



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO



DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN DESARROLLO RURAL

NIVEL DOCTORADO

TESIS

Kullakanaka, hermanas del Altiplano

**Tierra, comunidad y cuerpo: dimensiones territoriales de las Unidades de
Reproducción en los Andes bolivianos**

Doctorante: Carmen Francisca de las Nieves Aliaga Monrroy

Directora de tesis: Yolanda Massieu Trigo

Comité tutorial:

Gisela Espinosa Damián

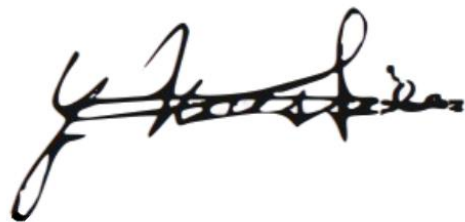
Mina Lorena Navarro

Resumen

El protagonismo de las mujeres en las luchas en defensa del Territorio es un hecho que va marcando una singularidad temporal en el movimiento ambiental latinoamericano. En este trabajo de investigación propongo a las *Unidades de Reproducción Comunitaria*, como una categoría de análisis que permite abordar y comprender de forma crítica las dimensiones en las cuáles las mujeres y la dimensión de lo femenino se enfrentan a una serie de amenazas propias del sistema hegemónico de dominación. En la triada colonial, capitalista y patriarcal, se hacen efectivos los mecanismos de apropiación de formas colectivas de vida que se disputan los territorios habitados ancestralmente. Para esta ruta analítica, empleo las dimensiones del Territorio-Tierra, Territorio-Comunidad y Territorio-Cuerpo como herramientas conceptuales que permiten acercarme a las dinámicas internas de dos localidades que son parte de la investigación. El trabajo de campo realizado en Ambaná y Rancho Grande, dos comunidades del Altiplano boliviano, me permitió indagar las formas en las que el trabajo y la dimensión femenina son elementos estructurantes de la resistencia colectiva a amenazas ambientales que me permitió concluir que existe una fuerza vital en las reflexiones políticas de los acuerpamientos políticos de las mujeres que en estos momentos de crisis civilizatoria orientan caminos de prioridad estratégica en torno a la defensa de la vida, marcando la tierra como prioridad colectiva, las relaciones colectivas como un *común* que se defiende, se cuida, se cría y se cultiva y; la construcción de un saber cada vez más encarnado que posiciona los cuidados en el centro de la vida y a la comunidad como condición para su reproducción.

Palabras Clave: Unidades de Reproducción Comunitaria, Territorio-Tierra, Territorio-Comunidad y Territorio-Cuerpo.

Autorizada por:



Dra. Yolanda Massieu Trigo

Directora de Tesis

A las mariposas amarillas que te trajeron a mi vida...

Agradecimientos

Aunque es una investigación humilde y un aporte sencillo a los conocimientos que se acumulan en los espacios de lucha contra la devastación ambiental, esta tesis no hubiera sido posible sin el apoyo y el cuidado de un tejido amplio de querencias y apuestas.

A mi compañero y cómplice de vida, José Eduardo que soñó este momento desde las piedras milenarias de Tiwanaku, que no me soltó y acompaña cada una de las palabras que están impresas en este trabajo, a José Arcadio que brotó en medio de la investigación haciendo que cada proyecto sea posible y sublime. A José Carlos que me impulsa a ser mejor cada día.

A mis ancestras y ancestros que, labrando la tierra soñaron un futuro más digno, a mis padres Flora y Fernando que trabajaron para que yo pudiera estudiar, a mis tías Rosa, Emma, Natalia que ahora enfrentan la crisis desde sus territorios, mis hermanas Carla y Alejandra que son mi sostén de la crianza y mi inspiración. A mi Mama Calixta que infinidad de veces me abrigó en sus polleras y aguayos para que podamos pensar juntas esta investigación. A Doña Margarita Aquino, María Luisa, Jimena, Vicenta, Noemí, todas y cada una de mis hermanas de la RENAMAT con las que crecimos juntas, que fueron madres y cómplices en nuestra cotidianidad, cuyos aprendizajes hoy hacen que esta investigación vea la luz. A las mujeres ambaneñas que me han enseñado del orgullo del linaje y de la fuerza para aferrarse al territorio.

A mis compañeras de la Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales, en especial a Irma que es maestra y cómplice, a Gloria Chicaiza que, al partir de este plano, se sembró como raíz de roble en mi alma y mi vida. Ambas confiaron en este trabajo y en esta forma de nombrar el despojo, las hicieron suyas y las convirtieron en herramienta. A Grecia, amiga, cómplice y socia que leyó todas las versiones de este trabajo y me impulsó desde el principio.

Agradezco especialmente el acompañamiento de mi asesora la Doctora Yolanda Massieu que desde un inicio confió en mi investigación y apostó por ella, a la Doctora Mina Lorena Navarro que en su generosidad no para de enseñarme y hacerme parte de un tejido saberes, a la Doctora Gisela Espinosa que con sus enseñanzas no sólo endulzó y alentó el aprendizaje en clases, sino que cuidadosamente aportó a mi investigación.

Al pueblo mexicano y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), que apuesta por la investigación académica comprometida, sin cuyo apoyo material no sería posible la publicación de este trabajo. Al equipo de trabajo del Posgrado en Desarrollo Rural de la UAM Xochimilco por apoyar en cada paso del trámite y a cada uno de mis profesores por sobrevivir a nuestra generación en pandemia.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	4
Un lugar situado desde la epistemología feminista.....	18
<i>No estamos defendiendo a la Naturaleza, somos la Naturaleza defendiéndose a sí misma: De la epistemología feminista a la categoría cuerpo-comunidad-territorio</i>	<i>23</i>
<i>Ni la tierra, ni las mujeres somos territorio de conquista: De cuerpos, comunidades y territorios</i>	<i>29</i>
¿Qué son las URC?.....	34
Apuntes metodológicos ¿Por qué una epistemología feminista?.....	42
CAPÍTULO I. CASOS DE ESTUDIO: HISTORIA Y CARACTERIZACIÓN DE LAS URC's.....	54
1.1. Patriarcado, colonialismo y despojo capitalista	68
1.2. Mujeres indígenas campesinas, amas de casa mineras y defensoras de la Madre Tierra 70	
Ambaná ¿Tierra y Hombres?.....	70
Rancho Grande: entre la contaminación minera y la lucha por la producción	78
Esferas de poder, decisión y representación.....	83
1.3. Mujeres campesinas, historia y tenencia de la tierra.....	90
CAPÍTULO II. TERRITORIO – TIERRA	93
2.1. Entre la chacra y la copajira: Soberanía alimentaria, campesinado y extractivismo minero	93
2.2. Territorio, agricultura y la tierra de las mujeres	99
La resistencia del Ayllu Andino y el Control Vertical de Pisos Ecológicos en Ambaná ...	100
Región de despojo, territorio de resistencia: Cosecha y crianza de agua en Rancho Grande	120
2.3. Prácticas femeninas de territorialización y medios de vida en Ambaná.....	135
2.4. La minería y la producción agropecuaria en Rancho Grande	143
2.5. Ritualidad de resistencia (liwa y crianza de aguas).....	152
2.6. Diálogos entre el territorio colectivo y la contaminación	159
CAPÍTULO III. TERRITORIO - COMUNIDAD	163
3.1. Mujeres indígenas en el ayllu andino y el resguardo permanente de <i>lo común</i>	163
3.2. Construcción del sentido comunitario en resistencias agrícolas y contra la minería	169
3.3. Bartolinas y RENAMAT: Procesos organizativos <i>entre mujeres y para la comunidad</i>	180
3.4. Territorio-Comunidad frente al Estado y al Capital.....	189
CAPÍTULO IV. TERRITORIO - CUERPO.....	195

4.1. Cuerpos en disputa.....	199
4.2. Criar la vida y prácticas de acuerpamiento	216
REFLEXIONES FINALES	221
BIBLIOGRAFÍA.....	226

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

ILUSTRACIÓN 1: CUENCA HUANUNI ATRAVESADA POR OPERACIÓN MINERA ORURO – BOLIVIA	4
ILUSTRACIÓN 2: DINÁMICAS DE REPRODUCCIÓN COMUNITARIA	34
ILUSTRACIÓN 3: ESTRUCTURA SOCIAL Y TERRITORIOS EN EL VALLE DE AMBANÁ	40
ILUSTRACIÓN 4: TOMA SATELITAL DE LA CUENCA HUANUNI	41
ILUSTRACIÓN 5: DIMENSIONES Y ESCALAS DE LA REPRODUCCIÓN COMUNITARIA DE LA VIDA	50
ILUSTRACIÓN 6: INSURRECCIÓN. MILICIA ARMADA OBRERO-CAMPESINA EN LA REVOLUCIÓN DE 1952	59
ILUSTRACIÓN 7: DOMITILA BARRIOS DE CHUNGARA, LUIS ESPINAL, JAVIER ALBÓ JUNTO A OTROS MINEROS Y SACERDOTES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN HUELGA DE HAMBRE EN 1977	61
ILUSTRACIÓN 8: CAMBIOS HISTÓRICOS DE LOS PORCENTAJES DE PRODUCCIÓN AGROPECUARIA NACIONAL EXPRESADA EN VOLÚMENES Y VALORES (1950-2016)	64
ILUSTRACIÓN 9: VISTA SATELITAL DE AMBANÁ CONSIDERANDO EL APROVECHAMIENTO DE LOS TRES CLIMAS.....	71
ILUSTRACIÓN 10: VISTA SATELITAL DE AMBANÁ CON MAYOR DETALLE EN LOS CAMBIOS DE CLIMA	71
ILUSTRACIÓN 11: VISTA SATELITAL DE AMBANÁ CON ÉNFASIS EN EL PUEBLO COMO CENTRO ADMINISTRATIVO.....	72
ILUSTRACIÓN 12: LIDERESAS DE LAS COMUNIDADES SALIENDO DE UNA REUNIÓN DE LA SUBALCALDÍA –PUEBLO DE AMBANÁ	75
ILUSTRACIÓN 13: APROVECHAMIENTO DE LOS PISOS ECOLÓGICOS EN SIEMBRA POR TERRACEO	76
ILUSTRACIÓN 14: VISTA SATELITAL COMUNIDAD RANCHO GRANDE.....	79
ILUSTRACIÓN 15: VISTA SATELITAL DE LA COMUNIDAD INTI RAYMI	80
ILUSTRACIÓN 16: VISTA SATELITAL OPERACIÓN MINERA INTI RAYMI.....	81
ILUSTRACIÓN 17: DISTANCIA ENTRE LA COMUNIDAD RANCHO GRANDE Y LAS DOS OPERACIONES MINERAS	82
ILUSTRACIÓN 18: COTAÑA EN LA COMUNIDAD RANCHO GRANDE.....	83
ILUSTRACIÓN 19: SISTEMA DE AUTORIDADES MASCULINAS Y FEMENINAS EN LOS VALLES DE AMBANÁ EN RELACIÓN CON LAS CONFEDERACIONES NACIONALES	85
ILUSTRACIÓN 20: MAMA CALIXTA EN ACCIÓN DE PROTESTA 8 DE MARZO	92
ILUSTRACIÓN 21: CLIMA EN LA PUNA, IDEAL PARA LA ELABORACIÓN DE CHUÑO	106
ILUSTRACIÓN 22: PARCELAS DE PRODUCCIÓN DE PAPA EN TERRITORIO DE PUNA	107
ILUSTRACIÓN 23: PROBLEMAS DE PLAGA EN LA PRODUCCIÓN DE PAPA Y CONSERVACIÓN DE LA SEMILLA	108
ILUSTRACIÓN 24: PRODUCCIÓN DE MAÍZ EN CABECERA DE VALLE	110
ILUSTRACIÓN 25: PRODUCCIÓN DE HORTALIZAS EN VALLE BAJO	111
ILUSTRACIÓN 26: REPRESENTACIÓN GRÁFICA DEL TERRITORIO URC AMBANÁ	116
ILUSTRACIÓN 27: APTHAPI A LA SALIDA DE UNA REUNIÓN COMUNAL	120
ILUSTRACIÓN 28: CASCO DE MINERO EN LA PLAZA CENTRAL DE HUANUNI	122
ILUSTRACIÓN 29: VISTA PANORÁMICA CENTRO MINERO HUANUNI Y PUEBLO.....	123
ILUSTRACIÓN 30: MIRADA CARTOGRÁFICA DE LA CONSTRUCCIÓN DE CANALES (VIGIÑAS) PARA MITIGAR CONTAMINACIÓN	127
ILUSTRACIÓN 31: CAPTURA DE PANTALLA EJERCICIO CARTOGRÁFICO URC RANCHO GRANDE	129
ILUSTRACIÓN 32: BARRILES Y TANQUE ACOMODADOS PARA LA COSECHA DE AGUA	130
ILUSTRACIÓN 33: LLENADO DE BARRILES CON CISTERNAS GESTIONADAS POR LAS AUTORIDADES ORIGINARIAS	131
ILUSTRACIÓN 34: BARRILES APILADOS PARA RECOLECCIÓN DE AGUA DE LLUVIA	132
ILUSTRACIÓN 35: REPRESENTACIÓN CARTOGRÁFICA DE LA CONSTRUCCIÓN DE VIGIÑAS Y CERCANÍA CON LAS CASAS	134
ILUSTRACIÓN 36: CRIANZA Y COMERCIO DE CONEJO CUY	136
ILUSTRACIÓN 37: COMERCIALIZACIÓN E INTERCAMBIO EN LAS FERIAS LOCALES	137
ILUSTRACIÓN 38: REPRESENTACIÓN CARTOGRÁFICA DE LAS FERIAS DE INTERCAMBIO EN LA URC AMBANÁ	139

ILUSTRACIÓN 39: TAREAS FEMENINAS EN LA AGRICULTURA.....	141
ILUSTRACIÓN 40: TERRITORIALIZACIÓN Y RELACIÓN ENTRE COMUNIDADES URC AMBANÁ	142
ILUSTRACIÓN 41: EL TERRITORIO COMO TRAYECTOS FEMENINOS EN LA REPRESENTACIÓN CARTOGRÁFICA DE LAS MUJERES EN LA URC AMBANÁ	143
ILUSTRACIÓN 42: ARIDEZ DE LOS SUELOS EN LA COMUNIDAD RANCHO GRANDE.....	145
ILUSTRACIÓN 43: ENFERMEDAD DEL GANADO POR CONSUMO DE AGUA CONTAMINADA	146
ILUSTRACIÓN 44: DESERTIFICACIÓN DEL SUELO POR CONTAMINACIÓN MINERA EN RANCHO GRANDE.....	147
ILUSTRACIÓN 45: TRABAJO ORGANIZATIVO ENTRE MUJERES PARA TALLER DE CARTOGRAFÍA	148
ILUSTRACIÓN 46: GANADO VACUNO EN RANCHO GRANDE	149
ILUSTRACIÓN 47: TRABAJO FAMILIAR EN LA PARCELA DE MAMA CALIXTA	150
ILUSTRACIÓN 48: PREPARACIÓN DE ALIMENTOS (WATIA) EN LA PARCELA DE MAMA CALIXTA	151
ILUSTRACIÓN 49: ASENCIÓN A CH'UÑUNPATA	153
ILUSTRACIÓN 50: MUJERES LIDERESAS DE ULLA ULLA	154
ILUSTRACIÓN 51: ELEMENTOS DE RITUAL.....	156
ILUSTRACIÓN 52: COMPARTIENDO HOJAS DE COCA EN EL RITUAL.....	157
ILUSTRACIÓN 53: COCA Y CIGARROS PARTES DEL PAGO A LA TIERRA	157
ILUSTRACIÓN 54: REVISIÓN DE LINDEROS	158
ILUSTRACIÓN 55: CALIXTA Y NOEMÍ EN LAS PARCELAS DE PRODUCCIÓN EN LA URC RANCHO GRANDE	187
ILUSTRACIÓN 56: MAMA CALIXTA EN CONFERENCIA DE PRENSA DENUNCIANDO LA CONTAMINACIÓN	189
ILUSTRACIÓN 57 TOMADO DEL SEMINARIO: PROBLEMÁTICAS SOCIAMBIENTALES Y POLÍTICAS EN FEMENINO LILIANA BUITRAGO, MAYO 2023	193

***Kullakanaka, hermanas del Altiplano*¹**
**Tierra, comunidad y cuerpo: dimensiones territoriales de las Unidades de
Reproducción en los Andes bolivianos**

INTRODUCCIÓN

Desde el año 2013, participo de una alianza de mujeres indígenas campesinas regantes y pesqueras que se articulan en la Red Nacional de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra (RENAMAT), articulación que trabaja sobre los impactos diferenciados de la minería en las vidas y cuerpos de las mujeres. En este andar político, he llegado a conocer alrededor de quince procesos de resistencia comunitaria ante el embate de los megaproyectos mineros, siendo testigo cercana de la desaparición de fuentes de agua, contaminación de suelos, muerte de ganado y enfermedades en las y los comunarios.

Ilustración 1: Cuenca Huanuni atravesada por operación minera Oruro – Bolivia



Fuente: Imagen propia.

¹ Kullakanaka traducida del aymara al español significa literalmente: hermanas (en plural, siendo el singular simplemente kullaka), aunque también puede ser traducida como compañera o paisana (Laime, 2011). Debido a su uso genérico que implica la relación filial de parentesco, pero también vínculo de compañerismo o hasta ser del mismo lugar de origen, se usa al interior de las comunidades y entre organizaciones de forma generalizada. Es muy común que se trate de hermana, hermano a las y los compañeros de las organizaciones indígenas en el Altiplano, se usa también para diferenciarse entre las y los de la comunidad y las personas externas. Para este trabajo tiene un significado político y teórico, implica por una parte el reconocimiento de mi lugar político en las alianzas con las compañeras y, a la vez una connotación que refuerza la vinculación comunitaria entre mujeres en clave de tejido que sostiene la reproducción de la vida.

Reconociendo en este tiempo de acompañamiento, el rol protagónico de las mujeres en las luchas en defensa del territorio, al mismo tiempo un rol subalterno al momento de la toma de decisiones, donde los liderazgos masculinos se presentan como los definitivos y los reconocidos, abordo una investigación enmarcada principalmente en las luchas y las resistencias comunitarias desde la perspectiva de la participación femenina. Para este propósito sostengo que la dimensión de las luchas no sólo abarca el ámbito de la movilización y las acciones políticas desplegadas, sino que también debe observarse y analizarse las esferas de la cotidianidad, las prácticas relegadas al ámbito de lo *privado*, que son las que permiten la reproducción de los procesos colectivos, a esta complejidad de aspectos que componen una serie de facetas de la vida colectiva (incluyendo al producción) propongo caracterizar con la categoría de *Unidades de Reproducción Comunitarias* (URC de aquí en adelante), la misma que se ubicaría en la dimensión de las luchas y de las resistencias contra diversas formas de despojo y, a la vez como una alternativa que viene sosteniendo la lucha por *lo común*.

El espejo de las resistencias devuelve sin duda un reflejo de esperanza, pero también de contradicciones, devuelve un espejo lleno de memoria ancestral previa incluso a la llegada de la colonia española y también llena de futuro, innovación y horizontes de transformación. La *comunidad* como forma social, como organización, como circuito de relaciones, como espiritualidad, como compromiso y obligación, como necesidad y como sueño; aparece ante este análisis como trinchera de resistencia que en su multifacético contenido abarca las raíces más antiguas de una compleja organización socio territorial indígena y, a la vez los horizontes de transformación política que se convierten en urgencias contemporáneas en contextos de crisis climática.

Elijo en este sentido, emplear la categoría de URC, como concepto catalizador para entrar en diálogo y problematizar con las *unidades productivas*, las mismas que si bien abarcan el ámbito de la producción, al menos por enunciación pueden caer en el ocultamiento e invisibilización de la otra faceta imprescindible: la reproducción, desde diferentes apuestas teóricas que se recupera en este trabajo, considero el ámbito de la reproducción como una categoría más amplia, que permite ver sí las formas de producción en los escenarios campesinos, pero también las otras actividades que se ocultan a las determinantes productivistas. La Unidad Productiva es un concepto, una formulación y una propuesta básicamente nacida de la economía, la productividad como inercia es uno de los indicadores y parámetros convencionalmente usados para medir e intervenir en

aras de lo que implica el “desarrollo” de los pueblos. De ahí que la determinación productivista no es extraña al universo semántico de las *Ciencias del Desarrollo*. La búsqueda de productividad en parámetros estrictamente economicistas es el eje de las Unidades Productivas como marco categorial, sean estas agrícolas, familiares, cooperativistas o la connotación que se les quiera otorgar.

No pretendo de este modo, dejar de lado la relevancia analítica y material de la producción en sí misma, en su lugar pretendo complejizar el ámbito de la producción desde una categoría que a mi entender y siguiendo otras rutas teórico políticas sostienen y hacen que sea posible la producción en síntesis el ámbito de la reproducción de la vida.

Bolivia es uno de los países, cuya conformación poblacional con una mayoría indígena, permite identificar la fuerza, vigencia y pertinencia de lo comunal en diferentes escalas y a aún a pesar de todas sus contradicciones. En un contexto de disputa acaecido en Bolivia después de la elección del Primer Presidente Indígena: Evo Morales el año 2006 y la conformación del Estado Plurinacional de Bolivia que, al menos en términos formales, vendría a reemplazar al modelo republicano; el tema de lo comunal volvió a entrar en escena política, incluso desde propuestas de política pública, el entonces Vicepresidente de Bolivia Álvaro García Linera paso de hablar del “socialismo comunitario para el vivir bien” a la forma de capitalismo andino – amazónico, que según la perspectiva de las transformaciones del denominado proceso de cambio, se adaptaría mejor a las realidades concretas (García Linera, 2006).

La relación compleja, ambivalente y contradictoria entre las categorías de productividad, reproducción y producción de *lo común*, son la base teórica de este trabajo de investigación. Consciente de las trayectorias dialécticas que se construyen alrededor de las propuestas políticas de los movimientos sociales -principalmente indígenas campesinos- considero relevante recuperar una disputa política que surge en Bolivia, en el contexto de la Asamblea Constituyente entre los años 2006-2007. La misma que tiene que ver con las condiciones de posibilidad concretas de que los sistemas comunitarios de reproducción de la vida se conviertan en alternativas reales al sistema de desposesión capitalista. Cuando hago referencia a las dinámicas de desposesión capitalista estoy retomando la propuesta de David Harvey que, parte de la categoría marxista de *acumulación originaria*, para sostener que el momento de esta forma de acumulación que se supone quedaría atrás con la superación del feudalismo, en realidad se renueva

constantemente y además es inherente y necesaria para el estado actual del capitalismo neoliberal.

Estas prácticas de desposesión comprenden la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de poblaciones campesinas; la conversión de formas diversas de derechos de propiedad (comunal, colectiva, estatales, etc.) en derechos exclusivos de propiedad privada; la supresión de los derechos sobre los bienes; la mercantilización de la fuerza de trabajo y la eliminación de los modos de producción y de consumo alternativos (autóctonos); procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos (recursos naturales entre ellos); y por último, la usura, el endeudamiento de la nación y, lo más devastador, el uso del sistema de crédito como medio drástico de acumulación por desposesión (Harvey, 2005 pp. 116).

En Bolivia, como en otros países de Latinoamérica donde han sobrevivido formas de economías no totalizadas por el mercantilismo, el Estado va jugando un rol cada vez más preponderante para el ejercicio de esta presión bajo la legitimación del uso de la violencia. Esta discusión llevada a niveles estatales en los que no sólo se estaban generando propuestas de concepción de mundo, sino también planificando políticas públicas y programas económicos, devolvió a la abigarrada sociedad boliviana la posibilidad de un Estado Nación erigido sobre las bases de formas comunitarias de relación con la vida, con la naturaleza, entre seres humanos y con los seres no humanos.

Retomar esta discusión, casi dos décadas después recobra una vital importancia política y se relaciona con condiciones materiales de existencia que en estos momentos se están desarrollando en cientos de comunidades indígenas campesinas de Bolivia, condiciones que interpelan el escenario de las alternativas al modelo de desarrollo hegemónico y que considero plantean un debate interesante acerca del futuro de la comunidad.

Como mencioné anteriormente las formas en las que se presentan los entramados comunitarios como resistencias al sistema de despojo se distancian de perspectivas idealistas o romantizadas, por el contrario se muestran complejas y llenas de contradicciones, en el trabajo político con mujeres autodenominadas *defensoras de la Madre Tierra*, he podido constatar que una de las contradicciones y a la vez una de las potencias políticas más fuertes de la vida comunitaria, es precisamente la dimensión femenina de esta lucha. La trama que teje la herencia colonial, la presencia capitalista y

la fuerza de dominación patriarcal se materializan como dispositivos de violencia estructural que se estrellan contra los hilos profundos que sostienen formas de vida colectivas, formas sostenidas en gran parte por mujeres de diferentes edades.

Por tal razón propongo analizar las características y la importancia de la participación femenina en diferentes niveles: económico, social, político y espiritual URC, identificar al mismo tiempo todas las formas en las que las mujeres aportan toda una serie de actividades, trabajo y energía específicas, imprescindibles para la lucha por la tierra y el territorio, tanto en el campo de la movilización desplegada, como en el ámbito de la cotidianidad. Me interesa particularmente entender de forma dialógica las características de dos comunidades andinas que he elegido para esta investigación, las condiciones y rasgos de este tipo de sistemas de producción, y cómo éstas pueden ser consideradas alternativas desplegadas frente un modelo de desarrollo, en franca alianza con un sistema patriarcal que violenta los cuerpos de las mujeres en los territorios. Asimismo, reflejar una problematización contextual de las formas de despojo, resaltando las narrativas propias que las mujeres indígenas campesinas y sus vivencias específicas desde una perspectiva que es crítica con las relaciones de género.

Ahora bien, por la coyuntura sociopolítica de Bolivia, se presentan también nuevos desafíos al caracterizar la coyuntura actual de estas realidades comunitarias. Las condiciones generadas en el contexto posterior al golpe de estado gestado el año 2019, cambiaron sustancialmente la fuerza organizativa de las mujeres indígenas campesinas, el lugar que ocupan dentro de las comunidades, su rol político, los mecanismos y las estrategias políticas que despliegan para las luchas, que en conjunto con la emergencia sanitaria global generada por la pandemia del COVID-19 estallada el año 2020, han impactado de forma considerable, generando cambios trascendentales en la situación, ambos hechos profundizan las brechas sociales que ya estaban presentes en las comunidades, poniendo a la vez en mayor preponderancia la crisis mundial de los cuidados que terminan por sostenerse en las espaldas de mujeres. Estas dos circunstancias históricas serán parte de esta narración que presento como resultado de la investigación, considerando cómo, de modo transversal, ha generado posibles rutas transformadoras y tomando en cuenta también que ha posibilitado muchas continuidades de la realidad.

Una de las consecuencias políticas del golpe de estado del 2019, cuando se marca un cambio de régimen y se exagera la militarización de los territorios; fue un alto grado de racialización que se expresa en actos de violencia y discriminación hacia liderazgos

indígenas en general pero sobre los cuerpos feminizados en particular. Diferentes mujeres representantes de organizaciones indígenas campesinas, sufrieron desprestigio y persecución por el orden estatal; por otra parte, otras que lideraban procesos de resistencia desde los territorios, actualmente están en un dilema de alternativas político-partidarias, ya que la prioridad en muchos casos se convierte en un combate al avance de la ultra derecha, y en otros a la cooptación de liderazgos indígenas por parte de partidos de derecha, ante la decepción e incluso la persecución sufrida en el marco del gobierno progresista del MAS.

En este sentido y en medio de una pugna entre las nociones individualistas de las lógicas mercantiles y las formas comunitarias de existencia, es importante reconocer la pertinencia de la URC como categoría de análisis, destacando que la misma se concibe como eje de disputa, que se está jugando la posibilidad para que formas comunitarias de reproducción de la vida, con propiedad colectiva de la tierra y uso colectivo de los bienes comunes, puedan seguir re-existiendo (Porto-Gonçalves y Betancourt, 2016) a pesar de la intensificación de las formas de despojo.

A esta situación se suma la precarización de la vida en el área rural, generada por las innumerables políticas públicas del Estado que apuestan por un apoyo a la agroindustria y un olvido de la economía campesina comunitaria, profundizada de igual modo por la contingencia sanitaria, que además de exponer la salud, expone a cientos de mujeres a una violencia específica por el alto grado de control policial-militar en los territorios. Si de hecho se consideran condiciones sumamente complejas para la reproducción de las economías comunitarias campesinas, un gobierno que ingresaba con la biblia por delante, con el respaldo del alto mando militar y con un discurso abiertamente anti indígena, anticipa una situación de mayores ataques contra la forma social comunidad, los resabios de esta oligarquía sostenida en el poder económico y político de los terratenientes del oriente y la cámara de empresarios de esta región; siguen estando presentes en la agenda política y se complejizan con los programas de gobierno de esta nueva gestión del Movimiento Al Socialismo (MAS) abiertamente desarrollista, con amplias apuestas por la minería transnacional, la agroindustria oligárquica y actualmente con una intensificación de proyectos de prometer enfrentar el cambio climático, imponiendo nuevas formas de despojo por iniciativas como el hidrógeno verde o la minería verde. Por todas estas condiciones contextuales, permanecen los desafíos en torno

a los horizontes de la comunidad en un contexto de crisis sanitaria, crisis climática, económica y social.

Una de las pocas certidumbres en este contexto, es que las mujeres continúan garantizando, desde los tejidos más sensibles de la vida diaria como el cuidado emocional (tan poco estudiado) hasta el alimento básico de la familia, pasando por el tema de la gestión de la salud, en sí las posibilidades materiales y subjetivas para que las comunidades se sigan reproduciendo y subsistiendo. En este nuevo momento político y social se hace incluso más relevante la necesidad de discutir modelos comunitarios como verdaderas alternativas a la sobre explotación mercantil que va arrasando con pueblos y naturaleza. Es en este sentido que propongo problematizar posibles ejes de análisis que permitan entender a las URC en dos comunidades del Altiplano boliviano, que, si bien presentan diferencias contextuales importantes, también contienen algunas características que bien podrían ponerse en diálogo, sugiriendo potencias epistémicas, productivas y de soberanía alimentaria como modelo de gestión de la tierra y de la vida.

Por un lado, está el caso de la comunidad Rancho Grande (comunidad quechua) en el Municipio de El Choro del departamento de Oruro. Este Municipio se dedica a la producción agrícola de productos andinos como quinua, papa, cebada, haba y algunas hortalizas. En producción ganadera, el Municipio se dedica a la crianza familiar de ganado ovino y camélido. Tanto la agricultura como la ganadería producen a pequeña escala, garantizan el autoconsumo y cuando existen excedentes son comercializados en menor medida en el mercado local.

Esta comunidad es al mismo tiempo uno de los casos más graves de afectación por contaminación minera, llegándose a comprometer seriamente sus fuentes de agua y la fertilidad de los suelos, desde hace ya al menos dos décadas. Este impacto ambiental ha generado degradación y erosión en los terrenos de cultivo, lo que ha perjudicado notablemente la producción agrícola del lugar. La zona, tradicionalmente relacionada con la minería (la operación no está directamente en su territorio), había estado recibiendo descargas de la empresa minera Huanuni desde antes de su nacionalización (2008), igualmente por parte de la minera Inti Raymi y también recibiendo impactos de cooperativas mineras de alrededor. En el año 2006 tuvo que enfrentarse, además, a la ruptura de un ducto de petróleo que pasa por debajo de la comunidad, lo que terminó de contaminar el río Huanuni, que corre por el sector, y que en el pasado alimentaba de agua a los campos de cultivo. Después de la nacionalización de la Minera Huanuni, de la que

se hizo cargo la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), se firmó un compromiso de construir un dique de colas para el tratamiento de los desechos minerales. Entretanto la Empresa Estatal Huanuni se potenció como uno de los centros mineros más importantes del país, generando una renta minera considerable, empleando a más de 8 mil mineros en sus operaciones y duplicando su tasa de producción, no sin un costo ambiental demasiado alto. Desde el año 2008 a la fecha no se logra la inauguración del dique de colas comprometido, por lo que las aguas residuales y con lixiviados son descargados directamente al río, el sector ha sido declarado zona de desastre ambiental por el grado de metales pesados presentes en el agua.

Como consecuencia de la contaminación minera y de este grave accidente ambiental, desde el año 2006 a la fecha murieron varias cabezas de ganado, los niños enfermaron y se destruyeron parcelas en las que se estaba produciendo quinua (Aliaga, et. al, 2018), agravando también de forma alarmante la situación de carencia de agua, tanto para consumo humano, como el para riego y la alimentación del ganado. El tema del agua y la desaparición de fuentes subterráneas de este líquido vital, es una de las consecuencias más crónicas de esta situación.

Esto obliga a la población a buscar estrategias para mitigar los efectos de la contaminación, principalmente en el tema de la desaparición y contaminación de fuentes de agua. A pesar de estos impactos, la comunidad no ha abandonado los sistemas de producción agrícola/colectiva y continúa reproduciendo un sistema comunitario, aunque muchas familias han sido desplazadas por la contaminación de sus terrenos y muchos de los varones de la comunidad se han visto orillados a buscar empleo en la mina o por fuera de la comunidad (Aliaga, 2013). A la vez se han dado cambios sustanciales en el modelo agroalimentario, que era relativamente autosustentable antes de la desaparición de las fuentes de agua, por los intereses macroeconómicos comprometidos desde el Estado con empresas mineras nacionales y trasnacionales.

Las mujeres de esta comunidad, frente a las amenazas ambientales y ante la necesidad inmediata de agua, han desarrollado un sistema precario y artesanal de cosecha de agua, basado en la colecta de agua de la lluvia con pequeños tanques familiares, esta gestión del agua, les permite sostener el ámbito del cuidado, proveer agua dulce para consumo de las familias cuando les es posible y frenar en menor medida el proceso de desplazamiento por migración forzada. De este modo, la comunidad puede seguir

produciendo y trabajando la tierra para el autoconsumo y limitadamente para la comercialización (principalmente de quinua).

Además de esto, algunas mujeres de esta comunidad han decidido articularse en una plataforma de defensoras denominada Red Nacional de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra (RENAMAT) que surgió el año 2013. Esta Red tiene el objetivo de denunciar el despojo territorial por minería, denunciar la violencia medioambiental contra las mujeres provocada por el extractivismo minero y posicionar alternativas productivas y organizativas que critican al sistema capitalista desde el trabajo campesino-femenino, plasmadas en alternativas económico-productivas concretas, además es un espacio en construcción que nace ante la necesidad de una mayor representación femenina en los espacios de decisión comunal. Como pasa también en otros procesos, aunque la estructura binaria de poder masculino/femenino *chachawarmi*, supone una participación de ambos géneros, la realidad refleja que las decisiones son finalmente tomadas en espacios masculinos, aunque sean las mujeres las que participan y en la mayor parte de los casos, encabezan las movilizaciones.

Esta plataforma de articulación está precisamente intentando sistematizar los impactos diferenciados de la minería en la vida de las mujeres, los roles de género han cambiado substancialmente por el índice de familias separadas a partir de la pérdida de fuentes de agua. Las mujeres quedan en su mayoría en la comunidad, mientras los hombres salen en búsqueda de empleo, así las tareas se duplican y hasta triplican. Por otra parte, la cotidianidad de las familias se ha visto trastocada sistemáticamente por esta forma de pérdida de territorio, no ha sido necesario expulsar por la fuerza, ni apropiarse de la tierra, para que los dispositivos del mercado, mediante el vehículo de la minería, desmantele tejidos comunitarios y violente particularmente la vida y los cuerpos de las mujeres, que por una parte viven los impactos desde una particularidad de género y, así mismo están recreando formas de resistencia desde lo productivo hasta lo político.

En el otro polo de este diálogo analítico está Ambaná, comunidad ubicada en la cabecera de valle de la Provincia Camacho del departamento de La Paz, productora principalmente de maíz, tubérculos como papa, oca, haba y algunas hortalizas. Esta comunidad es uno de los ejemplos de recomposición y sobrevivencia de estructuras comunitarias de producción agropecuaria y sistema agroalimentario que mantiene en gran medida una estructura ancestral, tanto de organización territorial como de organización política. Habiendo sido ocupada por diferentes intentos coloniales durante esa época,

mantuvo una forma de propiedad bajo la hacienda a mando de un patrón de tipo feudal, en la cual la población indígena era explotada por medio del latifundio y el tributo en trabajo y producción. Hasta la década de los años 50, más de cincuenta haciendas estaban distribuidas alrededor de esta comunidad, la violencia mediante la cual se impuso esta forma hacendal obligaba a comunarios a abandonar sus aldeas quemándolas, para servir al patrón (IFEA, 1980).

A partir de la aprobación de la Reforma Agraria en el año 1953, se inició un proceso de (re)territorialización de las haciendas por parte de los ayllus aymaras del sector, recuperando de este modo el control territorial y manteniendo una estructura de tipo indígena-originaria, aunque bajo la forma de organización política basada en el *sindicato agrario*. Esta comunidad, que hasta la década de los noventa estaba en proceso de desaparición, ahora está viviendo una incipiente pero igualmente importante repoblación de “residentes” que buscan el retorno en medio de la crisis de desempleo y ausencia de opciones económicas en la ciudad.

Actualmente, esta comunidad y las aledañas mantienen una forma de organización productiva basada en un sistema agrícola complementario entre dos parcialidades (Urinsaya/mitad de arriba y Aransaya/mitad de abajo) (Plat, 2016). La producción de esta comunidad y de las de alrededor ha sido y sigue siendo destinada al autoconsumo, y en menor medida a la comercialización, principalmente a partir de las necesidades de las comunidades que rodean al pueblo de Ambaná, las cuales intercambian productos provenientes de diferentes ecosistemas, hay aún muchos espacios y ferias que mantienen la figura del trueque entre comunidades. Por su lugar geoestratégico, las comunidades de Ambaná pueden aprovechar las ventajas de la producción de tubérculos (como la papa) y la elaboración de chuño en la parte más alta de clima frío (puna), pasando por la producción de maíz en el sector medio y la producción de frutas y hortalizas en la parte más baja. Ambaná es además una de las muchas regiones de los andes bolivianos que continúan produciendo sin agrotóxicos, ni transgénicos, ni pesticidas. Esto convierte a estos procesos en lo que considero una forma de resistencia cotidiana -no necesariamente desplegada- que, mantiene formas colectivas de reproducción de la vida tanto en lo material como en lo político, aunque con serias amenazas externas, que comentaré más adelante.

La organización comunitaria de Ambaná ha adoptado la forma de Sindicato Agrario (propiciado por la revolución del 52), a la vez esta estructura sindical está afiliada

a la organización provincial, ésta a la departamental y finalmente a la nacional: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), histórica organización del movimiento indígena campesino de Bolivia.

Se mantienen algunos rasgos ancestrales en la organización política, como puede ser el sistema de rotación de cargos que permite un control social por parte de la Asamblea comunitaria que se reúne mensualmente, el cargo dura un año y debe ser rotado entre la representación de ambas mitades (aransaya y urinsaya). Debido a que la organización para la producción se basa en el trabajo familiar extenso, la mano de obra que sostiene el trabajo sigue funcionando a través del ayni (trabajo colectivo y por turnos- y alternancia- para garantizar suficiente mano de obra en los momentos de siembra y cosecha para los terrenos de todos los habitantes de la comunidad).

En todo este proceso organizativo y productivo, que garantiza la reproducción de la comunidad, el trabajo y el rol de las mujeres es uno de los pilares más importantes, ellas son las encargadas del sostenimiento de las asambleas, de la alimentación colectiva para los aynis, del abastecimiento de agua para las tierras colectivas, del cuidado del ganado, aparte de todo su aporte en el sostén de la unidad familiar, son imprescindibles para mantener esta estructura. A la vez este trabajo queda invisibilizado en toda esta trama comunitaria y, a nivel de representación política, sobre este tema se está trabajando actualmente desde la representación de mujeres lideresas de la comunidad, representantes en la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas Originarias Campesinas “Bartolina Sisa” (de aquí en adelante Bartolinas), potenciándose el lugar político de las mujeres. Su lugar como “apoyo” a la estructura política es aún muy incipiente, no comparable con todo el aporte al trabajo productivo y reproductivo al interior de la comunidad.

De todos modos, aunque se invisibilice, la participación de las mujeres es contundente, se verifica en las fiestas, en las familias, al igual que en el caso de Rancho Grande y otras comunidades, se logra vislumbrar este quehacer femenino a partir de esa política que sucede en la cama, en la casa, en la cocina, que ensaya forma de cuidado y de organización política para manifestarse en una postura activa; son estas potencias las que espero poder reflejar en esta investigación.

Aquí me interesa poner un último punto preliminar para la caracterización de este caso, para un debate que voy a desarrollar en los capítulos de la tesis. Este punto se refiere a una amenaza externa que se relaciona con la capacidad productiva y gestión colectiva

del territorio de este pueblo. Así como en el caso de Rancho Grande la minería es el principal motor de despojo, así también a Ambaná y otras comunidades de alrededor, está amenazando una política agraria estructural que se sostiene sobre la lógica de beneficio a la agroindustria y condiciones de injusticia para las familias productoras campesinas.

En abril del 2020, el gobierno de facto en ese entonces liderado por Jeanine Áñez, anunció la aprobación de un decreto que permite la producción y comercialización de semillas transgénicas en el país. En el Oriente amazónico, ya está presente la producción transgénica de soya, aunque de forma ilegal, es por eso que empresarios agroindustriales trataron de aprovechar la crisis sociopolítica para presionar la legalización de esta forma de producción (Colque, 2020) ampliando el rango de producción de transgénicos en algodón, azúcar, trigo y maíz. Este último producto esencial para las comunidades de valle y cabecera de valle como es el caso de Ambaná y para toda una región del país. Aunque pudiera parecer una amenaza localizada, las repercusiones de la liberación de este tipo de cultivos, impactarían de forma general en el campesinado boliviano, principalmente en los valles productores de maíz. La aprobación de este Decreto que ha encontrado resistencia en cientos de organizaciones, significaría un golpe crítico a la soberanía alimentaria del país, que cada vez es más dependiente de alimentos importados a pesar de su riqueza en biodiversidad y semillas nativas.

Los cambios en la estructura agraria boliviana en las últimas décadas muestran datos preocupantes respecto de las condiciones del campesinado. Ya desde los años 80 con la implosión del neoliberalismo, la economía campesina familiar empezó a tener problemas por falta de atención de los gobiernos que jamás invirtieron en mejorar las condiciones tecnológicas de la agricultura, la migración campo-ciudad, problemas climatológicos y otros, estancaron la pequeña producción agrícola. A pesar de este escenario, hay una potencia importante reflejada en los datos que aún denotan una relativa autonomía alimentaria en términos de autogestión de los alimentos por cientos de comunidades, además de seguir produciendo un importante porcentaje de la alimentación boliviana.

En Bolivia, la agricultura familiar campesina indígena, produce el 96% de los 39 productos que conforman la canasta básica de alimentos. El 65% de los alimentos que consumimos en Bolivia son producidos por la agricultura familiar. Apenas un 3% de los alimentos son producidos por la agricultura no familia, y el restante 32% es importado. En otras palabras, la gran mayoría de los alimentos destinados a la canasta básica de los

bolivianos provienen de la agricultura familiar campesino indígena. (Solón y Villalobos, 2020).

Esta situación se ve duramente amenazada con el avance de la producción transgénica. La economía de la agroindustria concentrada en la región oriental del país es de todos modos, es bastante incipiente Bolivia es un proveedor de materia prima agrícola basada en el monocultivo básicamente de soya, que devasta miles de hectáreas de suelos, invierte enormes cantidades de agua y, aun así, no es una actividad competitiva en el mercado internacional (Colque, 2020), el 75 % de la soya transgénica es exportada y destinada alimentos de animales.

A esta forma de explotación de la tierra Giraldo la caracteriza como agroextractivismo, al analizar los sistemas de acaparamiento de tierras en América Latina (Giraldo, 2015), otros autores como Ben Mckay prefieren hablar de extractivismo agrario basados en criterios de grandes volúmenes de materias primas producidas para la exportación y la intensidad en la degradación ambiental (Mckay, 2018). Entiendo que Ambaná, así como muchas comunidades bolivianas que no tienen una amenaza in situ de megaproyectos dentro de su territorio y tampoco están rodeados de propiedad terrateniente como sucede en el Oriente boliviano, están igualmente insertas en el circuito de aprovechamiento macro del sistema agrícola mundial por las formas de agroextractivismo predominantes y estructurales.

Aunque los sojeros y la producción agroindustrial se encuentren geográficamente distanciados de estas comunidades, hay una amenaza alarmante sobre la forma de vida campesina, a partir del aprovechamiento de la renta diferencial, ya que los precios de la producción campesina no están logrando competir con los precios de productos importados. También por las disputas a nivel de prioridad estatal respecto al sector que se impulsa, ya que se ha demostrado que el estado boliviano tiene compromiso con la inyección de capitales y políticas económicas a favor de la agroindustria. Por cómo se va acomodando Bolivia en la economía campesina regional, puede afirmarse que estamos avanzando a una suerte de saqueo totalizante en los territorios productivos, frente a este avance, las URC jugarán un rol determinante en sus propios procesos de resistencia y de defensa no sólo territorial, sino de la misma soberanía alimentaria.

En los dos casos que he expuesto aquí, aunque con diferentes matices, se presenta una compleja articulación de relaciones comunitarias y de solidaridad para la producción

campesina, además de un sistema de organización interna y estructura productiva, incluso y a pesar de mostrarse un contexto tan complejo como el descrito anteriormente. El trabajo y aporte de las mujeres en las dimensiones productivas y reproductivas de la vida en comunidad ha quedado históricamente invisibilizado, omitiendo que el trabajo femenino comporta uno de los principales aportes para los modos de vida campesinos, que además rebasa el ámbito de la producción misma y permea la necesidad de visualizar la fuerza y las potencialidades de esta parte del aporte femenino al mundo de trabajo campesino, al cuidado del hogar, a la reproducción de la fuerza de trabajo campesina, a la defensa territorial y, principalmente las tareas del cuidado. A ese mismo nivel está la potencia política de las mujeres que también rebasa la organización asamblearia y que germina en los lazos de solidaridad y cuidado entre ellas y para con los miembros de la comunidad, aún en contextos de exacerbada violencia patriarcal.

En ambos casos que se presentan como dos Unidades de Reproducción Comunitarias (URC's) con diferencias y similitudes, esta estructura productiva-organizativa tendrá que enfrentar nuevos desafíos por el nuevo escenario sociopolítico, se prevé una mayor amenaza de tipo económica-ambiental (principalmente en Rancho Grande), con la ampliación de áreas de concesión minera, proyectos de producción de “energía verde” entre otros y flexibilización de la normativa ambiental. En el caso de Ambaná, está siendo determinante la política agraria del partido en gobierno que en la proyección de una crisis económica, está apostando por una serie de iniciativas extractivistas que mantengan los programas de bonos que se establecieron en la bonanza económica generada por la exportación de gas y buenos precios de los minerales en la década de los 2000 que ahora han caído vertiginosamente.

Es este el escenario que se apuesta por un método dialógico en el que ambas realidades comunitarias entren en dialogo y problematización las condiciones de posibilidad de las URC en medio de la disputa por el control de los territorios, disputa en el que las mujeres, principalmente indígena campesinas, están invirtiendo esfuerzo, trabajo, liderazgo político, tareas del cuidado y emocionalidad.

A partir de las reflexiones que hasta aquí he expuesto, entiendo la pertinencia de investigar las URC's como estructuras plurales y modelos de análisis que se van complejizando en un ejercicio de resistencia al modelo hegemónico de desarrollo extractivo. Al mismo tiempo, considero que el ámbito de la reproducción de la vida por parte de las mujeres indígenas-campesinas (invisibilizado), juega un papel determinante

en la resistencia de modos de vida comunitarios y que además habita una serie de contradicciones porque está en continua disputa con las dinámicas propias del extractivismo patriarcal, por lo que su despliegue depende de estas tensiones constantes y amenazantes. Por lo tanto, las preguntas que dirigirán mi investigación a partir del análisis de dos realidades comunales, son las siguientes:

Preguntas de investigación

¿De qué forma se despliegan las dinámicas en las que las mujeres indígenas de Ambaná y Rancho Grande, desde las dimensiones Territorio-Tierra, Territorio-Comunidad y Territorio-Cuerpo sostienen las Unidades de Reproducción Comunitaria en tensión con la violencia patriarcal, extractiva y colonial?

¿Cómo es que este trabajo de sostenimiento de la vida en comunidad se consolida como formas concretas y alternativas al modelo de desarrollo extractivo?

¿Cuáles son las principales potencias políticas y los horizontes de transformación socioambiental de las URC's desde las comunidades como trincheras en relación con la herencia ancestral del *ayllu* andino en la disputa territorial contra el modelo agroextractivista y extractivismo minero?

Un lugar situado desde la epistemología feminista

Siendo coherente con las referencias teóricas que presento a continuación, considero importante partir la *línea de ruptura* (Dorothy Smith, 1987), desde la cual se hace -como investigadora- una introspección necesaria hacia las múltiples contradicciones que nos habitan, principalmente para este trabajo, la de ser mujer e investigadora al mismo tiempo. Esto quiere decir que, en el devenir del trabajo de campo y análisis de datos, se van haciendo presentes las diferentes identidades fragmentadas que componen nuestra presencia social. Hacer presente estas contradicciones y nombrarlas me permite proceder de la forma más honesta posible ante la perspectiva teórica de la investigación, reconocer las diferencias y los ángulos de mirada que pretende aportar esta investigación a los diferentes estudios feministas.

Partiendo de esta idea, coincido en que, para conocer el mundo social, es importante reconocer la perspectiva situada en la identidad de una misma, el origen étnico, la clase social, el género por supuesto; la experiencia de ser mujer, mujer/joven/aymara-mestiza/madre/feminista/hija/nieta, en general como un vehículo de

comprensión que espero brindará algunos aportes al análisis de las dimensiones corporales y femeninas de las Unidades de Reproducción Comunitaria (URC's). Es en este sentido que retomo a autoras en el marco de la ecología política feminista (EPF), al reconocer que el lugar de partida de la investigadora es la forma más franca de acercarse a los análisis desde el feminismo para que las experiencias tanto dentro como fuera del trabajo de campo y el proceso analítico sean además de evidencias, perspectivas para la construcción de conocimiento.

Para una epistemología feminista, se requiere insistir en la necesidad de estudiarnos a nosotras mismas desde abajo para arriba, examinarse introspectivamente con la misma mirada crítica del “objeto explícito de estudio”, cuestionar así también las relaciones de poder en todos los niveles de la misma comunidad tanto hacia afuera como hacia adentro.

La clase, la raza, la cultura, las presuposiciones en torno al género, las creencias y los comportamientos de la investigadora, o del investigador mismo, deben ser colocados dentro del marco de la pintura que ella o él desea pintar significa más bien, como veremos, explicitar el género, la raza, la clase y los rasgos culturales del investigador, y si es posible, la manera como ella o él sospechan que todo eso haya influido en el proyecto de investigación aunque, desde luego, los lectores sean libres de llegar a hipótesis contrarias respecto de la influencia del investigador o investigadora en su análisis. Así, la investigadora o el investigador no se nos presentan como la voz invisible y anónima de la autoridad, sino como la de un individuo real, histórico con deseos e intereses particulares y específicos (Harding, 1987 pp. 25).

Al considerar las creencias, los comportamientos, las posturas políticas de mi lugar en el proceso de investigación, al ser parte de un tejido familiar, socio afectivo y político de un proceso político que he ido hilvanando no sólo en la experiencia organizativa, sino acorde a mis orígenes en una comunidad aymara; estoy también recopilando datos, evidencias, resultados de la investigación, develando así como estos lugares de pertenencia generan una óptica específica en el proceso analítico.

Las creencias y comportamientos del investigador forman parte de la evidencia y *evidencia* que cuesta al análisis crítico tanto como debe serlo el conjunto de datos que suele definirse como evidencia relevante la introducción de este elemento subjetivo al análisis incrementa, de hecho la objetividad de la investigación al tiempo que disminuye el “objetivismo” que tiende a ocultar este tipo de evidencia al público (Ibid.).

Todos estos elementos a ser tomados en cuenta en la perspectiva de este conocimiento situado, construyen lo que Sandra Harding llama *objetividad fuerte*, entendida como una postura epistémica que cuestiona la forma convencional y androcéntrica de acercarse al conocimiento desde el reconocer prácticas diferenciadas por parte de las mujeres en el proceso de investigación, es además un esfuerzo por alejarse de ese “objetivismo” de la ciencia social que pretende despolitizar la construcción de conocimiento a nombre de una falsa objetividad. Esta apuesta permitiría reconocer en el trabajo de investigación las dimensiones que históricamente han permanecido ocultas, desde el develar las creencias, las posturas y las adscripciones de la investigadora. Recuperando a Harding, Arrieta de Guzmán considera que existe una relación importante entre el “sujeto del conocimiento” y los “objetos del conocimiento”, por lo cual poner al primero en la mirada crítica y causal, aumenta la posibilidad de objetividad en la investigación (Arrieta de Guzmán, 2018, p. 58).

Ahora bien, en este esfuerzo por la objetividad en un ejercicio epistémico, no es la intención de subestimar la fuerza del ámbito *subjetivo* del proceso de investigación. Tanto el problema de investigación, la temática abordada, el corpus teórico consultado y los resultados que aquí propongo, tienen la intención de sumar a la multitud de esfuerzos de investigadoras, e investigadores, que están superando estas dicotomías. Una de ellas lo objetivo-subjetivo, la razón vs., la emoción y así numerosos pares que convencionalmente se presentan como opuestos, prefiero la propuesta que se enmarca en la integralidad y que propone que lo subjetivo construye lo objetivo, y a la vez el plano de la subjetividad da a pensar diversas rutas de complejidad para la construcción del conocimiento.

Harding rescata el *punto de vista de la mujer* no como un esfuerzo meramente subjetivo que da cuenta del involucramiento político de las investigadoras, sino como parte de un proceso en la formulación de teorías y conocimientos. Develarse a una misma como una investigadora feminista, militante del movimiento de mujeres latinoamericanas ante el extractivismo minero, madre, migrante aymara, son algunas de las identidades en movimiento que han influido en el análisis de los resultados de esta investigación, apuesto porque estas aclaraciones no se consideren sesgos de la investigación, sino aportes a un

análisis profundo de nuestras experiencias como mujeres, de cómo nos espejamos² con otras, en este caso, campesinas que están desplegando resistencias desde la cotidianidad y el cuerpo, que no podrían ser reconocidas de este modo si no fuera por las experiencias mismas de la investigadora, del mismo modo es para mí un ejercicio de honestidad al reconocer la parcialidad de la investigación que será comprendida a los lentes de mi origen y mi propia construcción político-organizativo.

Al reconocirme a mí misma como sujeta social e histórica, apuesto también a reconocer que mis conclusiones corresponden a una parcialidad de la construcción del conocimiento, hago presentes los vínculos y las relaciones que he establecido con las mujeres que son parte de este tejido analítico, tanto sus condiciones de vida, como las mías en sus diferencias y convergencias, corresponden a un escenario específico, es desde este lugar situado que propongo indagar en la profundidad del lugar de las mujeres en las URC's.

Un pensar situado es inevitablemente un pensar parcial. Parcial no significa una pequeña parte, un fragmento o una astilla. Pero si es un pedazo en un arte de bricolage, un montaje específico. Como tal funciona como un punto de entrada, una perspectiva, que singulariza una experiencia (Gago, 2020 pp. 15).

Desde este lugar retomo también apuestas teóricas y militantes que se corresponden en la teoría y en la práctica, que parten del ejercicio en el que la teoría se basa en las experiencias propias y ajenas, razón por la cual la cotidianidad se devela como un escenario de disputa, un escenario donde se condensan las instituciones, las desigualdades, las resistencias y las contradicciones. Posicionarme teórica y políticamente desde la teoría feminista, implica un reconocimiento de la relación entre práctica y teoría, a decir de Gross; la teoría es también una práctica feminista y es desde la práctica que se construyen ideas, conocimientos y aportes que tienen el objetivo de cuestionar jerarquías (Gross, 1986).

² Cuando pienso el “espejarnos” me refiero a las dinámicas que entran en diálogo al interactuar entre mujeres, al poder ver en la otra no solamente lo similar, sino las contradicciones, en este relacionarse entre mujeres con sus diferencias étnicas, de clase, generacionales y demás, en un contexto patriarcal, encuentro la posibilidad de develar los matices donde también entran en juego las complicidades más profundas y complejas que la final se convierten en estrategias de resistencia.

Desde estas consideraciones espero poder explorar la dimensión de la reproducción de la vida desde la perspectiva de las mujeres, desde las cotidianidades, desde la cama hacia la parcela, desde la cocina hacia la asamblea, desde el cuerpo hacia el territorio, razón por la cual apuesto porque esta investigación se enmarque en las posibilidades de una teoría que parte de la experiencia encarnada. Para el abordaje de las URC's en los andes bolivianos, planteo como lo han hecho otras investigadoras que *“(...) la habitación y la cocina son sitios de lucha política en la misma medida en la que pueden serlo el tribunal o la casilla de votación. Es posible que sólo por medio de tales luchas sea como puede una llegar a entenderse a sí misma y al mundo social”* (Harding, 1987 pp.23).

Hasta aquí he recuperado el pensamiento de algunas autoras que considero fundamentales para la discusión en torno a la epistemología feminista, sin embargo, desde América Latina se han gestado también otros movimientos epistemológicos, desde los feminismos comunitarios, indígenas, negros, mestizos y populares en general, generando otra línea de ruptura que combina la perspectiva anticolonial. Una de estas apuestas es el pensamiento situado, ese pensamiento que surge desde las trincheras feministas latinoamericanas, en palabras de Verónica Gago:

Un pensar situado es inevitablemente un pensar feminista. Porque si algo nos ha enseñado la historia de las rebeldías, de sus conquistas y fracasos, es que la potencia del *pensamiento* siempre tiene cuerpo. Y ese cuerpo ensambla experiencias, expectativas, recursos, trayectorias y memorias (Gago, 2020 pp.15).

Este pensamiento con cuerpo surge desde las experiencias de los cuerpos feminizados y colonizados, desde las experiencias de los contextos latinoamericanos con las formas renovadas del capital, es así que este pensamiento complejo situado desde el Sur Global se construye también desde estas condiciones geopolíticas. Desde mi origen étnico, me interesa profundizar la crítica feminista hacia las heridas coloniales generadas en los entramados comunitarios, heridas que no sólo han devenido en violencias y despojos múltiples; sino también en acción política que es la que precisamente se despliega dentro de las comunidades como una forma de resistencia territorial.

No estamos defendiendo a la Naturaleza, somos la Naturaleza defendiéndose a sí misma: De la epistemología feminista a la categoría cuerpo-comunidad-territorio

La teoría situada, abundante en los últimos años que surge de los procesos en lucha, de los procesos vivos, han estado haciendo mucho énfasis en la necesidad de superar las dicotomías que generan verticalidad y jerarquía, precisamente el lugar de las mujeres en defensa de los territorios va interpelando la narrativa hegemónica a partir del reconocimiento de la interdependencia como principio de vida y de la ecodependencia como alternativa ante el logos antropocéntrico.

En suma, en la lucha acuerpada por la defensa de la tierra y los territorios, las mujeres se sienten y se viven como “guardianas de la naturaleza”, pero lejos de caer en una suerte de ecofeminismo esencialista, esta convicción va articulando una narrativa que cuestiona el capitalismo y el patriarcado, al tiempo que va forjando una epistemología de los afectos y las emociones, en el contacto espiritual y material con otros seres sintientes, no humanos, como el agua, los cerros y montañas, las semillas y las plantas. Esta interconexión y espiritualidad es la que aparece reflejada en la breve y concisa frase de la gran activista hondureña Berta Cáceres: “Me lo dijo el río”. Una frase que parece dicha al pasar, pero que marca una praxis política situada y el horizonte de una epistemología ecofeminista relacional, que insiste en recordarnos que formamos parte de un conjunto interconectado al que se llama de modo indistinto Pacha, Madre Tierra, Naturaleza (Svampa, 2021).

Como recuerda Maristella Svampa, la acción política de las mujeres en defensa de los territorios, la Pachamama, la Madre Tierra, la Naturaleza, en los últimos años; ha generado una novedad histórica que cuestiona las miradas sesgadas y disgregadas del tejido de la vida, al reconocernos como humanidad – y como sociedad – parte de un todo, se derriban los cimientos de la estructura dualista sociedad – naturaleza. Cuando las mujeres se afirman defensoras, guardianas, ser la naturaleza misma defendiéndose, plantean una tejido político que no tiene caudillas, que reconoce un lugar humilde como humanidad en el eslabón de la trama de la vida, así como a los otros seres como sujetos de derecho y de agencia política, por lo cual predomina un principio de reciprocidad. Desde ese lugar situado las acciones políticas desplegadas y no desplegadas se convierten en la potencia que actualmente estamos presenciando.

La Ecología Política Feminista es en este caso mi punto de partida teórico porque considero que los estudios e investigaciones que se han dedicado a trabajar las relaciones de género en lo que respecta a la naturaleza, la territorialidad y los bienes comunes, y que han abonado a una larga trayectoria en estas temáticas, entre ellos los diferentes ecofeminismos, feminismos campesinos, feminismos indígena comunitarios, feminismos ecoterritoriales, pueden ser retomados desde la EPF, sin la pretensión de encasillar arbitrariamente las diferentes posturas teóricas en una sola corriente, me parece pertinente emplear la EPF como una especie de paraguas teórico – conceptual y categorial. Del mismo modo, los trabajos desde esta perspectiva no sólo se han dedicado a analizar las relaciones de género, sino también a pensar la interseccionalidad, haciendo una crítica importante a las lógicas del capitalismo y colonialismo, como inseparables del patriarcado en las relaciones de dominación sobre los territorios y los cuerpos.

No puede dejarse de mencionar que el ecofeminismo, al igual que otras corrientes de pensamiento, no parten de la academia necesariamente, sino de procesos de movilización. Esta corriente surge como teoría en los años setenta como respuesta a la explotación de la naturaleza y su relación con las condiciones de subalternidad de las mujeres. Para Svampa, más que una corriente de pensamiento, se trata de un movimiento social (Svampa, 2021) que en su devenir nutre de forma muy alentadora nuevas narrativas y también nuevas rutas de comprensión de la realidad que a la vez construye conocimiento en continua transformación y auto reflexión.

Más allá de las críticas (muchas de ellas, injustificadas) que se le ha hecho a los ecofeminismos como postura esencialista, la relación entre mujeres y naturaleza, mujeres y territorio como constructo sociohistórico, atravesado además por otras relaciones de poder, es un elemento fundamental a tomar en cuenta en el análisis de las URC's, desde esta misma perspectiva espero hacer un análisis relacional entre las formas de explotación minera, particularmente en la comunidad de Rancho Grande, con las condiciones de opresión de las mujeres en contextos de extractivismo minero.

Por otra parte, el ambientalismo feminista y algunas trayectorias del feminismo socialista han puesto énfasis en las responsabilidades, en las cotidianidades y en la relevancia del ámbito de la reproducción social como espacios de disputa para las mujeres, ésta, como se ha visto es una de las centralidades de la investigación por lo que estos aportes son considerados en su relación con la esfera política de las comunidades

investigadas. Rocheleau recupera cómo tradicionalmente las tareas delimitadas por la producción/reproducción se han clasificado acorde al género, delineando un claro sesgo patriarcal que el ambientalismo feminista ha estado dejando de manifiesto desde hace décadas de trabajo (Deere y De León, 1987; Sen y Grown, 1987; Sen, 1994 en Rocheleau, 2004).

En este punto es importante aclarar que en este análisis considero necesario explorar las esferas productivas y reproductivas, tratar de superar la dicotomía que se va imponiendo de forma excluyente, proponiendo diálogos e interdependencia entre las dos dimensiones, mostrando cómo su separación es una de las condiciones para seguir manteniendo la subalternidad y la invisibilización de las tareas femeninas en este caso, al interior de las comunidades campesinas, espero que las ambiciones de teoría encarnada y la centralidad del cuerpo territorio como categoría central sea una herramienta para aportar una perspectiva renovada de esta división histórica.

También es importante considerar los trabajos desde el posestructuralismo feminista que aborda las identidades porque una de las variables más importantes de este trabajo hace énfasis en las condiciones de subjetividad y los constructos culturales de las mujeres del campo en su identidad étnica, además de que la metodología propuesta se basa en las diferencias generacionales, del mismo modo, las articulaciones de las mujeres en el ámbito de las URC's construyen críticas al modelo de desarrollo hegemónico, principalmente en las dimensiones políticas de toma de decisión (Rocheleau, 2003), la perspectiva crítica al modelo de desarrollo que aborda Arturo Escobar por ejemplo enfatiza en las condiciones en la que las mujeres y la crítica al patriarcado es fundamental en la ecología política.

La EPF propone tomar en cuenta todos estos aportes partiendo de las experiencias específicas de las mujeres: indígenas, negras, campesinas, etc.; para obtener una visión crítica de cómo el género es una variable definitiva en la construcción de lo que se ha considerado medio ambiente, tomando en cuenta principalmente tres aspectos:

El primero es el *conocimiento dependiente del género* como aparece en una "ciencia de la subsistencia" emergente que incluye la creación, mantenimiento y protección de ambientes sanos en el hogar, el trabajo y los ecosistemas regionales. En segundo lugar, consideramos *los derechos*

y responsabilidades ambientales dependientes del género, incluyendo la propiedad, recursos, espacio y todas las variaciones de los derechos legales y consuetudinarios que se "estructuran con base en el género". El tercer tema es el de la *política ambiental y el activismo de base estructurados con base en el género*. La reciente oleada de participación de las mujeres en las luchas colectivas a favor de los recursos naturales y las cuestiones ambientales contribuye a la redefinición de sus identidades, el significado del género y la naturaleza de los problemas ambientales (Rocheleau, 2004 pp.345).

Estos tres puntos destacados como parte de los horizontes de la EPF establecen una serie de elementos a considerar desde el género en cuanto a la relación de interdependencia entre sociedad-naturaleza, del mismo modo se puede establecer que existen diferencias marcadas por el género en las formas en las que habitamos el territorio, las mismas que están atravesadas por el ejercicio del poder de la presencia del Estado a partir de las políticas públicas y las dinámicas del mercado global. Las formas, mecanismos y pautas culturales que han configurado una forma de acceder y relacionarse con el medio ambiente, tienen una marcada connotación de género, esto es por ejemplo el acceso a la tierra, las responsabilidades con el ganado, el cuidado del agua, etc.; todas estas dimensiones tienen impreso el género en su accionar (Rocheleau, 2004).

La EPF se propone analizar el rol del género en las configuraciones espaciales del territorio. Estas configuraciones se expresan también en responsabilidades, roles y participaciones específicas de las mujeres, responsabilidades que atraviesan relaciones con el entorno ambiental, con los cuidados y con los compromisos de las mujeres en diferentes contextos socioculturales:

1) la responsabilidad para procurar trabajo o productos particulares para el uso doméstico (como leña, agua, leche y hierbas medicinales en las áreas rurales; o agua embotellada, filtros de aire, trampas para plagas o desinfectantes en las áreas urbanas) y, 2) la responsabilidad de administrar recursos particulares (como proteger las fuentes de agua, mantener los bosques comunitarios y conservar el suelo en las áreas rurales; o comprar alimentos y planear las comidas, proteger los parques, restaurar la seguridad vecinal y detectar los peligros a la salud en los lugares de trabajo y en la casa, en las zonas urbanas e industriales (Rocheleau, 2004 pp.370).

Una de las dimensiones más importantes que pretendo indagar es relativa a estas responsabilidades de las mujeres en cada una de las comunidades donde trabajo las

URC's, tanto en Ambaná como en Rancho Grande deben asumir las responsabilidades en cuanto las necesidades domésticas y, principalmente en Rancho donde el escenario ambiental se configura en torno a la minería, la responsabilidad de las mujeres se vuelve más intensa para la protección de las fuentes de agua y los suelos productivos.

Hay cuatro áreas que son consideradas por Elmhirst como elementos importantes relacionados a la EPF, estas son al mismo tiempo dimensiones que pretendo tomar en cuenta en la investigación del lugar de las mujeres. Está en primer lugar, los modos en los que se accede o se despoja de los comunes a hombres y mujeres de forma diferenciada, lo relativo a la discusión corporal en la construcción de relaciones ambientales, las discusiones sobre los comunes y el cuidado en clave feminista y; la mirada decolonial en la ecología política feminista (Elmhirst, 2018 pp. 52).

Respecto al acceso y despojo de recursos, se propone en este punto hacer el análisis comparativo sobre las implicaciones y significados alrededor de las formas de despojo por minería en Rancho Grande y, considerar por otra parte, las condiciones de acceso en Ambaná, un territorio sin minería y aún sin agroindustria. En segundo lugar, propongo que el lugar de los *comunes* y la esfera de los cuidados se hagan protagonistas al examinar las tareas cotidianas y extraordinarias de las mujeres en el sostenimiento de la vida de cada una de las comunidades, considero vital problematizar los comunes desde el aspecto relacional, desde los lugares de reciprocidad y solidaridad donde se construyen tejidos convertidos en comunidad y, también considerar los cuidados como un escenario de protagonismo femenino, como una condición imprescindible para la reproducción de la vida que ha sido encargada y recargada en las mujeres y que ahora más que nunca se refleja como un tema imprescindible para pensar en el contexto de las crisis ambientales, abordando la esfera de los cuidados (la reproducción de la vida) como una dimensión interdependiente del ámbito productivo, haciendo que ambas dimensiones se encuentren absolutamente inseparables en continuo movimiento, movimiento que al mismo tiempo sostiene la vida de las comunidades campesinas.

Como tercera dimensión, con referencia a los cuerpos, más bien a las corporalidades diversas que habitan y son habitadas por la naturaleza y por el territorio, es precisamente el eje transversal que organiza la propuesta analítica de la tesis, retomando la categoría de Territorio-Cuerpo como una de las dimensiones de análisis para pensar los impactos diferenciados por género de los proyectos extractivos.

Finalmente, y en el trabajo interno y externo con mujeres indígenas, considero la perspectiva decolonial o descolonizadora como una apuesta imprescindible en el análisis del lugar de las mujeres indígenas que están construyendo horizontes de comunidad, en esta perspectiva pensamientos situados desde la experiencia de las mujeres indígenas como la propuesta de Lorena Cabnal son imprescindibles.

Esta es una apuesta desde la epistemología feminista y la EPF que propone retomar las innumerables reflexiones y construcciones de los movimientos de mujeres, con la intención de romper dicotomías en la propia construcción de conocimientos, retomando la condición de inter y ecodependencia como condiciones para la reproducción de la vida.

Al registrarse los escritos y las voces de estas mujeres, de sus organizaciones y comunidades, que en diferentes lugares del mundo están existiendo/resistiendo para subvertir la triada Capital-Colonial-Patriarcal, se manifiesta que nuestra pedagogía feminista es cotidiana, atraviesa todos los ámbitos de nuestras vidas, desdibuja los roles impuestos de lo productivo y reproductivo, corre los límites de lo público y de lo privado y de lo organizacional y personal, pues nuestro quehacer pedagógico y rebelde, no fragmenta, no separa, vivimos la vida colectivamente y vemos la subversión en una marcha contra una hidroeléctrica, en una asamblea territorial, en el besar a un una amantx en la crianza de nuestros hijxs (Sandoval, 2019)

La idea central de este corpus teórico es que la herramienta principal para empezar a superar dicotomías jerarquizantes sea una teoría encarnada para transitar los lugares de las mujeres en las comunidades, esto es también ir más allá de las dicotomías racional-irracional a través de la exploración de cuerpos, de cuerpos singulares y colectivos, cuerpos diversos atravesados por la colonia, el capital extractivista y el patriarcado, hacer el vínculo imprescindible entre sistemas comunitarios y corporalidad, dimensiones que se interconectan sucesivamente y cuya relación está en continua transformación.

En este sentido, es importante reconocer de dónde surge el ámbito del cuerpo-territorio, como demanda de mujeres indígenas guatemaltecas que plantean la incoherencia de una lucha ambientalista que no tome en cuenta las violencias contra las niñas y las mujeres al interior de los espacios comunitarios. El cuerpo como primer territorio en disputa en escenarios de despojo ambiental abre la posibilidad de ver contradicciones internas en lo que Rita Segato denomina “patriarcado de baja intensidad”

al interior de las comunidades indígenas o lo que Claudia Korol llama “Patriarcado originario”. Más allá de esta discusión, el hecho irrenunciable es que en estos contextos presenciamos una violencia recrudecida por los procesos de colonización y simultánea “modernización” que ingresa de la mano de los proyectos de desarrollo que se plantean a partir de la condición de diferentes formas de extractivismo. Las corporalidades feminizadas, violentadas de forma alarmante por las dinámicas del modelo extractivista, son por eso un recurso teórico y político para develar las condiciones de vulnerabilidad, pero también las estrategias que construyen alternativas y resistencias.

Ni la tierra, ni las mujeres somos territorio de conquista: De cuerpos, comunidades y territorios

Para abordar la dimensión corporal es necesario explorar las fragmentaciones sociohistóricas que han fundado el dualismo: sociedad – naturaleza en una relación de dominación. Hay una asociación histórica, nuevamente en clave dualista de la naturaleza asociada a la dimensión femenina/pasiva y emocional de la vida, mientras que la cultura, la sociedad y la razón se asoció a las masculinidades, la pasividad en torno de lo *femenino-natural*. Son parte del corpus que los feminismos teóricos y prácticos cuestionan (Arrieta de Guzmán, 2004).

La asociación de lo femenino al ámbito de lo *natural*, sugiere que las mujeres también en su rol pasivo son susceptibles de ser dominadas, habitan el ámbito de la pasión en contraposición de lo masculino que habita el ámbito de la razón. De ahí deviene la invisibilización y subordinación de las tareas femeninas no solamente en los ámbitos científicos, sino en la generalidad social, éstas al no ser consideradas relevantes porque habitan el ámbito no-productivo, pasan a un lugar relegado, lo “doméstico” es siempre lo que queda detrás de lo importante, de lo que no se habla en la ciencia, ni en la escuela, ni en el trabajo. El desarrollo de la ciencia asociado al desarrollo económico de las sociedades requirió del sometimiento de la naturaleza y en este proceso se naturalizó a las mujeres y se feminizó a la naturaleza, requerimiento del capitalismo en su auge era condicionar la situación de los seres marginados para privilegiar la acumulación del capital sin importar el costo social o ecológico.

Una de las problematizaciones más importantes respecto al análisis de los impactos ambientales desde la mirada feminista, retoma el debate de la escisión entre lo productivo/reproductivo, lo público/privado, dicotomías que se heredan de una de las

primeras separaciones fundantes: sociedad/naturaleza y masculino/femenino. Este debate ya clásico en las aportaciones feministas, recuperan nuevo aliento a la luz de las complejidades y contradicciones del mundo rural. Principalmente comprendiendo la integralidad de los aspectos de la vida en los contextos comunitarios-indígenas, donde no necesariamente existe una fragmentación entre la vida pública, la privada, la política, la económica, la ritual-simbólica, etc. Lo que se conoce de estas sociedades es que precisamente estas fronteras se presentan como límites difusos, si bien la herencia colonial y la influencia de formas capitalistas han generado cambios sustanciales en las rutinas de las comunidades indígenas, es necesario tomar en cuenta las marcadas diferencias de este tipo de separaciones con la vida social.

Silvia Federici, desde la crítica feminista del marxismo apuntala a las dimensiones de la *reproducción de la vida*, como el conjunto de acciones y actividades destinadas a reproducir fuerza de trabajo que finalmente es la fuente de valor y permite la continua regeneración de la fuerza vital. Ella:

[...] observa la producción de los comunes en las labores cotidianas de reproducción: lavar, abrazar, cocinar, reconfortar, barrer, complacer, limpiar, excitar, fregar, tranquilizar, quitar el polvo, vestir y alimentar a la prole, tener hijos y cuidar de las personas enfermas y ancianas (Federici, 2020, p. 14).

Para darle un lugar a estas esferas de la vida cotidiana, realizadas principalmente por mujeres, el lugar que corresponde como acciones fundamentales e imprescindibles que han quedado invisibilizadas por la mercantilización de la vida y la apuesta por las dinámicas patriarcales.

Otro elemento teórico para construir el abordaje del Territorio-Cuerpo, aproximándome desde la EPF, es la mirada interseccional que, si bien ha generado un mayor debate en torno a las identidades de género, clase y etnia, en la actualidad se va configurando y trenzando con la perspectiva ambiental, considerando a las mujeres *defensoras del territorio*, como sujeto político, considerando las formas específicas en las que las mujeres viven impactos ambientales del cambio climático, de megaproyectos como la minería y otras problemáticas ambientales.

Del mismo modo, retomo los aportes desde lo que se ha caracterizado como repatriarcalización de los territorios más allá de una (re)victimización de las mujeres, sino

como un espacio liminar de disputa en la que se puede comparar las condiciones de gestión y uso del medio natural desde el quehacer femenino, comparado con las actividades masculinizadas, masculinizantes: minería, tala de árboles, incremento de la productividad y las acciones de cuidado y resistencias cotidianas de las mujeres.

Al mismo tiempo que se hace énfasis en los impactos y procesos de repatriarcalización de los territorios como consecuencia de la presencia de proyectos de despojo ambiental, se reconoce el papel activo de las mujeres como sujetas políticas, principalmente en estos últimos años, que ha venido posicionando su lugar en los procesos de movilización al revalorar su rol en las comunidades y, también promover una suerte de feminización de la ecología política. La consigna con la que inicia este subapartado precisamente pretende demostrar esta fuerza política que sostiene que: *ni la tierra, ni las mujeres somos territorio de conquista*. Una frase graffiteada en las calles de la ciudad de La Paz Bolivia por Mujeres Creando, una organización feminista, la misma que hace énfasis en la interrelación constante de las mujeres con su territorio, tanto en la faceta de la dominación como en la de la resistencia.

Muchas posturas coinciden en que los últimos años, las luchas por la defensa de la naturaleza, el medio ambiente y los territorios se han vestido de mujeres, precisamente por la potencia de la crítica y su integralidad, en este contexto las reflexiones referentes al pensamiento encarnado hacen que se develen las formas que habitamos los espacios y los Territorios-Cuerpos como concepto que interpela la geopolítica, se convierte en una herramienta de disputa política y epistemológica ampliamente pertinente.

En otros términos, entre 2000 y 2015 pasamos del “momento indianista” al “momento feminista”, una tendencia que acompaña y suma a la narrativa del Buen Vivir y de los Derechos de la Naturaleza el lenguaje ecofeminista de la defensa del cuerpo como territorio contra todo tipo de violencias, de la defensa del agua para la vida, de la convicción de que las mujeres devienen cada vez más las guardianas de la tierra. Se trata, en fin, de una epistemología ecofeminista cada vez más política que dialoga con otras tradiciones (ecofeminismos clásicos, economía feminista y feminismos urbanos) en la apuesta por construir otros horizontes de vida, más justos, democráticos y resilientes, frente al colapso ambiental y civilizatorio. Dicho esto, no hay que olvidar que la emergencia de nuevas lideresas y defensoras de la tierra y el territorio ha tenido como correlato el incremento de la violencia extractiva y el reforzamiento del vínculo patriarcal, en el contexto de territorios masculinizados (Svampa, 2021).

Me interesa caracterizar y reposicionar la fuerza violenta de la repatriarcalización de los territorios, no como un dispositivo totalizante, sino como la demarcación de un momento histórico en el cual el capitalismo bajo un régimen extractivista está decidido a avanzar en la expropiación de toda vida comunal para seguir alimentando la constante generación de acumulación de capital. La otra cara de la misma moneda se activa desde el potencial simbólico, material, narrativo-contrahegemónico, rutas y alternativas reexistencias colectivas de espacios, principalmente femeninos o con un fuerte protagonismo de mujeres. Es sobre este análisis coyuntural que presento los resultados de la investigación.

Desde esta ambivalente y potente relación entre corporeidad femenina y territorio es que propongo un abordaje categorial, desde la cual se reconoce al cuerpo como primera escala geográfica desde la cual se tiene un primer nivel de (re) conocimiento del mundo, del espacio, de la interrelación entre seres humanos y seres de la naturaleza. Complementando los aportes desde la *reproducción de la vida*, como la esfera donde se realizan las actividades esenciales de la cotidianidad, la dimensión cuerpo-territorio, recupera la intimidad de la vivencia específica de los cuerpos sexuados, cuerpos culturalmente contruidos. Aportando a esta visión se propone un esfuerzo analítico para superar las dicotomías fragmentadas y pensar en tres dimensiones que se exponen en clave de capítulos:

- Territorio–Tierra (referente a la dimensión de la relación con y dentro de la naturaleza y las vivencias específicas de las mujeres que habitan un espacio y cómo este espacio las habita también).
- Territorio–Comunidad (referente a las relaciones que se establecen entre pobladores de una unidad productiva y reproductiva, con especial énfasis a las que se dan entre mujeres y también con los varones de la comunidad, poniendo atención a las alteraciones y transformaciones en relación con el ingreso o la amenaza de una alteración ambiental como la minería y las herencias coloniales que en estos cuerpos se atraviesan, analizando las formas en las que se recrean las posibilidades de construir *comunes* desde una perspectiva anclada en las mujeres).
- Territorio-Cuerpo (introspección a la intimidad, lugares de la violencia patriarcal, vivencias específicas de los cuerpos de las mujeres en contextos ambientalmente diferentes, combinando estrategias de defensa del territorio, crianza de la vida y cuidados).

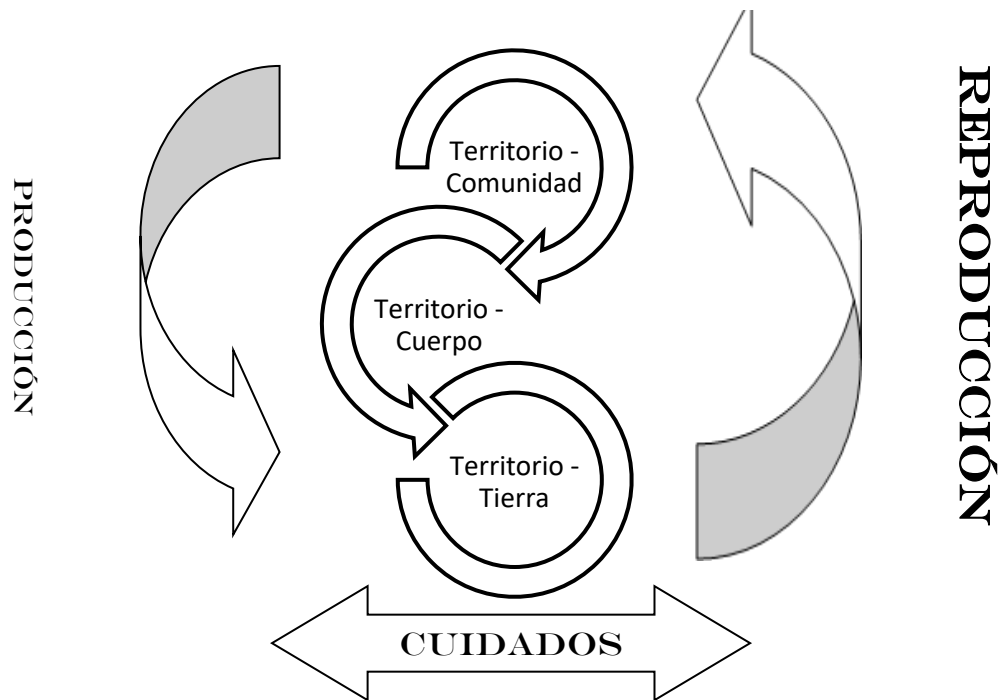
Este esquema se propone desde una complejidad de relaciones y es un esfuerzo por entender a mayor profundidad lo que sucede en la práctica cotidiana de sobrevivencia de las comunidades. Es también la apuesta para relatar las historias de defensa del territorio en su amplia magnitud, recuperando lo que las mujeres indígenas están tejiendo en sus vivencias actuales.

Cuando nosotras decimos que somos cuerpo territorio no es poesía, es verdad. El territorio nos habita. El territorio tiene un ecosistema espiritual sumamente complejo, vastísimo, con una diversidad de fuentes distintas, que habita nuestras corpas. Y entonces somos lo que el territorio decide. Y ahí ya la lógica antropocéntrica se va al carajo. Y ahí ya no hay manera de poder explicarlo desde las estructuras racionalistas de esta matriz civilizatoria. Nos quedaríamos siempre cortas: si fuéramos ambientalistas nos quedamos cortas, si fuéramos feministas nos quedamos cortas. ¿Qué somos? Somos mujeres indígenas y proponemos la recuperación del orden cosmogónico, la feminización cosmogónica, que es mucho más trascendente que el poder feminista: estamos hablando de restituir la fuerza femenina de la tierra, de los espíritus de la tierra, a todo el orden social, político, cultural, biológico incluso (Marcha, 2021 en Swampa, 2021).

Estas tres dimensiones a la vez no están separadas y se proponen como bloques analíticos distintos para darle relevancia a las interrelaciones que se van tejiendo entre las dimensiones para reflejar la complejidad de una mirada integral de la vida comunitaria, a la vez desde la perspectiva de las mujeres indígenas.

El movimiento que caracteriza la interrelación entre estas tres dimensiones será la visión crítica al dualismo producción – reproducción, donde el ámbito reproductivo aparece en un lugar subalterno al de la producción. La relevancia del mundo de la reproducción para las URC's, daría paso a repensar la revalorización del aporte femenino al entramado comunitario y las estructuras reproductivas que la sostienen. Al mismo tiempo, los cuidados presentes en la esfera del mundo de la producción y de la reproducción con la misma relevancia, también es transversal a las dimensiones territoriales.

Ilustración 2: Dinámicas de reproducción comunitaria



Fuente: Elaboración Propia

¿Qué son las URC?

Cuando inicié el planteamiento de la categoría *Unidades de Reproducción Comunitaria*, tenía la expectativa de debatir en términos productivistas el peso del trabajo femenino en las dimensiones de la vida rural en tensión con las violencias patriarcales/extractivas/coloniales para así construir argumentos que tuvieran el peso necesario para problematizar el aporte de *lo femenino* en este horizonte comunitario campesino. Sin embargo, en el mismo andar de la investigación me encuentro precisamente con que la dimensión de la reproducción de la vida no solamente es una faceta relevante en estas estructuras que denomino *unidades*, sino que se van desplegando de tal modo que la dimensión de la reproducción juega un rol sostenimiento de la vida productiva.

En la búsqueda bibliográfica realizada sobre los debates en torno a las unidades de producción y reproducción tomo como punto de partida la elaboración de Gladys Tzul Tzul que abarca en análisis del Gobierno Comunal Indígena en Guatemala; ella nombra a las unidades de reproducción como el conjunto de personas que conforman familias, que a la vez son parte de un territorio con riqueza natural, ritualidad, formas asamblearias

de deliberación y que producen comunidad y riqueza desde un tiempo y espacio determinados.

Para hacer más inteligible lo que digo, aclaro que la unidad de reproducción es el espacio donde se realiza la vida cotidiana; es decir, las casas habitadas por familias nucleares y/o extendidas que gozan del servicio de agua, que hacen uso del camino, que se alimentan de los hongos que se producen en los bosques, entre varios más (Tzul, 2015 pp.129).

Las unidades de reproducción que nombra Tzul se presentan para mí como un arranque categorial para proponer de forma explícita la categoría de Unidades de Reproducción Comunitaria como un marco teórico político pertinente y útil que me permite acercarme al análisis de las estructuras de producción de lo común en Ambaná y Rancho Grande.

Al haber elegido intencionalmente la clave de unidad, estoy consciente de involucrarme en un debate relacionado con trabajos y elaboraciones históricas que abordan diferentes problematizaciones, al tratar de encasillar una serie de connotaciones geográficas, sociales, culturales, reproductivas y productivas en estas “unidades”, admito cierto sesgo pero a la vez me interesa nombrar su necesidad. En este sentido, aclaro la particularidad de la pluralidad en el uso del concepto en clave de *unidades* y no así de *unidad* para comprender las múltiples estructuras comunitarias que se despliegan en la experiencia histórica y diversa de los Andes bolivianos. En las unidades existe una escala de observación y consideración que tiene que ver con los límites espaciales/territoriales de una configuración histórica, social, cultural, espiritual. Esta propuesta categorial es una reacción mía a la elaboración estatal del gobierno que en el año 2014 después del primer Censo Nacional Agropecuario (2013) estableció la noción de Unidades de Producción Agropecuaria (UPA) definido como:

(...) unidad de organización de la producción agropecuaria, comprende el terreno, parcela o bien el conjunto de terrenos o parcelas, utilizados total o parcialmente para actividades agropecuarias, conducidos como una unidad económica por un productor, sin distinción de tamaño, régimen de tenencia o condición jurídica. El productor es la persona natural o jurídica, que tiene la iniciativa económica, técnica y la responsabilidad del manejo, es decir que toma las decisiones principales sobre el uso de recursos y ejerce el control de la administración de las operaciones de la UPA. La UPA puede estar integrada por varios terrenos o parcelas ubicados dentro de una misma Comunidad. Una UPA ubicada en área dispersa

podrá estar integrada por más de un establecimiento, ubicados dentro de un mismo Cantón Censal.

Bajo esta concepción las UPA's son un paraguas conceptual que abarcan tanto a las formas de producción agropecuaria familiar, como a las empresariales sin mucha mayor diferencia en la definición y por lo tanto en la elaboración del Censo que a la vez permea el ámbito de las políticas públicas. A pesar de que la mayor cantidad de UPA's en Bolivia (92%) son de carácter familiar; la extensión territorial de ocupación está concentrada en las UPA's empresariales y principalmente la agroindustria. Este tipo de acercamientos oculta una tensión de poder que desdibuja las condiciones en las cuales tanto capital como estado presionan a las comunidades rurales indígenas a condiciones de injusticia social, económica y étnica.

En contrapunteo es importante mencionar también la larga elaboración teórica y conceptual acerca de las Unidades Domésticas, las mismas que han sido teorizadas y empleadas en investigación para comprender las formas diferenciadas de producción en el campo. Chajanov (1974) en sus trabajos clásicos sobre campesinado nombro a la Unidad Doméstica como la estructura familiar de la cual deviene una forma de producción basada en la subjetividad de la familia y se diferencia de la lógica mercantil, desde un sistema de autoexplotación familiar para la satisfacción de las necesidades. Desde Chajanov hasta ahora, tanto la antropología económica como la sociología rural ha empleado a diferentes escalas la categoría de Unidad Doméstica, Olivia Harris (1986) por su parte advierte sobre la necesidad de problematizar en su uso y de esta alerta me interesa guiarme para este trabajo.

Harris plantea las dinámicas políticas y teóricas mediante las cuales lo “doméstico” se ha constituido en una dimensión separada de la vida política y pública, en esta separación se soslayan las intenciones de control de la fuerza de trabajo femenina y generación de mayor dependencia. Bajo el capitalismo el ámbito *doméstico* está relegado a un lugar subalterno y despegado de su potencial en la reproducción de la vida. Sin negar el valioso aporte de las elaboraciones respecto de la Unidad Doméstica, es mi propuesta avanzar hacia un tejido que en lo posible plantee como eje central la reproducción de la vida no como una esfera separada, sino que denote la integralidad de formas que involucra no sólo dinámicas humanas de convivencia, sino en clave de la interdependencia, un metabolismo completo vital donde el trabajo y aporte de las mujeres es imprescindible; reflejando en lo posible todas las tensiones generadas por la triada de dominación

capitalista/ecolonial/patriarcal. Es así que el universo de la reproducción abarcará también lo que históricamente ha sido llamado el ámbito doméstico desde la problematización feminista que destaca el valor de este trabajo femenino en diferentes escalas de la vida en sociedad. Para darle forma a mi propuesta categorial en torno de las Unidades de Reproducción Comunitaria, estableceré una relación dialógica entre unidades y territorio, siendo importante aclarar el cómo se estará comprendiendo el territorio a lo largo de esta investigación.

Tierra y territorio. Un primer elemento a distinguir es que cuando elijo el territorio como definición estoy haciendo una referencia importante a la tierra, a la materialidad donde se gestan las relaciones sociales, las de reproducción y las relaciones productivas, pero también en su sentido profundo y desde una perspectiva intercultural que deviene desde la cosmovisión aymara, a la *Pacha*, es decir, al cosmos, el universo. Esto quiere decir que retomo la noción política de territorio que puntan autores como Halvorsen (2021) que a la vez parafrasean a Milton Santos, Carlos Walter Porto Goncalvez y Rogerio Haesbaert para definir al territorio como un proceso de apropiación de los espacios geográficos con horizontes de transformación política Halvorsen (2021).

Posicionándose de este modo una mirada decolonial de la concepción geográfica y espacial de los territorios en clave plural. Más allá de las elaboraciones teóricas, me esfuerzo también por recuperar la potencia política de las propuestas que devienen de las diferentes marchas por la Dignidad, la Tierra y el Territorio que se han dado en Bolivia desde la década de los años 90, reivindicando principalmente la demanda para ejercer autodeterminación de sus territorios, que cuestiona la simplificación institucional de la gestión de “recursos naturales” y plantea narrativas de integralidad de los espacios y modos de vida comunal. Esta apuesta afirmaba diversas nociones para concebir los territorios, desde las relaciones de ecodependencia con los frutos de la tierra, los bosques, las aguas; pasando por la crítica a la noción mercantilizante/estatal de los espacios de vida; hasta la concepción de que territorio es la tierra, el alimento, los frutos presentes en el subsuelo, los árboles, las fuentes de agua, las personas, la cultura, los saberes, los “chulpas³”, los espíritus y sus mismas relaciones. La primera característica de la unidad

³ Cuerpo momificados que se entierran para venerarlos en clave de reciprocidad con las y los que ya no están, reavivando el sentido del pasado, la espiritualidad y los ritos.

territorial entonces es ésta, la concepción integral de la vida que sucede al interior de los territorios, incluyendo sus relaciones de jerarquía, contradicciones y complejidades.

Territorio ancestral. Para los fines de este trabajo recupero la vigencia concreta y política del ayllu andino, definido en términos simples como la unidad de varias familias relacionadas dentro de un mismo margen espacial. El ayllu andino no es solamente una rememoración histórica ni tan sólo un horizonte político, el ayllu andino existe, se transforma y persiste a pesar de múltiples amenazas y contradicciones internas. Aún en la actualidad, y para ejemplo las dos URC que se hallan en este trabajo, las comunidades se organizan bajo la estructura de ayllu. Los ayllus en su continua relación en clave de cercanía geográfica, intercambios comerciales, de productos y usos de diferentes suelos; siguen permeando la vida de las comunidades andinas en clave de administración.

Es en este sentido que una de las características de la definición de territorios que empleo en esta investigación, que además es una conclusión analítica después de realizado el trabajo de campo es que las URC, es la apropiación espacial con márgenes y fronteras muy difusas. Quisiera proponer aquí la concepción de territorios que se configuran y que se anclan en una raíz histórica cuasi milenaria de administración en clave discontinua que incluso pueden ser denominadas desde la perspectiva de confederación en el sentido de un flujo de relaciones entre ayllus a nivel del Tahuantinsuyo que abarcaba un extenso territorio y permitía una administración con unidades relativamente autónomas, pero con relaciones de intercambio y alianzas bastante estructuradas.

Es así como, a mi entender las URC's, abarcan a las familias sí, pero mucho más que eso, abarcan a varias familias en una misma escala geográfica sí, pero además abarcan las múltiples estrategias mediante las cuales las relaciones sociales han mantenido un vínculo territorial hacia un centro poblacional. Aquí es necesaria una aclaración conceptual sobre el concepto de comunidad, porque podría pensarse entonces que el territorio que abarcarían las URC's es equiparable a una comunidad.

Llegar a la decisión compleja de proponer *Unidades de Reproducción Comunitaria* en lugar de *ayllus* como mi categoría principal de análisis, obedece a dos principales razones. En primer lugar me interesa dejar establecido que reivindico sin lugar a dudas la pervivencia y el futuro del ayllu como forma de organización territorial, social, espiritual y cultural de los pueblos aymara y quechuas en los andes sudamericanos, no

solamente como estructuras que existen, se retroalimentan y resisten a las históricas amenazas de los estados por extinguirlas y con esto extinguir siglos de resistencia que defienden un modo comunal de vida; sino que además reconozco su relevancia histórica y pertinencia política para los horizontes de transformación con justicia ecosocial para estos pueblos y territorios.

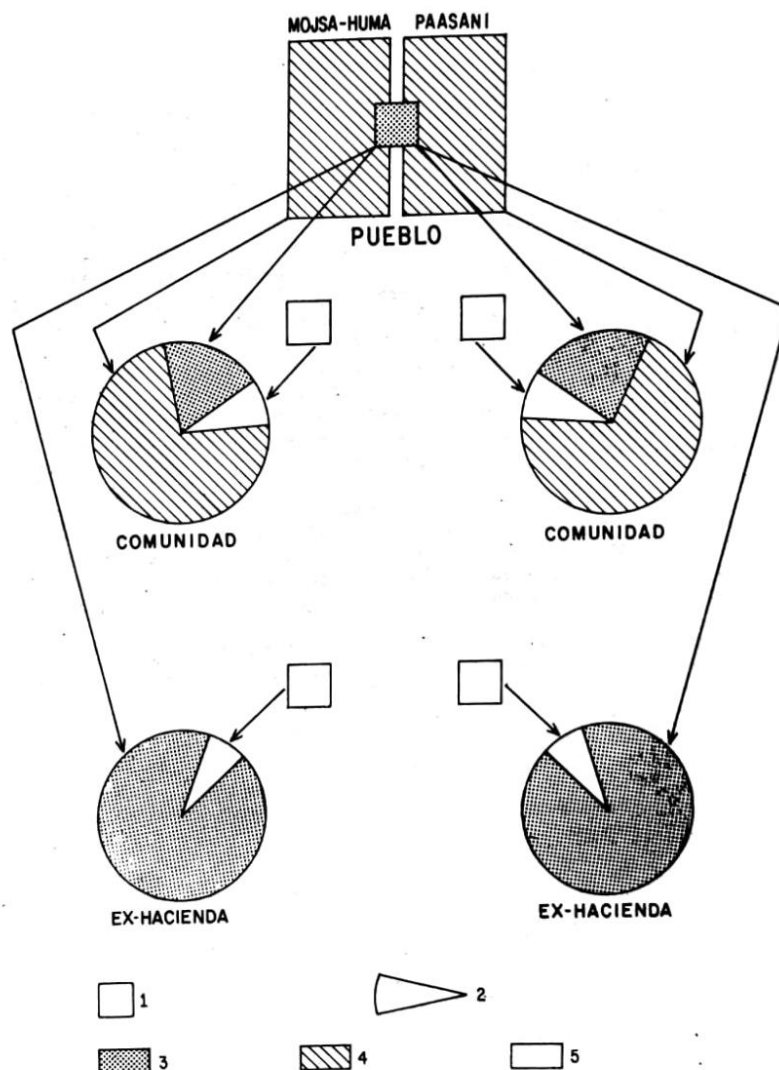
Sin embargo, y sin dejar de nombrar esta potencia, considero que el valioso aporte de estudios históricos, etnohistóricos, antropológicos y la misma teoría política indianista-katarista como movimiento social ha dejado de lado las tensiones en clave de género dentro de las formas societales en clave ayllu. Esto ha generado desde mi punto de vista, ciertos sesgos que desconocen una forma de política que se está desplegando en las entrañas de los ayllus y, a la vez sin homogeniza en términos de relación de género al sistema comunal y con esto, ciega la mirada a problematizaciones internas y demandas de las mujeres en el seno mismo de sus comunidades. Debido a esta caracterización considero que replantear la mirada a la forma de organización en clave ayllu desde la óptica y la experiencia de la reproducción de la vida, dota de otros sentidos de profundidad y complejización a esta misma potencia política, sin de ningún modo querer reemplazar o superar la elaboración de conocimientos que rodea al sistema ayllu.

Por otra parte, me hace sentido plantear esta propuesta categorial en este trabajo de investigación porque aunque esté concentrado en dos lugares dentro del altiplano boliviano y dotado de todas las experiencias culturales y étnicas, en el sentido de una raíz histórica ancestral; me permite analizar y entablar diálogos con otras experiencias en América Latina y más allá, sólo como cuestión anecdótica pero que me sirve de argumentación es que en un intercambio con una compañera kurda, ambas llegamos a considerar ciertas similitudes y potencias entre las formas de organización de los ayllus y las células político-territoriales en Kurdistán. En ese sentido, me interesaría considerar esta categoría para seguir investigando otras realidades sin necesidad de ajustarlas a un orden teórico, pero como herramienta de trabajo y análisis. Una vez explicadas estas dos argumentaciones, a continuación se presenta un acercamiento más concreto e introductorio de ambos espacios geográficos que espero ayude a situar el planteamiento relacionado con las URC's.

La unidad territorial de la URC Ambaná, tiene como epicentro de gestión y administración de la vida en clave de reproducción en el pueblo de Ambaná, pero se extiende hasta la altiplanicie de la puna donde se realiza el ritual de la liwa, hacia abajo

toma el cauce del río y se relaciona con las comunidades indias de “Santiago Pampa”, aborda alrededor de 9 a 10 comunidades campesinas productoras principalmente de papa y maíz disgregadas en una extensión territorial amplia que se disemina alrededor del pueblo. En términos gráficos, recuero la idea central del estudio realizado en los años 70 por el IFEA.

Ilustración 3: Estructura Social y Territorios en el Valle de Ambaná

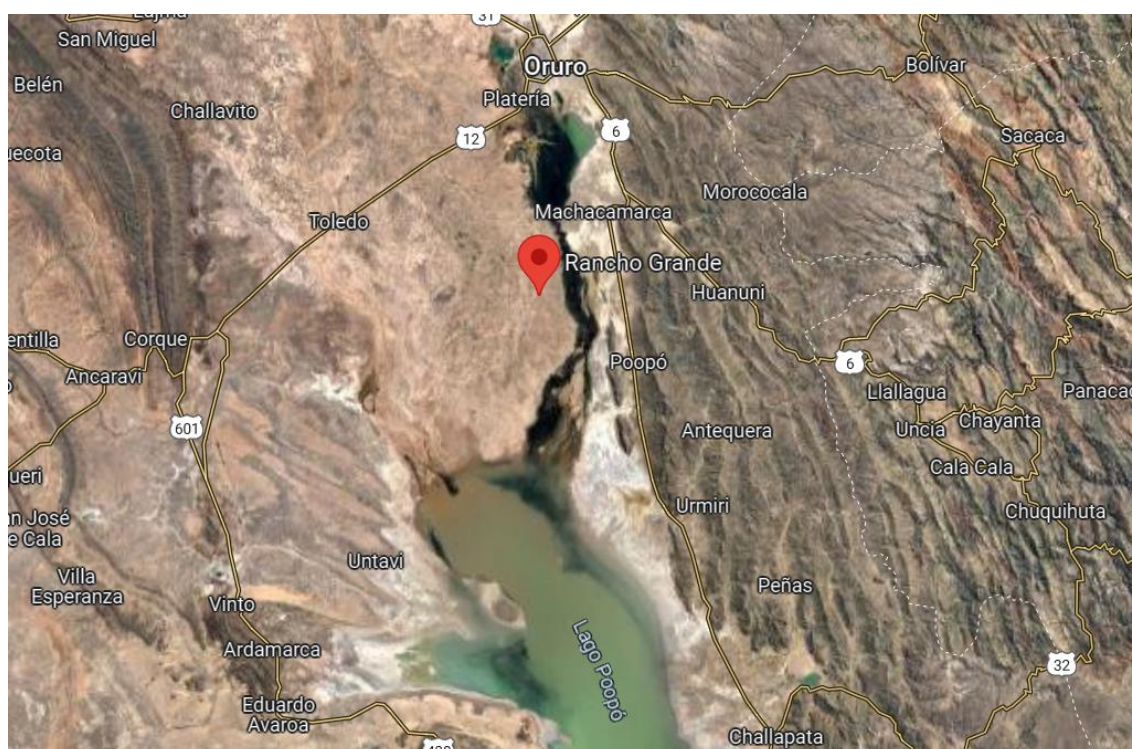


Fuente: IFEA, 1980

Por su parte, la URC Rancho Grande tiene su epicentro administrativo en el pueblo de Rancho Grande, abarcando alrededor de 4 comunidades aledañas, ciertas relaciones

comerciales y de abastecimiento con la cabecera municipal de El Choro y una relación constante con la ciudad de Oruro. Incrementándose a esta unidad la presencia de las minas alrededor, principalmente la operación estatal Huanuni, implica entender la altiplanicie orureña con los afluentes de la contaminación minera, incluidos. Incluyendo también la cercanía de los ríos Uru Uru y Lago Poopó.

Ilustración 4: Toma Satelital de la Cuenca Huanuni



Fuente: Google Maps

Estas delimitaciones geográficas para la caracterización de las *unidades* de análisis se han reconstruido en base a la información recopilada durante el trabajo de campo desde la perspectiva de las relaciones establecidas entre estas unidades.

Al poner en el centro del debate y de las unidades de estudio a la reproducción me interesa hacer referencia al trabajo de Silvia Federici y otras autoras que sustentan que hay una omisión importante al separar la producción de la reproducción, que relevan todo el trabajo que queda en un lugar subordinado respecto del que genera ingresos económicos por medio de un salario, generalmente realizado por mujeres que sostiene en última instancia la escala de la productividad en el capitalismo. Reivindicar la dimensión de la reproducción me lleva también a problematizarla en el contexto de las amenazas y

tensiones propias del sistema, al afirmar las labores imprescindibles de la vida que son sostenidas por millones de mujeres a escala global; es importante problematizarlas desde las condiciones de alta vulnerabilidad.

En las últimas décadas, en América latina, como en otras partes del mundo la ofensiva neoliberal ha desencadenado crisis de reproducción que se han visto agravadas por la retirada de los estados de la provisión de bienestar, en muchos casos, esto se ha resuelto en un repliegue hacia lo privado con mayor sobrecarga y gasto para las familias y las mujeres. No obstante, en ocasiones también ha desencadenado formas de cooperación más o menos politizadas basadas en redes de apoyo mutuo, aportes voluntarios y prácticas que socializan aspectos materiales del sostenimiento y con ellos las relaciones políticas que los ordenan seguido en muchas de estas experiencias, el aprovisionamiento, el consumo y la reproducción se han configurado como un importante eje para la política contemporánea (Vega, 2021, pp. 107).

Las URC's que se presentan a continuación, son en esta investigación, protagonistas de esta disputa política, comunidades que sobreviven y resisten a los embates del sistema, en muchos casos reproduciendo formas de violencias patriarcales en su interior, pero que por diferentes características que trato de exponer, mantienen relaciones de cooperación dentro de territorios que están planteando formas de vivir en colectividad en resguardo de comunes imprescindibles para la vida.

Es así que para propósitos de la investigación las Unidades de Reproducción Comunitaria se establecen por fuera y, en muchos casos en rebeldía, a los límites de las configuraciones estatales y están en continua transformación desde la perspectiva de la reproducción de la vida como eje central administrativo de la vida en comunidad.

Apuntes metodológicos ¿Por qué una epistemología feminista?

Desciendo de una larga línea de mujeres tejedoras y bordadoras aymaras, en mis sueños esos tejidos (recuerdos: de la infancia, del pasado, de la memoria) se convierten en ideas, las ideas en palabras y las palabras en historias. Elvira Espejo y Denisse Arnold, dos investigadoras que han dedicado su vida a interpretar y estudiar el significado tanto iconográfico, como sociocultural de los textiles andinos, hacen énfasis en la potencialidad simbólica-comunicativa de los tejidos (Arnold y Espejo, 2013). La tarea de tejer, labor milenaria y principalmente practicada por mujeres indígenas, no solo andinas, sino de

diferentes lugares del mundo, ha cumplido la función de registrar la historia de los pueblos, convirtiéndose en contenedores de historia y memoria. Los productos finales, complejas composiciones de colores, entramados, formas y tamaños, son para la cosmovisión de los pueblos, fragmentos de la memoria colectiva que narran el pasado, transmiten la cultura y generan lazos; desde los hilos antiguos teñidos con semillas del campo hasta los fosforescentes y modernos colores que ahora acompañan los símbolos de textil andino, se convierten en la forma más precisa que las mujeres indígenas han aprendido para registrar parte de la historia que no está escrita y muchas veces, ni siquiera apalabrada.

Este conocimiento se transmite de generación en generación, como investigadora y heredera de ese linaje femenino indígena, responsable del tejido de historias, quisiera ser capaz de reflejar que el proceso de investigación es muy similar a la labor del tejido. Propongo en esta investigación ideas que se van construyendo por medio del entrelazado, al mismo tiempo se separan para volverse a unir en otro momento. En este flujo; las teorías, las ideas, los conceptos, las categorías, las técnicas e instrumentos no son estáticos, se mueven en la medida del paisaje que se va componiendo, es por eso que, aunque en este apartado señalo algunas pistas metodológicas, a modo de colores e hilos de base, espero poner en diálogo nuevas perspectivas. Con el propósito de no restringirme a cuadraturas teórico-epistémicas y componiendo la metodología de forma en la que se acomode a la realidad y no al revés, pretendo que el corpus teórico sea un tejido en construcción y diálogo constante con las reflexiones suscitadas del trabajo de campo.

En ese sentido me permito identificar las reflexiones de Rosana Guber en torno a la práctica etnográfica. La autora expone elementos a tomar en cuenta en el proceso de “recolección de datos” por parte de las y los investigadores en la comprensión de que, como sujetos cognoscentes debemos estar conscientes que hacemos un ejercicio de *reflexividad* sobre el campo de realidad que esperamos describir e interpretar, que esta reflexividad está plagada de intencionalidades que no siempre ni necesariamente coinciden con los actores sociales, que nuestra presencia no es externa a los procesos, pero que tampoco se diluye en la realidad social (Guber, 2001). La reflexividad en el método etnográfico es entonces el desafío de construcción de conocimiento desde una continua examinación de nuestras posturas en el proceso de investigación. De este modo, las técnicas que se irán perfilando en este estudio suponen una continua adecuación a la

realidad social, además de mantener siempre una mirada autocrítica a las formas de interrelación con las personas con las que se realiza el trabajo de campo.

El trabajo de campo realizado hasta el momento me lleva a pensar en dos reflexiones metodológicas del tipo que menciona Guber que pretenden ser a la vez un puente entre los conceptos, las teorías, el posicionamiento político y los datos empíricos que he ido hallando en este tiempo.

Rupturas epistemológicas en contextos de crisis. Si bien la invitación metodológica invita a transitar diferentes momentos de rupturas epistemológicas, creo que las condiciones de crisis sanitaria y social a nivel global durante la pandemia por COVID iniciada en 2020 son un escenario especialmente caótico para la generación de estas rupturas y sus consecuencias respecto al trabajo de campo y de investigación social en general. La primera etapa de trabajo de campo “a distancia” para la elaboración de esta tesis me planteaba desafíos respecto a las mediaciones afectivas, políticas y personales que intermediaban con la realidad observada. La imposibilidad de escribir en un contexto de crisis política en medio de un golpe de estado (2019), acompañando los procesos de organizaciones de mujeres desde mi residencia en Guadalajara México fue uno de los primeros obstáculos que entorpecían los análisis y a la vez los momentos destinados a la reflexión analítica eran prácticamente inexistentes.

Una de las estrategias metodológicas para sortear este caos de ideas, sentimientos y reflexiones fue la utilización omnipresente del cuaderno de campo, el registro etnográfico me permitió decantar posteriormente análisis que si bien eran fructíferos para respuestas inmediatas a la luz de la reflexión posterior se convertían en ideas más maduras. En ese sentido, considero fundamental el aporte de Bordieu (2003) en términos de la *objetivación participante*, los constantes intentos de hacer objetivas las mediaciones que en momentos del registro etnográfico fueron los únicos mecanismos que me permitieron no caer en análisis y posturas sesgadas, animadas por las condiciones de crisis en las que estaban tanto mi familia, la organización de mujeres de la cual soy parte y las comunidades que en esta primera etapa de trabajo de campo estaba acompañando a distancia.

Una segunda estrategia metodológica que a la vez implica sus propias contradicciones fue la imposibilidad de separar el trabajo de investigación del militante. Las condiciones generadas tanto por los episodios de violencia ocasionados por el golpe

de Estado en Bolivia y la implosión de la pandemia (2020) con consecuentes procesos de militarización en diferentes territorios, hicieron urgente un acompañamiento que no estaba planificado en el plan de trabajo inicial. De este modo, como parte del trabajo organizativo asumí un rol de asistencia y acompañamiento directo con las mujeres de ambas comunidades con las que trabajo. En el caso de Rancho Grande, se adoptó un proceso de formación a distancia con la versión virtual de la Escuela Itinerante de Defensoras Warmi Yaku, en esta escuela virtual aprendimos juntas los desafíos de las brechas tecnológicas, sociales, de género y generacionales. Atravesamos diferentes momentos de frustración por la imposibilidad de conexión, las mujeres mayores (las ancianas principalmente) no podían acceder a este tipo de comunicación, las madres debían compartir la conexión con los hijos en edad escolar. Este registro fue y sigue siendo valiosísimo para comprender y poder darle la fuerza necesaria en este trabajo de investigación, a las dimensiones del cuidado. Principalmente en el ámbito de la alimentación, gestión de la salud y acceso a la educación. De marzo a diciembre del 2020 mantuve este lugar de formación colectiva que me permitió un relevamiento de datos que, si bien no estaban especialmente direccionados a mi tema de tesis, me abrieron una inmensidad de reflexiones asociadas a los desafíos de las mujeres dentro de las comunidades en escenarios de crisis.

Dos lugares de enunciación Una vez sorteada la imposibilidad de hacer trabajo de campo *in situ*, tuve que enfrentarme a nuevos desafíos dados por las condiciones de movilidad y exigencias de distanciamiento social que exigían los protocolos de sanidad y de propio cuidado de la gente de las comunidades. Una vez rebasado este tipo de obstáculos que me mostraban escenarios que desconocía antes de mi retorno a las comunidades, tocó también hacer frente a otras condiciones de trabajo de campo insólitas para mí.

La elección de estas dos comunidades para esta investigación, las mismas con las que mantengo lazos y vínculos diferentes, igualmente atravesadas por compromisos políticos, era para esta segunda fase del trabajo de campo un elemento a problematizar. Por condiciones de disponibilidad y apertura de espacios de diálogo con las autoridades indígena originarias, la primera comunidad visitada fue Ambaná, esta comunidad es el pueblo de mi familia. Cerca de la plaza nacieron mis dos progenitores, este territorio tan propio pero a la vez tan ajeno, al que en constantes situaciones anteriores le había huido con fines investigativos, se me presentaba como el escenario de una serie de fantasmas

añejos relacionados con casos de violencia machista y colonial que marcan no solamente la historia familiar, sino de la comunidad, probablemente del mundo aymara y andino en general, casos que se ocultan en la superficialidad de las estructuras comunitarias pero que reviven en la convivencia con las mujeres, las mismas que no son solamente compañeras, sino en este caso son abuelas, tías, primas, hermanas, madre y ancestras.

Considero fundamental en este punto incorporar un elemento lleno de contradicciones para las y los investigadores que decidimos poner en cuestión y problematizar las relaciones de poder en el seno mismo de nuestras comunidades y/u organizaciones. Es importante reconocer que este proceso es sumamente complejo, principalmente para las y los que habitamos lugares identitarios fronterizos entre ser y a la vez no ser parte de un pueblo, como hija de aymaras reconozco mi pertenencia a este pueblo indígena y sin embargo, diluirme en ese universo sería caer en una falacia epistémica en la que desconocería las consecuencias sociales y étnicas de siglos de colonialismo español, el mestizaje cultural impuesto por medio de la violencia en mis padres, la brutal desposesión de la lengua materna ausente en mi vida. Ponerme en el mismo lugar que las propias mujeres de mi familia sería una usurpación que desconocería las brechas de género, étnicas y de clase social, cambiantes de generación en generación, esto quedó claro para mí cuando una de mis tías en pleno trabajo de campo se acomodaba una carga de papa en la espalda y cuando intenté ayudarla con semejante faena me respondió: *tú no, ustedes estudiaron para no tener que hacer esto*. Desde este lugar complejo y contradictorio intento en esta narración ser lo más fiel posible a la realidad del universo femenino de Ambaná, su historia y sus horizontes, sin embargo, alerta también de los sesgos que este lugar podría generar en mis análisis.

En esta fase de trabajo de campo fue fundamental emplear estrategias metodológicas que me llevaron a reflexiones nuevas, técnicas propias de la etnografía que me permitieron profundizar en datos que en su análisis se hacen aún más importantes. Por una parte, las entrevistas en profundidad como la reconstrucción de historias de vida, me llevaron a pensar en estas herramientas metodológicas no sólo como mecanismos de obtención de datos, sino como la configuración de historias colectivas, incluso la posibilidad de repensar reconstrucción de linajes femeninos en clave de recuperación de historias de vida que vayan más allá de individualidades. En segundo lugar, la implementación de la cartografía comunitaria en clave femenina, me permitió no sólo acercarme a la reconstrucción del territorio desde las voces de las mujeres, sino también

acercarme a la lengua aymara como clave de interpretación del territorio, sus posibilidades y sus amenazas. Estos esfuerzos serán narrados en los capítulos que componen la tesis misma.

La visita a la segunda comunidad Rancho Grande, fue más bien una suerte de reencuentro con un escenario anteriormente investigado. Un territorio despojado de sus fuentes de agua en los últimos años, proceso del cual había sido testigo se me presentaba como un escenario nuevo, atravesado también por sus propias contradicciones. Por una parte, el retorno de un porcentaje de la población que había huido de la contaminación para volver a su pueblo en medio de las imposibilidades de trabajo en la ciudad, provocado por la crisis económica y sanitaria. Por otra, el abandono y la resignación de las y los pobladores ante la ausencia del Estado que en publicidad promueve la higiene para la prevención del virus y a la vez no atiende las demandas de agua, las y los niños sin acceso a conexión para continuar con sus estudios y, algunas iniciativas de reterritorialización del espacio para volver a sembrar.

En este caso, empleo estrategias metodológicas que combinan una acumulación de datos de casi ocho años de acompañamiento a la comunidad en sus demandas ambientales, diferentes registros de cartografía comunitaria enfocada a la desposesión de fuentes de agua y, complementando con reconstrucción de historias de vida de las mujeres que son parte de este territorio y nudos fundamentales en los tejidos de mujeres que forman parte de mi vínculo político- afectivo con la Red Nacional de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra (RENAMAT).

La última fase de trabajo de campo fue realizada entre noviembre del año 2022 y enero del 2023, pudiendo visitar ambos lugares con estrategias metodológicas más desarrolladas. En estos meses pude realizar un trabajo de clarificación sobre la delimitación territorial, poblacional y social de mi categoría de análisis: Unidades de Reproducción Comunitaria. Ya con ciertas libertades que el escenario postpandémico posibilitó, pude realizar un largo recorrido de los territorios para re-conocer el espacio sobre el cual creo se deben configurar lo que se está entendiendo por *unidades*. Al mismo tiempo, este ingreso de trabajo de campo me ha permitido afinar las estrategias y técnicas metodológicas.

a. Estrategia metodológica

Dimensiones temporales:

- Además de la delimitación temporal propuesta, se tiene planificado trabajar con líneas intergeneracionales, mujeres abuelas, madres e hijas en una secuencia etaria de: abuelas (entre 65 y 75 años), hijas (entre 45 y 64 años) y nietas (entre 20 y 44 años)⁴.
- Tomar en cuenta los ciclos agrícolas, principalmente en dos temporalidades: época de lluvia y época seca.

Recursos, entrevistas y talleres:

Llegado el momento de la presentación de este informe cuento con la realización de catorce entrevistas a profundidad realizadas en Ambaná y dos talleres en clave de cartografía comunitaria. En el caso de Rancho Grande, cuento con veinte entrevistas a profundidad, dos talleres con el mismo sentido y una historia de vida que da cuenta del proceso de transformación de la URC en las últimas décadas.

b. Construcción de dimensiones y escalas desde la epistemología feminista

Partiendo desde la epistemología feminista, he planteado la importancia de trabajar nuevas herramientas analíticas que además atraviesan la experiencia metodológica en la elaboración de los instrumentos, guías y configuración de preguntas a ser llevadas a campo. Presento una propuesta en clave de escalas que me permita considerar la serie de actividades, roles y acciones que asumen las mujeres en general y las mujeres campesinas en particular para mantener las condiciones básicas para la reproducción de las familias y comunidades, es mi propósito en ese sentido proponer ciertas escalas de trabajo que permitan operativizar las dimensiones del territorio que estoy trabajando en clave de categorías. Metodológicamente se propone el diseño de algunas herramientas cualitativas que posibiliten el reconocimiento de una serie de actividades invisibilizadas por la lógica tradicional. Si bien, este esfuerzo es aún muy esquemático y no pretende abarcar la complejidad, es un punto de partida para mi investigación, en el sentido del

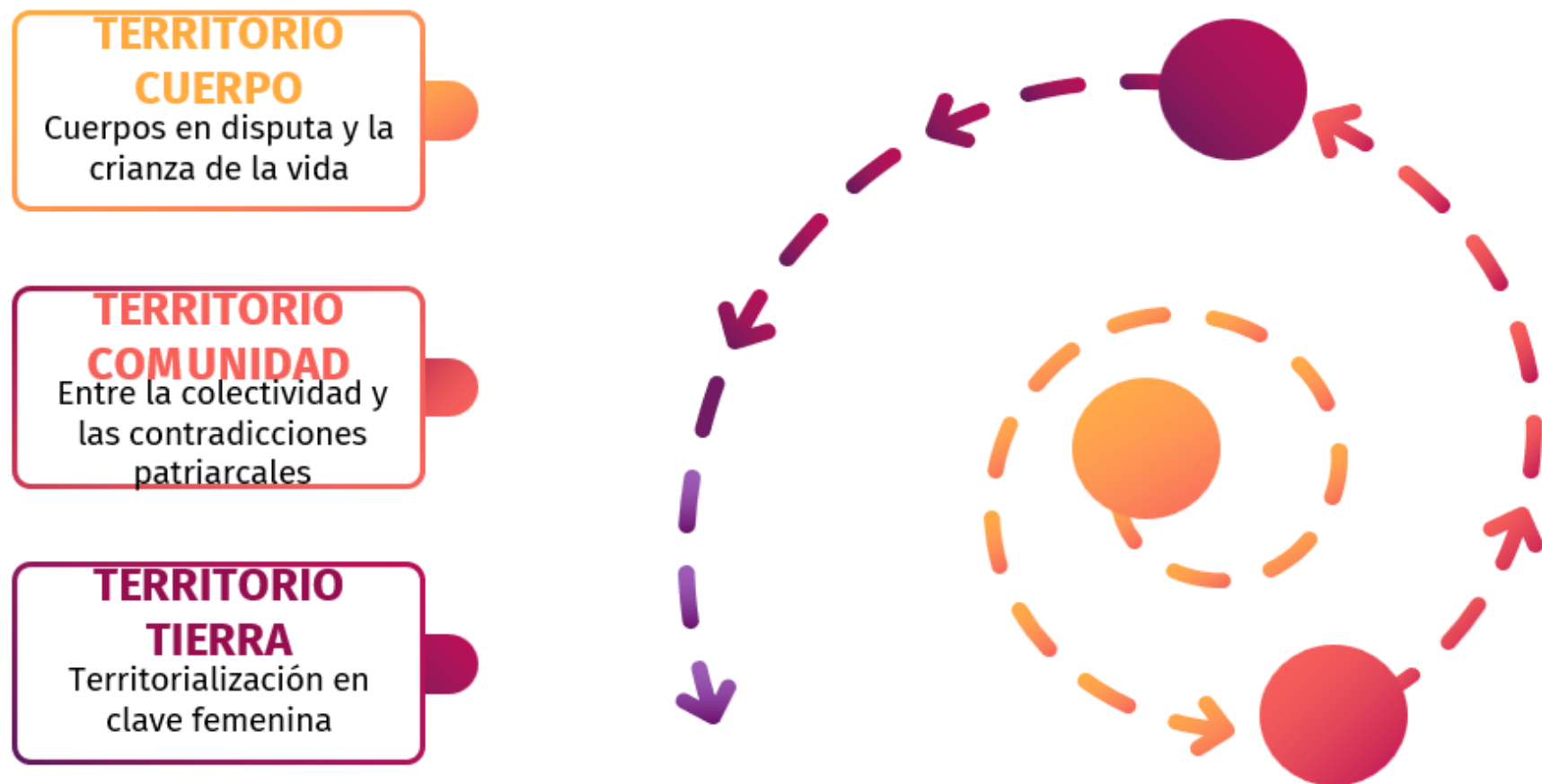
⁴ La elección de los grupos etarios, arbitrario de mi parte obedece a un criterio elegido en trabajo de campo a partir de mi propia historia familiar, en la que encuentro similitudes con otras líneas de parentesco. He podido identificar relaciones entre estos tres grupos que configuran un proceso en torno al ciclo de la vida con cambios generacionales de amplia magnitud que creo vale la pena nombrarlos.

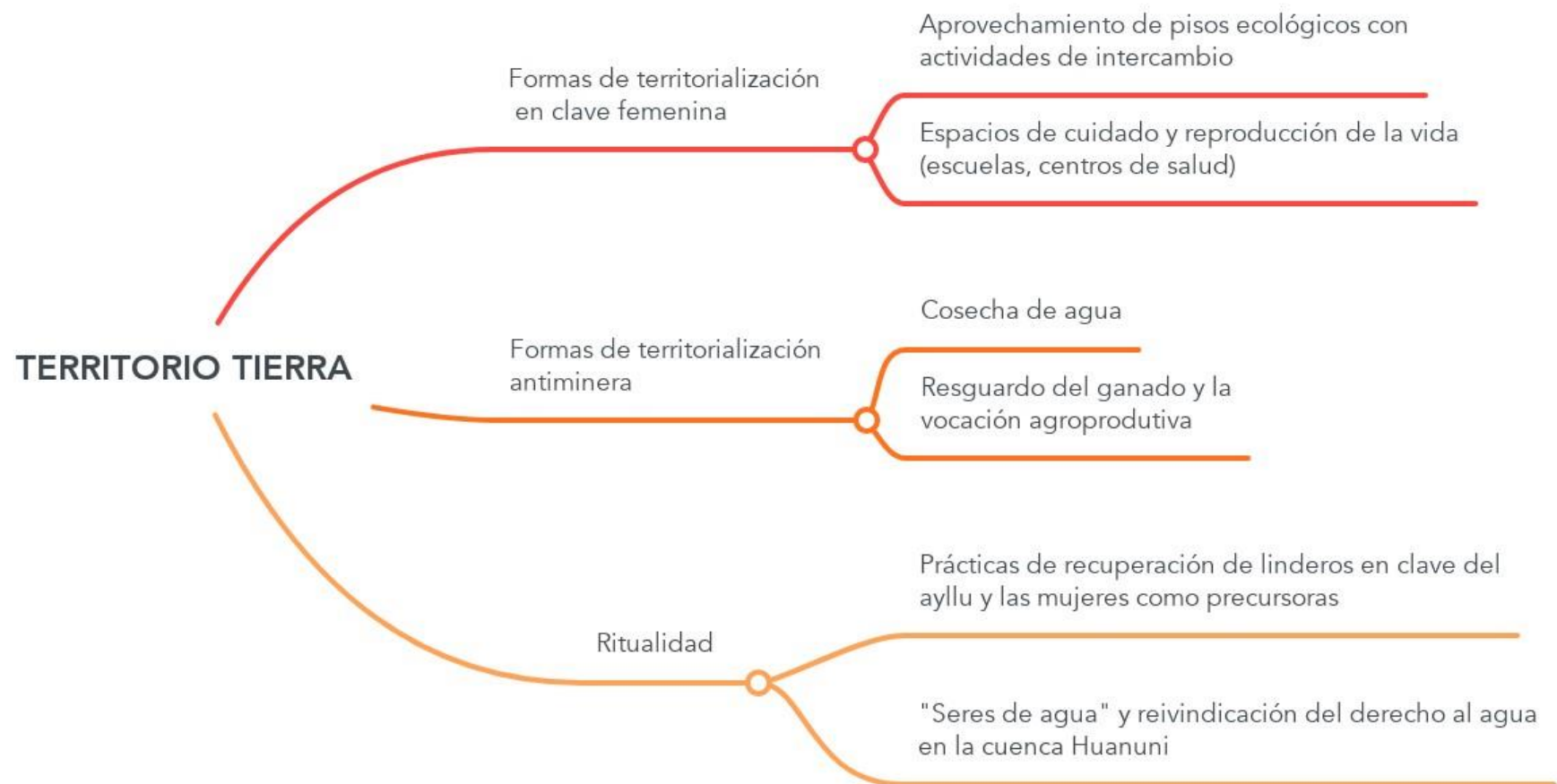
reconocimiento de las esferas invisibilizadas históricamente por la mirada capitalocéntrica de las sociedades.

A continuación, se presenta un esquema que resume en términos de categorías de investigación las interrelaciones entre las dimensiones del Territorio-Comunidad-Cuerpo, presentadas en espiral para dar cuenta de la transformación continua y de su interrelación, se propone también tres esquemas complementarios que desglosan las variables de cada dimensión analítica⁵.

⁵ Para llegar a esta elaboración gráfica, propuse de inicio una tabla que se planteaba desde variables e indicadores que me permitió avanzar hacia una reflexión más elaborada que se aleja de una estructura demasiado cuadrículada y que a la vez me permite reflejar los niveles de relacionamiento y transformación de las dimensiones propuestas. También me es importante mencionar que fue un avance importante reconocer que el enfoque de indicadores no me ayudaba a comprender la complejidad de los datos que iba encontrando y aunque fue un punto de partida, considero que las ilustraciones que se presentan acá son las que reflejan del mejor modo posible, los resultados de la investigación. La tabla inicial se encuentra en los anexos del trabajo.

Ilustración 5: Dimensiones y escalas de la Reproducción Comunitaria de la Vida









Fuente: Elaboración Propia

CAPÍTULO I. CASOS DE ESTUDIO: HISTORIA Y CARACTERIZACIÓN DE LAS URC's

Este capítulo es un esfuerzo aún muy incipiente para una historización que sea capaz de nombrar las ausencias de una narrativa que ha intentado homogenizar las poblaciones, sociedades y comunidades en términos de género. Es un intento por reconstruir las versiones en clave femenina de las múltiples facetas de la dominación colonial republicana y neoliberal; tomando como eje transversal el análisis del extractivismo minero que se ha establecido en territorio andino desde tiempos coloniales y su relación con dinámicas propias del agroextractivismo, para este propósito propongo para entender la dinámica de extracción de los bienes comunes desde la perspectiva de los impactos en las vidas y cuerpos de las mujeres.

Bolivia es un país, como muchos de América Latina, atravesado por luchas étnicas que heredamos desde la época colonial y que aún ahora presentan su vigencia, un país con más del 60% de población indígena denota la sobreposición de múltiples realidades en la que actores como la empresa privada, la inversión transnacional, el Estado, los pueblos indígenas, los movimientos campesinos y en defensa de la tierra, se disputan el acceso a los bienes comunes. Por diferentes motivos sociohistóricos, en la región occidental de Bolivia, la región ampliamente conocida como andina, se ha mantenido una cierta administración y gestión de la tierra en manos de los pueblos indígenas (aymaras y quechuas) que habitan la región desde épocas prehispánicas, por supuesto que el régimen colonial y posteriormente la república ha generado cambios estructurales en esta realidad. Sin embargo, la tenencia colectiva de la tierra y la potencia política de la administración indígena comunitaria, siguen siendo una constante en esta región, lo cual implica analizar ciertas particularidades.

La propiedad colectiva de la tierra es un elemento fundamental para la existencia, sobrevivencia y recreación de *lo comunitario* en zonas rurales de la región andina de Bolivia y, las relaciones sociales que conforman un entramado comunitario expresado en una sólida, compleja y muchas veces contradictoria estructura política que se mantiene en cada comunidad indígena, con diferentes variantes, pero con la misma connotación colectiva y asamblearia. Siendo crítica también con las nociones que tratan de separar lo rural/urbano, se puede decir que esta figura de resguardo de *lo común* ha llegado a las ciudades, principalmente las zonas periféricas hacia donde se ha transportado una fuerte

articulación social que en muchos casos ha sido detonante de procesos de insurrección social como lo fueron las juntas vecinales el año 2003 en la denominada Guerra del Gas.

La gestión colectiva se ubica en uno de los polos de resistencia y en el polo opuesto se ubica la profundización de la explotación capitalista de los territorios y los pueblos. En el primer polo se encuentran diversas luchas desde las milenarias hasta las más actuales; sin embargo, considero pilar de esta historia, rescatar las que provienen del movimiento campesino y obrero. En el otro polo de disputa, se puede enumerar un crisol de despojos, pero me interesa resaltar dos que, a mi parecer, demarcan las profundas raíces de la explotación de los territorios y de las comunidades, el histórico extractivismo minero y el emergente pero imponente desarrollo agroextractivista que se expande actualmente, amenazando a centenas de comunidades campesinas.

Estas realidades, son desde mi perspectiva, historicidades que se proponen ser apreciadas de forma paralela, complejizados a través de una mirada femenina que permee estos contextos históricos oscurecidos por una historia de hombres y para hombres. A lo largo de la historia boliviana y como particular herencia colonial, se ha consolidado en este país una economía basada en la exportación de materias primas, persiguiendo el fantasma del desarrollo sin éxito alguno, aportando principalmente a la acumulación capitalista global en condiciones de injusticia social y devastación ambiental (Quijano, 2000).

De este modo, conservamos aún un modelo económico cuyas principales regalías que ingresan al país sean por la exportación de petróleo (y sus derivados) y minerales en calidad de materia prima, sin industrialización. Como lastre de un extractivismo histórico que se reactualiza bajo el escenario de procesos neoextractivistas que se acomodan al consenso de los commodities (Svampa, 2019), la riqueza en minerales de los territorios andinos bolivianos ha sido su condena pactada con sangre de indígenas y obreros.

Este modelo económico, lejos de generar mejorías en las condiciones de vida al interior de las comunidades agro-mineras, y regiones productoras de mineral, ha provocado condiciones de marginalidad para las poblaciones (CEDLA, 2008), además de impactos ambientales irreversibles para aguas, suelos y sistemas agroalimentarios. Este patrón se repite desde la época colonial, cuando estos territorios fueron saqueados para contribuir a la acumulación originaria de los inicios del capitalismo (Seoane Flores, 2009) generándose de este modo, colonias económicas y subdesarrolladas que alimentarían el

nacimiento del capitalismo en Europa (Gunder Frank, 1991). En las últimas dos décadas además la apertura que se le ha dado a la minería a cielo abierto, viene generando un impacto de mayor envergadura ambiental (sobre todo por la cantidad de agua empleada además de la contaminación y esterilización de los territorios) y social por el desplazamiento de comunidades, principalmente. Para entender los impactos de la minería en Bolivia, de manera muy superficial, como se mencionó anteriormente distingo tres ciclos mineros importantes, que inician con la explotación colonial.

A este primer periodo histórico le denominaré *extractivismo de tipo colonial*, marcándolo como el inicio de una fase de extracción de recursos naturales, cuyos métodos se diferencian abismalmente de prácticas indígenas precoloniales que destinaban los metales preciosos para fines ceremoniales/rituales. De este modo y bajo un paradigma brutal de dominación y saqueo, se impone un sistema de extracción basado en la explotación de la tierra y el ser humano. Dos separaciones fundantes de la acumulación originaria del capital, que sostienen el régimen colonial, herencia histórica que América Latina y Bolivia arrastran hasta la actualidad con algunos cambios geopolíticos, que solamente han intensificado el saqueo, este periodo se extiende desde la llegada de los españoles a este territorio que ahora conforma Bolivia en el año 1535 hasta el inicio de la época republicana en 1825.

Esta forma de explotación de la naturaleza y de la fuerza de trabajo indígena, llegó fundamentalmente a usurpar territorios dedicados a la producción agropecuaria, donde una gran diversidad de pueblos indígenas coexistía entre sí y consolidaba formas de complementariedad territorial y ecológica bajo un sistema de control vertical de diferentes pisos ecológicos (Murra, 1972), que además permitía una importante complementariedad dietética con consumo de alimentos provenientes de diferentes ecosistemas, sistema basado en el intercambio entre diferentes pueblos productores desde la sierra hasta la costa. Múltiples, diversas y complejas cosmovisiones y formas de entender el mundo fueron reducidas a mano de obra esclava y semi esclava, instituyéndose de este modo, el inicio de la impostura de un sistema de pensamiento donde el desarrollo eurocéntrico se presenta como único horizonte de desarrollo.

Aunque Lorena Cabnal trabaja la existencia de patriarcados originarios (Cabnal, 2010), existentes en el mundo precolonial, considero importante resaltar el lugar de la dominación patriarcal en los momentos de la dominación colonial. Las mujeres indígenas ocupaban un lugar especial bajo el orden colonial, los hombres eran obligados al trabajo

en la *mita* (trabajo semi esclavo en la mina) y a seguir trabajando la tierra para abastecer de alimentos a las urbes y, a la vez considerados infrahumanos. Las mujeres eran relegadas principalmente al trabajo en servidumbre dentro de las casas hacienda, el abuso del colonizador pasaba no solamente en el aprovechamiento de la fuerza laboral de las mujeres, sino en la apropiación sexual de sus cuerpos. El conquistador europeo se erigió bajo la idea de la conquista de la tierra, así como de los cuerpos de las mujeres, violadas y sometidas a condiciones de semi esclavitud.

No es casualidad que Bartolina Sisa y Micaela Bastidas -dos indígenas sublevadas contra la Colonia española- hayan pagado con su vida por encarnar el rostro femenino de la lucha anticolonial. Aunque estos nombres resuenan en nuestras raíces, quisiera aclarar que no es mi intención repetir historias caudillistas recargadas en figuras femeninas, en su lugar intento reflexionar sobre el esfuerzo colectivo de las mujeres indígenas que en centenas fueron asesinadas bajo el yugo colonial, pero que lucharon, resistieron y sobrevivieron para hacer prevalecer uno de los sostenes de del horizonte *comunitario* en Bolivia: la reproducción de la vida, la cultura, la memoria, y las tradiciones.

La segunda fase histórica del extractivismo minero será denominada *extractivismo de tipo republicano*, iniciado en 1825 con el surgimiento de la república y dura hasta que inicia el periodo neoliberal en la década de 1980, esta fase no es más que la continuidad de un modelo de explotación colonial de la tierra y del ser humano. En este caso, se da con algunos atenuantes, que se supone configuraban las bases de un estado nación que finalmente se encaminará hacia la búsqueda interminable de modernidad y el “espejismo del desarrollo” (Acosta, 2017). En este escenario de despojo y sobre explotación de fuerza de trabajo indígena, el movimiento indígena campesino de Bolivia se fue consolidando a partir de una larga trayectoria de reivindicaciones, en las que las principales demandas giraron y aún lo hacen, en torno a la propiedad colectiva de la tierra, la educación, el derecho al voto y la autodeterminación política sobre los territorios ocupados milenariamente.

Ya en contextos de globalización, la demanda por tenencia y control comunitario de la tierra sigue siendo un tema pendiente para las comunidades rurales del país. La tierra como centralidad de la lucha campesina, como herencia de los *caciques apoderados*, que pasaron de generación en generación los títulos colectivos que incluso llegaron a tener reconocimiento virreinal. El derecho a la tierra que tiene como fundamento ocupación y

trabajo (Bartra, 2016) fue durante este periodo y sigue siendo aún, la principal motivación y ejercicio de politización del movimiento indígena campesino boliviano.

Dentro de este periodo histórico del extractivismo minero republicano, es importante mencionar algunos hitos. Inicialmente el año 1952, cuando estalla la Revolución Nacional en Bolivia, marcándose un momento trascendental relacionado con las demandas del movimiento indígena campesino. Hasta este momento, la economía campesina giraba en torno a la hacienda, y el acaparamiento de tierras en manos de terratenientes, que además explotaban mano de obra indígena bajo la forma del ponguaje⁶. Por eso la Reforma Agraria (1953) marca un momento constitutivo para la transformación de la realidad agropecuaria del país, se logra revertir la propiedad hacendal y restituir la tierra para las comunidades indígenas en la zona andina de Bolivia, bajo la consigna: “la tierra es de quien la trabaja” (Fernández, Pacheco, y Carlos, 1991).

En Bolivia hay tres formas de propiedad de la tierra reconocidas oficialmente, están por una parte *las Tierras del Estado*, las tierras de propiedad individual privada que se hereda o adquiere mediante transacción y, finalmente las tierras comunitarias clasificadas como Tierras Comunitarias de Origen (TCO's), la predominancia de ayllus en el altiplano occidental, también se reconoce la propiedad comunitaria por arrendamiento, por posesiones legales de ocupaciones en tierras fiscales y, el sistema comunitario por acuerdos (FAO, 2020). Esta complejidad en la tenencia de la tierra que en muchos casos no se encuentra resuelto es resultado de una larga lucha de las comunidades indígenas, la consecuencia de este proceso es que también se ha evitado el ingreso de sistemas de sobre explotación y producción industrializada en la zona del altiplano, tanto la fuerza política de las comunidades y su presencia, así como las dificultades geográficas-climáticas de la región y la baja productividad dada por la altura y el paisaje accidentado, han hecho poco atractivo para la agroindustria a la zona de los andes bolivianos.

Durante los primeros años de la década de los cincuenta, el proyecto socio económico del partido político denominado Movimiento Nacionalismo Revolucionario (MNR), que se apropió de este proceso insurreccional, tenía el objetivo de “modernizar” la producción campesina para consolidar el modelo capitalista a partir de la aparente

⁶ Sistema de explotación casi esclavista, semi feudal, el pongo era el campesino que no recibía salario, pero estaba obligado a entregar su producción al “señor” hacendado, viviendo en terribles condiciones de precariedad y violencia.

fuerza depositada en un Estado Nación centralizado que se esperaba que fuera consolidado. Si bien la creación de minifundios y devolución de la tierra a las poblaciones indígenas en el occidente boliviano fue resultado de un alzamiento revolucionario; las mujeres quedaron anuladas bajo la figura de la comunidad, el ejercicio de cargos que, en comunidad, se daban bajo la figura de dualidad masculina/femenina, pasaron a ser en formato sindical, en el cual los cargos del Sindicato Agrario eran principalmente espacios masculinos: Secretario General, Secretario Ejecutivo, etc. La imagen icónica grabada en la memoria de la revolución agraria refleja la alianza obrero-campesina en la lógica de las milicias populares, desconociendo el rol invisible de las mujeres, tanto obreras como campesinas que desempeñaron un rol fundamental en el sostenimiento de las rebeliones locales y muchas de ellas murieron en el proceso.

Ilustración 6: Insurrección. Milicia armada obrero-campesina en la revolución de 1952



Fuente: periódico La Razón.

A pesar de estos intereses, la producción campesina siguió girando en torno a una tecnología de tipo familiar, sin inversión en su mecanización por parte del Estado, en manos de pequeños productores, bajo un modelo muy injusto de retribución al productor campesino. La subvención que el trabajo campesino generaba a las urbes productivas en cuestión de alimentos, fue parte de la acumulación originaria de capital, que permitió el aprovechamiento de un excedente generado en la pequeña producción campesina que, finalmente genera acumulación por desposesión (Harvey, 2005) en beneficio del capital.

Las mujeres campesinas en este contexto son doblemente explotadas porque su trabajo, tanto productivo, como reproductivo, se desvanece en los precios miserables del mercado para el pequeño productor y en la auto explotación en el trabajo de la tierra, ni que hablar del trabajo del cuidado.

Las estrategias para desarticular la economía local y la reproducción social de la vida campesina, repercutieron en la producción andina para formar contextos de precariedad, abandono, marginalidad y pobreza (Fernández et al., 1991). Esta producción a pequeña escala sigue siendo una de las principales fuentes de abastecimiento de alimentos para los centros urbanos del país, mucha de esta producción agroalimentaria está basada en estructuras familiares y/o ayllus (unidad territorial compuesta por algunas familias); lo anterior se sostiene con base en el análisis global de un documento auspiciado por la FAO (Mazoyer, 2001) que estimó a una población agrícola activa de 1300 millones trabajadores, para los cuales menos del 2% cuenta con tractores para la producción, de lo que se puede deducir que el resto de agricultores no cuenta con tecnología motorizada para trabajar grandes extensiones agrícolas.

Desde la década de los años 20 y hasta después de la nacionalización de las minas en la década de los años 50, unos cuantos empresarios mineros monopolizaron la explotación, enriqueciéndose a costa del trabajo de miles de mineros de origen indígena que, en ausencia de oportunidades laborales, con problemas de sequía y/o pobreza, se empleaban en los centros mineros andinos. De este modo se fue tejiendo un complejo modelo de extirpación de la riqueza natural y humana con anclaje colonial, que no se transformaba en sustancia; que aún hoy revive y recrea formas de desarraigo coloniales. Así, la producción campesina familiar y de pequeña escala, en las zonas denominadas agromineras, se acostumbró a coexistir en mayor o menor medida con la explotación de minerales presente en sus territorios. En muchos de los casos, los campesinos (indígenas) turnaron su trabajo en el socavón con el trabajo en la tierra, generando un entretejido de fuerza vital, que combinaba energía de la tierra. En este periodo, particularmente en la década de los cuarenta surgen las primeras federaciones de trabajadores mineros, que después de la revolución del 52, se consolida con la conformación de la Central Obrera Boliviana (COB), que hasta la fecha es dirigida por trabajadores mineros sindicalizados, una de las organizaciones más combativas de la historia boliviana.

En esta misma época, desde la década de los cuarenta hasta la década ochentera, las mujeres indígenas, tanto las que se mantienen exclusivamente en el trabajo campesino,

como las que empiezan a experimentar otros rubros, incluso relacionados a la minería, cambian rasgos importantes en sus capacidades organizativas. Las mujeres indígenas campesinas conforman la entonces Federación de Mujeres Indígenas Campesinas Originarias “Bartolina Sisa”, marcando un paralelismo femenino a la organización sindical campesina masculina. Aunque se ha criticado que esta iniciativa surge a partir de la influencia de ONG’s e instituciones en el campo, ciertamente es un hito histórico para la representación política de las mujeres indígenas, incluso con las contradicciones machistas al interior del movimiento indígena campesino.

Así mismo y del mismo origen indígena se organizan las Amas de Casa Mineras, cuya Confederación logra destituir una de las dictaduras más sangrientas de la historia del país, una organización potentemente combativa que no sólo problematiza las condiciones de vida de los mineros y sus familias; sino que cuestiona incluso machismos internos, es conocida la frase de Domitila Barrios de Chungara: huelga al estado, huelga al marido (Viezzler, 1980). Por estas condiciones, y por la larga historia de lucha de las mujeres, no sorprende que, en la década de las cuarenta, mujeres aymaras y quechuas comerciantes, encuentren simpatías en el movimiento anarquista formando la Federación Obrera Local (FOL), organización de mujeres trabajadoras con reivindicación anarquista (Dibbits, et. al., 1986), aspectos históricos muy importantes para comprender la larga data de la fuerza política femenina en la historia tanto campesina como obrera de Bolivia.

Ilustración 7: Domitila Barrios de Chungara, Luis Espinal, Javier Albó junto a otros mineros y sacerdotes de la teología de la liberación en huelga de hambre en 1977



Fuente: Latin America Bureau

Desde la década de los cincuenta, se inicia la denominada “Marcha al Oriente”, basada en el Plan Bohan, que marcará el fortalecimiento de una élite rentista, oligárquica y racista en otras regiones de Bolivia, donde actualmente se fortalece el agronegocio, los terratenientes y la producción agroindustrial en la zona amazónica de Bolivia que se convierte en el epicentro de las actuales empresas privadas y monocultivo del país.

De este modo, se llega al tercer ciclo con el *extractivismo contemporáneo*, que se inicia en la década de los años ochenta ante la avanzada del neoliberalismo que en Bolivia, y tuvo su momento cumbre con la declaración del Decreto Supremo 21060, cuya aplicación dejó a miles de mineros y otros trabajadores sin sus fuentes de trabajo con una promesa de “relocalización”, dando un duro golpe a uno de los sectores sindicales más potentes e importantes de la historia boliviana: el obrero sindicalizado. Desde entonces y hasta ahora se ha estado viviendo el predominio de la explotación minera en manos de empresas transnacionales, que tienen más del 70% de sus concesiones en territorio nacional, las ubicaciones geográficas de estos proyectos no han cambiado sustancialmente, en su lugar, se han expandido a nivel geográfico, ya que cuando se agota el mineral de una veta se continua con la siguiente y así sucesivamente.

Siguen siendo los mismos territorios en proceso de agotamiento ecológico, con un cambio fundamental: la tecnología. Desde hace un par de décadas, la minería artesanal, de socavón que, si bien ha ido sistemáticamente agotando sistemas naturales, se ha visto profundamente transformada a un modelo de explotación intensivo bajo la técnica de minería a cielo abierto, con el uso sustancias tóxicas en lixiviados, cada vez más peligrosas para la salud humana y ambiental.

La dimensión del impacto de esta tecnología maximiza los beneficios para el actor minero porque desmonta enormes cantidades de tierra en corto tiempo, pero genera una ruptura violenta de los tejidos del suelo y una perforación de los conductos subterráneos de agua dulce, que deja a decenas de comunidades sin agua. Se da paso a lo que actualmente se está viviendo el contexto minero boliviano: un neoextractivismo (Svampa, 2019), que fue ampliado por las políticas económicas durante las gestiones de gobierno del Movimiento Al Socialismo (MAS) a la cabeza de Evo Morales. Posteriormente al golpe de estado, sucedido recientemente entre octubre y noviembre del año 2019, esperando elecciones nacionales, tan sólo puede avizorarse que se prevé una mayor presión ambiental sobre los territorios con riqueza minera por parte de las políticas económicas de los gobernantes futuros. Hasta ahora, en los cortos meses de gobierno

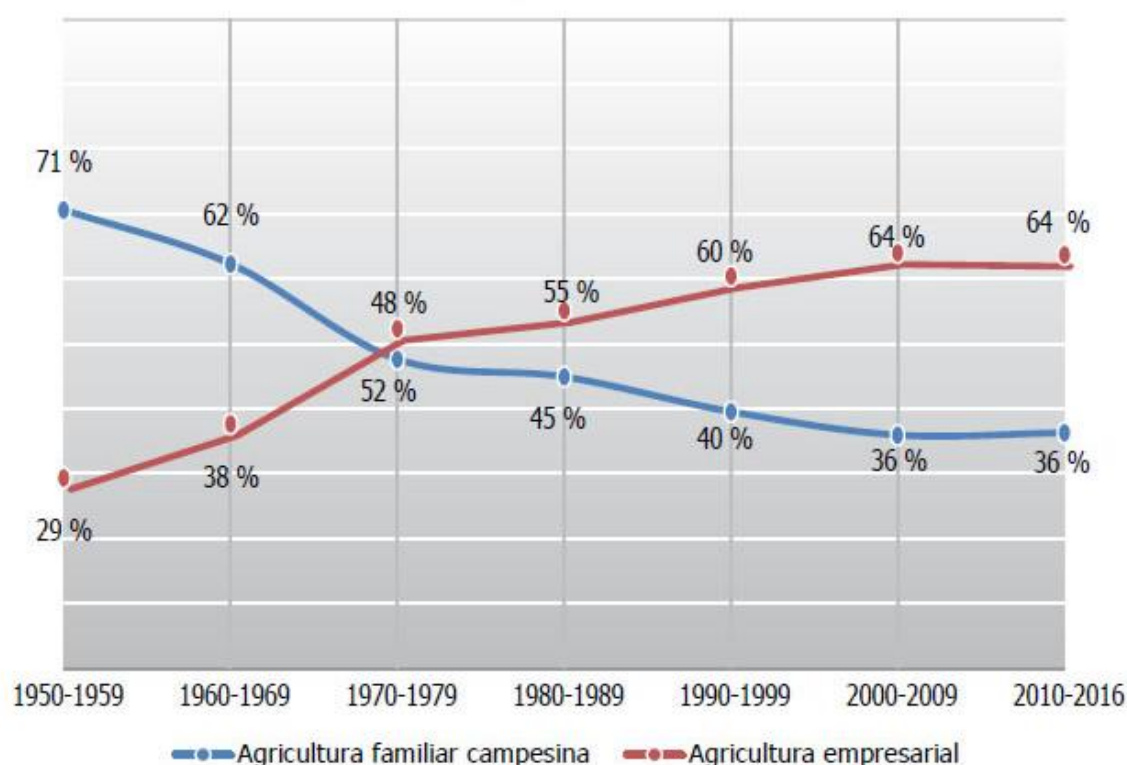
provisional, en manos de una élite rentista, se ha ya anunciado la explotación por medio del fracking en territorio boliviano y la posible consulta para explotar minerales en Challapata, un Municipio orureño que viene resistiendo desde hace más de 30 años a la minería.

Ante este escenario, en la última década, se han multiplicado las resistencias contra el ingreso de mega proyectos de minería, muchos de estos movimientos muestran un claro protagonismo femenino, las mujeres indígenas campesinas, antes que los varones, se están posicionando en contra de mayor devastación de los territorios y en demanda de la remediación ambiental en el caso de la cuenca Huanuni y Poopó por ejemplo. Entiendo en ese sentido que la lucha por la tierra, una tierra en disputa, si ha dado un giro en torno a la resistencia ecoterritorial defendido por Maristella Svampa y Luis Tapia, como nuevo eje político de articulación que cuestiona formas renovadas de extractivismo minero, anclado en una forma de dominación colonial que no se supera aún.

Ahora bien, aunque pudieran parecer casos diferenciados o aislados por su distancia geográfica o por sus historias diferidas, se está viviendo un contexto de profundización del agroextractivismo. Desde la marcha hacia el Oriente de la década de los años 40, se ha potenciado una élite parasitaria en la otra región boliviana que contiene vastos territorios en manos de terratenientes. Estos territorios ocupados principalmente por la agroindustria, que ha tenido en un creciente desarrollo desde los años setenta y en la última veintena, se ha mantenido estable en desmedro de la pequeña producción agrícola, ubicada principalmente en la zona occidental del país. En el siguiente gráfico se muestra la variación de dos tipos de agricultura: la familiar campesina y la empresarial. Ambos tipos son las formas predominantes en el país con marcadas diferencias, la primera se extiende principalmente en territorio andino, se basa en el minifundio por parcelas pequeñas familiares y el trabajo está compuesto por familias extensas, en algún caso necesario apoyo comunitario y con excepciones de mano de obra contratada para siembra y cosecha. El caso de la agricultura industrial con fuerza en el oriente amazónico, en manos de terratenientes que contratan jornaleros para el trabajo con altos índices de explotación laboral. En el siguiente cuadro, Urioste ejemplifica los cambios en los porcentajes del volumen de la producción nacional marcando cómo ha tomado protagonismo la producción agroindustrial.

Desde la aprobación de la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia en el año 2008, y como una demanda histórica que se ha gestado al interior de las organizaciones indígenas campesinas, se han venido discutiendo, a nivel de la institución estatal, diferentes perspectivas económicas y sociales que reconocen la economía social comunitaria, en la perspectiva de la pluralidad, poniendo en la agenda política y macroeconómica la situación de la producción campesina comunitaria, a esto se le ha llamado *economía plural*. En el año 2011 el Gobierno de Evo Morales aprobó la Ley 144 de Revolución Productiva Comunitaria y Agropecuaria, con un contenido altamente favorable hacia la defensa de la soberanía alimentaria, marcando lo que este gobierno denominaría una nueva Reforma Agraria. En el tenor de las contradicciones internas, paralelamente se aprobaron una serie de incentivos para la agricultura industrial como subsidio al precio del diésel, libre acceso a divisas, titulación de sus tierras, libre comercio, «perdonazo» a las multas por deforestación indiscriminada e ilegal, y autorización parcial para el uso de semillas transgénicas.

Ilustración 8: Cambios históricos de los porcentajes de producción agropecuaria nacional expresada en volúmenes y valores (1950-2016)



Fuente: (Urioste, 2018).

El último Censo Agropecuario (2013) (INE 2015) confirma que más del 50 % de las unidades productivas agropecuarias (UPA) —aproximadamente, medio millón, que involucran a casi un tercio de la población boliviana— se encuentran estancadas en economías de subsistencia, ligadas a la agricultura de baja productividad y con escasa disponibilidad de tierra productiva. En este segmento de la Agricultura Familiar Campesina se concentran también los niveles más altos de pobreza del país. Pese al mayor número de Unidades Productivas Agropecuarias de carácter familiar (el 98 % del total), estas solamente generan el 40 % del volumen y valor de la producción agropecuaria nacional. Al contrario, el sector agroindustrial, que constituye únicamente el 2 % de las UPA —establecidas, en su gran mayoría, en los llanos del Oriente—, genera el 60 % del volumen y valor de la producción agropecuaria nacional y controla el 50 % del total de las tierras cultivadas (Urioste, 2018).

Aunque es importante aclarar que las unidades campesinas no producen en volúmenes comparables con la agroindustria, por la alta diversidad de productos y el valor nutricional que comportan, siguen siendo de relevancia nacional en la lucha por la soberanía alimentaria del país, sin embargo, están siendo seriamente amenazadas por la priorización que el Estado está dando a los empresarios agroindustriales, una élite rentista que ahora mismo está al mando del gobierno golpista y que en el pasado propició amenazas separatistas y de guerra civil con tinte regionalista.

El panorama planteado de la configuración actual de la agricultura en Bolivia muestra la evidente mayor preponderancia de la agroindustria en el sector, fundamentalmente en razón de su volumen y valor de producción. Sin embargo, no se podría afirmar mecánicamente que es la que más aporta a la seguridad alimentaria boliviana, en el entendido que gran parte de su producción se destina a la exportación. Inversamente, la agricultura familiar tiende a perder su protagonismo: si bien mantiene un crecimiento —aunque cada vez menor— se puede inferir que su peso específico se va haciendo invisible frente a la creciente expansión de la agroindustria, “salvo en los valles con acceso a riego”. En este contexto, la agricultura familiar de subsistencia es el segmento que cada vez aparece más marginado puesto que en la práctica, las políticas agrarias, subvenciones y otras facilidades que otorga el Estado a nombre de la seguridad alimentaria estén dirigidas a fortalecer la agroindustria; sin importar mucho la contradicción que ello implica con los postulados, y discursos pro campesinistas de soberanía alimentaria, producción agroecológica y economía comunitaria (Eyzaguirre, 2015).

Este volumen y valor de producción agropecuaria concentrada en el Oriente boliviano produce principalmente soya, caña de azúcar y ganado vacuno, la mayor parte de estos productos para la exportación, mientras la economía campesina familiar mantiene una forma de producción tradicional con muy bajos precios en el mercado y una alarmante importación de alimentos básicos como la papa. Se han implementado proyectos de incentivo como “Mi riego 1 y 2”, apoyos devenidos del Fondo Indígena, sin embargo, éstos han tenido un corto alcance para la producción campesina en territorios indígenas.

En esta misma propuesta económica, el Estado Plurinacional boliviano apostó a la profundización del modelo extractivista, para mantener la bonanza económica dada por los precios internacionales de los metales. No solamente desde la histórica explotación minera, que se ha abierto a la explotación a cielo abierto (una de las formas más contaminantes y predatoras de la minería); sino también en el sector hidrocarburífero (expandiéndose hacia la explotación en áreas protegidas) y apoyando la construcción de megarepresas e hidroeléctricas en al menos cinco regiones con presencia indígena. El modelo alimentario boliviano también empieza a adoptar este nuevo paradigma agrario, en el cual la agricultura se ve cada vez más invadida por agrotóxicos, monocultivos y acaparamiento de tierras.

Este escenario de amenazas, de exacerbación del modelo extractivista, de disputa territorial y de avance de cultivos al servicio de la agroindustria, y ahora después de un golpe de estado e incertidumbre política, en la que se potencia una élite rentista (Colque, 2020) está afectando de forma directa y con mayor intensidad la vida y los cuerpos de las mujeres indígenas campesinas intensificando por una parte los daños en la salud por contaminación del agua, de suelos, de alimentos con altas cantidades de metales pesados, intensificando por otra la brecha de género por el despojo del territorio que obliga al desplazamiento forzado y sobrecarga de tareas para las mujeres. Por esta razón se encuentran en la trinchera de las resistencias ecoterritoriales, no sólo desde la crítica, sino también proponiendo alternativas productivas, basadas en la experiencia del trabajo en la tierra que es de origen milenario. Tanto en el escenario de las comunidades agromineras, como en las comunidades sin minería y que basan su economía en la producción campesina, las mujeres juegan un rol fundamental que se esconde en la otra cara de los modos de producción, es decir, en la esfera de la *reproducción de la vida*, sosteniendo con trabajo material y emocional los entramados comunitarios de las unidades

campesinas, y siendo la fuerza gestora que también reproduce la energía necesaria para la reproducción de fuerza de trabajo para las minas.

Desde Fundación Tierra y otros trabajos de investigación se ha profundizado en cómo se está viviendo un proceso denominado “feminización de la agricultura a pequeña escala”, siendo que por las condiciones de precariedad cada vez son más mujeres las que se están haciendo cargo de la producción campesina en las unidades familiares, si combinamos este fenómeno con la realidad tácita en la que son las economías campesinas las que alimentan al país, concluimos que son las mujeres campesinas, las que están sosteniendo la soberanía alimentaria.

En el país, el tema de feminización de la agricultura no ha sido ampliamente estudiado. Sin embargo, en términos de población rural según sexo, los datos censales muestran que mientras en 2001 había más hombres que mujeres (104.393 hombres más) esto se revierte el 2012 ya que las mujeres son más que los hombres (135.114 mujeres). Aunque estas diferencias o cambios representan tan solo 3 a 4 por ciento de la población rural, muestran una tendencia hacia la feminización del campo. Otro dato censal muestra que el número de hogares con jefes de hogar hombres ha crecido a un ritmo mucho menor que los encabezados por mujeres. Esto ratifica el papel cada vez más visible de las mujeres entre los hogares rurales y un declive persistente de hogares con jefes de hogar hombres. Estos datos exponen que –sobre todo en regiones del altiplano y valles– el área rural está “feminizándose” (Tierra, 2014).

Las luchas de las mujeres indígenas campesinas al interior de las URC's que, con diferentes implicaciones, han sobrevivido y se han revitalizado a través del tiempo, están llevando a cabo la defensa de los territorios, principalmente desde dos ejes de lucha: protección de las fuentes de agua y propuestas para la soberanía alimentaria de los pueblos. Conocer de primera mano las formas de resistencia y esquemas alternativos de las mujeres que habitan estas comunidades, espero me permitiría generar un catálogo de opciones sociales y productivas en la lucha por la autonomía y la soberanía sobre el territorio y la cultura, frente al avance de los mega proyectos. En este corpus, diferentes comunidades con niveles distintos de asedio capitalista, podrían encontrar claves estratégicas para la subsistencia de formas de aprovechamiento de la naturaleza, lejos de los esquemas extractivos al servicio de la acumulación mercantilista.

Aunque en este apartado se han establecido tres grandes bloques históricos, éstos no están del todo separados, ni son necesariamente momentos que se perpetúan en el pasado. Para una gran parte de las culturas de los pueblos, el tiempo no es un proceso lineal, ni escalonado, para la cosmovisión aymara el pasado está siempre delante de porque es el único lapso temporal que podemos visualizar. Cuando hago la esquematización de tres fases del extractivismo minero en Bolivia, quisiera insistir en que hay un hilo de continuidad que, en un movimiento en clave de espiral, se reencuentra continuamente con el momento constitutivo del hecho colonial.

Que los barones del estaño, de la plata, que las masacres de mineros, que la segregación indígena campesina, no son siquiera un reflejo del pasado, sino continuos retornos trágicos a un sistema de explotación que no ha sido para nada superado. Así también las luchas por la vida, las alternativas al modelo hegemónico de desarrollo, la demanda por autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas, la lucha contra la violencia patriarcal anclada en la dominación colonial son una presencia permanente en la historia, que igualmente se espeja con las luchas milenarias inscritas en los socavones mineros y en los derroteros de la vida campesina. El despliegue de resistencias, cotidianas y extraordinarias, que hoy se inscriben en la necesidad de una alternativa urgente, han permitido que hoy sigamos discutiendo su posibilidad y emergencia.

1.1.Patriarcado, colonialismo y despojo capitalista

El universo plural de las mujeres campesinas representa desafíos analíticos de gran escala, principalmente si se propone un acercamiento desde la ecología política feminista. Más allá de la teorización abstracta me interesa en este apartado teórico-introductorio subrayar la amalgama de opresión que se cierne y aterriza con una fuerza violenta sobre los cuerpos de las mujeres.

Si se comprende el contexto global y, principalmente latinoamericano a partir del Consenso de los Commodities (Svampa, 2016), como punto de partida en el que la región se convierte en un proveedor de materias primas para la maquinaria capitalista y que además por las exigencias del sistema esta maquinaria se ha acelerado brutalmente en las últimas décadas; se puede proponer un análisis contextual que vaya de lo regional a lo local para comprender cómo es que la fase neoliberal del capitalismo se ha trenzado con las prácticas coloniales de dominación y las diferentes formas de opresión patriarcal para consolidarse en un mecanismo de despojo territorial bastante efectivo, pues logra desmontar las últimas barreras para la sobreexplotación de la naturaleza a partir de la

desmovilización y ruptura de los tejidos de cuidados que están sostenidos principalmente por mujeres indígenas, campesinas y pobres. Estas a la vez y sus corporalidades son las últimas trincheras a ser rebasadas por la vorágine extractivista.

[...] es fundamental la alianza patriarcal para la implantación de proyectos extractivos; ésta evidencia, como entre las distintas etnias y clases, el sistema capitalista y patriarcal, favoreciendo que pueda darse una alianza masculina eso sí bajo relaciones de poder. (García-Tórrez, et.al., 2020 pp. 29).

En esta perspectiva, si bien se reconoce la existencia de un sistema injusto para las mujeres, un sistema de dominación patriarcal que ejerce opresión contra nosotras en diferentes escalas y contextos, se considera fundamental comprender cómo es que en un escenario de neoextractivismo, generado por las exigencias del capital que requiere mayor agotamiento de los territorios, se requiere una actualización de las formas de opresión hacia las mujeres para facilitar el ingreso de los mega proyectos a las comunidades. A este fenómeno se le ha denominado (re) patriarcalización de los territorios, poniendo énfasis a los cambios en la dimensión política (masculinización de las decisiones), dimensión económica (estructuras laborales patriarcales), dimensión ecológica (ruptura de los ciclos de reproducción de la vida), dimensión cultural (estereotipos sexistas), dimensión corporal (control social y violencia machista) (García-Tórrez et al., 2020). Cambios necesarios para la consolidación de la dominación de la Naturaleza a través del control de los cuerpos.

En diferentes momentos de esta investigación se ha mencionado el ámbito de la *reproducción de la vida*, y aunque esta categoría será abordada en relación con los datos de trabajo de campo, es importante aclarar que me estoy refiriendo principalmente al trabajo de Silvia Federici, quien ha investigado los modos en que el trabajo no remunerado de las mujeres ha sido fundamental en diferentes momentos históricos de la acumulación originaria del capital (Federici, 2004). Esta sumatoria de actividades y energía depositada que no es remunerada se ubica en la esfera de los cuidados, son todas las tareas que quedan invisibilizadas, las que reponen la energía diaria del trabajo invertido al capital, las horas en la cocina, en el aseo, en el cuidado de los niños, en los cuidados emocionales y en la sexualidad y muchas otras más, que son imprescindibles para la reproducción de la fuerza de trabajo, tanto en términos obreros y más aún en

escenarios rurales, donde de por sí se explota trabajo campesino para subvención de los alimentos, trabajo campesino además subvencionado por trabajo y energía femenina.

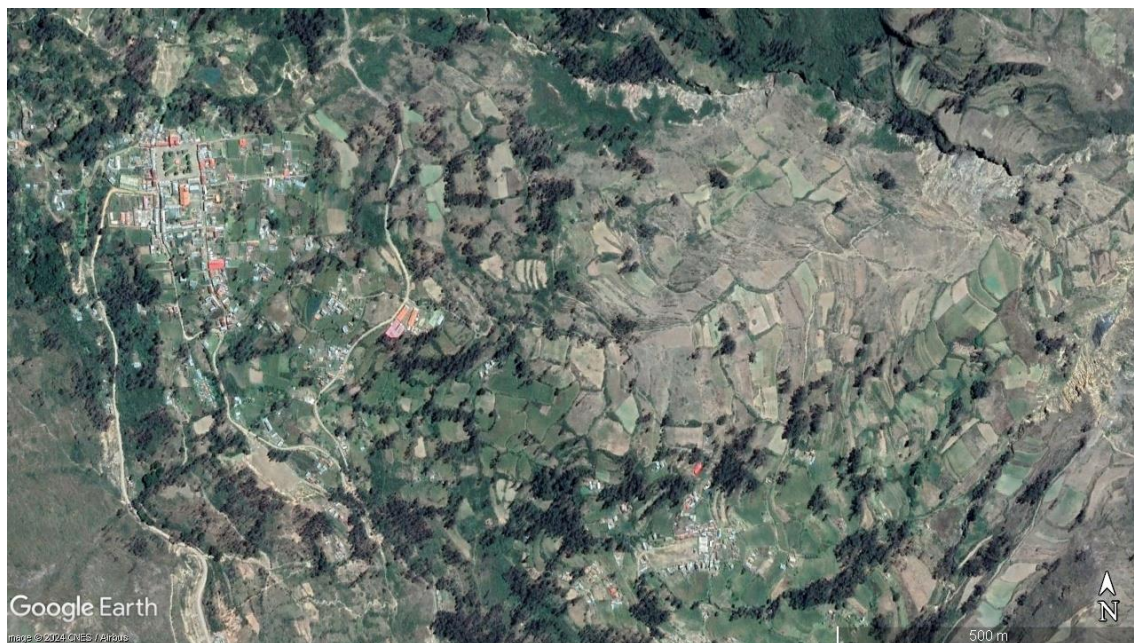
1.2.Mujeres indígenas campesinas, amas de casa mineras y defensoras de la Madre Tierra

Ambaná ¿Tierra y Hombres?

Este trabajo de investigación propone un ejercicio dialógico entre dos comunidades del altiplano boliviano, adentrarse en las entrañas de estos dos contextos entre sus similitudes y marcadas diferencias, implica un desafío de reencuentro complejo por diversas circunstancias. Dos años, un golpe de estado, dos brotes alarmantes de la pandemia por COVID-19 y un camino de tierra dañado por las intensas lluvias me separaban de Ambaná, primer territorio que presento para la investigación.

Ambaná se compone geográficamente de una diversidad climática con al menos tres climas diferenciados: altiplano de puna, cabecera de valle y valle bajo, debido a la riqueza en intercambios y parcelas interconectadas que caracteriza a esta administración, proponiendo una compleja mirada de comunalidad ampliada a territorios que no necesariamente están geográficamente continuos, herencia de una administración territorial precolonial.

Ilustración 9: Vista satelital de Ambaná considerando el aprovechamiento de los tres climas⁷



Fuente: Google Earth.

Ilustración 10: vista satelital de Ambaná con mayor detalle en los cambios de clima⁸



Fuente: Google Earth.

⁷ hacia la derecha se puede observar la siembra por terraceo en pendiente, aprovechando los sitios más altos para la producción de papa y elaboración de chuño.

⁸ más árido hacia arriba y más verde hacia abajo.

Ilustración 11: Vista Satelital de Ambaná con énfasis en el pueblo como centro administrativo



Fuente: Google Earth.

La Sub Central Agraria Ambaná figura en los documentos censales y catastrales como una unidad administrativa conformada por tres comunidades, Comunidad kara Sirka (Actualmente Comunidad Indígena Originaria Ambaná), Comunidad Olla Olla y Comunidad Mojsahuma. Sin embargo, el reciente trabajo de campo y las entrevistas realizadas reflejan que los intentos por simplificar o al menos organizar la complejidad en términos de administración territorial, por parte de las instituciones del Estado, están muy lejos de entender la realidad. La sobreposición de diferentes formas de entender las delimitaciones territoriales como herencia indígena, posteriormente hacendal, los cambios generados por la reforma agraria y los desafíos actuales denotan una unidad territorial no solamente compleja, sino llena de interconexiones y formas de aprovechamiento de terreno en clave discontinua. que abarca en ciertas circunstancias a más de 40 comunidades (A. Flores, comunicación personal, febrero 2020) y en otras refiere a la configuración del pueblo con sus dos comunidades aledañas (Comunidad Indígena Originaria Ambaná y Comunidad Olla Olla).

Las dos comunidades están conectadas por un centro administrativo ubicado en el pueblo, que funciona también como eje troncal para la realización de ferias, se encuentra la unidad policial, el centro médico, las sedes sindicales, etc. La relación entre estas dos comunidades está dada no sólo por una interacción geográfica, sino por una compleja red

de relaciones de intercambio y de reciprocidad. En ese sentido, la elección de esta unidad territorial para el presente estudio obedece a un criterio fundamental que me interesa resaltar para empezar a hilar las características de las URC: aunque el criterio geográfico actual para configurar *comunidad* obedece a una delimitación institucional por linderos geográficos y demografía, impuesta por la mirada territorial; el concepto de comunidad como catalizador de relaciones sociales puede ser entendido desde diferentes ópticas.

La unidad territorial objeto de esta investigación, a la que denomino Unidades de Reproducción Comunitaria en el caso de Ambaná, encierra además de una caracterización de las formas de uso de tierra, de las relaciones y los territorios interconectados, una añeja red de relaciones sociales que para el caso puede ser usado como muestra de las condiciones sociales conflictivas y contradictorias sobre las cuales se sigue construyendo comunidad. A estas tareas de trabajo en la tierra se suman una serie de trabajos con agrícolas que sostienen la materialidad de la comunidad, el rol de la familia, es decir de la unidad familiar y el lugar que en este espacio ocupan las mujeres serán fundamentales para la pervivencia del sistema comunal, aspectos que serán desarrollados más adelante. A partir de las entrevistas y observaciones realizadas, me interesa resaltar dos fenómenos importantes para el análisis de la configuración comunitaria de esta población.

(...) existe por una parte una rivalidad histórica entre Comunidad Indígena Originaria Ambaná (antes Kara Sirca) y Comunidad Olla Olla, la primera denominada la comunidad “de abajo” y la segunda “la de arriba”, en términos de representación política cada una tiene un Sindicato Agrario, a la vez cada una defiende la administración territorial del cementerio en el caso de abajo y de la posta sanitaria en el caso de arriba (F. Flores, comunicación personal, enero 2020).

A pesar de la cercanía y matrimonios entrecruzados entre ambas comunidades, las dificultades para ponerse de acuerdo en cada una de las reuniones son una constante que conflictúa y tensa las asambleas y reuniones de forma permanente. En los últimos años, la disputa ha llegado a ser más animada debido a la correspondencia de presupuesto que se desligaría del Gobierno Municipal. Lo interesante en esta disputa de larga data es que familias poseen terrenos y parcelas en el territorio de arriba y viceversa, esto implica una continua interacción productiva y de intercambios de productos, en tal sentido la fragmentación es poco comprensible. Sin embargo, rastreando documentos históricos y relacionando el tipo de asentamiento aymara y su relación con el periodo incaico podría

deducirse que esta conformación territorial, incluida la disputa social, es una herencia de un periodo prehispánico. Los señoríos aymaras conquistados por los Incas, presentaban una organización bipartita repartida en dos mitades complementarias: *urinsaya* y *aransaya*, estas dos parcialidades conformaban un Ayllu. Esta complementariedad no está libre de tensiones ni conflictos, es más, registros etnohistóricos reflejan una relación bélica entre ambas mitades, sin que esto interfiera en las relaciones de complementariedad y de interdependencia que existe desde antes de la Colonia y que hace que las comunidades tengan la necesidad de relacionarse.

Otro elemento histórico para destacar reside principalmente en una herencia colonial, durante la llegada de los españoles, estos fundaron el pueblo con los elementos característicos, como la Iglesia y la administración política, ignorando las pautas administrativas precedentes. Entonces los hacendados usurparon territorios a ambas parcialidades del ayllu y usaron el pueblo para concentrar las actividades, después de la reversión de tierras de los terratenientes durante la Reforma Agraria, los patrones hacendados quedaron sin tierra, sin embargo, muchos de sus descendientes se quedaron viviendo en el pueblo, cerca de la plaza central, marcando su diferencia étnica con la población indígena circundante. Incluso hasta la actualidad, la población mestiza que vive alrededor de la plaza conserva ciertas fronteras étnicas y de clase, razón por la cual la relación se tensa aún más, ya que el pueblo tiene una propia representación política denominada Junta de Vecinos (F. Flores y N. Flores, comunicación personal, febrero 2020), la cual debe entrar continuamente en diálogo con los dos sindicatos agrarios, formando una tripartita organización política-administrativa llena de tensiones.

Estos elementos son rescatados en este apartado porque tendrán una relevancia importante en la configuración de las relaciones de género, en la distribución de tareas entre hombres y mujeres y, por supuesto, una relación directa en tanto las diferencias jerárquicas y racializadas entre mujeres.

Ilustración 12: Lideresas de las comunidades saliendo de una reunión de la Subalcaldía –pueblo de Ambaná



Fuente: imagen propia, enero del 2021.

A partir de estos antecedentes históricos, es importante para esta investigación relacionar la configuración de las URC con la resistencia y persistencia del Ayllu.

En el pasado precolonial la organización básica andina era el ayllu. Su base era la descendencia de todos sus miembros de un mismo antepasado varón. Los miembros de un mismo ayllu se hallaban dispersos por diversos pisos ecológicos sin ocupar territorio contiguo. El acceso a diversidad de climas fue la base fundamental para su división interna [...] (Plat, 2016).

Como se mencionó anteriormente, Ambaná en su escala territorial más amplia era, antes de la Colonia española, un territorio continuo y a la vez discontinuo administrado por diferentes ayllus, que a partir de sus mitades correspondientes se relacionaban entre sí para el aprovechamiento del uso del suelo en tres climas: puna, cabecera de valle y valle bajo.

Dicen que antes [de la conquista española] aquí las comunidades tenían parcelas tierra arriba y tierra abajo, abajo en Santiago producían frutales siempre y arriba se hacía siempre chuño porque congela siempre, para chuño se necesita que sea frío, por eso no faltaba nada, todo el año se tenía comida, sobre todo papa, chuño, maíz y otros que no sé qué producirían abajo en esas épocas, pero dice que hasta pescado había, que nunca faltaba porque esta tierras de aquí son bendecidas por agua y por climas húmedos todo el año (V. Pérez, comunicación personal, febrero 2020).

Ilustración 13: Aprovechamiento de los pisos ecológicos en siembra por terraceo



Fuente: imagen propia, diciembre del 2020.

A pesar de la fragmentación sufrida en la época de la Colonia con la irrupción de las haciendas y después con la repartición de tierras por la reforma agraria de 1953, estas unidades territoriales han mantenido algunas formas de relacionamiento entre sí y, principalmente, de aprovechamiento de parcelas ubicadas en diferentes climas, que posibilita la producción de variedades de alimentos en diferentes épocas del año.

A mi papá le correspondía terrenos en Yakaspata (donde están las ruinas y las chullpas de los antepasados), también abajo le correspondía, ahí abajo se produce cebolla, arriba es frío casi puna por eso congela chuño, ahora esos terrenos ya no se reconocen porque como ha fallecido y nosotros nos venimos a la ciudad, hemos perdido el derecho, quizá ahora se puede reclamar porque esos terrenos están vacíos parece (I. Flores, comunicación personal, marzo 2017).

Uno de los estudios más completos y al parecer el único sobre la configuración social y espacial de Ambaná es una investigación etnohistórica realizada en los años 70 y publicado en 1980, este amplio texto llamado: “Ambaná, tierra y hombres”, realizado por el Instituto de Estudios Franceses Andinos (IFEA) retrata de forma detallada el ordenamiento territorial de este lugar, es una etnografía completa sobre los sistemas de producción, usa fuentes primarias, investiga la historia del lugar y de la composición étnica de la población. Este documento histórico que, más que una fuente secundaria, debe interpretarse como un texto primario, fue parte además de un proyecto regional direccionado a los andes bolivianos y peruanos en términos de apoyo agronómico-productivo a estas comunidades indígenas. El estudio va acompañado de un proceso de intervención para la mejora de las condiciones de productividad de la zona y, en ese sentido, trata de ser un diagnóstico pormenorizado de aspectos tanto ecológicos como sociales.

A más de 40 años de esta publicación este texto arroja una serie de singularidades de Ambaná que seguramente comparte con otros pueblos de la región. Entre los informantes claves en esta investigación, está mi abuelo paterno, el nombre de sus hijas e hijos (tías, tíos y padre), muchos otros informantes contemporáneos de mi abuelo, todos hombres. Considero que un texto tan completo y profundo, que además devolvió los resultados de la investigación al pueblo, no puede ser invalidado de ningún modo, sin embargo, es importante apuntar también la invisibilización de una de las partes de esta historia y de las características de este sector. Las tareas del cuidado, del hogar, las faenas

domésticas, el trabajo o roles de las mujeres están por fuera de la mirada de los investigadores, sea por la ausencia de informantes mujeres, sea por una homogenización de la población en clave masculina. Las y los ancianos de la comunidad recuerdan la visita de los franceses, ellos no comían nada del pueblo -se dice-, la mayoría de las mujeres, en ese entonces aymara parlantes sin acceso al castellano, no participaron del estudio. Como es de acostumbrarse incluso en la actualidad, los acercamientos se dieron a partir de los varones dirigentes de la comunidad, que además de hablar castellano podían relacionarse de forma más directa con los investigadores.

Dejando de lado las posibles causas de esta historia reconstruida en clave masculina, este apartado tiene la intención de rastrear el lugar de las mujeres en la defensa de la tierra, en la resistencia cultural, abarcando este hilo de análisis desde los espacios políticos o de toma de decisiones. Para este propósito planteo la necesidad de usar historias de vida de mujeres de diferentes generaciones que nacieron en Ambaná, la mayor parte de ellas de diferentes edades han sido entrevistadas recientemente y han ejercido o están ejerciendo alguno de los cargos comunales.

Respecto a la caracterización demográfica de esta URC hay bastante ambigüedad, ya que el CENSO poblacional llega a una estimación por Municipio, donde se distingue una población demográfica de: 14.589 habitantes hasta el 2012 (INE, 2012) de la cual y por información de las autoridades indígenas se puede estimar una población de 150 familias aproximadamente en la URC Ambaná, que multiplicado por un promedio de 5 habitantes por familia da un aproximado de 600 habitantes, con un 55% de población femenina de diferentes generaciones y, a nivel de trabajo de campo, se llegó a interactuar con aproximadamente veinte mujeres y siete varones en el sentido de informantes claves.

Rancho Grande: entre la contaminación minera y la lucha por la producción

Rancho Grande es una comunidad del altiplano en el departamento de Oruro con un clima seco, árido y suelos con alto contenido mineral y salitroso. Se ubica muy cercanamente al Río Huanuni y al lago Poopó, dos cuerpos de agua altamente afectados por lixiviación y metales pesados. Es una comunidad quechua que en los últimos años ha enfrentado una alta migración hacia la ciudad de Oruro a falta de opciones productivas. En la imagen que sigue a continuación puede observarse la aridez del suelo, e incluso algunos sectores afectados por el alto grado de salinidad, a pesar de ello, se observa también las parcelas familiares en los que se acostumbra seguir sembrando quinua y papa principalmente, la

zona era rica en producción ganadera y por lo tanto en la producción de derivados lácteos, sin embargo, se está viviendo una acelerada desaparición del ganado que no tiene opción que consumo de aguas contaminadas que rebalsan del río Huanuni.

Ilustración 14: vista satelital comunidad Rancho Grande



Fuente: Google Earth.

La Empresa Minera Estatal Huanuni, una de las principales responsables de la situación actual de Rancho Grande y otras decenas de comunidades ubicadas en los alrededores es [...] *una de las operaciones mineras de mayor envergadura y que genera una gran cantidad de recursos al Estado empleaba al año 2000 un total de agua de 2.436.156 m³/año, la cantidad de pérdidas en el proceso alcanzó 732.336 m³/año y se consumieron 1.127.880 m³/año. Huanuni descarga sus aguas sin tratamiento alguno, directo al río que lleva el mismo nombre (CASA, 2010).* La contaminación del río ha comprometido las fuentes subterráneas de agua dulce que alimentaba a la comunidad y que servía para el ganado, en la actualidad ha disminuido considerablemente la producción de derivados lácteos que era una actividad predominantemente femenina para la comercialización y/o para el trueque. En alguna parte reflexión sobre megaproyectos y depredación ecológica de los gobiernos “progresistas”, pese a Pachamama y sumak qumaña-queda la pregunta de si los ingresos generados se reparten mejor en la sociedad.

La contaminación y desaparición de fuentes de agua ha obligado a que las y los pobladores de Rancho Grande generen estrategias de sobrevivencia para conseguir agua,

principalmente para consumo humano, lastimosamente la Empresa Huanuni lleva ya más de diez años prometiendo la puesta en marcha de un dique de colas que procese aguas lixiviadas y aún no se ha cumplido. En el siguiente mapa satelital se puede visualizar la dimensión del daño que generan los relaves de esta operación minera.

Ilustración 15: vista satelital de la comunidad Inti Raymi



Fuente: Google Earth.

Otro de los actores mineros responsables de este nivel de contaminación es la empresa minera Inti Raymi, operada por la concesionaria estadounidense Newmont, mina a cielo abierto que cuyo

[...] dique de colas resguarda 67 millones de toneladas de desechos mineros Desviaron el río Desaguadero [también llamado Huanuni] para sus operaciones y para el llenado de los tajos Kori Kollo y Llallagua El tajo kori kollo tiene una profundidad de 245 m y un radio de 2.5 hectáreas Un estudio independiente revela que hubieron fugas de cianuro en diferentes y reiteradas épocas, rebalse de aguas saladas al río, sedimentación, transporte de metales pesados. Se produjeron cerca a 1000 denuncias de contaminación, muerte de animales y otras afectaciones, exigiendo una Auditoria Ambiental (OCMAL, 2018).

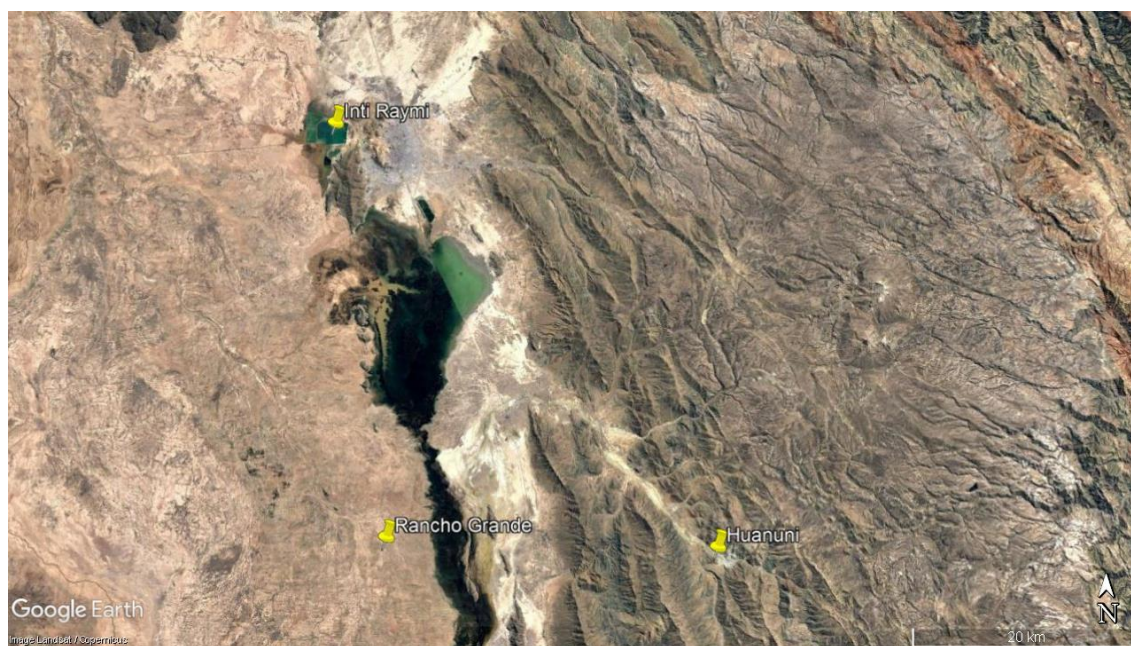
Ilustración 16: vista satelital operación minera Inti Raymi



Fuente: Google Earth.

El impacto de estos dos megaproyectos y la actividad de algunas cooperativas mineras presentes en la zona ha atravesado la realidad productiva de Rancho Grande y reconfigurado la estructura de relaciones intergénero, principalmente afectando las actividades cotidianas de las mujeres, muchas de las familias han debido migrar hacia centros urbanos y en otros casos se han quedado mujeres en la comunidad para asumir la responsabilidad completa, los varones han salido igualmente en búsqueda de oportunidades laborales. La cercanía de estas operaciones mineras que no están dentro de la comunidad y que se refleja en el mapa siguiente, sigue siendo una amenaza constante, principalmente en la salud de las mujeres y niños, quienes son los que se quedan en la comunidad.

Ilustración 17: distancia entre la comunidad Rancho Grande y las dos operaciones mineras



Fuente: Google Earth.

Para mitigar la ausencia de fuentes de agua, la población de la comunidad y principalmente las mujeres han generado algunas estrategias, por ejemplo, la construcción de vigiñas y de cotañas (pozos con leve profundidad) para alimento del ganado con el argumento de que se filtra de algún modo la contaminación minera, sin embargo, la presencia de metales pesados en el agua no puede remediarse de este modo.

Ilustración 18: cotaña en la comunidad Rancho Grande



Fuente: Imagen propia octubre 2018.

El ganado sigue consumiendo esta agua contaminada, lo que hace que muera repentinamente y no sirva para consumo humano, de todos modos, las mujeres siguen produciendo en la comunidad, aún a pesar de estas condiciones adversas.

Esferas de poder, decisión y representación

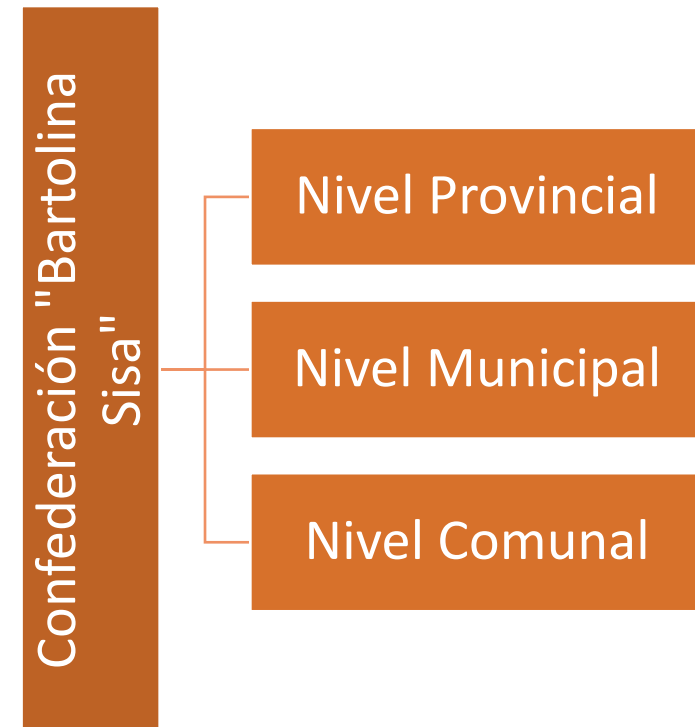
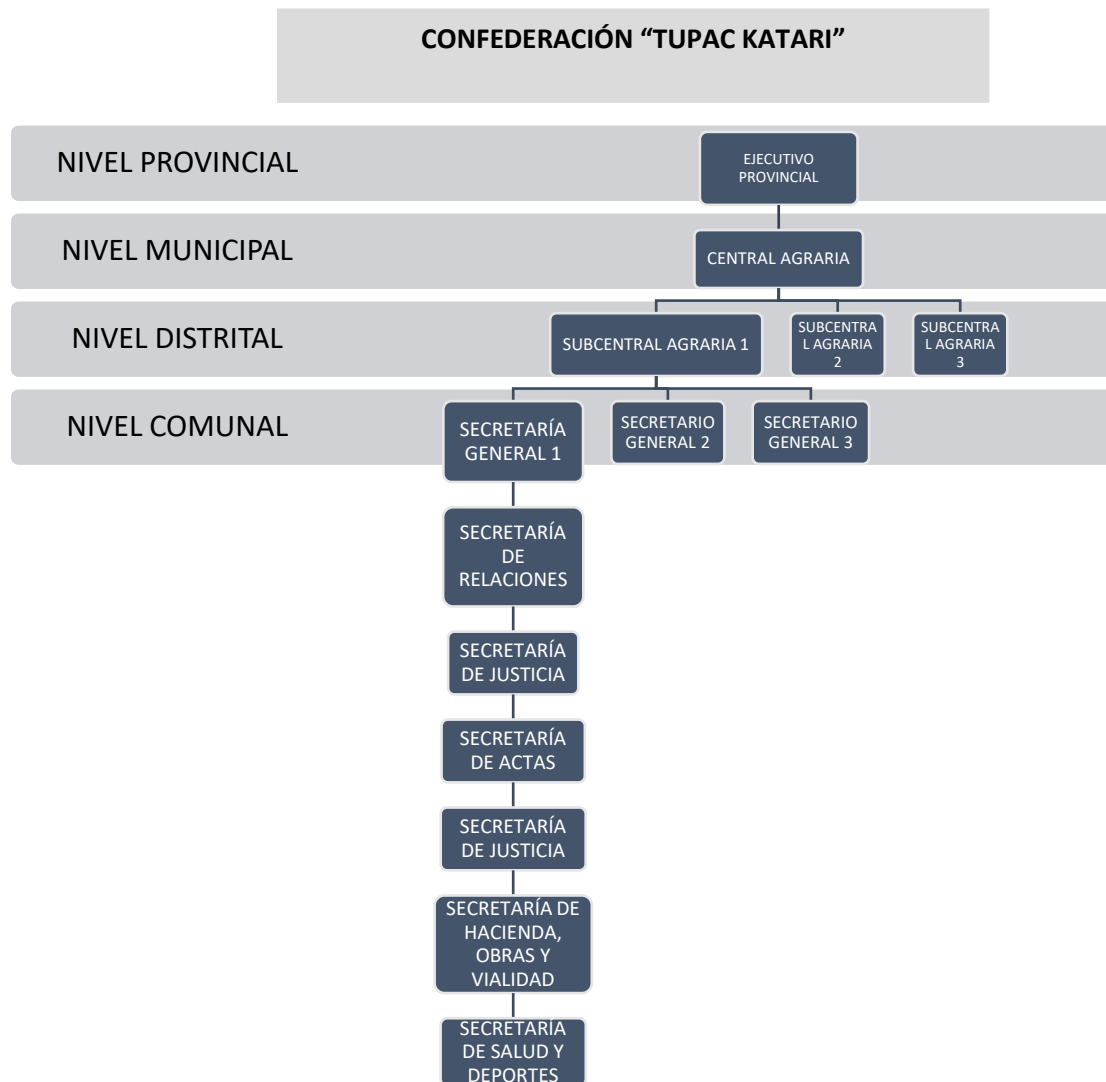
La forma comunidad es una organización política en sí, a pesar de los cambios y denominativos que se le han conferido en diferentes momentos históricos, a pesar de la “sindicalización” de la organización indígena-comunal y aún a pesar de los cambios políticos *(la comunidad se ha convertido la célula básica de la organización campesina, la agrupación de estas conforma las subcentrales y la agrupación de subcentrales conforman la central agraria* (IFEA, 1980).

El máximo órgano de decisión es la asamblea comunal que está representada por autoridades rotativas, que cambian año tras año, cuyos cargos son asumidos más como un servicio a la comunidad y no tanto como un privilegio.

La asamblea comunal, es la instancia máxima de decisión, donde participan con derecho y deber los jefes de familia, en este mismo espacio son cada año elegidas las autoridades cuyo máximo ejecutivo es el secretario general, la autoridad máxima y demás cargos son concebidos como un servicio cubriendo roles muy específicos, tanto en el ámbito práctico como en el ceremonial. Los comunarios están conscientes que en algún momento debe asumir algún cargo ya sea de la autoridad máxima u otro, este es un deber, pero a la vez una carga económica, que quita tiempo y dinero, pero a la vez hace avanzar al individuo y su familia en su status y prestigio en la comunidad (Albó, Graves, y Sandoval, 1987).

Como se ha mencionado anteriormente, la máxima representación de cada una de las comunidades es el sindicato agrario, el mismo que está organizado bajo el siguiente esquema, tomando en cuenta que por encima del sindicato agrario hay otras instancias políticas, también centralizadas en una organización matriz denominada Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos “Tupac Katari” (CSUTCB), de forma paralela también está la representación femenina, concentrada en la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas Campesinas Originarias “Bartolina Sisa”:

Ilustración 19: Sistema de autoridades masculinas y femeninas en los Valles de Ambaná en relación con las Confederaciones Nacionales



Fuente: Elaboración propia en base a las entrevistas y trabajo de campo

Cada uno de los cargos son asumidos independientemente por mujeres o varones según corresponda la obligación comunal, el asumir un cargo de forma ascendente es considerado una habilitación para poseer y producir en su respectiva parcela. El cargo es rotatorio, dura un año e idealmente se inicia desde el nivel más bajo hasta ir ascendiendo, aunque se han dado muchas excepciones, principalmente en los últimos años (N. Flores, comunicación personal, marzo 2021). Sobre este tema tiene que ver un aspecto que denominaré: *masculinización de la organización política comunal*, al haberse reemplazado las estructuras de decisión por el formato sindical, también se desplazó el rol administrativo femenino y se privilegió la figura masculina como símbolo de liderazgo, este proceso se remonta a la década de los años 50 con la Reforma Agraria, proceso en el cual se trató de homogenizar a la población indígena, principalmente de la zona andina del país. Esta figura sindical no es más que una imposición, resultado de los intentos de homogenización por parte de los gobiernos que sucedieron a la Reforma Agraria del año 1953, la visión “modernizadora” difundió un sistema que reemplazaba las estructuras indígenas originarias, basada en la *campesinización* del indígena, es decir, simplificar la diversidad étnica para reducirla a una categoría de clase. Para esto se exigió, como requisito, que cada comunidad presentara una lista en clave de sindicato para reconocer su administración política, el modelo sindical pasó a sustituir un modelo basado en la dualidad masculino/femenino (chachawarmi), que era la unidad familiar que ejercía cargos comunales y espacios de toma de decisión.

En los últimos años en diferentes comunidades de Bolivia se han iniciado procesos de reconstitución de las autoridades originarias, aunque de este modo no se ha producido el proceso de reconstitución en Ambaná. Lo que sí ha pasado es la ocupación de espacios decisivos a nivel comunal, provincial y hasta nacional por parte de las mujeres, a través de la organización nacional matriz Confederación Nacional de Mujeres Indígenas Campesinas Originarias “Bartolina Sisa”. Esta organización nace en la década de los años 70 como el “brazo femenino” de la CSUTCB, algunas investigaciones han criticado esta historia a partir del cuestionamiento a la intervención de las Agencias de Cooperación y de las ONG’s con perspectiva de género. Más allá de estas circunstancias es importante reconocer que *las bartolinas*, son actualmente una de las organizaciones de mujeres indígenas con mayor politización, por supuesto que no está libre de contradicciones, sin embargo, es innegable su presencia en las comunidades de Ambaná, su rol y su ejercicio político.

De forma paralela al organigrama que se presentó anteriormente, funciona en la comunidad la organización de *bartolinas* con ocho representantes mujeres que participan tanto de las asambleas, así como de las reuniones y de eventos fuera de la comunidad, representando las demandas de las mujeres (N. Flores, comunicación personal, marzo 2021). Es de notar que la participación de mujeres en el espacio de decisión no sucede por el único medio de la organización de *bartolinas*, se da también a partir de la ocupación de cargos en el propio sindicato agrario. Ahora mismo y según las entrevistas realizadas, el 70% de cargos comunales están ocupados por mujeres, si a este porcentaje sumamos los cargos de *bartolinas* ocupados todos por mujeres, vemos una gran representatividad femenina en la organización comunal en términos numéricos. Según datos obtenidos, este proceso parece ser muy reciente y está mostrando una clara transformación en el sentido de un marcado protagonismo femenino en las esferas de toma de decisión comunal.

A pesar de estas condiciones, es importante mencionar que los desafíos para asumir cargos comunales para las mujeres se multiplican, en comparación de los casos de varones, en ese sentido puede marcarse unas ciertas diferencias entre mujeres de diferentes rangos sociales dentro de la misma comunidad. No es la misma carga de tareas para una mujer residente, que ha pasado por un proceso de migración, que una mujer campesina que tiene otro tipo de labores.

Bueno, cuando yo llegué aquí y decidí asumir el cargo, era porque decían: tarde o temprano te va allegar el cargo, vas a tener que asumir. Entonces yo decía: mejor asumir joven que todavía puedo corretear. Además, decía, puedo ayudar un poco más hasta de hacer proyectos, todo esto, entonces por eso es que decidí desde en anteaño pasado que estuve con cargo.

Para mí ha sido un poco más fácil por mi esposo, mi esposo es el que me apoya... y además como él ha trabajado mucho con género y todo esto, más que todo con derechos humanos, entonces para mí ha sido bastante fácil hacer el cargo porque tenía absolutamente la ayuda y además contaba con un poco más de recurso para poder ir a las reuniones, asambleas, íbamos a Carabuco, a todos lados íbamos con mi esposo.

En comparación con otras mujeres, además que yo no tengo un trabajo, yo no soy agricultora, no trabajo la tierra, entonces, he podido disponer de mi tiempo fácilmente. Sin embargo, por ejemplo, aquí las mujeres sí o sí tenían que asumir el cargo, les obligan, por ejemplo, las *bartolinas* y yo veo

que es un poco más difícil. Porque ellas tienen que atender a sus niños, tienen que atender sus chacras y todo eso y a la final tienen que viajar, y muchas veces vi que son observadas, que son acosadas, no siempre puede ser acosadas (N. Flores, comunicación personal, marzo 2021).

Por otra parte, también es importante resaltar la otra cara de la esfera de la toma de decisiones que hace referencia a este posicionamiento lleno de ritualidad en el momento de asumir un cargo comunal, cualquiera que ese sea. Este compromiso es realizado desde la pareja como unidad, creo que no está errado afirmar que las mujeres asumen las obligaciones del sostenimiento del cargo y los hombres la representatividad. Esta división de tareas al interior de la pareja es un acuerdo que puede estar lleno de contradicciones y de conflictividad, sin embargo, hay unas fibras muy delgadas mediante las que se puede llegar a distinguir la capacidad de agencia de las mujeres en estos marcos de decisión que problematizan la división entre lo público y lo privado que en las comunidades rurales parece ser bastante difuso.

A pesar de que numéricamente en este momento las mujeres ocupan mayores cargos de representatividad política en Ambaná, esto no necesariamente implica una correspondencia con la valoración y el reconocimiento.

Legalmente ambos deberían ser lo mismo, ambos secretarios generales, de las mujeres la general bartolinas, y de los hombres también su general, ambos. Sin embargo, puedes medir ahí lo de los Tupacs es el que tiene mayor poder (aunque sea mujer) ese es el de mayor autoridad. El de bartolina también se saca general pero no asume con la misma fuerza de general (N. Flores, comunicación personal, marzo 2021).

En el caso de los ayllus presentes en la Cuenca Huanuni y el caso específico de Rancho Grande y las comunidades en general del Municipio de El Choro, la forma de organización política ha ido mutando paulatinamente; si bien se han mantenido formas ancestrales del ejercicio del cargo, esto se ha ido combinando con las formas del Sindicato Agrario.

Según Soto (2018) existe un procedimiento para llegar a ser autoridad originaria, tenían que cumplir varios servicios de carácter social en la comunidad y en la iglesia, comenzando de “alwasil, postillón”. Si bien hace tiempo había que seguir un proceso en

clave de escalera, en los últimos tiempos se ha ido generando un sistema de rotación por medio del derecho a la tierra de izquierda a derecha.

La nueva autoridad originaria y su esposa, después del acto de consagración, juramento ante el pueblo, se convierte en la primera autoridad del ayllu, con todas las obligaciones y deberes como un padre del ayllu conocidos como: tata y mama jilaqata, awatiri, tamani, maran awki, maran tayka. Las autoridades originarias están al servicio de su pueblo, en lo social y en lo económico, velando los linderos y mojones inter-ayllus e inter-markas. Según testimonio de ancianos, cuentan que antiguamente para llegar a la silla de la autoridad originaria, tenían que cumplir varios servicios de carácter social en la comunidad y eclesial, comenzando de alwasil, postillón, había varios pasos que cumplir, era como subir la escalera o las gradas, para alcanzar la cabeza y el mando del Ayllu. Sin embargo, en los últimos tiempos este proceso va desapareciendo, se ha implantado el sistema de rotación de autoridades por turno, por ejemplo en un determinado Ayllu hay varias comunidades, de los cuales anualmente rotan haciendo la giratoria en forma circular de derecha a izquierda. El servicio que presta esta autoridad durante su gestión administrativa es completamente gratuito (Ayma, 2012).

A pesar de los cambios, la figura de la dualidad, igualmente que en el caso de los ayllus de Ambaná sigue dotando de importancia política, simbólica y administrativa a la dimensión femenina de la autoridad originaria local.

1.3.Mujeres campesinas, historia y tenencia de la tierra

El tema de la tenencia de la tierra y la referencia respecto a la propiedad en manos de mujeres es otro tema interesante en Ambaná, según información del representante máximo de la Sub Central Agraria, la titulación es un tema aún pendiente en el ex Instituto Nacional de Reforma Agraria (ex - INRA). Es además otro tema de disputa entre las dos comunidades, ya que *Olla Olla* ha avanzado en el proceso de saneamiento de parcelamiento individual y Comunidad Indígena Originaria Ambaná busca una titulación colectiva, las casas alrededor de la plaza están en proceso de “urbanización”, pero no se tiene tampoco una resolución definitiva. Por el momento, el tema de propiedad y titulación sigue pendiente, lo que puede inferirse por el trabajo de campo realizado, en cuanto a los títulos de propiedad que presentan las familias, es que podría hablarse más de un derecho de posesión que de derecho propietario, en lo que respecta a las parcelas de producción agrícola.

El derecho de posesión y trabajo en la tierra se da a partir de tres requisitos: estar afiliado a uno de los sindicatos, realizar el trabajo comunal de todos los lunes y asumir cargos rotatorios. Es así que quien no cumpla con los requisitos, así presente algún título de propiedad, puede ser revertido de sus derechos de uso de terreno. Ya se han dado casos de residentes (migrantes que viven en la ciudad) que no atendieron las obligaciones comunales y sus terrenos fueron tomados por el sindicato para la construcción de un hospital que está en construcción.

En ese sentido las mujeres, sean solteras, viudas o casadas, pueden independientemente cumplir con las obligaciones comunales y, por lo tanto, acceder al derecho de posesión y uso de la tierra. Las dificultades residen más en otros temas como los roles de género que podrían obstaculizar esta tarea, lo cual no es de menor importancia y será trabajado en el siguiente apartado.

En el caso de Rancho Grande, la tenencia de la tierra es menos problemática en términos de linderos y lo que realmente es un problema es la desposesión por contaminación. Esto quiere decir que, si bien las tierras siguen siendo de propiedad de comunarias y comunarios, ésta va quedando cada vez más inutilizable por el grado de salinización del terreno y la falta de oportunidades de riego.

Internarse en la realidad de Rancho Grande es para mí, visualizar la historia de vida de una mujer que además de ser la encarnación de un tejido colectivo de otras tantas mujeres de la comunidad que iniciaron en 2006 con las denuncias acerca de la contaminación minera que estaban viviendo. Calixta Mamani, más conocida como Mama Calixta es una lideresa que en el año en el que se empezaron a distinguir los impactos de la mienría estaba ejerciendo un cargo comunitario de Mama T'alla, junto a otros líderes varones y mujeres iniciaron acciones de protesta contra los proyectos mineros mencionados anteriormente y exigiendo respuesta de las autoridades para cesar la muerte del ganado que fue el primer hecho que alertó a la comunidad.

Rancho Grande, comunidad quechua que mantiene una estructura política basada en representaciones masculinas y femeninas muy similares a los ayllus ambaneños, ha sido notificado que también tiene yacimientos mineros al interior de su territorio, debido a la dimensión del daño que hasta ahora han vivido, en asamblea comunitaria se ha decidido que no se permitirá el ingreso de minería a la comunidad, sin embargo y a pesar

de esta firme decisión, no se está pudiendo frenar la contaminación proveniente de las operaciones mineras aledañas.

En términos de representación política en el caso de algunas mujeres de Rancho Grande, actualmente son parte de la articulación de la RENAMAT, desde la cual han estado tratando de posicionar la problemática de la *violencia ambiental contra las mujeres*, como una forma de violencia de género estructural o como un dispositivo más de lo que se ha denominado (re) patriarcalización de los territorios.

Mama Calixta, expulsada de su comunidad con sus casi 70 años de edad es actualmente comerciante ambulante en la ciudad de Oruro, vuelve de cuando en cuando a su comunidad que se encuentra a hora y media de la ciudad a visitar el terreno y sembrar cuando es posible, sin embargo, las condiciones de vida no le permiten quedarse allá, en su rol de coordinación política dentro de la RENAMAT está proponiendo estrategias de reforestación y remediación ambiental, porque junto a sus dos hijas y siete nietos, planea retornar a un Rancho Grande libre de contaminación minera.

Ilustración 20: Mama Calixta en acción de protesta 8 de marzo



Fuente: Imagen propia, marzo 2018.

CAPÍTULO II. TERRITORIO – TIERRA

2.1. Entre la chacra y la copajira: Soberanía alimentaria, campesinado y extractivismo minero

Las luchas de las mujeres en América Latina en los últimos años han marcado un momento de irrupción de la historia de la defensa de la tierra, el Territorio-Tierra para las poblaciones andinas y las formas comunitarias de reproducción de la vida, ha adquirido nuevos y renovados sentidos ante el avance de los proyectos de despojo, de la minería a gran escala, del avance de la agroindustria, de las hidroeléctricas, etc. Quizá el asesinato de Berta Cáceres, calificado por muchas de nosotras como un feminicidio territorial, es uno de los momentos de dolor encarnado que anuncia la necesidad también de nuevos paradigmas políticos y teóricos que permitan comprender el espacio y la territorialidad desde los significados otorgados por las prácticas del cuidado, la defensa y la resistencia femenina.

La defensa de un río y la condición de mujer como catalizadores de la violencia feminicida son elementos que detonan la relevancia de nuevas formas de pensar el territorio y la tierra, desde este andar, la dimensión del Territorio-Tierra se construye desde diferentes aristas que anuncian la importancia de las mujeres, de la dimensión política y el quehacer femenino en la defensa del territorio y en la construcción y reconstrucción continua de espacios vitales colectivos.

América Latina sigue siendo una de las regiones con mayores desigualdades sociales del contexto global, la división geopolítica y la demanda de mayores fuentes de energía y materiales por parte del Norte Global ha intensificado la explotación.

[...] en el marco del “Consenso de los Commodities”, los gobiernos latinoamericanos buscaron oponer lo social y lo ambiental, justificando el neoextractivismo y la depredación ambiental en nombre del desarrollo y de la reducción de las desigualdades, lo cual generó una situación paradójica, a partir de la instalación de una agenda selectiva de derechos —que negaba y/o desestimaba las demandas socioambientales— y gran parte de los reclamos indígenas por tierra y territorio. Hoy sabemos que una parte importante del crecimiento económico experimentado en América Latina durante el boom de los commodities fue capturada por los sectores más ricos de la sociedad. Datos de la revista Forbes muestran que la riqueza de los multimillonarios latinoamericanos (con fortunas superiores a 1.000 millones de dólares) creció a un ritmo del 21% anual

entre 2002 y 2015, un incremento seis veces superior al del PBI de la región (3,5% anual). En 2013-2014, según Oxfam, el 10% de las personas más ricas de la región se quedaba con el 37% de los ingresos; pero si se consideraba la riqueza, estos datos ascendían de modo abrumador, mostrando que el 10% más rico acumulaba el 71% de la riqueza; mientras el 1% más privilegiado se quedaba con el 41% (Svampa, 2021).

En Bolivia, el ciclo progresista trajo consigo una peligrosa legitimación de los proyectos extractivos ampliándose en intensidad productiva y extensión geográfica, este proceso ha acelerado una disputa material e ideológica en el sentido de los significados de la defensa de la tierra y el territorio con posturas diferenciadas y encontradas, incluso dentro del movimiento indígena campesino.

A la par de este proceso en la región han surgido diversas y renovadas formas de resistencias con protagonismo de mujeres que nacen de la confluencia entre sentires que denuncian y nombran las formas de violencia de género que provoca la devastación ambiental.

El resultado ha sido la ampliación del campo feminista y ecologista de las luchas; más aún, la elaboración de una nueva epistemología feminista a partir de la inclusión de nuevos temas y miradas sobre el territorio, y el desarrollo de una visión más horizontal de los feminismos realmente existentes, por encima de las diferencias de clase y etnia, o de las distancias entre lo urbano y lo rural (Svampa, 2021)

Desde este nuevo paradigma surgen nuevas formas de narrar los territorios, se hacen visibles también las otras formas de habitar los territorios que interpelan al sistema de explotación. En Bolivia, más específicamente en el departamento de Oruro, en la zona agrominera del Altiplano boliviano, la Red Nacional de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra ha nombrado a la violencia de género devenida del extractivismo minero, como *violencia medioambiental contra las mujeres* (Colectivo CASA, 2015).

En este sentido es importante retomar las discusiones en torno a la relación mujeres/tierra/naturaleza desde una visión crítica y anti esencialista. Gabriela Ruales y Sofía Zaragocin se cuestionan si la Tierra tiene género, haciendo una indagación hacia posturas esencialistas que se han dedicado a hacer analogías entre la tierra y la mujer, tratando de otorgar al mismo tiempo las condiciones de género y subalternidad para ambas. Priorizando por ejemplo la maternidad entre ambas, si la mujer da vida, la tierra

como Madre también, es más esta Tierra es *fecundada* por una entidad masculina. A esta postura esencialista las autoras responden con voz crítica, cuestionando esta arbitrariedad al darle género a la Tierra, cuestionando que este tipo de analogías en lugar de construir formas más horizontales de vida, lo que hacen es perpetuar un sistema binario, heteronormativo y jerárquico.

El espacio nos muestra las dinámicas de género impregnadas en la sociedad desde otras dimensiones, como es el espacio-tiempo. Cuando preguntamos si la tierra tiene género, estamos haciendo otras preguntas. Cómo, por ejemplo: ¿quién tiene la autoridad ética para otorgar un género a la tierra? ¿Será que la tierra tiene dinámicas de género impregnadas en ella? (Ruales y Saragocin, 2020 pp. 308)

Al considerar el Territorio-Tierra como escala de análisis lo entenderé como un sistema espacial completo e integro, seguramente lleno de contradicciones que refiere principalmente a los espacios vitales donde se produce y se reproduce la vida, donde sucede de forma paralela la cotidianidad, la política y la espiritualidad de las familias hechas comunidad.

La tierra, un planeta, la conjunción de los distintos elementos, agua, aire, tierra, fuego, minerales, sus vínculos ocasionan el despertar de la vida en relación con el lugar donde ocurre esta conjunción pues, no es lo mismo ser al nivel del mar que ser en la montaña, así como no es lo mismo ser en la latitud 0° que ser en uno de los polos, etc. La tierra se diversifica de acuerdo con la geografía que contiene. Es el espacio físico que habitamos, que comemos, que olemos, sentimos, que nos atraviesa, por lo tanto, es también nuestro cuerpo. Y a la vez es el espacio que nos permite la existencia desde las relaciones que suceden en éste y que hacen el territorio, las relaciones sociedad-naturaleza y relaciones sociales a su vez en la relación tiempo y espacio (Ibid. pp, 309).

Así pues y para efectos de esta investigación considero a la Tierra como ese planeta que habitamos y al mismo tiempo como esa tierra que nos habita de formas diversas según las latitudes que habitamos, que nos alimenta, la misma que nos habita como cuerpos, lo que construimos sobre esta tierra con concepciones marcadas por nuestro lugar sociohistórico, por lo que la tierra puede tener diferentes significaciones para un ingeniero petrolero que para un pueblo que se considera a sí mismo guardián de un río, para la casta empresarial o un pueblo indígena. El Territorio-Tierra está atravesado por relaciones de poder

relaciones que devienen del capitalismo, de la colonia y del patriarcado. Esta es una categoría en disputa, por lo que los agentes de dominación, tienen su propia concepción de naturaleza, la misma que trata de imponerse como noción hegemónica.

Así, se concede peso conceptual a las formas en que el capitalismo transforma y produce la naturaleza, y puesto que estos procesos de transformación se cruzan con las jerarquías de género a diferentes escalas, se considera que los patrones de privatización y comercialización tienen importantes efectos de género (...) Estos trabajos han detallado los impactos específicos de género en relación con cambios o intervenciones ambientales, y cómo estos se configuran por las divisiones existentes de trabajo del hogar y los derechos diferenciales a los recursos entre hombres y mujeres. Más recientemente, este enfoque se ha aplicado en estudios sobre los impactos de la neoliberalización en la naturaleza en relación con el género ... (Behrman *et al.*, 2012 en Elmhirst, 2018 pp. 54)

El género por lo tanto y la perspectiva feminista genera una discusión relevante en el ámbito de la ecología política y las construcciones de otras formas de vida alternativas a las que se rigen por el capital, las mismas que disputan el Territorio-Tierra.

Un tema común es que hombres y mujeres tienen intereses diferenciados por género en relación con el medio ambiente y los recursos naturales, derivados de sus diferentes roles, responsabilidades y conocimientos por la división del trabajo en los hogares y las familias. Por lo tanto, el género se entiende como una variable crítica en la configuración de procesos de cambio ecológico y la búsqueda de formas de vida viables (Ibid., pp.55).

Lorena Cabnal plantea por su parte que, en el andar de la defensa del territorio es también cuando se marca la necesidad de pensarnos como mujeres dentro de estos territorios amenazados, como bien ella afirma: “*Defender un territorio de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es una incoherencia*” (Cabnal, 2013), con esta afirmación anuncia la importancia de la dimensión femenina dentro de la dimensión del Territorio-Tierra, anuncia los lugares de la violencia patriarcal también en los espacios comunales de lucha, anuncia el caminar simultáneo de una lucha por la tierra y el territorio y la lucha contra las violencias patriarcales, todas estas presentes en las cotidianidades que se proponen en esta investigación. Otras autoras también van construyendo los puentes de análisis entre este Territorio-Tierra y el Territorio-Cuerpo desde la interdependencia, cuestionando de este modo, las dicotomías impuestas que fragmentan

la vida social de la natural, para pensarnos como partes de un sistema metabólico integral que hace que la vida suceda.

El territorio tierra es lo que garantiza la vida de los cuerpos, mientras que los cuerpos, en una relación de interdependencia, resguardan el territorio. Esta simbiosis se expresa más bien como una fuerza creativa y regeneradora. Si la reproducción de los cuerpos está vinculada al sostén que brinda la tierra en la medida en que alberga recrea, bajo este mismo principio de sostenibilidad se hace preciso enfrentar la violencia contra quienes habitan, reconocen, cuidan y conviven junto a ella (Vega, et. al., 2018 pp. 42).

La dimensión del Territorio-Tierra, desde las múltiples y diversas experiencias de mujeres campesinas en las dos comunidades que son sujetos de investigación, desde la cotidianidad hasta la defensa movilizadora del agua, desde la crítica al machismo interno en la asamblea hasta las acciones de remediación territorial, se propone un camino de ida y retorno hacia la comprensión de las corporalidades colectivas e individuales.

Por las condiciones históricas, sociales y culturales específicas en Bolivia, se ha generado un debate importante en el marco de las ciencias sociales dedicadas a investigar temas relacionados con las mujeres indígenas y sus condiciones de vida en el campo. Por una parte, porque el proceso de *campesinización*, en el caso boliviano es entendida como un intento deliberado desde el estado-nación para promover la homogenización cultural de la población boliviana mayoritariamente indígena, para explotarla uniformemente y “conducirla” hacia un horizonte civilizatorio moderno, desde la denominación mestiza. Este fue un proyecto político promovido por el Nacionalismo Revolucionario que se impuso después de la revolución del '52. Por otra, por la importante reivindicación indígena que forma parte de las luchas campesinas de la historia de las resistencias anticoloniales, han impreso un rasgo eminentemente étnico en el análisis de las comunidades campesinas. Todas estas reflexiones y la lectura de trabajos referidos a la reivindicación del campesinado como sujeto político determinante, proponen una relación imprescindible entre campesinado, resistencia indígena y lucha en defensa de la tierra-territorio.

Por eso se recuperan algunos rasgos específicos de las luchas de las comunidades en defensa de la producción campesina (Bartra, 1982). En el análisis de estas luchas,

autores especialistas en la temática reflejan un debate muy interesante de ida y vuelta entre tierra y territorio (Porto-Gonçalves y Betancourt, 2016). Revelándose de este modo la importancia de las contradicciones entre diferentes vertientes del pensamiento y sus constantes movimientos.

Desde esta perspectiva se retoma la idea de unidades campesinas como formas organizativas de autogestión colectiva, que proponen una alternativa al sistema agroalimentario dominante. Desde esta mirada, en los circuitos de producción y circulación agroalimentarios, se desarrollan sistemas locales, autogestionados y adecuados al contexto territorial en la dimensión socioambiental y cultural, además estas unidades productivas eluden la concentración del capital que favorece a las corporaciones en los mercados globales. Finalmente, la producción colectiva de los alimentos en estas unidades comunitarias, contienen un alto sentido identitario con la cultura y con el ambiente donde fueron producidos.

Desde una otra perspectiva teórica, entiendo que las categorías de territorio y territorialidad son claves para comprender la relación de interdependencia que establecen las URC's en relación con el medio natural. Es imprescindible considerar que el territorio es una construcción social, y que por esta razón las diferentes formas de territorialidad, constituyen en sí mismas relaciones de poder.

Desde esta misma línea, entiendo que los procesos de despojo territorial son generados por proyectos extractivos, desplazamientos forzosos o cualquier otro tipo de amenaza ambiental, implican en sí mismos fenómenos de desterritorialización de formas comunitarias de habitar un espacio e imponen formas de territorialización basadas en la violencia y el despojo. Uno de los mecanismos para habitar el territorio que nace de los movimientos de mujeres indígenas, campesinas y ecofeministas, es el reconocer la interconexión entre cuerpo y territorio.

La relación Territorio–Tierra, implica necesariamente echar un vistazo a la producción literaria que ha abordado la temática de las mujeres campesinas, siendo esta identidad una de las más potentes en la construcción de alternativas concretas y políticas desde la gestión colectiva de la tierra hasta la defensa de la soberanía alimentaria.

Las disputas por la tierra y el territorio potenciaron el rol de las mujeres en el ámbito rural. Históricamente, estas han cumplido un rol crucial en la producción de alimentos y en la transmisión de saberes ancestrales, papel

estratégico que se basa en la división sexual del trabajo. Según datos de 2015, en el mundo hay 500 millones de familias que practican la agricultura de pequeña escala, y el 70% del trabajo agrícola es hecho por mujeres, sobre todo en las regiones del sur. Sin embargo, a escala global, las mujeres son propietarias de menos del 3% de las tierras y tienen grandes restricciones al crédito (Svampa, 2021).

La conjunción entre la imposición de mega proyectos relacionados con la minería y los avances del agronegocio y la mercantilización de la tierra no son una casualidad y no es tampoco una casualidad que las estrategias devenidas desde el accionar de las mujeres campesinas, tanto las acciones desplegadas como las que no, hoy más que nunca estén priorizando la defensa de espacios relacionados con el cuidado de las semillas, defensa de las fuentes de agua, valoración de saberes ancestrales, rescate de plantas medicinales, todo esto desde un remontar de las mujeres denunciando violencias machistas internas y externas. En este apartado, se abordará este tipo de vivencias y estrategias vinculadas a la construcción del Territorio-Tierra desde el saber de las mujeres.

2.2. Territorio, agricultura y la tierra de las mujeres

A lo largo de este apartado trataré de desarrollar lo más detalladamente posible, las condiciones en las que ambos espacios investigados se relacionan con el territorio físico que habitan, poniendo énfasis en las relaciones de interdependencia. En particular las actividades de las mujeres que abarcan: la producción agrícola, resguardo y gestión de las fuentes de agua, el cuidado del ganado y, por supuesto la dimensión espiritual que sigue siendo un pilar fundamental de sostenimiento de la comunidad (ayllu andino), indagando en el valor adicional recargado en la intervención femenina en la vida política de la comunidad, como resultado de una re-emergencia de liderazgos centrados en las mujeres. Me interesa en particular revelar las condiciones en las que se constituyen los Territorios–Tierra para las mujeres que los habitan y los modos en los que estos territorios – tierra habitan en la propia identidad femenina colectiva. Una mirada decolonial de lo que se concibe por territorio.

La resistencia del Ayllu Andino y el Control Vertical de Pisos Ecológicos en Ambaná

El pueblo, como el valle, está dividido en dos sectores “alto” y “Bajo”, y en las cuatro esquinas de la plaza, opuestas encontradamente de dos en dos, llevan el nombre de las comunidades cercanas. Esta cuatripartición indígena del espacio sorprendente tanto más cuanto que los vecinos⁹ hacen de ella constante referencia; incluidos los vecinos que se han instalado en La Paz; quienes en ocasión de la proyección de unas diapositivas, sobre la fiesta de Ambaná, no cesaban de designar a las personas que reconocían en la pantalla por la esquina a la cual “pertenecían” (IFEA, 1980 pp. 15)

Esta forma de organización política-territorial-administrativa cuatripartita y dual al mismo tiempo dan cuenta de las raíces étnicas de la organización administrativa-territorial en las URC's de Ambaná, como menciona el texto, de forma sorprendente se ha mantenido una forma de administración territorial prehispánica que en términos etnohistóricos se remonta a periodos aymaras preincas. Principalmente desde el reconocimiento de una unidad administrativa que va mucho más allá de la demarcación jurídica estatal – institucional, más allá de los límites del pueblo, mostrando unos flujos de relacionamiento poblacional que denotan una fuerza comunitaria que ha sabido organizar y aprovechar territorialmente el espacio de un modo sumamente complejo en clave de integralidad y relacionamiento que sobre pasar los límites continuos de la república e incluso de la colonia.

Por otra parte, una de las torres de la torre-campanario lleva la mención “Santiago de Ambaná - 1974” la “Doctrina” fue consagrada a Santiago, el santo de la Conquista (al cual se asocian la fuerza y el poder) muy favorecido en el mundo aymara y cuya estatua (a caballo, espada en mano) adorna uno de los altares bajos de la Iglesia (...) Los registros parroquiales llevan el encabezamiento de Santiago y se encuentran en ellos las primeras listas de bautizos a partir del año 1634: hay inscritos algunos españoles “residentes”, pero sobre todo centenares de indios, distinguidos por ayllus y por estancias (Ibid. pp. 21).

⁹ Se usa el término de “vecinos” para marcar la diferencia impuesta por el mestizaje que ha generado jerarquías, sociales, económicas y étnicas con las y los que habitan la plaza central del pueblo. Ellos son en alguna medida descendientes de los hacendados que quedaron con algunas casas y que se consideran más “blancos” respecto de la población de las comunidades aledañas.

Estos registros etnohistóricos no hacen más que confirmar la hipótesis de un territorio amplio, discontinuo, complejo y con múltiples connotaciones que van mucho más allá de la escala geográfica convencional; además de una cobertura poblacional bastante extensa. Una de estas características del territorio que se despliega en este sentido es el aprovechamiento de lo que se ha denominado los pisos ecológicos, este “aprovechamiento” es por una parte productiva en el sentido de la variedad de frutos que corresponden a cada piso ecológico.

Una de las características de la agricultura tradicional que se mantiene en Ambaná es el símil que se encuentra con las variadas formas de *control vertical de un máximo de pisos ecológicos* (Murra, 1972), representativo de la organización andina prehispánica. Esta forma de aprovechamiento de los diferentes climas y alturas permite una complementariedad alimentaria a través de un complejo sistema de intercambios entre poblaciones de diferentes alturas.

El control vertical se refleja aquí como proceso de territorialización y vigencia des la Unidades de Reproducción Comunitarias/ayllu, tanto en las esferas económicas, políticas y espirituales, recuperando aportes de etnohistoria y vigencia de procesos de resistencia comunitaria ante el embate colonial-desarrollista.

Con esta investigación me animo a proponer que Ambaná es una representación micro que queda como herencia de esta forma de organización territorial indígena. Esta hipótesis la sostengo a partir de tres elementos fundamentales que se reproducen en las relaciones intercomunitarias de Ambaná.

- a. Aprovechamiento de los terrenos ubicados en la parte más alta de la comunidad para la elaboración de chuño y el cultivo de ciertas variedades de papa.
- b. Manutención del sistema de producción de maíz en cabecera media, esto en un sistema de policultivo similar al de la milpa denominado *chakaneo*¹⁰, en el que se siembra maíz, haba, flores como dalias y otros productos.
- c. Aprovechamiento de los terrenos en cabecera baja para producción de hortalizas como cebolla, zanahoria, lechuga y frutales: como durazno, manzana y pera, etc.

¹⁰ Este es un término que viene del aymara: *chakana* que significa cruz, la forma de policultivo consiste en intercambiar siembre de diferentes se millas en surcos que se van cruzando entre sí, formando una suerte de cruces.

Las mujeres ambaneñas por su parte, ocupan un rol fundamental en la gestión territorial en clave de la configuración de los pisos ecológicos. Desde una mirada generacional se pueden distinguir algunos rasgos predominantes:

- Desde muy temprana edad (10 – 16 años) las jóvenes realizan la actividad de pastoreo, una tarea fundamental para la vida comunitaria que a la vez permite el (re) conocimiento bastante completa de los espacios, aunque esta puede ser también una tarea masculina, es innegable la acumulación de saberes y conocimientos que se van acumulando durante estos recorridos para una configuración específica de una forma femenina de administrar el territorio, concebirlo y construirlo.
- Las mujeres adultas (17-40 años) muchas en edad de materner o con niños pequeños, basadas en el reconocimiento del territorio desde la juventud, emplean con mucha frecuencia las experiencias del pastoreo para emprender viajes cortos de comunidad a comunidad para el intercambio de productos alimenticios, es común que las mujeres de mi familia *bajen* a la comunidad de Santiago para dotarse de tunas, duraznos, hortalizas, porotos, lacayotes a cambio de pan que se elaboraba en el horno familiar o de papa y chuño.

Los recorridos territoriales muy comunes para las mujeres de las comunidades contrastan con la prohibición de salir a la ciudad, ya que las mujeres salen hacia la ciudad o acompañadas de sus parejas o para migrar definitivamente y emplearse en trabajos como el servicio doméstico. Los varones por su parte, migran estacionalmente a trabajos remunerados, por lo que en temporadas largas, las URC's de Ambaná es un espacio con una demografía predominantemente femenina.

- Las mujeres maduras (mayores de 40 años), en muchos casos con mayor libertad con hijos más grandes, realizan recorridos territoriales en clave de los cargos políticos que se realizan principalmente en el rango de esta edad.

Así es que para las mujeres ambaneñas el territorio se va configurando, en general la extensión geográfica que ocupa los tres pisos ecológicos es un espacio seguro, se teje en una red de relaciones e intercambios que no necesariamente respeta los márgenes administrativos. Las mujeres de estos ayllus desde épocas prehispánicas han jugado un

rol importante en este tejido de intercambios, siendo ellas las responsables principales de las tareas de intercambio que más adelante serán comerciales.

Ambaná está a 10 horas de camión de la capital. Después de ir bordeando la Cordillera Real y los declives de la ribera noreste del lago Titicaca, poco antes de Carabuco el camino deja bruscamente la ribera (3800 m), para adentrarse en las colinas en dirección noreste siguiendo una garganta de trazado sinuoso, Franquea la mina Matilde (plomo, zinc, estaño y trepa) a media ladera hasta la cima que marca la separación entre las ollas hidrográficas de Amazonas y el Titicaca.

La pista -a menudo sumergida en la niebla- atraviesa luego puna sombrías y húmedas (estepas herbáceas de altura) de donde emergen raigones rocosos, negros como el Chimborro, al que vienen a implorar los campesinos en tiempos de sequía. A pique, sobre la laguna de Totorcota, 5 o 6 casas de adobe que solo se ocupan los días de feria marcan el límite del cantón de Ambaná. Se suceden depresiones pantanosas donde pastan algunos rebaños de camélidos y clases de cabeza de torrente (...) hay que subir una última cuesta para descubrir el conjunto de los valles orientales apretados entre la cordillera de Apolobamba que perfila sus cimas de 6000 m en el horizonte norte y el macizo imponente del Illampu 6500 m visible desde cualquier punto y adorado como señor Mallku por el sur (IFEA, 1980, pp. 29).

El territorio comunitario de Ambaná inicia en la puna, varias parcelas familiares y colectivas ocupadas y sembradas por los pueblos indígenas de este sector se encuentran repartidas en la parte alta del valle, de forma discontinua, siguen más parcelas en las bajantes, los territorios considerados sagrados por la presencia de chulperios¹¹, en la meseta de Yakaspata, aún ahí parcelas discontinuas y distribuidas con amplio conocimiento de posesión por parte de las y los originarios de las comunidades. Estas parcelas continúan apareciendo y desapareciendo según su uso, aprovechamiento y herencia hacia la parte más baja del valle.

Se inicia entonces el descenso sobre el valle del río Santiago después de haber franqueado un último rellano en el interfluvio de kotani (3900 m) donde se instala una feria semanal, falta todavía una media hora de grandes curvas para alcanzar el pueblo de Ambaná desde el lomo de Yakaspata

¹¹ Ruínas arqueológicas donde se encuentran restos de osamentas humanas, en una meseta que parece haber sido un centro ceremonial aymara-inca.

(3700 m) donde se erigió en 1965 una estatua del sagrado corazón de Jesús se abre la olla cóncava propiamente llamada Ambaná.

En los bajos del pueblo casi sin interrupción se extiende una aldea sobre una lengua de acumulación en la ribera izquierda dos o tres estancias señalan antiguas haciendas, luego las planicies caen en paredes abruptas sobre la garganta de los ríos Ambaná y Santiago que confluyen antes de vaciarse en el copagio, retomando la ruta, se atraviesa el antiguo camino real y luego se desemboca en la plaza casi desierta; ésta testimonia al abandono del pueblo en 3 de sus costados hay viejas fachadas de muros carcomidos ventanas ciegas balcones desaparecidos la mayoría de las casas están deshabitadas. (Ibid., pp. 27).

El territorio, en términos geográficos es una construcción social, no es el espacio inerte y estático que ha enseñado la geografía clásica, en su sentido cultural, lo que entendemos por espacio vital, por territorio que se habita, es un producto histórico, en términos de Walter Porto-Goncalvez y Milson Betancourt Santiago, el territorio es un mismo espacio en el que habitan diferentes temporalidades que a la vez se encuentran en disputa ideológica. Sí que para las mujeres ambaneñas, los varones y en general los habitantes de estas URC el espacio vital que se habita del cual se nutre y en el cual se desarrolla la vida es un producto histórico, resultado de centurias de colonización y de décadas de intervención estatal modernizadora. Sin embargo, es al mismo tiempo resultado de la memoria y de la resistencia cultural. Y por eso que el Territorio-Tierra de las Unidades de Reproducción Comunitarias de Ambaná se constituyen en la apropiación discontinua de espacios para la reproducción de la vida, se implica una forma intencionada y sobreviviente a la colonia, y después a la repartición estatal, de ocupar el espacio vital mediante una división cuatri partita herencia del imperio incaico y mediante la ocupación despacio de cultivo en diferentes pisos ecológicos cómo mecanismo que denota la integralidad del territorio.

Para indagar profundo en la territorialización de estas comunidades es importante indagar acerca de la relación de los espacios ocupados y el Estado boliviano, en este punto considero importante resaltar la persistencia, resistencia y reexistencia del ayllu andino, como forma de organización territorial, administrativa, como pacto de reciprocidad, como la dimensión espacial de las esferas comunitarias y como lucha anticolonial.

Una de estas formas de resistir es una dimensión que persevera en construir identidades espaciales discontinuas, formas identificadas en las crónicas coloniales y que, desde antes de la existencia del estado republicano, fue una característica con la que lidiaba el estado colonial. Estas formas milenarias de organización del espacio que recuperaba la movilidad continua y los intercambios complementarios se cuentan así en los documentos etnohistóricos de esta URC's.

[...] nos da a entender que la situación étnica de estos valles en el momento de la llegada europea, encierra un doble enigma: las relaciones entre pobladores “autóctonos” y colonia extranjeras” al par que su origen, y el alcance del reordenamiento incaico. En suma, nos obliga a cuestionar la noción de territorio en los Andes prehispánicos IFEA (Ibid. pp. 16).

El territorio para los ayllus ubicados en esta zona, abarca una amplia extensión geográfica y una diversidad de configuraciones sociales, simbólicas, económicas y políticas vinculadas al trabajo agrario. Esta configuración espacial aún en la actualidad se conforma por diferentes cuerpos de agua que facilita el riego en clave de dinámicas colectivas y también hay un aprovechamiento de la temporada de lluvias. Los cuerpos de agua se distribuyen también de acuerdo a los tres climas y sus características geofísicas. Lagunas y riachuelos en la parte alta, ideales para ser aprovechadas en las temporadas de helada para la elaboración del chuño (deshidratación de papa y otros tubérculos). Tomas de agua y aprovechamiento de río para la zona intermedia y zona baja, fuentes de agua aprovechadas en sistemas de riego comunitario para favorecer a las parcelas de la forma más distributiva posible. Estas condiciones hídricas son posibles por la cercanía a montañas nevadas, dando cuenta de menor contaminación.

Ilustración 21: Clima en la puna, ideal para la elaboración de chuño



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

La utilización de las distintas características ambientales que presentan los pisos ecológicos ha dado lugar a la diferenciación de tareas para la producción y transformación de productos. Las y los ambaneños desarrollaron un sistema milenario para la conservación de la papa y su transformación en *chuño*, un producto de alto valor nutrimental, devenido de un mecanismo de deshidratación de papas y otros tubérculos para ser conservados. Este producto es muy común en el altiplano boliviano y su consumo es altamente extendido y popular en la dieta de la población boliviana. En este sentido, la producción de chuño en Ambaná, bien representa una práctica que se extiende por el Altiplano. En el diálogo con los pobladores, me percate de un asunto de suma importancia. Según una comunaria, la producción de chuño ha disminuido debido a cambios en los patrones climáticos que afectan la elaboración de este producto. Debo advertir que de tratarse este un asunto generalizado, puede tener un impacto significativo en la dieta de estas poblaciones. Es un tema que debe ser investigado más a fondo para determinar su grado importancia y el posible impacto que podría tener este fenómeno en el futuro. Para las tareas femeninas, principalmente referidas a la elaboración de alimentos y el garantizar la comida diaria, esto tiene un efecto importante porque la presencia o ausencia de este producto básico en la dieta local, determinará cambios en las necesidades de las unidades familiares.

Ilustración 22: Parcelas de producción de papa en territorio de puna



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

En relación con lo anterior, otro tema preocupante que expresan las y los pobladores, referente a sus cultivos está relacionado con la producción de papa y la conservación de su semilla. Al parecer existe una plaga que no tiene más de tres años que les hace “harina” las papas que guardan para semilla. Al indagar sobre este asunto, descubrí que existe una relación de este problema con la introducción de semilla externa de papa. Comentan los agricultores que ahora tienen que comprar siempre la semilla, lo que representa una dependencia y por ende pérdida de autonomía alimentaria en la región. Sobre esto, convendría profundizar en los impactos económicos de esta afectación, los impactos en la agrobiodiversidad de la zona, la erosión de conocimientos, tradiciones y prácticas ligadas a la semilla y las relaciones de poder implicadas con los vendedores de semillas e insumos agrícolas. Sobre este tema, una de las tareas femeninas que destacan en los espacios comunales tiene que ver con el resguardo y protección de las semillas. Como en otros lugares del continente, son las mujeres las que están retomando el rol de *guardianas de semillas*, conscientes de la relevancia para el sostenimiento de la alimentación, en Ambaná también las mujeres juegan un rol protagónico en la protección de semillas.



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

La papa es un cultivo fundamental para la dieta ambaneña, los problemas mencionados deben ser atendidos con la importancia que merecen, antes que se pierda la posibilidad de resguardar las variedades que se producen y han producido ancestralmente. Esto significaría la pérdida de una larga trayectoria coevolutiva del pueblo con su semilla. Conocer las causas y advertir las consecuencias se antoja urgente. No es el único problema productivo de la zona, pero sí uno fundamental.

Hemos visto un poco preocupados que hay una plaga de la papa, que es como un gusano, y nos comentaban que ya no están sacando semillas, porque antes, de la producción de la papa una parte se destinaba para la semilla y que ahora se agusana, nos mostraron como unos gusanitos pequeños entonces esa papa ya no sirve para semilla y están comprando de la paz o de Carabuco y eso hace año no era así, ¿cómo ven ustedes?

[...] me parece que a veces que por mucho químico que han utilizado, ha habido una transformación de estos gusanos. Ahora, por ejemplo, ya no es simplemente el gusano blanco, ese como lo llaman el gorgojo, era tradicional del altiplano, ahora es mediante las mariposas aquí en Ambaná. Es bien diferente. En aymara por ejemplo a ese animalito lo llamamos Eske eske (15:00), ¿entonces esto qué pasa? Huevea, después de huevear la larva se entra, busca los ojitos de la papa. Entra y sus heces es negra, esto es

peor, no puedes consumirlo porque se vuelve agrío, picante se vuelve la papa, picante se vuelve.

[Empezó hace] unos tres cuatro años, no es mucho. Es preocupante también para nosotros, no hay seguridad de guardarse, porque la verdad aquí la producción no la sacamos para venta. Son pocos los que nos dedicamos para la venta, la mayoría es autoconsumo (A. Flores, comunicación personal, marzo 2021).

Para las mujeres, la relación con los tubérculos como productos principales de la región, implica ciertas condiciones necesarias para garantizar la vida en familia. Aunque el trabajo agrario tiene una distribución entre hombres y mujeres, las mujeres están principalmente vinculadas a la siembra, marcando una relación importante con las semillas; también están muy involucradas en el trabajo de riego, la cosecha y en la transformación en alimentos, casi la totalidad del trabajo es femenina.

Descendiendo hacia la cabecera media, encontramos otros cultivos y prácticas agrícolas que también son básicos en la dieta del sistema comunitario. A este nivel se produce maíz, haba, flores y arveja. Generalmente las chacras o parcelas presentan una asociación de cultivos con una configuración irregular entre distintos agricultores. A veces se practica un intercalado de especies, en otras se delimitan por conjuntos separados al interior de las parcelas, cuando existe pendiente, se suele utilizar un tipo de agave como borde para evitar la pérdida de suelo.

Ilustración 24: Producción de maíz en cabecera de valle



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

En el caso de las hortalizas, las tareas son fundamentalmente encargadas a las mujeres de las familias, debido a ser un cultivo de traspatio, las tareas respecto de la siembra, el abono, el riego y posteriormente la cosecha es principalmente realizada por mujeres. Las mujeres son también responsables de la venta de estos productos en las ferias dominicales en el centro de la plaza del pueblo y, en otras ferias como la de Achacachi.

La variedad de productos cultivables es directamente proporcional con las necesidades alimentarias de la familia, es así que en el trabajo de campo, así como en las entrevistas realizadas, resalta el hecho de que las mujeres consideran como una de sus tareas fundamentales, el tener hortalizas y verduras como parte de la producción porque si bien la papa y el maíz son bases de la dieta, la zanahoria, nabo, cebolla y otras son fundamentales para garantizar la dieta familiar y, si se pudiera obtener un excedente, comercializar o intercambiar. Asimismo las mujeres que no cuentan con el espacio para este tipo de producción manifiestan su necesidad para abastecerse en las diferentes ferias locales.

Ilustración 25: Producción de hortalizas en valle bajo



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

Ahora bien, si por una parte entendemos el ayllu andino como una forma de comprensión del territorio en clave de resistencia, de ocupación y de relacionamiento entre comunidades, en tanto su integralidad. Me parece crucial preguntarse ¿Es o fue el ayllu un espacio androcéntrico, es un espacio patriarcal? ¿cómo se vio el territorio tierra del ayllu andino para las mujeres?

Así como se ha presentado ahora el territorio de las Unidades de Reproducción Comunitarias de Ambaná en su forma ayllu, este es un espacio que abarca una dimensión cartográfica discontinua, repartida en pisos ecológicos diferentes, un espacio sobre el cual habitan diferentes temporalidades y modos de vida que en muchos casos se encuentra en disputa. La cosmovisión respecto del Territorio–Tierra ocupa una forma integral de entender la tierra en un sentido más complejo, que no se restringe al suelo y sus frutos, aunque por supuesto estos son imprescindibles para la reproducción material de la población. Que además esta noción se encuentra en franca disputa con las formas de administración territorial tratando de imponerse por medio de la presencia del estado y sus formas fragmentadas.

Antes de iniciar un recorrido sobre las construcciones territoriales de las mujeres ambaneñas, es importante mencionar las tensiones y amenazas respecto de las condiciones geopolíticas en las cuáles se despliegan las economías locales, en este caso

de Ambaná. Al igual que las centenas de comunidades ubicadas en el altiplano boliviano, Ambaná es el resultado de procesos históricos mediados por el Estado e impuestos por el capitalismo neoliberal. Durante la Colonia, paradójicamente este valle mantuvo formas de administración para garantizar tributo en alimentos y trabajo.

En la etapa republicana, estas comunidades simplemente fueron olvidadas por el Estado, manteniendo estructuras semif feudales en manos de los hacendados hasta la Reforma Agraria en la década de los años 50, en ese hito histórico las y los comunarios ahorcan y descuartizan a los patrones hacendados tomando por las armas las tierras que eran suyas por derecho, esta toma fue legitimada por la Reforma Agraria, otorgando derecho propietario a la población indígena sublevada, en ese momento el gobierno Nacionalista Revolucionario propondría un modelo de individualización de la tierra, generando una fragmentación importante sobre las dinámicas de administración colectiva y amplificada. Esta situación es acentuada por la política estatal intensificada por la entrada del neoliberalismo de los años ochenta.

El mercado mundial exigió de Bolivia, con diferencias temporales, la dotación de minerales estratégicos y en las últimas décadas, hidrocarburos, de este modo economías locales y campesinas como la de Ambaná siguieron el curso del subsidio de estas formas económicas “estratégicas” para el Estado, marcando un abandono generalizado del campo en términos de políticas públicas y demandas por tecnificación, manteniendo los precios de los alimentos que se llevan a las ferias en un estancamiento de hambre para las y los productores. Mi padre nacido en la década de los sesenta cuenta la realidad de esa época.

Tu abuelo tenía un lugar privilegiado porque además de ser productor tenía una tienda, por eso pudo ponernos a estudiar, de todos modos pasamos mucha hambre, fuimos seis hermanos huérfanos de madre, muchas veces teníamos que dividir un huevo entre los seis, con un esfuerzo que casi nadie podía hacer en ese tiempo, mi padre pudo enviarnos a la ciudad a estudiar, porque en ese tiempo sólo había primaria en el pueblo. Él tuvo que elegir a dos de sus hijos (varones) para estudiar, para los demás no alcanzaba.

Aún en mi infancia, recuerdo los primeros viajes marcados de niñas y niños que se acercaban al camión pidiendo un pedazo de pan o una moneda en el camino llegando hacia el centro del pueblo, las condiciones de pobreza y marginalidad se construyen en un territorio geográficamente importante en términos de potencial productivo. Un caso que se repite en el resto de las comunidades de los Andes. Es en este sentido que me

parece importante mencionar niveles de tensión respecto de las políticas neoliberales mundiales y la actuación del estado en las URC's de Ambaná.

- Menosprecio de la producción campesina que sigue realizándose del mismo modo que hace 200 años cuando las y los productores exigen cualquier tipo de apoyo que mejore las condiciones de trabajo en el campo.
- Ingreso de formas mercantilizantes de la vida en términos de la globalización y procesos ideológicos, necesidad de harinas, azúcares y otros productos que ingresan en las últimas décadas, haciendo que las familias campesinas cambien el maíz por harina o la quinua por azúcar.
- Condiciones de la crisis climática que al momento de escribir estas palabras ha consumido al menos tres pozos de agua subterránea de Ambaná, generándose una crisis que aunada los cambios de temporal está mermando la producción de tubérculos y maíz principalmente.
- Continuidad de una política agraria que no responde a la crisis de los minifundios, en la entrega de tierras no se tomó en cuenta que las familias crecerían horizontalmente, quedando cada vez más pequeñas las parcelas para las siguientes generaciones. Tampoco esta política estatal tiene un programa económico para el agro, al trazarse la ruta estratégica con la agroindustria oriental, URC's como la de Ambaná, son simplemente inexistentes para la ya incipiente actuación del Estado.

A pesar de los discursos el Estado boliviano, aún el Estado Plurinacional de Bolivia con las promesas de industrialización de la economía boliviana, da continuidad a la política neoliberal que considera que las formas campesinas y comunitarias de habitar el territorio son un germen del pasado que finalmente desaparecerá en el horizonte modernizador, un horizonte que se ha ido tratando de imponer desde diferentes formas de ejercicio de la violencia.

Mi propuesta analítica sostiene que, en esta mirada integral sobre la territorialidad del ayllu andino, ya bastante estudiada por investigadores indígenas, mestizos y europeos; ampliamente documentada por diferentes investigaciones de campo; está presente de manera intrínseca, muchas veces invisibilizada a propósito, otras de forma inconsciente como una herencia de una mirada colonial; la dimensión femenina sobre el Territorio-

Tierra. La misma estaría compuesta de un sinnúmero de saberes y creencias, de pensares y sentires que van configurando una suerte de hilado y que construye el espacio para las mujeres.

Para comprender este hilado, me interesa abordar la noción dualista complementaria de la cosmovisión indígena andina, pensar la dualidad complementaria de lo masculino/femenino como una relación en continua transformación. conflictiva y llena de contradicciones, jerarquías y hasta violencias; pero que definitivamente plantea la *interdependencia* como principio regidor porque el mundo masculino en todas las dimensiones de la vida no puede existir sin el mundo femenino y viceversa, esto sirve para la producción en la tierra, para las deidades que la habitan, para la vida política y para la vida familiar.

Después de oír a las mujeres y acompañar el cómo viven su territorio – tierra; me apetece pensar en formas de la política comunal que continuamente está trenzando una dimensión general del territorio tierra con una dimensión específica; esta dimensión específica y de mayor intimidad va tocando los espacios más sensibles de la reproducción y el cuidado de la vida y desplegándose a la vez en la cotidianidad, muchas veces de forma invisibilizada. Si pensamos en esta forma de vinculación e interdependencia con el territorio tierra de forma gráfica, se puede imaginar un hilo que se sostiene con el otro, en clave de dualidad, el control vertical de los pisos ecológicos se sostiene con un trabajo minucioso de cuidados rituales, familiares y de las semillas; trabajo esencialmente femenino. La tierra se trabaja en clave de complementariedad con energía femenina destinada al sembrado y masculina, destinada al aporque.

Para el grupo de mujeres ambaneñas con las que se trabajó el taller de reconocimiento territorial, el espacio Territorio-Tierra se configura a partir del reconocimiento de los lugares seguros, el centro del pueblo como eje articulador de las actividades de intercambio (histórico), los puntos ejes: el centro de salud y la escuela, como los espacios donde se reproduce la vida, en términos de cuidado de la salud y el acompañamiento a las infancias.

Primer lugar buenas tardes ... bueno licenciada yo voy a hablar en aymará a nombre de las mujeres ya por ejemplo en este momento estamos en el pueblo de Ambaná ahí nos encontramos es así que hemos dibujado nuestra casa, la plaza hemos dibujado en primer lugar centro de salud y después

ahí está el tinglado las hermanas siempre juegan con el balón eso, y después esta la escuela colegio y después eso voy a presentar porque siempre las mujeres hemos ido a centro de salud aunque siempre ha existido una discriminación por parte de los hombres, a algunos nos dicen nuestros esposos ustedes no pueden ir a los hospitales, que se van a hacer ver... (Testimonio colectivo, comunicación personal, noviembre 2022).

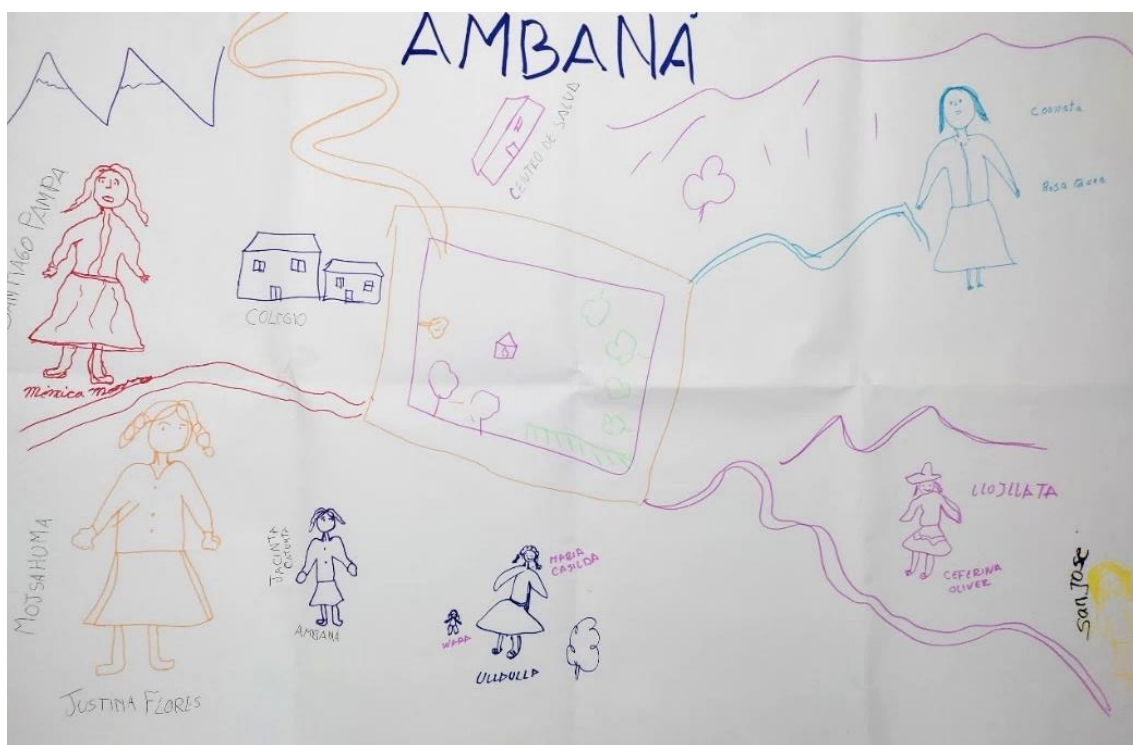
Para ser honesta con los resultados del trabajo de campo, es importante para mí mencionar la dimensión narrativa de la investigación. Y en este sentido, subrayar la importancia de la comunicación de las mujeres de Ambaná en lengua indígena; en una por decisión y en otras porque no hablan español (o lo hablan muy poco), ambas razones no hacen más que confirmar las circunstancias específicas del porqué las mujeres indígenas han mantenido y mantienen vivas las lenguas originarias; por qué ha sido más fácil “blanquear” por medios de dispositivos coloniales a los varones de las comunidades. En esta fuerza de la memoria y de la resistencia consciente o devenida de las condiciones sociales que ha negado escolaridad a las mujeres; se puede entrever un primer atisbo de resistencia anticolonial que permite además nombrar el territorio tierra en lengua propia.

Aquí me interesa hacer un paréntesis relacionado a las formas de violencia neocolonial que se trenzan con los intentos de “modernización” del agro; mis padres, ambos de lengua madre aymara, cursaron la primaria en la escuela del pueblo. En la misma enseñaron principalmente a mi padre, como varón a repetir las palabras en español, teniendo entre seis y diez años de edad cada palabra pronunciada en aymara era castigada con un palazo en las manos, una cachetada o un tirón de cabello. Como herencia de este ejercicio de la violencia, cuando mi madre en las dinámicas del cuidado, las canciones de cuna y el cuidado mío, siendo muy bebé arrullaba en aymara era severamente castigada, de este modo se apagaba cualquier posibilidad de discriminación hacia su descendencia por ser aymara parlante, un rasgo que pudiera develar nuestro origen indio.

Una de las primeras constataciones de este trabajo de investigación, por medio de la estrategia de las cartografías territoriales y corporales, fue la relevancia del pueblo como eje catalizador de la vida en comunidad, desde la perspectiva de las mujeres. El pueblo es un punto de partida para la identificación de lo que abarca el territorio para las mujeres ambaneñas. Dentro de este pueblo, se ubican puntos importantes relativos a la dimensión de los cuidados y la vida en colectividad. Pero más que eso, lo que en este apartado me interesa desarrollar, es la conexión que simboliza y significa el pueblo para

una serie de vinculaciones territoriales que se hacen sociales, manifiestas y materiales por todos los miembros de las comunidades, pero principalmente de las mujeres.

Ilustración 26: Representación Gráfica del Territorio URC Ambaná



Fuente: imagen propia en base al trabajo realizado en el ejercicio cartográfico.

En la ilustración anterior se observa en el centro el pueblo, alrededor las comunidades a las cuales las mujeres representan (Santiago Pampa, Llojllata, Ulla Ulla, Mojsauma, Coñata y Ambaná) y ellas mismas en primer plano ocupando el espacio como uno solo, reflejando la relación entre las diferentes comunidades con eje central en el pueblo como centro administrativo donde resalta la presencia del colegio y el centro de salud como ámbitos de la reproducción de la vida referido a las tareas de cuidado de las mujeres. Aunque puede notarse que no se mencionan espacios más íntimos del hogar como la cocina o el traspatio, estos espacios aparecen como importantes en las entrevistas personales y en la observación de campo, respecto de los espacios de mercado, estaían las feria.

Al reconstruir este espacio territorial, las mujeres concentran la importancia por una parte sí en lo que sucede en el mismo pueblo, pero como un centro de reunión de una diáspora mucho más compleja del territorio habitado: esta es la relación entre diferentes

comunidades. Los espacios habitados por las mujeres en territorios no necesariamente continuos, apropiación de los puntos comunes, como lugares seguros, lugares de reproducción de la vida. En diferentes momentos del trabajo de campo fue constante la referencia del trabajo empleado hasta llegar al pueblo, las horas de recorrido, el trabajo de cuidado que se debió dejar para poder salir del hogar, la distancia, incluso la imposibilidad de llegar por medio de un puente roto, se manifiestan como los esfuerzos particularmente femenino para cumplir con las obligaciones comunales.

Yo voy a hablar no recuerdo de donde he venido (ríe), a mi igual me apoya mi esposo para venir a estos talleres esta mañana estaba yendo a trabajar, he dejado fiambre y me dijo andá, a las vacas anda amarrá, me dijo y eso hice, he dejado su merienda y he llegado a la casa y así he venido, anda me dijo mi esposo anda a aprender me dijo, para nuestros hijos anda aprende me dijo. Por eso he dibujado mi esposo mis animales y mi casa me olvidado el camino, como pájaro he debido de volar. Yo también he dibujado una casa y es difícil si venir y llegar también... (Testimonio colectivo, comunicación personal, noviembre 2022).

Las relaciones de género nuevamente se hacen presentes en la configuración espacial del territorio, haciéndose presente la relación de pareja como una suerte de interdependencia en la que se reconoce que sin la corresponsabilidad de los cuidados, las mujeres no podrían asistir a espacios políticos. De igual modo se evidencia que a pesar de la apuesta familiar, para llegar a los espacios de formación, las mujeres deben cumplir con sus obligaciones en clave de género: dejar resguardado el ganado, dejar la comida preparada (la merienda del esposo), es una novedad generacional la formación política de las mujeres como expectativa del futuro de la comunidad reflejada en la mejora para los descendientes “ve a aprender para nuestros hijos” me hace pensar en las condiciones de posibilidad para considerar la fuerza femenina para los horizontes de la comunidad.

La referencia referente a “olvidarse del camino” llegar como “pájaro volando” fue muy representativo en el taller, continuamente haciendo referencia a las distancias que se deben recorrer para cumplir un deseo, para “aprender”. Este dato es muy valioso porque aunque los índices de escolaridad para las mujeres son mayores que en las décadas pasadas, sigue siento una condición de exclusión de género. Es por eso que aprender, estudiar, hablar, coordinar, estar en talleres, ser lideresa; es sumamente valioso para la identidad femenina y si se quiere un acto de redención con las generaciones pasadas que no tuvieron esta oportunidad.

Las mujeres reconocen su espacio y su territorio desde las necesidades en clave de género, si bien está todo el tema de comercio, productividad y trabajo en la tierra, la fuerza política que atrae al pueblo (en este caso con el taller) implica la constante fuerza política para ir más allá de la dualidad privado/público, el pueblo, la plaza, la administración y la toma de las mujeres de estos espacios consolida su presencia política.

Bueno, buenas tardes hermanas todos nos saludaremos buenas tardes hermanas ... nosotros hemos dibujado esto es centro así hemos dibujado colegio, su casa de la tía Bertha, yo por aquí vivo y de ahí ... he venido de Ambaná es difícil venir mi esposo me apoya, hay que sacarse tiempo conversar con el esposo, algunas también van con otras ideas por eso no quieren mandarles, a veces llegamos temprano y tarde a veces hay que lavar atender a los animales, todos tenemos que darnos cuenta para ser líderes tenemos que prepararnos y todo podemos, estamos atrasados de los proyectos no hemos sacado nuestra personería jurídica hay que seguir, he coordinado con la hermana y con la acta y las hermanas también me han hecho caso con paciencia hay que organizar a las mujeres sin reñir gracias (Testimonio colectivo, comunicación personal, noviembre 2022).

El territorio se reconfigura en función de las relaciones, como se dijo anteriormente, en el trabajo de campo se pudo constatar una ocupación política cada vez más notoria de los “espacios de decisión” por parte de las mujeres, una politización de los saberes de las mujeres, respecto del reconocimiento del territorio, un saber que es incorporado desde la infancia a través de diferentes tareas asignadas como el pastoreo. Al mismo tiempo se identifica que a la par de darse una constante apropiación de los espacios políticos y valorar el rol político de los liderazgos femeninos, siempre vuelve a salir el “deber ser” en función de los roles de género.

En este testimonio y otras conversaciones informales, no sólo con mujeres ambaneñas, también de Rancho Grande y de otras comunidades indígenas, resalta la idea del demostrar con comportamientos correctos para que se sigan visibilizando los liderazgos y ganarse la confianza masculina en el compromiso que las mujeres ocupan los espacio políticos comportándose acorde a la altura del cargo que muchas veces tiene que ver con “cuidarse de los hombres” para que no se piense mal de ellas o no consumir alcohol en las fiestas o compromisos comunales ya que esto habla mal de ellas.

El espacio tiene que ver también con las distancias y las interconexiones que se generan entre familias, las interconexiones y las ferias como espacio de las mujeres, el intercambio

y la comercialización como proceso de vinculación entre mujeres y a interior mismo del entramado comunitario.

Tal vez pueden tener buenas ideas y puede quedar ahí, estamos las comunidades, en este dibujo todos estamos en la plaza, estamos preocupados de nuestras casas por eso todas hemos sacado tiempo y hemos realizado taller. Hemos participado tres comunidades (Testimonio colectivo, comunicación personal, noviembre 2022).

Para concluir este apartado, es importante mencionar en clave de lo que se había anunciado más arriba, que se confirma la relación dicotómica complementaria en la que la noción del ayllu a nivel territorial macro, se extiende en pisos discontinuos, abarca espacios de ritualidad y de formas diferentes de producción de alimentos; a nivel de la política de los cuidados y la reproducción de la vida, estas dinámicas territoriales cobran mayor importancia para las mujeres en los centros administrativos. Si bien el pueblo en medio de los ayllus y comunidades, es una imposición colonial; la reapropiación de este espacio, sucede y se despliega desde los puntos centrales donde se focalizan actividades de administración de la política comunal, donde está la escuela, la iglesia y el centro de salud como referencias territoriales que resaltan en las cotidianidades de las mujeres ambaneñas.

Ocupar la plaza del pueblo en día de asamblea, reunión, trabajo comunitario, feria y fiesta; es una reivindicación de la integralidad cosmovisión del Territorio-Tierra por parte de las mujeres; ellas simbólicamente transitan desde la territorialidad amplia que ocupa campos de pastoreo en los cerros, las parcelas distribuidas en diferentes puntos de la quebrada del valle y; llegan a los puntos de concentración territorial donde se concentran también actividades fundamentales para la comunidad; escolaridad infantil, gestión de la salud y comercio.

Ilustración 27: Apthapi¹² a la salida de una reunión comunal



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

Región de despojo, territorio de resistencia: Cosecha y crianza de agua en Rancho Grande

La comunidad Rancho Grande se encuentra en el Municipio de Choro, de la Provincia Cercado, en el Departamento de Oruro. El clima característico a diferencia de la variabilidad de los valles de Ambaná, es frígido y seco. Al partir desde la ciudad de Oruro, rumbo a la comunidad, se distingue la altiplanicie alrededor una cadena montañosa de las cordilleras Occidental y Oriental. Al irse adentrando al territorio, en un promedio de dos horas de camino desde la ciudad de Oruro, se distinguen las fuentes de agua más importantes de la región, el río Desaguadero que nace en el Lago Titicaca y los lagos Uru Uro y Poopó. Estas fuentes hídricas son mucho más que eso, fueron al menos las razones de ser de la configuración social de esta parte de los andes bolivianos, además de ecosistemas completos y complejos que además de dotar de alimentación para los pueblos

¹² Comida colectiva en la cual cada uno de los participantes aporta un determinado producto, se tienden awayos en el centro del evento y se comparte cada uno de los alimentos, la mayor parte de los productos aportados son maíz, papa, chuño y tunta (para deshidratada), en menor medida haba cocida, queso, ají amarillo y huevo.

originarios de la región (desde pescados, algas, huevos silvestres y aves comestibles), generaron unas condiciones de vida sociocultural asociada de los “seres de agua”.

Las montañas del altiplano están cubiertas de especies de la región, especies vegetales que son algunas cultivadas y otras no. Las plantas características de la región son nombradas en quechua: K'isu, iru wichhu, el K'awchi, y en el lago, totorales. Entre los cultivos se pueden observar la quinua, papa, cebada entre otros. Este territorio que se erige en torno a la vida de los lagos cercanos tiene especies de aves variadas como perdices, pukupuku, más cerca del lago Uru Uru están los flamencos y patos silvestres. Esta zona es rica en ganado camélido como llamas, alpacas y vicuñas, también la presencia de zorros, quirquinchos y conejos del campo son parte de la vida de la región en las épocas secas una gran cantidad de lagartos aparecen y en lluvia, sapos y ranas.

Un primer acercamiento a este territorio desde la ecología política me lleva a repensar la categoría con la cual fue constituyéndose esta región; toda esta zona es denominada *agrominera*, de ese modo la aridez del paisaje y el clima frío se han ido asociando a una identidad sociopolítica minera, alrededor de estas comunidades están apostados los centros mineros que fueron cuna de alzamientos importantes, así como de masacres contra el sector sindical, que en la década de los años setenta y ochenta se posicionó contra las dictaduras militares. En estos sentidos se va configurando un territorio abigarrado con una raíz que denota el vínculo social y espiritual con las fuentes de agua por la ancestralidad de los pueblos que aún viven ahí y, una región construida desde el estado y el capital para aportar los minerales que salen de las entrañas de sus cerros (apus guardianes para las y los pobladores).

Ilustración 28: Casco de Minero en la Plaza Central de Huanuni



Fuente: imagen propia, noviembre del 2022.

El altiplano orureño, así como gran parte del territorio potosino se construye indisociablemente vinculado hacia la minería. Desde la colonia estos territorios que tuvieron la desgracia de contar con una amplia y basta riqueza mineral han sido sucesivamente saqueados, inmensos socavones se abren paso al interior de las montañas, muchos de ellos aún activos. Cuentan las y los abuelos que los árboles de la zona crecían imponentes, bosques enteros endémicos del altiplano parecen haber sucumbido en las hogueras necesarias para el funcionamiento de las minas. En la actualidad, se está apostando por una ampliación de la frontera extractiva en la región, porque además se ha detectado que una serie de minerales denominados “raros” que son fundamentales para generación de energías no petroleras, se encuentran en este territorio.

Nada más para tener una idea de las condiciones de la explotación minera de esta región, está el caso de la minera San Cristóbal (una de las minas a cielo abierto más grandes del mundo) que según datos que no han sido actualizados consume alrededor de 43 millones de litros por día (1,5 veces que la ciudad de Oruro).

La contaminación generada por los ingenios o plantas metalúrgicas deviene principalmente de la descarga de colas con contenidos de minerales sulfurosos y del uso de reactivos químicos, productos orgánicos y otros, en operaciones de concentración, cuyos efectos negativos repercuten directa e indirectamente en el hombre y en la biodiversidad,

incluso más allá del período de explotación a que son sometidos. Producto de la actividad minera, se han ido acumulando diferentes depósitos de residuos mineros, que de acuerdo a su composición presentan problemas de contaminación que se extienden en el tiempo, aún después de haber concluido las actividades de explotación; estas fuentes se conocen como pasivos ambientales (Gutiérrez, 2009, pp. 13).

Estas condiciones han generado una desaparición preocupante de fuentes de agua por la afectación a la napa freática; la gran mayoría de actividades agrícolas de la zona usaba y aún usa el río Huanuni para riego y alimentación del ganado el mismo que tiene niveles de cadmio y metales pesados que sobrepasan los estándares permisibles de la Organización Mundial de la Salud (Ibid. pp. 18). Las condiciones de contaminación y vaciado sin tratamiento de los lixiviados de la mina al río Huanuni generó que, en el año 2009 la movilización de las poblaciones afectadas lograra la emisión del Decreto Supremo 335 en clave de una Declaratoria de Emergencia a nivel Departamental.

Ilustración 29: Vista Panorámica Centro minero Huanuni y pueblo



Fuente: imagen propia, noviembre 2022.

En el caso de Rancho Grande, como en todo el Municipio de El Choro la población es mayoritariamente indígena, actualmente un dato interesante indica que existe un alto porcentaje bilingüe entre idioma aymara y quechua; también es una región de herencia de los pueblos indígenas más antiguos que poblaron esa zona entre ellos Uru Uru y Soras.

Respecto de la configuración espacial, se denota en primer lugar la llegada al pueblo, las interconexiones y, principalmente la presencia de la contaminación en las fuentes de agua, es importante remarcar que en esta región hay una relevante presencia de ríos y lagos que han sido contaminados y radicalmente dañados por vía de la contaminación minera.

Nosotras vamos a dar la presentación de nuestro pueblo, de dónde viene el camino y cómo es, camino de Oruro es esto, entra a la plaza, esta es nuestra placita, aquí están nuestras casitas, aquí tenemos una iglesia, este es un colegio de allá (señala hacia arriba). Aquí tenemos casitas de paja, después tenemos ovejitas, perritos, todo tenemos. Después tenemos el agua que viene desde allá, agua que viene contaminada, nuestra agua no es limpiecito, viene de Uru Uru, esa agua que viene de las mineras, aguas que viene del río, esos dos se chocan, aguas servidas más todo eso juntado viene en nuestro río; no viene limpiecito nuestra agua. A veces... a veces del mismo Río agarramos a la vigiña¹³ para la oveja, no siempre podemos del canal hacer tomar, las ovejitas toman de ahí (C. Mamani, Comunicación Personal, diciembre 2022).

La representación cartográfica de las mujeres de Rancho Grande da cuenta del impacto ambiental, de los lugares que se habitan en relación con la afectación ambiental y la dimensión del Territorio-Tierra en cuanto la devastación. La muerte del ganado a causa de la contaminación es una presencia permanente en los relatos.

Es importante en esta lectura del Territorio-Tierra analizar la disputa política que se viene desplegando, como se adelantaba; esta región es para el Estado moderno/colonial, un reservorio de recursos; es un espacio físico que otorga mercancías de las cuáles se hace para alimentar un sistema mundial concentrado en la explotación de *commodities*. El mismo espacio es para las mujeres y sus familias/comunidades que lo habitan, un lugar vivo (afectado pero vivo) es la tierra de la cuál se nutren de alimentos, es la casa con sus animales, es por eso que es un *territorio de resistencia*. Para el Colectivo

¹³ Reservorio de agua construido mediante la excavación de un pozo (aproximadamente 60 centímetros de fondo) para guardar agua para ganado.

de Geografía Crítica de Ecuador el territorio se ha constituido históricamente como un espacio estrechamente vinculado al Estado.

Existe, por tanto, una relación directa entre el aumento del poder real y la expansión del comercio y la industria: la acción unificadora emprendida por el Estado era esencial para la expansión mercantilista (Porto-Gonçalves, 2001) y tiene como prerequisite la desarticulación de formas de vida y de organización comunitarias. La forma Estado, así como la geografía y el ordenamiento territorial, nacen, por tanto, aliadas al capital, representando y atendiendo a los intereses de la burguesía en ascenso (Silveira, 2019, pp. 20).

Es desde esta apuesta que los Territorios-Tierra como la zona andina de Bolivia llena de minerales, se constituye para el Estado nación Moderno como un espacio para la dominación, el mismo departamento de Oruro y la ciudad existen como los centros de vinculación entre las antiguas concentraciones mineras (desde época colonial) hasta ahora que siguen siendo para el discurso hegemónico, espacios abiertos a la explotación mostrando el *monopolio del Estado como ordenador del territorio*.

Si bien el estado boliviano es el mediador y ejecutor de los proyectos de extracción en estas URC's alrededor de Rancho Grande y en la cuenca Huanuni, es importante mencionar las relaciones establecidas por las fluctuaciones del mercado internacional debido a la alta dependencia de la economía boliviana respecto de su rol histórico como proveedor de materias primas. El boom del estaño marcó un largo periodo de explotación de territorios en la vida republicana del país, entre 1900 y 1952 la demanda internacional de estaño para alimentar la creciente industria de hojalata en Inglaterra y Estados Unidos enriqueció principalmente a los barones del estaño que tenían el monopolio de las minas y acabó con la vida de miles de mineros dentro de los socavones o enfermos de silicosis por el nivel de explotación dentro de mina.

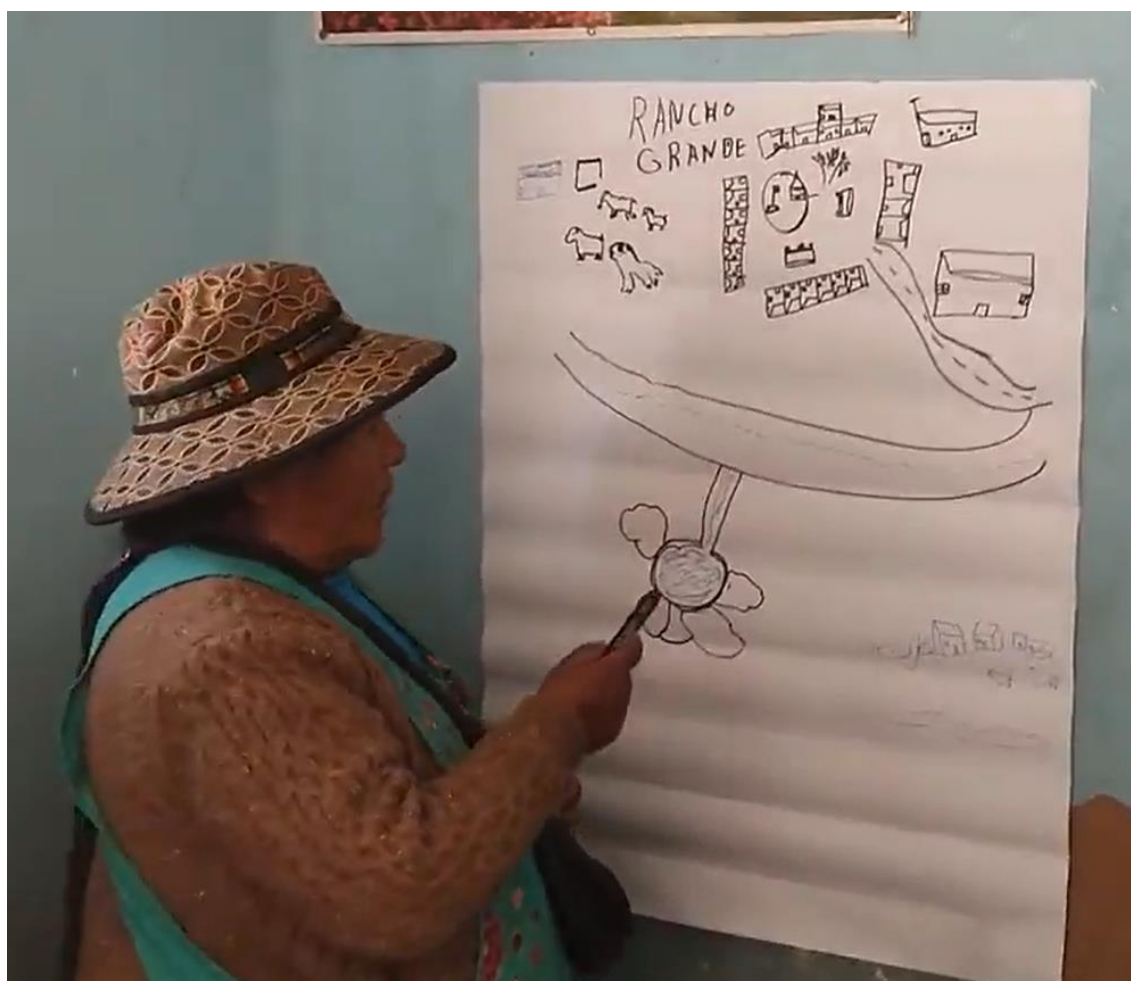
Después de la revolución del 52 hasta 1980, se inicia un periodo de proteccionismo interno con el proceso de nacionalización de las minas, aunque se trató de fortalecer la economía interna destinando el estaño a consumo interno, este intento fracasa debido a las dependencias del capital mundial y sus variaciones. El neoliberalismo que ingresa en la década de los ochenta, trae consigo la privatización, apertura de fronteras comerciales, flexibilización y favorecimiento fiscal para la atracción de capitales extranjeros que al mismo tiempo abren la puerta a inversionistas mineros

El centro minero Huanuni de la cuenca del mismo nombre es adjudicado a una empresa privada de origen inglés Allied Deals y luego la RBG. La misma que después de vender concesiones falsas a cooperativistas mineros indígenas ocasiona un conflicto en el año 2006 entre trabajadores asalariados y cooperativistas por el control del centro minero, donde el uso de la dinamita escala hasta ocasionar seis muertos y decenas de heridos; el reciente gobierno en manos de Evo Morales se ve presionado a nacionalizar por segunda vez la mina pasando de unas centenas de trabajadores a más de cinco mil trabajadores mineros, Huanuni es hoy el centro minero de estaño más grande de Bolivia y el quinto de Sudamérica.

Lastimosamente el nivel de conflictividad y tensión social es un peligro latente porque en términos de regalías, los ingresos de exportación de mineral no se corresponden con las millonarias inversiones que ha tenido que hacer el estado en esta mina, aunque los precios de los minerales en el mercado internacional se han mantenido estables, la tendencia es a la baja, marcando nuevamente la dependencia del capital mundial. Los diques construidos que además requirieron una nueva inversión no pueden entrar en funcionamiento por fallas técnicas y malas decisiones administrativas, este mismo centro minero es epicentro y fuente de la contaminación de la cuenca Huanuni esparciendo sedimentos y pasivos mineros sin ningún nivel de tratamiento mediante las fuentes de agua a las comunidades; es un proyecto de devastación ambiental.

El mismo territorio que ha sido escenario de conflictividad y de sucesivas movilizaciones de trabajadores mineros y amas de casa esposas de mineros, los socavones mineros que se han tragado vidas humanas para alimento del capital, son parte de un espacio donde familias y comunidades recrean la vida.

Ilustración 30: Mirada Cartográfica de la construcción de canales (vigiñas) para mitigar contaminación



Fuente: imagen propia, noviembre 2022.

Para las comunidades y, en particular para las mujeres este territorio se configura de otro modo, los modos de vida que en este espacio se siguen reproduciendo en clave de interdependencia responden a las amenazas ambientales y despliegan una serie de procesos en defensa de estos modos de vida. La reacción ante la devastación ambiental en el caso de Rancho Grande se genera a partir precisamente de un ejercicio de gestión del territorio por parte de las mujeres por medio de lo que ellas mismas han concebido como la cosecha de agua de lluvia.

De la hermana (señala a su compañera), su casita es esta de Mama Maximiliana. Ella ha dibujado su cocinita, su casita, su oveja está en el canchón, aquí tiene su vijiñita... tiene también su tanquecito, esto es lo de cosecha de agua. Ellos hacen para la cosecha de agua de cemento, así grande, así hacemos en el campo, esta cosecha de agua nos sirve mucho,

cuando se seca el agua. Este año por ejemplo ha habido mucha sequía, eso que nos guardamos y cosechamos, eso nos aguanta también. Siempre sabíamos traernos desde Oruro en bidoncito para tomar, porque sequía siempre hay. Ahora que ha llovido en La Paz, recién eso está llegando aquí, antes no había, totalmente seco, piedra nomás se veía en el canal, así vivimos en el campo. La hermana produce quinua nomas, tiene un terreno nomas, nada de ganado. Yo vivo en Oruro nomás estoy, cuando vengo me quedo en mi casa porque no tengo campo (Testimonio Colectivo, noviembre 2022).

El proceso de recolección de agua de lluvia y acarreo de la misma, ha ido evolucionando a partir de estrategias de creatividad y complicidad precisamente entre las mujeres de la comunidad. Hay dos mecanismos que han adoptado para hacerse de agua para consumo de las familias; una de ellas es llevar directamente desde la ciudad, donde se abastecen en casas de familiares y amigos en diferentes recipientes (tantos como puedan cargar) y llevarlos hasta sus casas en el transporte público diario. Esto implica una serie de dificultades sobre todo por el peso, sin embargo, han generado diferentes formas de complicidad entre ellas para organizarse y por ejemplo, hacer rotación de viajes para no invertir demasiado tiempo en esta tarea. Como es de esperarse las cantidades que se pueden transportar son mínimas en relación con las necesidades diarias de las familias y, principalmente de las que requieren más cuidados como niños pequeños o personas con enfermedad.

En otro sentido ya desde la década de los 2000, han empezado a *cosechar* agua de lluvia de forma artesanal. Este proceso se realiza por medio del acomodo de barriles grandes a la boca de las canaletas de las casas de las familias en época de lluvia (que varía entre diciembre y febrero), esta agua es acumulada en los barriles para ser utilizada después. Esta estrategia exige una serie de trabajos relacionados también con los integrantes masculinos de las familias, a quienes se les encarga la limpieza del techo para anticipar la caída de lluvia, las mujeres se encargan del lavado de los barriles y del almacenamiento.

Entre las dificultades están las fluctuaciones de la época de lluvia y la sequía en los últimos años, además de que como se puede imaginar, esta agua no tiene las condiciones para durar por mucho tiempo, ni satisfacer las necesidades de las familias en su totalidad. Sin embargo, las mujeres y la organización comunal han logrado avanzar y construir en algunas casas tanques de cemento y, también un tanque de almacenamiento

de 10 mil litros aproximadamente para garantizar agua para la escuela primaria. Un gran problema de esta estrategia es que aún una gran cantidad de casas no cuentan con la infraestructura necesaria para la recolección de agua de lluvia porque los techos siguen siendo de paja.

Yo solo tengo una casita de paja, no tengo calamina, ganadito también tengo, ovejitas, vaquitas, vivo solita, ahí cerca mi hija, mis hijos también me ven (M. Mamani, Comunicación personal, noviembre 2022).

Ilustración 31: Captura de Pantalla Ejercicio Cartográfico URC Rancho Grande



Fuente: imagen propia, noviembre 2022

Ilustración 32: Barriles y tanque acomodados para la cosecha de agua



Fuente: imagen propia, noviembre 2022

La organización indígena originaria ha activado una serie de acciones demandando a las autoridades urgentes en atención a la necesidad básica de agua, entre ellas gestionar la llegada de cisternas para llenado de barriles por cuenta propia y apoyo de Organizaciones No Gubernamentales.

La gestión de la cosecha de agua como tarea principalmente femenina, ha trastocado las formas cotidianas y los espacios del hogar, a continuación se muestran algunas fotografías de cómo las casas se han convertido en reservorios de agua desde diferentes apuestas, incluyendo algunas más precarias y otras estrategias creativas para seguir recolectando agua de lluvia.

Ilustración 33: Llenado de barriles con cisternas gestionadas por las autoridades originarias



Fuente: imagen propia, agosto 2017

Ilustración 34: Barriles apilados para recolección de agua de lluvia



Fuente: imagen propia, noviembre 2019.

En relación con la afectación de fuentes de agua, está por un lado la escasez por desaparición de agua dulce y la contaminación por presencia de pasivos mineros. Al mismo tiempo se presentan escenarios de amenaza, principalmente para las mujeres, en el caso de Rancho Grande está la vinculación importante con la muerte de ganado. Los lugares de peligro para las mujeres jóvenes, cuyo principal vínculo al territorio es por medio del cuidado del ganado se refleja estrechamente con la contaminación con las fuentes de agua.

El lugar que no me gusta es el lago, ahí está muerte de ganado, esa agua contaminada mata todo, ahí están patitos muertos, todo están ahí. Yo tengo 250 ovejas (Testimonio colectivo, noviembre 2022).

Para las mujeres de las URC's Rancho Grande, la conexión más importante con el territorio en clave de gestión e interrelación se da principalmente con el reconocimiento de las fuentes de contaminación ambiental de las fuentes de agua y, paralelamente está la identidad agroganadera del pueblo, existe una defensa explícita pero también implícita

del territorio como una fuente material de vida y mantenimiento de las familias con relación al cuidado del ganado, que además tiene una connotación específicamente femenina. Debido en gran parte al nivel de contaminación de las fuentes de agua y de las tierras productivas, la diversificación ocupacional de las y los comunarios se ha ampliado principalmente hacia la ciudad de Oruro en empleos remunerados en trabajos como albañilería, comercio en mercados y otros trabajos esporádicos.

La actividad productiva económica que aún mantiene a las mujeres en la comunidad, es el trabajo con el ganado, principalmente la cría de ovejas, las mismas son aprovechadas en su carne, leche y derivados lácteos como queso; en mayor medida de cantidad pero mayor importancia económica está la crianza de ganado vacuno. En el trabajo de campo realizado se distingue la diferenciación entre mujeres, incluso hermanas, familias y vecinas, por la cantidad de ganado que se posee, esto es importante para analizar el nivel de arraigo con el territorio-tierra.

Yo vengo de Chaytavi, en nuestro pueblito estamos con nuestros corderitos, nuestros vacunitos que tenemos, con eso vivimos en nuestro lugar, entonces nos hace falta agua. Sequía. Nos contamina el río grave, a veces hasta perros muertos llegan por los canales, eso no se puede tomar, por eso de la lluvia nosotros nos juntamos en los canalcitos, en las vigiñas, eso les hace mal a las ovejas, no se puede cómo vivir en el campo así. La mayoría sufrimos las mujeres.

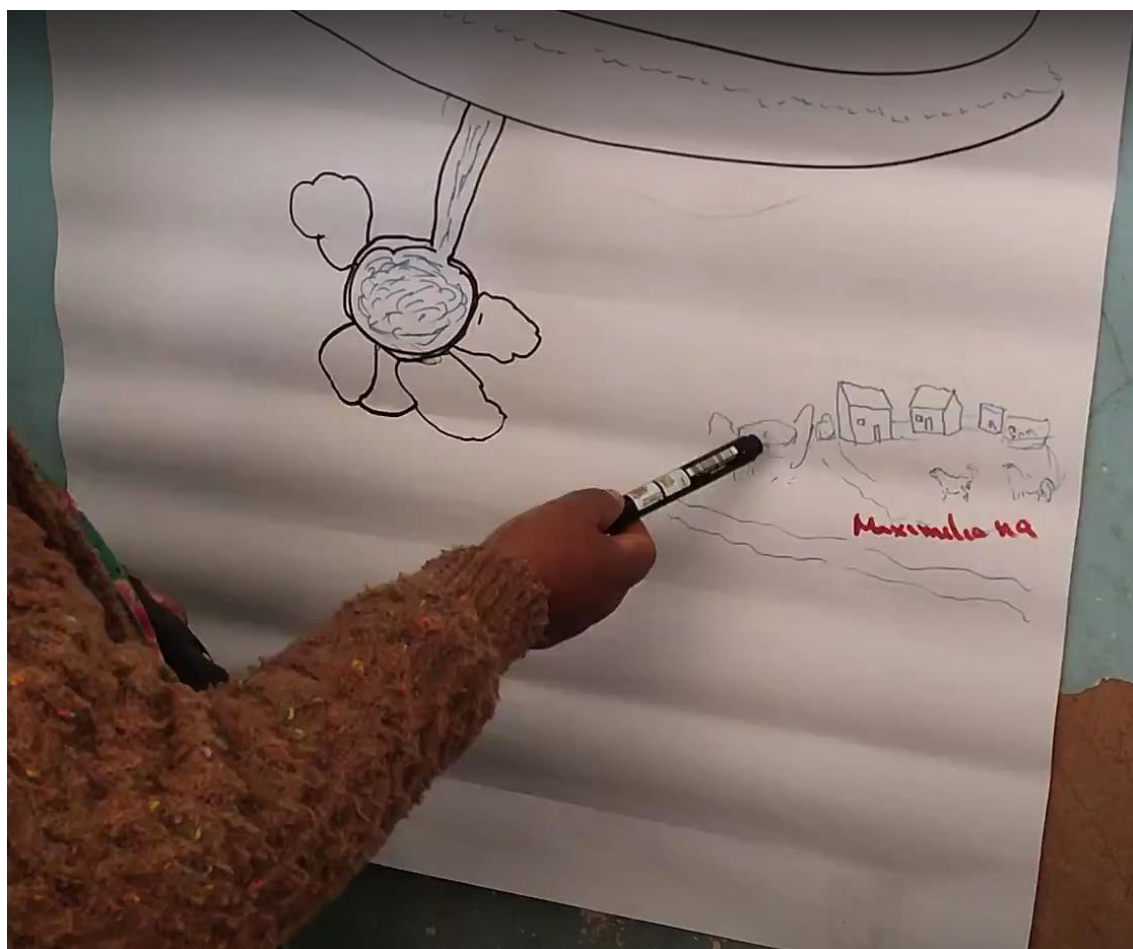
(La contaminación) nos afecta a las mujeres porque tenemos nuestro pastito poco, no alcanza para el ganado, soy soltera yo también y sola tengo que cavar pozos buscando agua. Yo tengo cuatro hijos y nietos ya estoy criando también. Mi hija mayor ha muerto con parto, por eso estoy criando a sus hijos más, total son seis. Yo me mantengo con mis ovejitas y corderitos que tengo, vendo carne, saco leche, quesito me hago, con eso me mantengo, por eso yo me encomiendo a dios padre. Todos están estudiando. Yo me despierto a las 3, 4, me cocino mi comidita, me voy después a las 11 a con mis ovejtias que tengo que sacar leche, a las 5 de la tarde ya debo sacar los quesos, me duermo como a las 8, 9 de la noche. Las wawas ahí junto a nosotros vamos cuidando, me ayudan no más mis hijitos (Testimonio colectivo, noviembre 2022).

Este testimonio da cuenta de la articulación entre las condiciones de despojo ambiental y las relaciones desiguales que devienen del patriarcado en el sentido de las recargas del cuidado en manos de las mujeres. En un escenario de expropiación de las condiciones

materiales básicas para la reproducción de la vida, las tareas históricamente asignadas a las mujeres en los cuidados de los hijos, los nietos, la economía familiar y la manutención del hogar; se vuelven sumamente complejas y faenas de jornadas de trabajo interminables que desarticulan posibilidades de ser y existir.

Ahora he tenido problema eso con las ovejas de la contaminación, que mueren con esas aguas, esa viene de la minería Inti Raymi, de Poopó también, plantamos alfa alfa, hacemos producir, con eso también damos al ganadito. El riego es el mismo que viene de Uru Uru, ese mismo come, a veces nace todo mal y su mamá le bota, se muere así recién nacido. Para el agua, nosotros nos agarramos de los tanquecitos, cavamos agua, eso le hacemos tomar, el agua es salado, no sé por qué. Aquí casi puras mujeres sufrimos aquí con ganadito nomás vivimos (Testimonio colectivo, noviembre 2022).

Ilustración 35: Representación cartográfica de la construcción de vigiñas y cercanía con las casas



Fuente: imagen propia en base al ejercicio cartográfico, noviembre 2022

Ante la incertidumbre con un elemento tan fundamental para la vida como es el agua se hace efectivo el mecanismo de expropiación y de cercamiento para desmovilizar las posibles reacciones colectivas, en el sentido que Cristina Vega desarrolla.

Por expropiación entiendo la dificultad para “apropiar” o “hacer propia” la capacidad de definir y organizar la cooperación que entraña el sostenimiento. El cercamiento alude al modo en que estas actividades han sido progresivamente encerradas, sitiadas en ámbitos y relaciones privadas no sólo en la familia nuclear y el espacio doméstico, sino también dada por la falta de servicios públicos [...] Así, cercar representa modos de gestión y ejecución que excluyen o subordinan a las poblaciones convirtiéndolas en usuarias y despotenciando su capacidad de actuación (Vega, 2020 pp. 102).

En este contexto, la presencia histórica, aunque con cambios importantes, de explotación minera intensificada en su capacidad contaminante en las últimas décadas está generando condiciones de deshabilitación de posibilidades de respuesta comunitaria.

2.3. Prácticas femeninas de territorialización y medios de vida en Ambaná

Aunque por supuesto la identidad de los pueblos y, en particular de las mujeres indígenas se despliega desde un sentido muy complejo más allá de la vinculación con la tierra, para el caso de Ambaná, Rancho Grande y otras comunidades que se encuentran en el centro de la disputa del Territorio-Tierra con el capital y el estado, el vínculo de las mujeres con la tierra es fundamental. Esta relación se ha establecido desde una herencia ancestral en el conocimiento y reconocimiento de las prácticas necesarias para reproducir la vida. Los hogares ambaneños casi en su totalidad tienen crianza de cuyes. En algunas casas, los criaderos están establecidos dentro de las habitaciones-cocina, el fogón como estufa de barro y combustible a leña, garantiza para los animales la temperatura necesaria y, entre la cocina y la producción de desecho orgánico se produce un sistema de crianza y atención a las necesidades alimenticias de la familia. En hogares más modernos con estufa a gas, se ha perdido esta práctica, y los criaderos empiezan a ser parte un poco más externa en el traspatio de la casa.

Ilustración 36: Crianza y comercio de conejo cuy



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

La carne de cuy garantizaba en primera instancia independencia alimentaria de consumo de otras carnes, aunque no fuera diario el consumo de este tipo de carne, su principal destino fue y sigue siendo el autoconsumo. Hasta hace al menos una década la carne de cuy era intercambiada por otros productos como azúcar, pan o fruta, productos que son mas escasos en esta zona. La crianza de cuyes se complementa con la crianza de gallinas a pequeña escala, también para consumo familiar, en menor medida crianza de ganado principalmente ovejas.

En el marco de los espacios de intercambio, están los espacios de intercambio las ferias locales y comunales, en las cuales las mujeres protagonizan su aporte en un constante flujo de relaciones van mucho más allá de lo comercial, porque en estas relaciones suceden también las prácticas de complicidad, de intercambio de favores, de hierbas medicinales, etc. De conversaciones sobre las condiciones familiares y comunales, preocupaciones y en general se entran los vínculos socioafectivos.

Ilustración 37: Comercialización e intercambio en las ferias locales



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

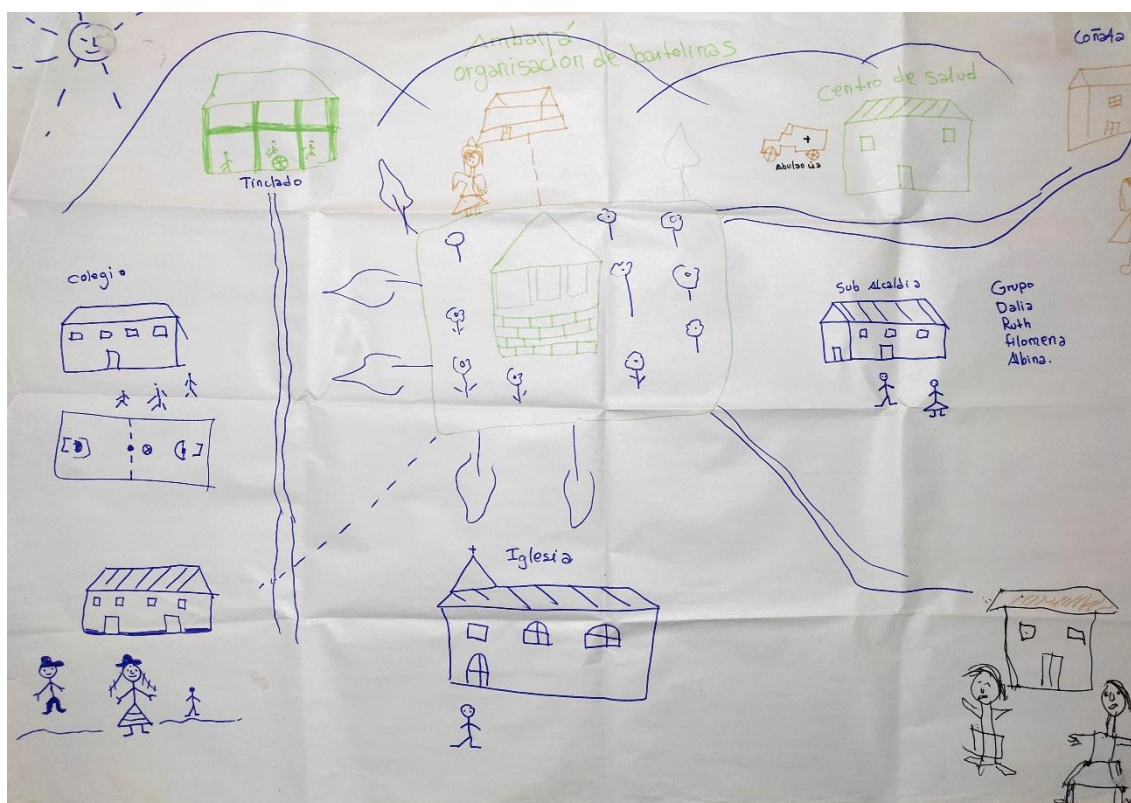
Las ferias son también espacios y mecanismos de consolidación de las relaciones entre ayllus dentro de las Unidades de Reproducción Comunitaria, cada comunidad tiene un día de feria, por ejemplo, el domingo para el centro del pueblo, el martes para Copusquia y así algunos días específicos. Hasta la década de los años ochenta, todavía se podía identificar que primaba el trueque e intercambio de productos en estas ferias, haciendo que el dinero esté básicamente ausente de estas prácticas, las mujeres fueron y siguen siendo prioritariamente administradoras de estos recursos.

En las últimas décadas ha ido ingresando no solamente el dinero, sino una serie de productos que van desplazando ejercicios de soberanía e independencia alimentaria, y al mismo tiempo de forma simultánea las mujeres van perdiendo el rol de administración para dar prioridad al ingreso económico generado por alguna actividad remunerada masculina. La influencia de las lógicas mercantiles devenidas de la globalización afectan los mecanismos que en el pasado garantizaban cierta autonomía en términos de acceso a productos alimenticios que vienen principalmente del trabajo en la tierra y algunas complementaciones, para imponer una serie de necesidades mercantiles.

Además de las ferias locales, existen otros dos espacios donde se generan este tipo de interlocuciones e intercambios, las ferias más grandes que aún son de las más importantes de la zona del altiplano del departamento de La Paz en una ciudad intermedia llamada Achacachi y, algunos puntos periféricos de la ciudad de La Paz donde llegan las y los productores para ofrecer principalmente papa y otros tubérculos a muy tempranas horas de la mañana con el fin de retornar lo antes posible hacia la comunidad. Las mujeres por lo general, principalmente en los casos de las familias con mayor producción, llegan hasta la feria de Achacachi, que está aproximadamente a una hora y media de las comunidades. En los casos de viajes hasta la ciudad de La Paz, generalmente se hacen en compañía de algún varón de la familia, aunque en los últimos años muchas de las mujeres de las comunidades, las que se dedican al comercio, tienen mayor presencia en las ferias y viajes constante entre la ciudad y Ambaná.

La interrelación entre comunidades a partir de los intercambios sostenidos por las mujeres es muy importante para entender las configuraciones del Territorio-Tierra, su rol en las ferias locales, la circulación de productos y los circuitos de complementariedad que se van estableciendo a partir de lo van ofreciendo en productos, al mismo tiempo implica una riqueza cultural importante, en clave de intercambios de productos y saberes entre mujeres para mantener comunicadas a las comunidades que conforman las Unidades de Reproducción Comunitaria.

Ilustración 38: Representación Cartográfica de las ferias de intercambio en la URC Ambaná



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

En el ejercicio de cartografía se puede identificar claramente cómo el pueblo de Ambaná representa centralidad y dispersión, hay un flujo de relaciones que deben ser analizados desde la perspectiva de tiempo y espacio, las formas de territorialización de las Unidades de Reproducción Comunitaria desde los saberes femeninos.

En términos de trabajo en la tierra, las mujeres ambaneñas juegan también un rol fundamental; para analizar este tema es importante mencionar que, aunque existe un sesgo importante de género en términos de propiedad de la tierra. En el caso de los ayllus ambaneños el escenario es un poco más complejo. La propiedad de la tierra, aunque con algunos casos de escrituras individuales-familiares de asignación en el periodo post hacendal; el derecho a uso y usufructo sigue siendo controlado por el ejercicio colectivo.

Las mujeres por su parte, aunque con pocos casos de reconocimiento formal, han logrado establecer una legitimidad de derecho sobre la tierra en los últimos años, principalmente a partir del ejercicio de autoridades, es decir que se han ganado paulatinamente el derecho a la tierra con trabajo político comunitario. Esto no es

suficiente porque como se mencionó anteriormente, la continua parcelación de la tierra entregada en herencia hace que las extensiones sean insuficientes para la satisfacción de las necesidades de las nuevas familias, este aspecto se desarrollará con mayor detalle en el siguiente capítulo.

El trabajo propiamente productivo por las condiciones de los minifundios de los valles ambaneños exige por la composición del terreno, el clima y las extensiones; un trabajo familiar que va más allá de una repartición de tareas en términos de división sexual del trabajo, todas las y los integrantes de la familia participan de este circuito productivo que depende al mismo tiempo del ámbito de la reproducción.

En el campo todos trabajamos, claro más el hombre puede estar en la chacra, pero la mujer también, los hijos igual ayudan si son mas grandecitos, los pequeños igual están ayudando, las hijas desde chiquitas tienen que saber cocinar para su papa, para sus hermanitos también. Claro la mujer siempre no descansa, tiene que tener listo desayuno a las 4, 5 de la mañana, después ir también con el esposo a la chacra, después otra vez cocinar, así hasta tarde está cocinando, cuando no es época de cosecha ni de siembra, los hombres también se van a trabajar, la mujer siempre se queda (F. Monroy, comunicación personal enero 2021).

La tierra comunitaria puede ser entendida como un territorio feminizado en el sentido no de la omisión de la importancia del trabajo de los varones que por supuesto es fundamental, imprescindible y sostén del motor productivo-reproductivo de las URC's. Sino como el reconocimiento de ese trabajo históricamente invisibilizado que durante mucho tiempo ha presentado al actor social campesino como un ente homogéneo y asexuado, para entrever las potencias femeninas que sostienen y reproducen las formas campesinas de habitar el territorio. La feminización del territorio en clave de relaciones comunitarias se expresa en mi análisis desde una defensa de los espacios comunes, las semillas nativas, que se concentra en la agencia política de las mujeres y en las capacidades de administración de la vida cotidiana que implica el abastecimiento de los alimentos y los cuidados en general.

Ilustración 39: Tareas femeninas en la agricultura



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

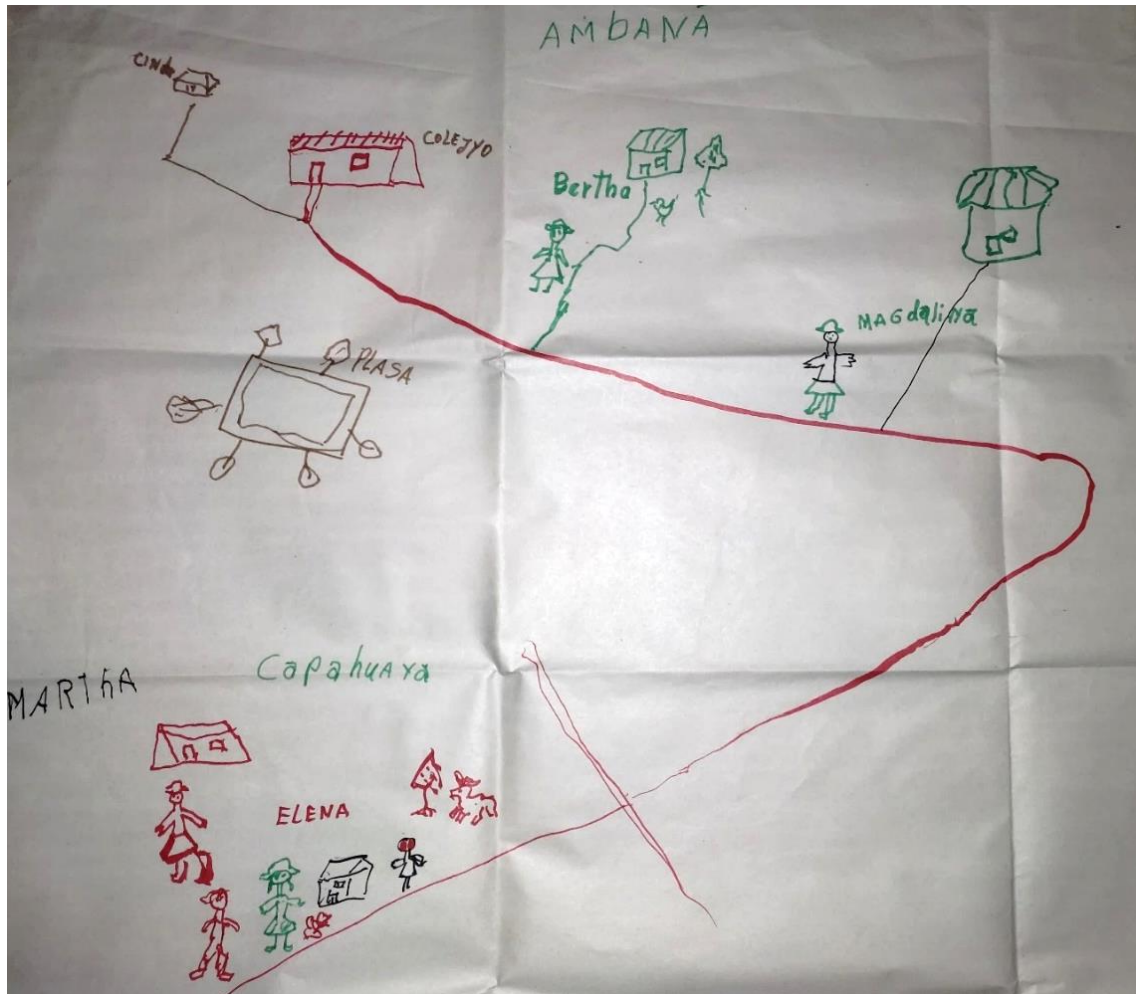
Por otra parte, considero fundamental resaltar la multidimensionalidad del Territorio-Tierra correspondiente a las URC's de Ambaná; desde la ancestralidad como potencia política los saberes femeninos representan (como se puede ver en los siguientes gráficos) la coexistencia de diferentes niveles espaciales y de relacionamiento con el medio ambiente, donde cada ser, elemento y persona, tiene un lugar en un proceso cíclico del territorio. El Territorio-Tierra es para las mujeres ese espacio vivo donde habitan los seres amados (humanos y no humanos); es relacional porque alrededor del pueblo están presentes con sus identidades y diferencias todas las comunidades que confluyen en el pueblo para la fiesta, para la feria, para las reuniones y asambleas. Del mismo modo no es estático porque existe en tanto se transita, en el camino están las comunidades, el territorio tierra es ese espacio físico que se recorre a pie, en bus o camión.

Ilustración 40: Territorialización y relación entre comunidades URC Ambaná



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

Ilustración 41: El Territorio como trayectos femeninos en la representación cartográfica de las mujeres en la URC Ambaná



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

2.4. La minería y la producción agropecuaria en Rancho Grande

En términos de la configuración del Territorio–Tierra en el caso de Rancho Grande, se analizarán las configuraciones en relación estrecha con la contaminación minera. Para empezar es importante mencionar que hubo un incidente ambiental que fue determinante para los cambios en las condiciones productivas de las URC's Rancho Grande. En 2006 un ducto de petróleo que pasaba por debajo de la comunidad se reventó, inundando de material nocivo los canales de agua y los campos de pastoreo de la comunidad. El evento que detonó la indignación de las autoridades y de las y los comunarios, fue la muerte masiva de ganado.

Antes había siempre cuando Transredes ha reventado petróleo, esa vez yo estaba en ciudad, de ahí iba al campo y cuando estaba cosechando en el río, en el canal, estaban con overol con casco. Yo pensaba que era limpieza, ahí nos dijeron: Todo este pasto, todo se va a quemar, esa agua ya no sirve, así nos han dicho, desde ahí la contaminación, pero nadie hablaba de minería... eso he aprendido en RENAMAT cuando veíamos cómo estaba la contaminación. En mi pueblo, algunos se informaban, otros decían: aquí no hay contaminación porque somos ganaderos, otros decían: mis vacas están con 6 patas, así están naciendo (C. Mamani, Comunicación personal, noviembre 2022).

A pesar de la cercanía con los centros mineros, el Municipio mismo de El Choro es un municipio agroganadero, por eso la contaminación minera no fue tomada en cuenta hasta este momento que despertó la alerta de las familias. Hasta la fecha, hay una resistencia al hecho mismo de abordar sobre el tema de la contaminación minera porque al ser comerciantes de carne, leche y derivados lácteos, la difusión de la presencia de metales pesados en agua, ganado y productos agrícolas significa un duro golpe para la economía local. El protagonismo del liderazgo femenino se marcó desde el inicio del conflicto cuando una lideresa de ese entonces empezó a llevar a la práctica la cosecha de agua en su casa.

Eso del agua, eso ha empezado cuando yo he entrado al cargo, yo siempre me recibía de la canaleta agua de la lluvia y les decía: porque no aprovechan esa agua de la lluvia de las calaminas de la casa que baja. Porque tu sabes que esa agua del canal, turbio como api está yendo, yo le preguntaba ¿Eso no les está haciendo mal? Entonces algunos de eso se daban cuenta y decían: ahh con razón me ha levantado granitos, así se daban cuenta. Eso he empezado a hablar cosecha de agua, antes de la RENAMAT como el año 2012 (C. Mamani, Comunicación personal, noviembre 2022).

En los últimos años se puede distinguir una notoria degradación de los suelos y de la pérdida de la capacidad productiva que afecta notoriamente las condiciones de configuración del Territorio-Tierra, las mujeres al ser las que en su gran mayoría se quedan en la comunidad resienten estas condiciones.

[...] ahora cuando sembramos todo sale salitre, ya no es como antes, eso consume nuestras ovejitas nuestras vaquitas y desde ahí empiezan a caminar como borrachos, y cuando notamos que están así, para saber porque los degollamos y les sacamos que es lo que tiene en sus pancitas y

notamos que tiene un agua amarillo, y eso le sacamos en un balde o algo y es como gelatina amarilla así se congela eso y eso le quema sus hígados, riñones totalmente quemado, también pasa en las aves que viven en el lago, la copajira ingresa y las totoras que antes era buen forraje con el que mantenían bien a la vaca, oveja a los chanchos, pero ahora no ya no sirve, totalmente les arruina sus órganos a los animalitos. (B. Canaza, comunicación personal, marzo 2021)

Ilustración 42: aridez de los suelos en la comunidad Rancho Grande



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

La imagen que se muestra a continuación refleja una de las consecuencias más sentidas por las mujeres de Rancho Grande, la muerte y pérdida de ganado. Durante la realización de la entrevista la mujer señala a un becerro de corta edad que no ha logrado incorporarse con sus propias patas, según la entrevista realizada muchos de los animales están naciendo con esos problemas y en algunos casos con malformaciones. La dimensión de los impactos a este nivel, van más allá de la preocupación económica, cuidar del ganado no se da en estos contextos desde una sola mirada productivista, implica también una red de

afectos y de interrelación de las mujeres con su entorno natural, a la vez que es una tarea que se enseña a las hijas con esmerado afecto y es a la vez conocimiento que se pasa de generación en generación.

Ilustración 43: Enfermedad del ganado por consumo de agua contaminada



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

Esta cruel imagen devela y muestra el grado de efectividad de los mecanismos para la expropiación y el cercamiento para la reproducción de la vida en contextos de extractivismo minero, los dispositivos de degradación ambiental de forma simultánea van despojando de las condiciones básicas de subsistencia de las familias y con ellos

rompiendo estructuras político afectivas que se producen en las dinámicas de relación dentro de los territorios en clave de formas de vida, donde diferentes seres no son solamente un recurso, sino una parte de un sistema comunitario.

Como veíamos, expropiar, cercar y acaparar han sido mecanismos para impedir el acceso a todo aquello (tierra, agua, semillas, saber, etc) que posibilita la consecución de la existencia. Poseer cuerpos, potencia y “productos” de estos cuerpos (mujeres, personas esclavizadas, criaturas...), hace parte de esta historia hasta el día de hoy. Someterlos y degradarlos hace parte de un único ejercicio, de modo tal que las luchas por la reproducción han sido frecuentemente luchas contra el capitalismo y su dominación colonial (Vega, 2020, pp. 124).

Ilustración 44: Desertificación del suelo por contaminación minera en Rancho Grande



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

Ahora bien, es importante mencionar como práctica política desplegada, las diferentes acciones de reapropiación del Territorio-Tierra que van encaminando las y los comunarios, destacando nuevamente el trabajo femenino. Ante las condiciones de contaminación, los varones han migrado de forma temporal buscando fuentes de empleo remunerado. Sin embargo, muchas familias han decidido quedarse en un ejercicio de resistencia que se manifiesta en la reproducción de las prácticas cotidianas del cuidado a pesar de las condiciones ambientales. Nuevamente resalta el hecho de una migración

marcadamente masculina, en este caso es importante la historia de Mama Calixta, quien migró a la ciudad a falta de terreno cultivable, ella misma vuelve a la comunidad no sólo para seguir produciendo, sino para jugar un rol político de liderazgo en el ejercicio de cargos comunales y la reivindicación de la defensa del territorio.

Ilustración 45: Trabajo organizativo entre mujeres para taller de cartografía



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

Tanto la comunidad de Rancho Grande como el Municipio en general tienen vocación agroganadera; la crianza de ganado vacuno y ovino aunque diferenciado por sectores y familias; es la actividad económica más importante en términos de auto sustento y comercio a pequeña escala. Según el último y único CENSO agropecuario realizado en Bolivia el año 2013; la actividad ganadera es predominante en el municipio. Mientras poco mas de dos mil personas se dedican a la actividad agrícola en el Municipio, más de 5300 se dedican a la ganadería. Del mismo modo en términos del uso del suelo, 9231 hectáreas son destinadas a la producción agrícola y, 65 519 hectáreas destinadas a la producción de pastura para el ganado. Tomando en cuenta que el cuidado del ganado y el procesamiento de productos derivados es una actividad femenina, se está hablando de un

peso importante y de una dependencia significativa del trabajo de las mujeres en las Unidades de Reproducción Comunitaria (Datos CENSO 2011-2014).

Ilustración 46: Ganado vacuno en Rancho Grande



Fuente: imagen propia, marzo del 2021.

Aunque la actividad ganadera es importante, la producción agrícola ocupa su lugar en la economía local. Para este tema es importante entender que si bien, la contaminación minera junto a otros factores ha generado una migración poblacional con ruta hacia la ciudad de Oruro; las dinámicas del *retorno* se presentan con mucha inercia desde diferentes ángulos. En primera instancia existe una situación de población flotante que si bien se ha establecido en la ciudad, mantiene un vínculo estrecho con el Territorio-Tierra; este vínculo obedece a las condiciones materiales de subsistencia, si bien la vida cotidiana sucede en la ciudad de Oruro, los varones y muchas veces también las mujeres tienen ingresos económicos por diferentes actividades remuneradas; aún en estos casos ha una suerte de sostenimiento material en las parcelas de producción.

Haré referencia nuevamente el caso de la Mama Calixta que hasta hace unos años ejerció cargos comunales en los momentos más álgidos del conflicto, que por cuestiones de género y otras razones familiares no heredó tierra de sus padres, y que sin embargo, como acto de reciprocidad logró heredar un terreno productor de papa. Del mismo modo,

mantiene su “casita en el pueblo”, a donde llega todos los fines de semana e incluso puede pasar temporadas completas.

Sus hijos y nietos, que pueden considerarse migrantes vuelven con ella para trabajar la tierra, de este trabajo ellos subvencionan la alimentación familiar porque se abastecen de papa, quinua y otros frutos que se producen en este terreno. Este no es un caso aislado, el total de las mujeres y varones entrevistados y consultados para esta investigación que han tenido que migrar, mantienen algún tipo de vínculo con la producción agrícola.

Ilustración 47: Trabajo familiar en la parcela de Mama Calixta



Fuente: Cortesía familia Mama Calixta, marzo del 2021.

Ilustración 48: Preparación de alimentos (watia)¹⁴ en la parcela de Mama Calixta



Fuente: Cortesía familia Mama Calixta, marzo del 2021.

¹⁴ La watia es una forma tradicional de preparación de papa y otros tubérculos en el momento de la cosecha, se usa los mismos terrones de la parcela removidos en la cosecha para armar un horno provisional, una vez caliente se entierran los tubérculos, habas y otros productos para comerse como cierre del proceso de la cosecha.

2.5. Ritualidad de resistencia (*liwa* y crianza de aguas)

En ambos espacios comunitarios, la ritualidad y el ámbito de la espiritualidad es una transversal que acompaña no sólo espacios asignados, sino que transita y habita toda la actividad cotidiana de los espacios de reproducción. En este apartado empezaré relatando tan sólo dos de los rituales más importantes relacionados al valor de las mujeres en la vida política – comunitaria de estos dos lugares. En el caso ambaneño, recuperaré el ritual de la *liwa*. Este es un milenario ritual recreado anualmente en la época de barbecho en el que participan integrantes de la comunidad con la intención de llevar a efecto la apuesta colectiva del uso de la tierra. Las parcelas destinadas a la rotación y de uso comunitarios eran anteriormente repartidas a las nuevas parejas conformadas y a las mujeres viudas. Ahora por la falta de tierra, es principalmente un momento de revisión de los linderos.

El ritual, lleno de simbología da cuenta de varios elementos de reconstitución de la forma comunidad en territorios de diferente altura, una de ellas es la ascensión a la parte más alta de los terrenos de la comunidad. Ch'uñunpata es la altiplanicie más fría, en este ritual, la comunidad hace presencia a nombre de pago a la tierra para agradecer y pedir permiso, al mismo tiempo reafirma la complementariedad territorial.

Ilustración 49: Asención a Ch'uñupata



Fuente: Imagen obtenida del vídeo “Liwa de la Comunidad de Ulla Ulla Ambaná” del grupo AMBANA PUEBLO HERMOSO PROVINCIA CAMACHO en Facebook.

Si bien este ritual se repite año con año, el que detallo a continuación es el correspondiente al año 2021 y que se repite el año 2022 con algunas constantes, de las cuales me interesa señalar la presencia protagónica de liderazgos femeninos.

Ilustración 50: mujeres lideresas de Ulla Ulla



Fuente: Imagen obtenida del vídeo “Liwa de la Comunidad de Ulla Ulla Ambaná” del grupo AMBANA PUEBLO HERMOSO PROVINCIA CAMACHO en Facebook.

Como se puede ver en la imagen, las Mama T’allas como representantes de la comunidad son las que resaltan en la presencia, esto no ha sucedido así siempre, sin embargo, las personas entrevistadas coinciden en que en los últimos diez años ha habido una mayor participación femenina en los espacios de autoridad comunal. La relevancia de este ritual no es menor ya que es uno de los más importantes cuando se determina la continuidad de una relación de interdependencia material y simbólica con el territorio habitado, además de una re actualización constante de la propiedad en clave de uso colectivo. Otra de las características de esta actividad consiste en la relevancia de los tiempos de rotación de cultivos, esto para conservar la potencialidad productiva de los suelos.

El ritual se complementa con una w’ajta, destinada a pagar “dar de comer” a la Madre Tierra y a las y los invitados. Cada una de las familias participantes llevan y participan con una olla de comida la corresponsabilidad de la alimentación, además de ser una tarea

femenina, manifiesta la correspondencia entre el respeto por la tierra, sus ciclos, los productos y la reproducción material de la comunidad.

Liwa, como traducción literal no se encuentra en los diccionarios oficiales de aymara y cuando se consulta a las y los comunarios, ellos dicen sobre todo que es “repartición de tierras colectivas”, las mismas que son denominadas aynuqas, las mujeres se centran más en que hay una relación entre liwa y liwaña, cuya traducción consensuada es: dar alimento, dar de comer. Si se visualiza la relación entre repartición de linderos y alimentación a la tierra y entre habitantes, la manifestación no puede ser más directa en torno a que la reproducción de la comunidad depende de la tierra y las relaciones de reciprocidad y quehacer colectivo de las que la habitan.

Los elementos rituales tienen además componentes que feminizan los objetos, las botellas de alcohol empleadas para “ch’allar”¹⁵ la tierra, son cargadas con un pequeño q’epi¹⁶ simbolizando la tarea de cargar con la reproducción.

¹⁵ Pequeño ritual que consiste en arrojar un chorro de cerveza o alcohol a la tierra como símbolo de “pago” y alimentación, como mensaje de respeto, cada vez que esto se realiza, se mantiene la importancia de alimentar a la tierra antes que a uno/una misma, lo otro es una falta de respeto.

¹⁶ Bulto envuelto en una textil (aguayo) que se carga en las espaldas para diferentes transportes, desde alimento, forraje, hasta niños pequeños, objeto usado por mujeres.

Ilustración 51: elementos de ritual



Fuente: Imagen obtenida del vídeo “Liwa de la Comunidad de Ulla Ulla Ambaná” del grupo AMBANA PUEBLO HERMOSO PROVINCIA CAMACHO en Facebook.

Ilustración 52: compartiendo hojas de coca en el ritual



Fuente: Imagen obtenida del vídeo “Liwa de la Comunidad de Ulla Ulla Ambaná” del grupo AMBANA PUEBLO HERMOSO PROVINCIA CAMACHO en Facebook.

Ilustración 53: coca y cigarros partes del pago a la tierra

Ilustración 54: revisión de linderos



Fuente: Imagen obtenida del vídeo “Liwa de la Comunidad de Ulla Ulla Ambaná” del grupo AMBANA PUEBLO HERMOSO PROVINCIA CAMACHO en Facebook.

Si por una parte en el caso de Ambaná, se constata cómo las condiciones de posibilidad de despliegue de lo comunitario y reproducción de lo común; permiten una mayor participación femenina en los espacios de decisión local, por otra se visualiza como en

Rancho Grande, la explotación minera ha logrado desarticular tejidos colectivos y relegar a las mujeres a una condición de multiplicación de tareas y alta vulnerabilidad por el desarraigo territorial, desprovistas de los medios para reproducir las condiciones básicas de su vida familiar (a decir de su territorio), se rompe también la vinculación con la fuerza política de los liderazgos femeninos a escala comunal.

Antes el agua se criaba (cuidaba) igual que a los ganados. Para tener buena agua, los canales que conducen a la wijiña se limpian, para que entre el agua. En la época de lluvia por los canales entra mucha agua, pero luego se seca en época seca. Pero cuando llueve bien el agua está bien y hasta el pasto crece bien cerca de las wijiñas, ahora ya no hay, el agua ha disminuido, porque no llueve, por eso ya no hay pasto, y por esto las ovejas se vuelven flacas' (Traducción aproximada del aymara, citada en Soto 2018 pp. 95).

El testimonio anterior da cuenta de la relevancia espiritual del agua en el sentido del reconocimiento de las fuentes de agua como un ser vivo que se *cría*, la pérdida de fuentes de agua por salinización y desaparición de fuentes subterráneas trae consigo una fragmentación del territorio que deja desprovista también del sentido de espiritualidad en el sentido holístico de las culturas andinas.

2.6. Diálogos entre el territorio colectivo y la contaminación

En este pequeño apartado trataré de sintetizar los principales resultados desarrollados en este capítulo tratando de poner en diálogo ambas realidades de los dos casos de URC's. En principio presento a continuación una tabla que sistematiza de un modo aun inicial las múltiples actividades femeninas en el marco de la dimensión Territorio-Tierra en diferentes momentos de los ciclos agrícolas, como puede verse en términos de tiempo y energía se transversalizan los cuidados y se intensifican en los casos de degradación ambiental, donde las actividades llevadas a cabo o gestionadas por las mujeres se van multiplicando. Con esto me parece que se confirma los mecanismos mediante los cuales la subordinación y dependencia de las mujeres de una economía mercantil depende mucho del éxito de la repatriarcalización de los territorios por medio del despojo ambiental.

Tabla 1: División de tareas masculinas y femeninas Dimensión Territorio Tierra

Territorio Tierra	Dimensión masculina	Dimensión Femenina		
		Productivas	Transversales y de cuidado	Violencia ambiental
Tiempos de Siembra	Arado manual y el algunos casos con yunta de vacas	Limpieza y seleccón de la semilla.	Preparación de alimentos: desayuno (3:00 a 4:00 am), fiambre (medio día), almuerzo (2:00 a 3:00 pm), cena (7:00 a 8:00 pm), ————— cuidado de las infancias (higiene, alimentación, educación).	Trabajo de construcción de vigiñas para la filtración de agua contaminada.
Tiempos de Cosecha	Cosecha y acarreo de las "cargas" de papa y de maíz desde la parcela a la casa o centro de almacenaje, en lomo de burro generalmente.	Cosecha de papa, cosecha de maíz, cosecha de alverja, cosecha de hortalizas de traspatio.		Cosecha de agua de lluvia.
Tiempos de descanso de la Tierra	Limpieza, deshierbe. Búsqueda de empleos remunerados en centros urbanos o en el mismo pueblo.			Trabajo de construcción de vigiñas para la filtración de agua contaminada.
Tiempos de barbecho	Aflojar la tierra. Búsqueda de empleos remunerados en centros urbanos o en el mismo pueblo.			Cosecha de agua de lluvia.
Cultivos de traspatio		Preparación de semillas, siembra, riego y deshierbe		Cuidado de niños, adultos mayores y personas enfermas por contaminación minera.
Ganado ovino	Carnear.	Alimentación, dotación de agua, cuidado en enfermedades, desparasitación y atención veterinaria.		Acarreo de agua entre 3 a 4 horas de caminata para garantizar riego no contaminado.
Ganado vacuno	Acarrear y carnear.			Trabajo de cuidados de animales en enfermedad y muerte.
Ganado porcino				
Ganado avícola y cunícola				

Este capítulo inicia con una introducción teórica que tiene el objetivo de plantear algunas líneas de trabajo respecto de las formas en las que las dimensiones femeninas de las estructuras comunitarias han politizado las relaciones al interior del Territorio-Tierra como un sistema de vida; muchas de estas politizaciones han encaminado formas de defensa del territorio desde una narrativa que problematiza tanto los intentos de mercantilizar la naturaleza y atravesar con violencia patriarcal las relaciones comunitarias.

En ese sentido, se caracteriza una resistencia cotidiana en las URC's de Ambaná que al recrear formas de ocupación del territorio en términos de aprovechamiento de diferentes pisos ecológicos mediante ejercicios de intercambio entre comunidades, reestablece constantemente una forma comunal, discontinua de habitar, gestionar y administrar la tierra. En este ejercicio donde habita la memoria, las mujeres nombras y construyen los espacios de seguridad y de amenaza, principalmente desde violencias machistas.

Por otro lado en espacios donde la degradación ambiental ha atravesado las relaciones dentro del territorio como en el caso de Rancho Grande, las URC's ejercen una suerte de agencia política desde la subsistencia y en mecanismos de resistencia reactiva. Es decir que las relaciones con el territorio de repolitizan para su defensa desde la caracterización de su daño, lo que coloca a las comunidades y principalmente a las mujeres en su rol de administradoras de la familia en un lugar de vulnerabilidad y a la defensiva. El agua es un tema transversal a la cotidianidad que está presente en esa doble presencia: la contaminación y la necesidad, las mujeres de Rancho Grande desde este lugar van actualizando sus relaciones de interdependencia desde la administración de apuestas como la cosecha de agua y seguir viviendo en la comunidad para seguir transformando el territorio contaminado que al mismo tiempo las atraviesa y las habita, en un espacio donde seguir reproduciendo la vida.

La dimensión del Territorio Tierra al interior de las Unidades de Reproducción Comunitaria es una categoría teórico-política que me permite complejizar las formas en las que diversas formas de administración del Territorio y de concepción de la naturaleza (Madre Tierra o Pachamama para los pueblos aymaras y quechuas) entran en tensión con las formas hegemónicas que devienen de las estrategias del capital privado, la minería estatal y el propio estado con prácticas de fragmentación. Si bien hay una marcada diferencia entre Rancho Grande y Ambaná respecto a las características materiales de los espacios geográficos y, principalmente por la afectación ambiental minera, ambos

Territorios como espacios de vida integrales manifiestan resistencias explícitas desplegadas en el terreno de la conflictividad de operadores mineros y cotidianas en la diaria gestión de la vida.

CAPÍTULO III. TERRITORIO - COMUNIDAD

3.1. Mujeres indígenas en el ayllu andino y el resguardo permanente de *lo común*.

En este camino de ida y vuelta, es inevitable considerar la potencia colectiva y la capacidad de hacer común en las experiencias de las mujeres, por eso se considera que hay también un territorio en clave común que le llamo Territorio - Comunidad. La comunidad comprendida como un sujeto político en continua transformación es también un territorio en disputa para la ecología política feminista, en la apuesta por construir y reconstruir *común*, se juegan muchas veces las posibilidades concretas de ganar una batalla contra los proyectos de muerte, en este Territorio-Comunidad, suceden también las disputas de las mujeres por mejores condiciones de vida.

Propongo en este sentido, mirar las URC's en cuanto el Territorio-Comunidad, desde las actividades y roles de las mujeres en el ámbito de la unidad doméstica familiar hasta la participación de las mismas en las diferentes facetas de la comunidad, incluyendo el ámbito económico, político, espiritual, etc. Para esto, será necesaria una exploración a los trabajos que han indagado en la división sexual del trabajo que han ahondado en las relaciones desiguales entre hombres y mujeres en los contextos de vida campesina.

Antes de esta exploración, sin embargo, es importante rescatar los aportes de la antropología feminista que ya desde autoras clásicas como Moore, han venido insistiendo en la configuración sociocultural de los géneros, poniendo atención en que diferentes pueblos y sociedades han moldeado identidades de género de forma específica y diferenciada, esto sobre todo se ha ido estableciendo a partir de la *asignación* de roles, tareas, valores y actitudes al interior tanto de la unidad doméstica, como en la comunidad.

Ivonne Vizcarra en el trabajo *Las niñas a la casa, los niños a la milpa* estudia las diferentes formas y los mecanismos por los cuales los niños y las niñas indígenas, en este caso mazahuas, van configurando sus identidades de género, tomando en cuenta cambios intergeneracionales, la propuesta principal de este trabajo hace énfasis en que, a pesar de los cambios ocurridos en las últimas décadas, se da una continuidad de asignación de roles de género que coloca a los varones en el espacio “público”, es decir la milpa y a las mujeres siempre más asociadas a la casa. Aunque parece ser éste un fenómeno que se repite en múltiples hogares y comunidades rurales me gustaría en este trabajo proponer un poco más de complejidad a esta dicotomía público-privado.

El trabajo de Vizcarra ayuda a comprender las condiciones mediante las cuales se van configurando las pautas de comportamiento y los diferentes niveles de participación de las mujeres en las unidades comunitarias, por una parte, desde el reconocimiento de una amplia gama de saberes y técnicas en diferentes tareas como la recolección de frutos, el cuidado de los niños, el pastoreo de animales y otras labores más. El trabajo de Vizcarra, propone un esbozo metodológico y teórico para identificar las condiciones y circunstancias en las cuales las diferencias socioculturales de género se van convirtiendo en desigualdades y, principalmente jerarquías de tipo patriarcales.

Se concluye que persisten ciertos rasgos identitarios sobre los roles de género, en los cuales a las niñas se les asocian con actividades reproductivas o de la casa, recluidas en la vida privada, aunque participen (ayuden) económicamente en la manutención de su hogar, y a los niños con productivas o “la milpa”, buscando los medios en la vida pública para proveer el hogar (Marin y Vizcarra, 2006).

Esta pauta teórica es fundamental para comprender la complejidad del sistema de dominación al interior de las URC's y también las relaciones desiguales de estas unidades con el capital y el Estado, desde la perspectiva de género, reconociendo la continuidad a los roles socialmente asignados como *femeninos* en las familias rurales.

Las relaciones de género al interior de las que han sido denominadas unidades domésticas configuran las formas en las que las relaciones mujeres-naturaleza se convierten en escenarios de mayor violencia hacia ellas, las configuraciones sociales que otorgan autoridades y roles son definitivas para los impactos ambientales de despojo en específico sobre los cuerpos de las mujeres.

La importancia del género en las estructuras de autoridad familiar y las relaciones conyugales en la configuración del acceso a los recursos y su control se ve quizá más claramente en escenarios donde la capacidad de obtener beneficios de los recursos depende de las relaciones sociales que restringen o permiten la materialización de tales beneficios (Elmhirst, 2018 pp. 55).

En diferentes momentos de este escrito uso la categoría *comunidad* para referirme a ese espacio autodenominado así, al resultado de la reivindicación histórica de las comunidades indígena campesinas de Bolivia, que han logrado superar las imposturas de

la narrativa colonial para seguir reclamando el carácter colectivo de sus relaciones internas. Sin embargo, debo aclarar que en la categoría política – teórica que denomino Territorio–Comunidad, no me estoy refiriendo exclusivamente a esas delimitaciones político-administrativas, es decir a la comunidad con un territorio específico, cantidad de habitantes, costumbres y tradiciones en la clásica perspectiva antropológica. Aunque esta es una presencia real y en ese espacio suceden los eventos analizados y donde también ocurre el trabajo de campo, quisiera complejizar la mirada sobre esos escenarios colectivos para comprender este Territorio–Comunidad desde el movimiento, desde el continuo hacer y deshacer apuestas comunes, entendiendo que, en común, se despliegan capacidades políticas para no dejarse consumir ni disciplinar por el Estado–Capital. Para ello abordaré la condición imprescindible de los *cuidados* para generar condiciones de posibilidad de lo comunitario.

Con frecuencia, el *cuidado* remite a la casa y a lo privado. Cuando se realiza en el Estado o en el mercado solemos hablar de *servicios de atención*, y cuando se produce en entornos sociales abiertos, como el rural o la feria, sus contornos se difuminan. Los niños y niñas están al cargo de las madres, pero también circulan, los pequeños están en asambleas y eventos comunes, al cuidado de hermanas y otras parientes; la olla se hace en casa pero también entre distintas casas, y los viejos son abastecidos y supervisados por varios ojos y manos. Esto es lo que ocurre en muchos lugares del planeta. Y no es que las mujeres dejen de estar al frente, sino que lo están en colectivo, en algunos casos, con el compromiso moral de la familia extensa y la comunidad (Vega, et. al., 2018 pp. 76).

La esfera de los cuidados en la construcción de lo común y la existencia de la comunidad andina boliviana cobra relevancia cuando se examina con detenimiento las actividades diarias de las mujeres imprescindibles para el sostenimiento de la vida, las mismas que están ligadas a la defensa de la naturaleza en circunstancias de amenaza.

Para estas autoras, el cuidado en clave colectiva es un enfrentamiento a la vida capitalista, es retomar la potencia y dar visibilidad a las actividades que en la cotidianidad se han invisibilizado y subalternizado, actividades tales como atención de la niñez, los adultos mayores, todas estas que tradicionalmente son actividades de las mujeres, son las que sostienen en última instancia el sistema de explotación capitalista. La dominación ha tenido que reposarse en la sobre carga de tareas de las mujeres y, es por eso que es

necesaria también un vínculo entre cuidado comunitario y reproducción de la vida desde los feminismos marxistas.

Así, mientras la reproducción contribuye a ampliar la mirada y enfocar conjuntos y procesos sociales bastos, los arreglos de cuidado nos ayudan a contemplar tareas y actores concretos, situados y en relación. El primero, tal y como recuerda Silvia Federici, evoca la idea de que no nos producimos como queremos, sino bajo parámetros y dinámicas que no decidimos. El segundo nos devuelve a la experiencia de los cuerpos en su diversidad, a la interdependencia, a la precariedad, a la finitud y autonomía de lo viviente (Vega, et. al., 2018 pp. 23).

En América Latina la dimensión de la reproducción de la vida sobre cargada en las espaldas de millones de mujeres se ha erigido en los marcos del capitalismo neoliberal, como consecuencia también de políticas de Estado que se han desligado de las responsabilidades. Los cuidados para la dimensión del Territorio-Comunidad, son fundamentales porque son estas acciones, estas responsabilidades las que han logrado mantener, eso sí en condiciones de precariedad y alta vulnerabilidad, sistemas de sostenimiento colectivo de la vida, como herencia de formas organizativas prehispánicas.

A pesar del largo proceso de colonización de estas tierras, deliberadamente caracterizadas como vírgenes, vacías o improductivas, los sistemas de resguardo del *ayllu* preservaron relaciones, valores y simbolismos asociados a la continuidad entre el «cuidado» de chakra, plantas y cultivos, del agua y los ríos, de adultos, niños y ancianos, de animales y espíritus (Ibid. pp. 33).

Las autoras citadas anteriormente recuperan las categorías de *lo común*, la comunalidad y la comunidad, esta elaboración teórica viene a la vez de la propuesta de Raquel Gutiérrez, Mina Navarro y otras pensadoras que proponen hablar de *trama comunitaria*, en lugar de comunidades, como una estrategia política, como una apuesta en la que un grupo de personas tienen un fin común, tienen un propósito y finalidad para estar juntas, juntos.

Este compartir político no se basa en creencias estáticas y/o cerradas, sino más bien espacios comunes en continuo movimiento y con una serie de contradicciones y

diferencias internas. *“Usamos trama comunitaria porque (...) hay que producir decisión, es una herramienta eminentemente política, no es una descripción ideológica, donde se juntan luchas, se tienen que definir las finalidades concretas”* (Gutiérrez en Traficantes de Sueños, 2020, s.1:10).

Por eso considero nombrar los lugares de la violencia machista dentro de las URC's, sin que esto tenga que ver con una crítica a la capacidad política de seguir reproduciendo común, el desafío es ver las resistencias en continua transformación interna en la que las mujeres están siendo violentadas también por sus pares dentro de la comunidad, que, en otros espacios de defensa territorial, son aliados. La perspectiva de la contradicción Silvia Federici y Caffentzis contemplan además la variable histórica de *lo común* refiriéndose a ésta, no como una categoría reducida a los espacios locales, sino como una apuesta continental que además ha sido condición para las sociedades antiguas y lo sigue siendo ahora.

La historia nos demuestra que “producir común” es el principio mediante el cual los seres humanos han organizado su existencia durante miles de años (...) Hablamos de formaciones sociales a gran escala que antiguamente tenían dimensión continental (Caffentzis y Federici, 2021 pp.29)

Al ser una apuesta por la cooperación y la respuesta colectiva, la reproducción de común enfrenta la lógica del capital individualizante y mercantilizante, va más allá del valor de cambio y recupera el valor de uso, por lo que se puede considerar a la categoría Territorio-Comunidad como una forma de hacer común en clave anticapitalista.

En este sentido, los comunes anticapitalistas deberían ser percibidos tanto como espacios autónomos desde donde reclamar las prerrogativas sobre las condiciones de reproducción de la vida, así como el núcleo desde el cual contrarrestar los procesos de cercamiento de la reproducción de la vida, para, de esta manera, desarticular de forma sostenida nuestra existencia del Estado y del mercado. (Ibid. pp.44).

Desde la perspectiva de un enfoque integral, se propone recuperar las discusiones y aportes teóricos acerca de la fuerza comunal/comunitaria en las URC's, desde la mirada

histórica en la que se pone como centro de análisis al ayllu andino, el cual sobrevive a las condiciones de la modernidad para revitalizarse en un modo que denomino: resistencia comunitaria.

Se relaciona este aporte teórico con la línea de investigaciones sobre la construcción de *lo común* entendido como la construcción y recreación constante de relaciones sociales en continuo movimiento, que despliegan resistencias colectivas relacionadas con la defensa de la naturaleza y que además pueden sostener relaciones sociales no necesariamente jerárquicas basadas sobre entramados comunitarios (Gutiérrez y Salazar, 2015) frente a la imposición mercantilista. Desde esta perspectiva la defensa de lo común no solamente construye espacios colectivos materiales, sino también una serie de saberes, conocimientos, prácticas y subjetividades igualmente valiosos para generar alternativas concretas al sistema de explotación de la naturaleza. Para Mina Navarro, la defensa de lo común también se materializa en luchas contra el despojo múltiple, ya que se plantea como “(...) *categoría crítica e histórica, útil para reflexionar sobre las posibilidades de subversión de los movimientos de resistencia, antagonismo y reappropriación de la riqueza social*” (Navarro, 2015, pp.90).

Para los propósitos de esta investigación propongo el abordaje de los debates en torno al ayllu andino, como forma de organización socio territorial basada en relaciones productivas, políticas y subjetivas que se construyen en función de la complementariedad entre unidades familiares, base del sistema andino precolombino. Esta base sociopolítica y económica, si bien ha sido golpeada por diferentes momentos de constitución del Estado colonial en su momento, republicano después y neoliberal en las últimas décadas, sigue siendo a mi criterio una forma de organización colectiva que ha resistido a diferentes intentos de individualización de la propiedad colectiva de la tierra y, de hecho, es uno de los cimientos que permite sistemas de intercambio más allá de los márgenes capitalistas (Platt, 2016).

Aunque muchas investigaciones, principalmente desde la etnohistoria, le han dedicado bastante atención a las configuraciones y posibilidades políticas del ayllu andino, muy pocas y de manera muy superficial tocan las esferas subjetivas, los aportes de las mujeres en este tipo de relaciones complejas, es mi intención nombrar las nociones

ancestrales del ayllu incorporando esta mirada en clave femenina y, desde una actualización que proponga horizontes contemporáneos en este sentido.

3.2. Construcción del sentido comunitario en resistencias agrícolas y contra la minería

Para la construcción, producción y reproducción de *lo común*, como práctica política que se despliega desde la cotidianidad y rebasa las fronteras entre lo privado y lo público, me interesa retomar la propuesta de Gladis Tzul, que reflexiona sobre el sentido de colectividad de las comunidades indígenas, al sostener que una persona pertenece a la comunidad no tanto por decisión ideológica, sino y sobre todo como parte de las relaciones de interdependencia. Si una mujer, varón, niña, niño parte de una comunidad bebe agua, es parte del entramado, el mismo que implica responsabilidades y beneficios, el trabajo comunitario es uno de los pilares de los mismos, pero lo es también un complejo sistema de cargos por rotación. Algunos aspectos de la vida en comunidad para las mujeres que quiero destacar en este apartado son los siguientes:

- Prácticas de sobrevivencia y resistencia de un sistema comunitario contemporáneo, las amenazas y los horizontes. Sueños y pensares de las mujeres.
- Alternativas productivas y acciones de remediación ambiental comunitaria protagonizadas por mujeres.
- Mediaciones patriarcales al interior de la comunidad, entre un patriarcado colonial y uno ancestral

En el caso de la URC Ambaná se ha mencionado durante el trabajo de campo, numerosas veces, la importancia de contar con apoyos para proyectos de desarrollo que fortalezcan el trabajo comunitario y el uso de la tierra en clave familiar/colectiva. Potenciar el trabajo familiar para incrementar la posibilidad de comercio, principalmente del trabajo femenino.

.... Yo por ejemplo, tengo unas pequeñas cosas, col, algunas verduras, lechuga, entonces cuando yo vengo aquí, no traigo esas cosas. Hago sopa de verdura, saco col, saco repollo, saco acelga y hago una sopa de verduras de mi jardín... pero si eso mejoro, alcanzará a vender a unas dos o tres familias, alcanzaría, pero la gente no piensa en eso. Piensa en hacer cosas bien grandes, y ganar hartos, pero no se trata de eso, empezar de a poco,

para tu familia, eso si te sobra lo vendes o lo intercambias (N. Flores, Comunicación personal, enero 2021)

En esta perspectiva de parte de las mujeres ambaneñas, se presenta una práctica de la vida en comunidad, el ayllu andino como forma comunal de habitar el territorio funciona en el sentido que es beneficioso para sus integrantes, en este reconocimiento habita las condiciones de posibilidad mediante las cuales el Territorio-Comunidad no sólo es un presente, sino el futuro de los pueblos de la URC, para la cotidianidad femenina que sostiene el mundo de la reproducción el resguardo y la recreación de *lo común* es una necesidad de la cual no se puede prescindir.

Sin embargo, la producción de *lo común*, no es solamente una práctica asociativa funcional, es también y sobre todo un despliegue de capacidades políticas que se reactualizan más allá de una identidad étnica situada. Si bien no se puede desconocer los cimientos las raíces indígenas de las configuraciones del Territorio-Comunidad en tanto referencia a la resistencia del ayllu andino como forma colectiva de administración del territorio; es importante distanciarse de posibles esencialismos que muchas veces han dotado a la comunidad de esa otredad lejana y exótica que sólo existe entre los pueblos indígenas y rurales.

En tal sentido, las lógicas de producción de lo común no aluden ni única, ni necesariamente a antiguas prácticas comunitarias cuya generación y conservación, si bien hunden sus raíces en tiempos remotos y en enérgicas luchas de resistencia y de creación de vida, pueden también entenderse como contemporánea reactualización práctica, fundada, eso sí, en añejos conjuntos de saberes colectivos interiorizados -y reproducidos- por quienes se asocian para fines presentes (Gutiérrez, 2015 pp. 90 -91).

En este entendido las URC's se configuran en la medida de una reactualización constante que si bien tiene como fundamento material la propiedad colectivizada de la tierra que se basa en el derecho de uso y no así en la lógica de la mercantilización; va mucho más allá y como bien dice Raquel Gutiérrez, *lo común* deja de ser una cosa y se convierte en un entramado de relaciones arraigadas en la memoria ancestral y en el horizonte de satisfacción de las necesidades de la vida cotidiana, asociada casi siempre a una disputa constante para una vida digna para las familias campesinas de estos ayllus en la *acción colectiva de producción, apropiación y reapropiación* (Ibid.).

Sobre la participación de las mujeres en el trabajo comunitario, se destaca la relevancia de las oportunidades productivas como parte de la defensa del sentido comunal de la vida, la importancia de la producción y las condiciones de vida dignas para las mujeres y sus familias, son para ellas de las cuestiones imprescindibles para seguir generando relaciones de reciprocidad. Las relaciones de reciprocidad en la comunidad andina se despliegan en diferentes escalas, una de las más importantes es el ejercicio de cargos al servicio de la colectividad en un mecanismo de rotación que otorga a los cargos la característica de *servicio* comunitario.

Uno es buscar proyectos para el crecimiento de la comunidad, ellos [las autoridades] se ocupan de arreglar unos problemas que hay. Hubo un incendio por ejemplo, ahí tienen que estar a la cabeza, tiene que ir a arreglar con las otras comunidades, es como el papá, él tiene que ir junto con el que ha provocado el incendio, hacer tratativas, cómo se va a arreglar.

Hay un cargo muy aparte, la Junta Escolar que tiene que coordinar con las autoridades para el arreglo del colegio, eso lo coordina con los generales, para ver qué día va a ser, qué día van a llamar a acción comunal para arreglar los caminos (Ibid.).

El trabajo comunitario existe en tanto hay una relación de interdependencia entre la materialidad de la vida (la productividad de la tierra, los alimentos, acceso a agua limpia, semillas, etc.); con la práctica política en los espacios de toma de decisión, a esta instancia Gladys Tzul le denomina *gobierno comunal indígena* para ella también, la tierra comunal es la fuente de la riqueza concreta (Tzul en La Tinta, 2019)

La mayoría de los proyectos son para producción, se gestiona con instituciones que también son gubernamentales, con el PAR y el PICAR, han trabajado en este sector para riego, tanques, construcción de tanques. Ese es proyecto pequeño, de la cosecha de agua, eso era específicamente para las mujeres, nosotras hemos gestionado el anteaño pasado esos dos proyectos, cosecha de agua, proyecto pequeño y el otro era uno de tanques que llevan por redes el agua, son construcciones de estanques. Prácticamente mostrar la vertiente, vinieron los ingenieros y vieron cuánta capacidad es por ejemplo por segundo, cuántos segundos se llena una botella por ejemplo, ellos van a decidir si es apto o no. Los ingenieros del PICAR, entonces nos aprueban, ese proyecto era por 440 mil bolivianos, sin embargo, de eso nosotros teníamos que poner un 15% de mano de obra de la comunidad, todos participan en ese trabajo (N. Flores, Comunicación personal, enero 2021).

La lideresa expone, en este fragmento, la estrategia comunitaria que vincula el ejercicio político de la toma de decisión colectiva en tanto la deliberación con el sentido práctico de la producción agropecuaria (en este caso la gestión de un proyecto de aguas). El trabajo colectivo destinado a garantizar dotación de agua para la producción de los alimentos y para consumo vital de las familias; es por una parte como ya se ha mencionado varias veces una responsabilidad históricamente femenina y, por otra una apuesta de colectividad intrínsecamente conectada con el Territorio-Tierra. No es una casualidad que uno de los elementos detonantes que se expande por América Latina desde los activismos ecologistas pero sobre todo desde diferentes articulaciones de mujeres defensoras, tenga que ver con la disputa sobre lo que también se ha venido nombrando: el Territorio Agua. En el centro de la crisis climática global y el avance territorial de los extractivismos, así como del colonialismo verde; son las fuentes de agua, los principales bienes comunes a ponerse en el centro de la defensa por parte de las comunidades, poblaciones y organizaciones en general.

La *forma comunal de la política* (Gutiérrez, 2002) va mucho más allá de un ejercicio normativo que regula formas de actuar de las y los integrantes de la unidad comunitaria. Hay un sentido subyacente de búsqueda de plenitud personal/colectiva que toma en cuenta las diferencias entre los segmentos de la población, principalmente generacionales. Las niñeces y las personas de tercera edad están en este sentido en el centro de los cuidados, también en este ámbito del Territorio-Comunidad como ejercicio de la política.

Con los viejitos hemos exigido que ya están viejitos, los que van son los hijos, los hijos deberían asumir, sino asumen deberían ver cómo contratar mano de obra para ir a reemplazarles, una persona por cada familia, por afiliado en realidad (N. Flores, Comunicación personal, enero 2021).

Tzul sostiene que las tramas comunales dan un piso desde donde se sostiene la vida íntima, personal; *el trabajo comunal es una condición general en la que todas y todos nos dotamos a nosotros mismos de esa fuerza para hacer nuestra vida personal* (Tzul, 2015, pp.133). Sin embargo, debo diferir o al menos problematizar con esta afirmación, siguiendo a otras autoras como y Cristina Vega, considero fundamental nombrar las contradicciones que habitan en el ejercicio de la reproducción de *lo común*, no para deslegitimar el valor de la misma, sino para pensar (...) *cómo se producen y refuerzan las*

asimetrías en la comunidad a través del reparto de tareas, en la deliberación o en la normalización de la violencia que contravienen la reproducción de algunos de sus miembros (amenazando entonces la de todos) (Vega, 2018 pp.41). Estas asimetrías en términos de espacios comunales de violencia y subordinación para las mujeres se despliegan en el sentido del acceso a los recursos y la gestión de los mismos. A continuación, para ejemplificar algunas de estas contradicciones, presento el testimonio de una de las lideresas que relata las fallas de proyectos de desarrollo impulsados en la URC Ambaná.

La única forma para que hubiera un crecimiento sería conseguir más proyectos y cursos de capacitaciones, de nada sirven que vengan más proyectos sino saben enseñar. Por ejemplo del proyecto que venían para las mujeres, eso debería servir para aumentar su producción, pero si no hay capacitación, cómo lo van a usar su reserva de agua, todo, y era a través de las cosechas de agua, entonces no hay, está ahí, de muchos están durmiendo sus tanques. De mí mi tanque está lleno de agua, sin embargo, no lo uso mucho, sólo para regar los arbolitos de frutas, yo no sé sembrar, no sé a qué profundidad se pone la cebolla, nada, se desaprovecha. Ese era proyecto para mujeres para que tengan acceso a un riego directo, pensando en sus terrenos. Es incompleto prácticamente, llegan incompletos los proyectos, por ejemplo llegó la crianza de cuyes, les han dado las cuyeras, cómo construir pero no les han enseñado cómo hacer producir, cómo mantener. Les han dicho: construí la cuyera así, para mostrar, aunque sea después lo deshaces, les han dicho (N. Flores, Comunicación personal, enero 2021).

Si el acceso al agua tanto para consumo humano, así como para riego y cuidado de los animales es tan fundamental y es una de las problemáticas más sentidas por las URC's en la actualidad ¿por qué no están funcionando los proyectos gestionados para estos propósitos? Por una parte, responde a esta cuestionante el mismo testimonio, hay una perspectiva externa en la lógica de la intervención institucional que se concentra por una parte en los resultados cuantificables, medibles y corroborables desde funcionarios que realizan la gestión por cumplir, sin un propósito de sostenibilidad. Por otro lado, una ausencia de capacitación en temas de orden más técnico referente al uso, manejo y cuidado de recursos como los propios estanques.

Es interesante comprender que este tipo de proyectos vienen de alianzas de cooperación internacional y el Estado, destinados a la “promoción del desarrollo rural”, por lo cual reflejan los mecanismos de intervención de la lógica estatal sobre las

dinámicas colectivas de los ayllus ambaneños, Hay una tensión y una relación compleja en términos del Estado y la comunidad que históricamente se ha establecido desde un desconocimiento por parte del Estado boliviano de las formas sociales comunitarias que se caracterizan por formas de autogobierno, en ese sentido han coexistido estas formas de organización en una constante condición de *abigarramiento*.

Zavaleta ha trabajado extensamente, sobre todo en su último libro sobre lo nacional-popular, las varias dimensiones de esta condición del abigarramiento, es decir, la que tiene que ver con el hecho de que el monopolio estatal está quebrado por la persistencia de otras estructuras de autoridad que son las que obtienen la lealtad primordial de varios pueblos y culturas, que en principio responden a otro orden político en tanto es parte de la totalidad social en la que se socializan y constituyen como sujetos y, así reproducen y desarrollan una cultura diferente a aquella que corresponde a la configuración de un estado moderno (Tapia, 2010 pp. 102).

Estas culturas diferentes que para el caso de este trabajo se denominan Unidades de Reproducción Comunitaria manifiestan relaciones sociales colectivas destinadas a la satisfacción de las necesidades y resolución de problemas que no solamente son independientes de las formas estatales modernas de organización del territorio; sino que existen a pesar del Estado. Incluso en los márgenes que los cambios que se suponían iban a desencadenarse del Estado Plurinacional boliviano, la realidad en el caso de Ambaná muestra una dinámica cada vez más fuerte de autogobierno comunal. Si bien se entabla una relación de exigencia y demanda al Estado para atención en términos de proyectos productivos, apoyos para mitigar la crisis hídrica, fomentos al campesinado -demandas que además son incipientemente respondidas con funcionarios incompetentes que cometen demasiados errores técnicos en los proyectos- se mantienen estructuras no estado céntricas donde capacidades políticas diversas pero sobre todo femeninas, prevalecen *dispersando* la toma de la palabra y *pluralizando* el ejercicio de la decisión. Frenando de este modo, las dinámicas totalizantes del Estado y el capital en los valles ambaneños.

Finalmente; me interesaría remarcar cómo este tipo de intervenciones institucionales se desdibujan desde la perspectiva práctica y material del cotidiano de la vida para las mujeres. Preguntando en otros espacios sobre el “fracaso” de este proyecto, me encuentro con testimonios que dan cuenta la ausencia de consulta con las mujeres de la comunidad sobre la necesidad y sobre la pertinencia del proyecto, que no

necesariamente responde ni a las necesidades de los hogares en la forma que se plantea, ni tampoco se adapta a los tiempos y espacio de la vida en comunidad en la dimensión femenina que en este punto me interesa vincular con el despliegue de los cuidados colectivos.

Los tiempos y espacios donde se despliegan las actividades de los cuidados que se manifiestan en la cama, la cocina, el patio, el traspatio, los corrales de los animales, la parcela y los campos de pastoreo; deben ser funcionales para que la multitarea que realizan las mujeres sea posible. En el capítulo anterior se mostraba precisamente la razón de tener el criadero de cuyes dentro de la cocina, el circuito generado entre la preparación de alimentos, alimentación de animales, procesamiento de desecho orgánico y, generación de abono; todo de forma simultánea. Cabe preguntarse en este tipo de escenarios ¿es realmente funcional y útil introducir un sistema de criadero de cuyes que está fuera de la cocina? ¿Podrá ser este uno de los factores para que el proyecto no haya dado el resultado esperado?

Hicieron traer conejos de Perú porque ahí hay ahí razas mejoradas, repartieron... entregaron con bombos y platillos, pero llegado el momento, ya casi nadie tiene los conejos de raza mejorada, se los comieron o se murieron (N. Flores, Comunicación personal, enero 2021).

No es el único caso de recursos desaprovechados por el contraste que existe entre la lógica institucional y las necesidades y realidades de las familias; que obedece a un desconocimiento profundo por parte de las instituciones del Estado que son delegadas para estas tareas, además de un ejercicio de abandono a las comunidades rurales del altiplano en un continuum histórico del Estado. Las mismas que existen sólo cuando es el turno de campañas electorales o cuando se abre posibilidades de explotación de bienes comunes.

En este mismo aspecto de la construcción del sentido comunitario quisiera examinar también los mecanismos mediante los cuales el Territorio-Comunidad se va tejiendo como parte de un ejercicio de la política en clave femenina en el sentido de la transmisión de saberes, es decir la función pedagógica, continuamente renovada y absolutamente cambiante de la forma comunidad de la presencia femenina en las URC's.

Antes a las mujeres no nos mandaban a la escuela, para qué decían, si igual se va a hacer de marido, para qué, entonces ya a mis hermanas, mis primas, a mí, nos han mandado a la fuerza yo creo, yo he terminado de estudiar en la ciudad, gracias a mi hermana mayor, ella se ha venido con 15 años a ser empleada, ella nomás era como mi mamá, yo pensaba que era mi mamá, me ha traído con 9 años, yo chiquita, quería aprender de todo. Me ofrecía, me subía a un banquito y lavaba los platos, hasta me he hecho quemar con agua hirviendo (muestra su cicatriz) así he aprendido. Pero desde el campo siempre, todo aprendemos las mujeres, a mí me gustaban las wawas, toda wawa me cargaba en aguayo, cualquiera, así yo creo que también he aprendido a ser mamá. Cocinar también, sembrar también todo una aprende también con los papás pero también te enseñan allá en el campo, te puede enseñar tus hermanas mayores, a tejer por ejemplo, te enseñan también las tías, las abuelas... así solita, yo nada podría saber, por eso le agradezco a mi hermana que me ha enseñado aunque sea a cachetadas pero me ha enseñado (Testimonio Colectivo, Comunicación Personal, enero 2021).

Nuevamente se hacen presentes las contradicciones en este testimonio que no hace más que confirmar la necesidad problematizar los lugares de ejercicio de las violencias y subordinaciones de corte patriarcal reproducidas en el despliegue de la fuerza comunitaria; esto precisamente para ahondar en los puntos de fuga, en las propias negociaciones que se dan al interior de la unidad familiar y para reconocer también los cambios que se están dando con el tiempo. Si bien el lugar de subordinación de las mujeres en las URC's es una realidad, es de notarse la reciente ocupación de cargos políticos en las esferas de decisión local, no es un dato menor que más del 80% de los liderazgos comunales en las URC's ambaneñas actualmente estén representados por mujeres.

En el caso de Rancho Grande por su lado se repite, como es el caso de la mayoría de los ayllus del altiplano boliviano, el patrón del ejercicio del cargo comunal como servicio a la colectividad y de retorno como el establecimiento de la legitimidad para el uso y aprovechamiento de las parcelas. El sistema organizativo y social es similar a Ambaná en términos de las estructuras milenarias que se mantienen, en este caso de origen quechua, de este modo se asienta en la estructura de autoridades originarias cuya forma de representación y organización, se traduce en una estructura de cargos rotativos que reproduce la configuración socio espacial. La consagración de los cargos de autoridad originaria se realiza a través de los Mallkus (Autoridades) Mayores. Organizativamente forman parte del Consejo del Suyu Sura Urinsaya y a nivel nacional se articulan al

Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu CONAMAQ, quienes a la vez consagran (posesionan) a las autoridades del Suyu Sura. En este caso, a diferencia del caso de Ambaná, en términos de autogobierno Rancho Grande ha sufrido menos cambios históricos, pues la imposición de los sindicatos agrarios ha sido más débil en esta zona y en su lugar se han fortalecido estructuras comunitarias de ejercicio político colectivo con las reconstituciones de los ayllus. En ese sentido, en términos de capacidades políticas, hay una mayor reivindicación de autonomías con ejercicio de gobiernos comunitarios. Sin embargo, hay un nivel de intervención estatal que en este caso -en diferencia con Ambaná- se inclina más en términos de la matriz de dominación capital-mercado.

La contaminación minera y las fracturas del territorio que genera, trae consigo consecuencias de desvinculación social y afectaciones al entramado comunitario que generalmente se desdibujan ante la dimensión del daño ambiental, la muerte del río o de las enfermedades provocadas por la población; sin embargo, es igualmente violento, cruel y preocupante en términos de las formas de *hacer común* que se van desmontando al romper las dinámicas de relacionamiento en clave de reciprocidad, intercambio y gobiernos comunales. Para las dinámicas femeninas en clave de reproducción de la vida se rompen lazos importantes de solidaridad y complicidad al generarse la separación ocasionada por la presencia de contaminación en el territorio.

La presencia del despojo ambiental, la contaminación y fracturas en el territorio como espacio de vida trae consigo rupturas de ese común conformado por las relaciones entre mujeres, varones, seres humanos y no humanos que conforman el territorio vivo. Como consecuencia del impacto directo sobre el territorio, la vida y la salud de las mujeres (y sus familias) viene el impacto en la economía comunitaria de las mismas. En las URC's de Rancho Grande, al igual que en las demás comunidades del altiplano, las mujeres asumen las responsabilidades en el ámbito doméstico como productivo, la situación de despojo de las fuentes de agua afecta los roles de género, despojándolas de este modo de su actividad re-productiva.

La contaminación del agua nos está causando muchos problemas en el Municipio de El Choro porque nosotros, aquellas veces teníamos nuestros sembradíos de alfa, de quinua, pero nuestros animales y nuestra salud se han afectado" (Benita Canaza, Comunicación personal, noviembre 2018)

Si comprendemos como se desarrolló anteriormente que las estructuras comunitarias se basan en la sostenibilidad misma de la vida asociada al aprovechamiento colectivo de la tierra, el agua, la fiesta, la asamblea forman parte de un todo que si bien tiene múltiples contradicciones internas; genera un sistema comunitario que tiene como condición imprescindible la materialidad vida de la tierra y el territorio. Cuando esta materialidad es atravesada por la crueldad del despojo, cuando un territorio completo es ofrecido a la acumulación del capital a través de la extracción de minerales, como este caso; se generan grietas y a veces rupturas en el tejido, al dejar de existir un territorio que gestionar o cuando este territorio enferma al grado de mortandad ¿cómo quedan las dinámicas de autogobierno y las milenarias estructuras de reproducción *lo comun*? Las compañeras han documentado una serie de relaciones rotas porque muchas veces la amiga, la vecina, la propia hermana o la hija decide guardar silencio ante la minería porque genera una fuente de trabajo para el esposo, dando cuenta de las dinámicas de repatriarcalización del Territorio-Comunidad.

En la irrupción violenta del despojo ambiental sobre los tejidos comunitarios se generan también violencias epistémicas que son menos visibles aún pero que erosionan el tejido sobre el cual se han construido formas milenarias de resistencia. Siendo que las fuentes de agua de una comunidad reúnen a los miembros, para la reproducción comunitaria es necesaria la estabilidad y la reproducción comunitaria de la vida. Así el rol de las mujeres en la tarea de recolección de agua para consumo de la familia es un mecanismo importante de cohesión social y reproducción cultural. El hablar de una comunidad despojada de sus recursos hídricos implica hablar de una comunidad despojada también de su tejido social, de mujeres que se han visto imposibilitadas de seguir con las tradiciones de sus ancestros con respecto a las fuentes de agua de sus territorios.

Mis abuelitos decían que ese pajarito está cantando, va a llover, pero ahora eso ya no se cumple, todo el tiempo está cambiando, nadie ya escucha, *chuto queto* dice que se llama ese pajarito (...) Cuando pajarito llora, se va a nublar, va a llover, cuando las ovejitas juegan, saltan en los cerritos, de ahí se alegran y saltan eso es para que este un poco verde, que va a llover, ante era así pero ahora todo ha cambiado (M. Choque, Comunicación personal, noviembre 2022).

La muerte del Río Huanuni, debe ser entendida también como la pérdida de un lugar sagrado para las poblaciones ribereñas, en ese sentido la presencia de pasivos ambientales y el nivel de toxicidad es al mismo tiempo una violenta forma de destrucción de la eco-biodiversidad que destruye también diversidad cultural epistémica interviniendo en las cosmogonías de los pueblos.

En términos de cómo se vive esto en la vida cotidiana de las mujeres, la historia de Mama Calixta nuevamente refleja las condiciones del ejercicio de los cargos comunitarios para las mujeres que varía bastante por el tema de la afectación ambiental de suelos y aguas. En el testimonio siguiente resaltan dos aspectos fundamentales en torno de la construcción del sentido de comunidad para una mujer viuda sin terreno para cultivo. Por una parte, el arraigo al territorio por medio de la crianza de los hijos y la adquisición de una casa en el pueblo y, por otra una perspectiva de no pertenencia por no contar con tierras de cultivo.

El año 2013 me han nombrado en mi pueblo como autoridad, cuando estaban mis hijos en la primaria, ahí me he comprado la casita, yo sonsa pensé que toda la vida mis hijos iban a vivir en el campo, que van a estudiar ahí, luego me los he traído al colegio. Pero en ese entonces me he comprado mi casita en el pueblo, solita, nadie me ha heredado, sólo el papá del Julián me ha ayudado con el techo. Entonces yo siempre iba a mirar mi casita, como no tengo terreno, ni ganado, ni nada, como mi mamá me ha despreciado, iba también de vuelta verle, así. Pero en el campo, no he vuelto a vivir siempre, pero en el pueblito vivía contenta siempre estaba (C. Mamani, Comunicación personal, enero 2023).

Mama Calixta, como cuenta en su testimonio, queda sin herencia de tierras y animales por parte de sus padres, sin embargo, ella mantiene el vínculo con la comunidad en tanto el sentido de relaciones de reciprocidad y seguridad que le permite criar cuatro hijos en condición de viudez, el esfuerzo material-económico en la adquisición dentro del pueblo, da cuenta de cómo, a pesar de la afectación, hay un arraigo importante que es precisamente donde se fortalecen las dinámicas del Territorio-Comunidad.

En el campo se sufre, por eso yo venía dos veces a la semana a la ciudad, martes mi negocio, miércoles no acabo de vender, jueves me volvía al campo, jueves llegó al campo, hago llegar todo lo que les faltaba, verduras todo y viernes de vuelta me volvía a la ciudad por el negocio, ellos (sus hijos) estaban tres todavía estudiando. Necesitaba plata para mantener,

uniformes, todo pedían, tenía que trabajar como papá y mamá. Ya cuando se han casado, el tiempo ha pasado y uno de esos días he ido a Rancho y de ahí me han nombrado autoridad, eso era 2013 (C. Mamani, Comunicación persona, enero 2023).

Tal es el esfuerzo por mantenerse siendo parte de la comunidad que se genera una suerte de subsidio por medio del trabajo de comercio en la ciudad, de este modo tanto Mama Calixta como otras mujeres como Benita, Maximiliana y otras más logran mantener un arraigo a su territorio mediante el cuidado de las relaciones de reciprocidad que nos hacen pensar en *lo común*, nuevamente como un entramado complejo que permite la sostenibilidad de la vida, principalmente cuando las condiciones adversas para las mujeres y sus roles de cuidado requieren de una reciprocidad colectivizada, más adelante Mama Calixta reafirmará este arraigo con herencia recibida de un tío a quién cuida hasta su muerte y en reciprocidad actualmente posee una parcela de producción de papa. Este esfuerzo es reconocido por la comunidad en el sentido de la vida política y se hace material por medio del ejercicio de un cargo local en los términos similares al caso de Ambaná de servicio a las necesidades colectivas.

3.3. Bartolinas y RENAMAT: Procesos organizativos *entre* mujeres y *para* la comunidad

El ejercicio de cargos en sí mismo por parte de los liderazgos femeninos es fundamento intrínseco de la *forma comunal de la política*, las mujeres ambaneñas, pero también las de Rancho Grande, tienen un quehacer político constante que se funda en los tiempos y espacios de trabajo destinado a la colectividad, estos tiempos y espacios son diferentes del ejercicio político comunal propiamente masculino, principalmente desde la óptica de una serie de energías y apuestas desde el ámbito de la reproducción de la vida que en determinadas circunstancias son las que sostienen la vida política comunal.

Tienen muchas obligaciones prácticamente, empezando las acciones comunales que generalmente son todos los lunes, en las acciones comunales, por ejemplo, cuando conseguimos un proyecto... por ejemplo en año pasado hemos trabajado con... trajimos proyectos, uno era para puras mujeres. En casi todos los proyectos hay una contra parte de la comunidad, acción comunal se llama, hacemos los lunes, ahí tiene que estar a la cabeza el general. Primero eso es del sindicato la cabeza, él es quien es el general de los Tupas, quien asume los mayores retos, de las bartolinas es un poco más suave (N. Flores, Comunicación personal, enero 2023).

Uno de los rasgos característicos de las formas de autoridad comunitaria en los Andes, es la dualidad. En algunos casos, principalmente los que han pasado por la reconstitución de ayllus, aún se acostumbra el ejercicio de los cargos en dualidad matrimonial. Idealmente el t'haqui que es el *camino* por el cual transcurre toda pareja joven al establecerse como familia, iniciando por los cargos menos importantes de forma rotatoria hasta llegar al cargo mayor, involucra a la pareja en correspondencia con el derecho a uso y producción de las tierras que poseen como parte de la familia. En ambas URC's (Ambaná y Rancho Grande) esta lógica se desdibuja de cierta manera y en términos concretos funciona con ciertos matices que son dignos de mencionar para comprender el ejercicio de la política comunal en manos de liderazgos femeninos.

En Ambaná está sucediendo un fenómeno sumamente interesante en los últimos quince años de ejercicio de política comunal con cambios importantes en el sentido de un marcado protagonismo femenino. Como se mencionaba en el primer capítulo, esta suerte de feminización de la política comunal, tiene que ver con la estructura orgánica heredada en parte de la ancestralidad de los ayllus y, por otra de un tipo de estructura sindical más como un espacio masculinizado. Cuando, después de la Reforma Agraria de 1953, en la restitución de tierras de los hacendados a los comunarios, el proceso de restitución se comió una parte fundamental de la administración del territorio, omitiendo e invisibilizando la dimensión femenina. Es así que desconoció la dualidad de las dimensiones femeninas/masculinas propias del sentido ancestral del ayllu, desmembró en este sentido la estructura política de la comunidad, dejándola *ch'ulla* (impar, incompleta), ponderando la figura de un Secretario General, Secretario Ejecutivo, Secretario de Relaciones y así una cadena de Secretarías.

Sin embargo, una disputa política muy interesante que se ubica en el campo de lo local/comunal, avanza poco hacia la estructura provincial, permea la escala departamental y se fragmenta totalmente en la escala nacional; tiene que ver con la presencia de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas Originarias “Bartolina Sisa”. Si bien a escala nacional esta organización ha jugado un papel ambiguo, lamentable y bastante complejo en las dos últimas décadas. Es sumamente importante reconocer y nombrar la apuesta por liderazgos a escala de las Unidades de Reproducción Comunitaria. Propiamente en Ambaná, se despliega las dos presencias: La de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos “Tupac Katari” (los Tupac) y la de la Confederación de mujeres denominada “las bartolinas”.

Legalmente ambos deberían ser lo mismo, ambos secretarios generales, de las mujeres la general bartolinas, y de los hombres también su general, ambos. Sin embargo, puedes medir ahí lo de los Tupacs es el que tiene mayor poder (aunque sea mujer) ese es el de mayor autoridad. El de bartolina también se saca general pero no asume con la misma fuerza de general (N. Flores, Comunicación personal, enero 2021).

Si bien el sesgo patriarcal, es aún una constante en la vida política comunal con un ejercicio predominante de los liderazgos masculinos, que claro pueden desplegarse con mayores condiciones de posibilidad al estar libres de un sin número de tareas del cuidado, aún así, debe admitirse la creciente presencia de liderazgos femeninos que están trastocando prácticas, cuestionando relaciones de subordinación y repensando las fronteras de género en las diferentes dimensiones de la vida al interior de las URC. De este modo, a mi mirada este fenómeno está trastocando las estructuras comunales en términos de autoridad, en términos de decisión, en términos de producción de sujetos y en las relaciones de poder porque entre géneros. Como menciona Bordieu (1999), las formas políticas que han cimentado la dominación masculina se basan en una oposición querarquizante y androcéntrica de hacer política; las mujeres en su intervención política en diferentes contextos y a diferentes escalas se apropian del territorio-político-comunitario no sólo para ejercer cargos en clave de *cuota de equidad*, sino para cuestionar formas masculinas y reproducir otras dinámicas que ponen, por ejemplo sin necesariamente ser explícitas, temas del cuidado en el centro de la vida política comunitaria, generando grietas en diversos espacios y momentos.

En términos de autoridad se está dando una valorización diferente a los roles de liderazgo femenino, que si bien reconoce el servicio hacia la colectividad como ejercicio de reciprocidad, no se diluye de forma asexuada, sino que reivindica y reclama su lugar, no tanto en términos individuales, es decir no se convierte en una política caudillista; sino que reivindica la dimensión de la reproducción de la vida como condición necesaria para la existencia de la comunidad, poniendo las necesidades de cuidados y los espacios denominados “domésticos” en los espacios de deliberación como la Asamblea, es decir interviniendo en las dinámicas de toma de decisión. Finalmente produce sujetos, porque cuestiona ciertos parámetros establecidos de la dominación masculina y pone en debate el ejercicio de la violencia machista dentro de la comunidad.

En este punto me gustaría destacar una cuestión familiar propia, nombrando (porque lo que no se nombra, no existe) el valor de las mujeres de mi familia en la

asunción de cargos comunales. Mis abuelos maternos tuvieron tres hijas mujeres, ante el fallecimiento de ambos, las parcelas de tierra se heredan a sus tres hijas por igual, teniendo obligación de ejercicio de cargos para las tres, con una mayor recarga de la hermana mayor por vivir allá en la comunidad. Es así que Rosa Monrroy Pérez (mi tía materna) es actual Secretaria de Actas como representante de las bartolinas. En el ejercicio de su cargo, junto a otras lideresas, gestiona espacios de tallereó para mujeres, entre los cuales distinguen la necesidad de formación política para perder el “miedo a hablar” y la ocupación de los espacios de la política por parte de las mujeres.

(...) muchas hermanas que no saben escribir no saben leer y si entramos a un cargo los hombres nos discriminan ¿si o no? Que sabe esta sonsa, sabe decir, esta no puede querer ser autoridad nos dicen. Tiene que ser hombre nos dicen, pero no es así hermanas; las mujeres tenemos más derechos y mucho mejor que ellos podemos aprender, hoy han visto cuántas mujeres hemos venido a aprender, ellos están durmiendo *las mujeres mejor que ellos podemos*, antes decían: esta sonsa no puede, ahora no... más mujeres pueden haber muchas aquí que han ido a central agraria, hermana Elena ha luchado por las mujeres (...) siempre había discriminación por eso hermanas nosotras no debes dejarnos (Testimonio Colectivo, Comunicación Personal, enero 2021).

El ejercicio de reivindicación política y reapropiación, aunque aún pueda ser menor, por parte de las mujeres de los espacios de decisión colectiva y generación de un mandato colectivo que se plantea desde la cotidianidad de la vida, en mi lectura se enmarca dentro de lo que Raquel Gutiérrez denomina *política en femenino*.

(...) utilizo la expresión “política en femenino” porque, al asumir como punto de partida y eje lo político lo relacionado con la producción, defensa y ampliación de condiciones para la reproducción de la vida en su conjunto se hace inmediatamente necesario establecer algún tipo de *sentido de inclusión*, que es difícilmente analizable desde cánones clásicos de comprensión de lo político predominantemente masculinos y ligados a la acumulación de capital asentados en la consagración de *términos de pertenencia* es decir de definiciones que establecen exclusiones y separaciones (Gutiérrez, 2015 pp. 88).

Desde esta mirada, los ámbitos integrales de la vida, los relacionados con la cotidianidad, con las necesidades básicas de la reproducción, los cuidados y la comunidad como necesidad vital empiezan a generar grietas en espacios de discusión local/comunal

generalmente muy masculinizados, cuestionando del mismo modo principios culturales de orden patriarcal, desde una mirada interna y de recomposición del orden social para condiciones más dignas para las mujeres.

yo he venido de mi casa, he llegado y qué actividades tenemos que realizar como autoridades, siendo autoridades es para mucho esfuerzo, digan ustedes que tienen experiencia. Los hermanos les apoyan o no les apoyan, a algunas les apoyan, a otras no les apoyan, antes no había oportunidad para ir a estas actividades; no había el levantamiento de mujeres antes no había como Bartolina Sisa. A veces estamos observadas por llegar tarde, que hacen hasta estas horas de la noche les dicen a algunos no les debe decir también, pero cuando ellos llegan tarde como nosotras les recibimos... ellos llegan con su querer, nosotras no llegamos a nuestros querer, de donde sea rápido nos vamos por eso he dibujado esto y otra hermana ha llegado también la hermana Sonia viene de lejos, de una larga distancia que en este momento no puedo decir , y esa hermana solo será que se ha despertado de la cama y luego se ha venido directamente la pregunta. ¿Qué preocupación tendrá? (Testimonio Colectivo, Comunicación Personal, enero 2021).

La producción del sujeto político femenino en la estructura comunitaria está relacionado con el reconocimiento y también la autovaloración del esfuerzo para el ejercicio de cargos. Cuando en el capítulo del Territorio-Tierra, desarrollaba el sentido de construcción del Territorio como un espacio vital que se transita, retomo la idea del tránsito de las mujeres lideresas que para dotar de sentido al Territorio-Comunidad, recorren largas distancias para ejercer el legítimo derecho a la participación en los espacios de deliberación y, con esta idea, reconsiderar el territorio como propio a la hora de la toma de decisiones.

Yo voy a hablar no recuerdo de donde he venido (ríe), a mi igual me apoya mi esposo para venir a estos talleres, esta mañana estaba yendo a trabajar, he dejado fiambre y me dijo: andá, a las vacas amarrá me dijo y eso hice. He dejado su merienda y he llegado a la casa y así he venido, anda me dijo mi esposo anda a aprender me dijo, para nuestros hijos anda aprende me dijo (Testimonio Colectivo, Comunicación Personal, enero 2021).

Para las mujeres, el Territorio-Comunidad no es sólo el ejercicio del cargo, es la reivindicación a una vida digna, es el reconocimiento de su valor como sujetas políticas,

es el reconocimiento y la repartición de tareas por parte del conyugue para la plenitud personal de ambos.

Por eso he dibujado mi esposo mis animales y mi casa me olvidado el camino, como pájaro he debido de volar. Yo también he dibujado una casa y es difícil si venir y llegar también... (Testimonio Colectivo, Comunicación Personal, enero 2021)

Hay un esfuerzo invertido en la participación de actividades políticas que es continuamente nombrado por las mujeres, ese esfuerzo hace sentido en las transformaciones que se vienen dando en clave de espejeo dentro de las familias y parejas y, en tanto mayor representación en los cargos. El ejercicio de liderazgo femenino es para las URC's; condición de posibilidad para que la estructura política comunal abrigue condiciones de mayor justicia y plenitud para las y los integrantes de los ayllus con mayores posibilidades de agencia y de autocrítica.

El Territorio-Comunidad no es solamente la estructura política de decisión y de deliberación, es para la dimensión femenina de las URC's, el eslabón entre el Territorio-Tierra y el Territorio-Cuerpo que lleva a la escala de lo posible la interdependencia en el sentido profundo de la ecología política. Menciona Horacio Machado que la comunidad es un requisito ecológico para la vida, el reconocimiento de que para el desarrollo mismo de la especie humana son necesarias *formas cada vez más sofisticadas y complejas de cooperación social (...)* la vida es una producción comunitaria (Machado en Canal ENT Medi Ambiente); habita en el despliegue de relaciones necesarias de reciprocidad y solidaridad entre mujeres y, con sus pares al interior del sistema tierra.

Ese entonces la hermana Noemí estaba como autoridad originaria y ella me ha invitado, me ha dicho: hermana vamos pues, hay taller, recién están conformándose, bonito es, vamos me estaba diciendo. Yo en ese entonces era bien tímida, no hablaba como ahora, entonces dije: vamos. ¿Dónde nos vamos a encontrar? Y yo no tenía tiempo, esa vez en el Socavón era la primera, ahí en la puerta te voy a esperar, el último día cuando ya estaban regalando las cartillitas, las bolsitas así he llegado. Entra, me dice la hermana Noemí, te voy a hacer aceptar yo, así me decía (Testimonio Colectivo, Comunicación Personal, noviembre 2022).

En el caso de Rancho Grande, además de representar el ejercicio político y cotidiano de producción y reproducción de *lo común*, la participación política de las mujeres ha

configurado un escenario de politización que empezó a cuestionar las condiciones de contaminación por la presencia de pasivos mineros en los suelos y ríos. Nuevamente la carrera política de Mama Calixta, estrechamente vinculada con la activación de la comunidad para reaccionar a la diseminación de la contaminación minera, da cuenta de este potencial, para que esto pueda suceder de ese modo fueron necesarias diversas formas de complicidad y solidaridad entre mujeres que han logrado consolidar un espacio político local con importante presencia femenina.

¡Después, ya! Hemos viajado a Cochabamba, así yo he conocido. Después he sido autoridad, agente cantonal, he entrado con el Tata a hacer autoridad. él por ser de El Choro (el municipio), así he conocido, así nos seguían invitando, ahí he sabido lo que estaba pasando con la contaminación. Ahí he aprendido, la hermana Sabina nos hacía hablar, nos enseñaba riñendo: qué cosa, acaso no tienes boca, no tienes lengua para no hablar, así nos decía. Hablá pues, así nos decía, así poco a poco he aprendido (C. Mamani, Comunicación Personal, enero 2023).

El quehacer político de las mujeres está íntimamente ligado a la defensa de *lo común* y, al mismo tiempo al alcance de una autovaloración y realización del ámbito personal que sorteas las fronteras de género impuestas por dinámicas patriarcales. *Tramar en su caso hilar hace parte de una estrategia anticolonial y antipatriarcal que plantea la sanación como política y la política como restitución. En efecto, la comunalidad como práctica del hacer en común y hacer lo común entraña necesariamente lo político.* (Vega. 2019)

A mí la RENAMAT grave me ha cambiado, vos sabes que yo no podía hablar así como ahora estoy hablando, era toda tímida, no sabía de dónde venía la contaminación, todo he aprendido. Hasta ahora he aprendido lo que es y tengo que seguir aprendiendo, ya no puedo dejar, estoy muy cariñada, y las hermanas a mí me vienen a preguntar, cuándo vamos a tener taller, así me preguntan. Por WhatsApp también me preguntan, no te has enfermado, como si fuera yo mamá de todas las comunidades, así me buscan entonces cómo a mis hijas voy a dejar (C. Mamani, Comunicación Personal, enero 2023).

Calixta fue impulsada por una de las lideresas más antiguas en ese momento; Noemí. En la lógica de la complicidad y distribución de los cuidados, estas mujeres, como otras más de esta y otras comunidades cocinaron juntas, cuidaron a les hijes de una y de otra para hacer posible que la otra vaya a un taller, a una asamblea, a alguna reunión. El espacio

mismo de la Red Nacional de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra (RENAMAT), surge para nombrar un espacio, un tramado relacional que viene es histórico y ancestral, pero cambiante y renovador y tiene que ver con la potencia de la alianza entre mujeres.

Ilustración 55: Calixta y Noemí en las parcelas de producción en la URC Rancho Grande



Fuente: Imagen propia, noviembre 2022

Estas vinculaciones aunque muy potentes, no evitan las fragmentaciones al Territorio-Comunidad, generada por los impactos de despojo como la minería, una de las consecuencias menos nombradas es el efecto de la división de las comunidades a favor y en contra de la minería, cómo estas condiciones irrumpen en la cotidianidad para atravesar las relaciones de complicidad necesarias entre mujeres y, con sus pares, relaciones que son imprescindibles para la reproducción de la vida.

A nosotros, grave nos ha dividido, por eso no hemos podido avanzar más. Unos dicen aquí no hay minería, no se quieren dar de cuenta. Otros dicen, cómo vas a estar contra minería, sino hubiera minería de qué podemos vivir. Nos ha hecho pelear grave, así yo he dejado el cargo, yo así me movía, tenía el apoyo de mis hermanas, pero los autoridades me han dicho ya no, así me he resignado, claro sigo en RENAMAT pero ya no he podido bajar los talleres a mi campo, un poco miedo parece que le tienen también, si denunciarnos, no sabemos también quién puede estar contra de nosotros (B. Canaza, Comunicación personal, 2019).

Es evidente que la presencia de la minería trae consigo una disputa de sentidos comunes que hace que se enfrenten dentro de las URC's posturas que representan la defensa del territorio y, en medio de condiciones de alta precariedad, vulnerabilidad y contaminación de la tierra; sexista una expectativa de empleos remunerados que además se abren prioritariamente para la población masculina, generando otra vez la sensación de exclusión en las dinámicas sociales-comunitarias. El Territorio-Comunidad afectado por las violencias devenidas del despojo minero, trae consigo una acentuación de las asimetrías de género: las condiciones de vulnerabilidad de las mujeres en contextos de extractivismos e activa muchas de las veces por la situación de soledad, por la pérdida sistemática de ese entramado de confianza y complicidad entre mujeres que sostiene la reproducción de la vida.

Se han realizado diferentes acciones políticas encabezadas por las mujeres de la comunidad para posicionar el tema de la escasez del agua como un problema estructural, en un acto simbólico, la organización RENAMAT en el año 2017 gestionó la entrega de una cisterna de agua para rellenar las necesidades inmediatas. Esta cantidad de agua no duraría más que un par de días, pero esta estrategia fue utilizada para posicionar la dimensión del impacto minero y la urgencia para resolverlo, con esta actividad, las mujeres solicitaban que las autoridades del Municipio pudieran al menos gestionar la entrega de una cisterna de agua semanal.

Las mujeres conocemos la importancia del agua para nuestras actividades diarias, para nuestra vida y en Rancho Grande el acceso al agua es limitado, los pozos tienen agua salada, agría no apta para consumo, ellas identifican esto desde el año 2000 cuando se produjo el derrame de crudo de petróleo de trans redes en el río Desaguadero, aguas que llegan hasta la comunidad y por otro lado, llegan las aguas con desechos mineros a través del río. La comunidad se da modos para conseguir algo de agua, en épocas de lluvia realizan la cosecha de agua, esto les sirve a lo mucho para consumir durante 2 o 3 meses. Pero entonces ¿qué pasa en la época seca? ¿qué hacen el resto del año? ¿Cuánta atención se brinda para el cumplimiento del derecho humano al agua? (Colectivo CASA, 2019).

El problema transversal de la escasez de agua por la contaminación minera permea las condiciones de cuidado que asumen las mujeres de Rancho Grande, en otra acción política por el día mundial del Agua, las representantes de esta comunidad salieron a medios de

comunicación para posicionar este tema, reflejando de este modo también el nivel de politización de los liderazgos femeninos.

Ilustración 56: Mama Calixta en conferencia de prensa denunciando la contaminación¹⁷



Fuente: imagen propia, noviembre 2016

3.4. Territorio-Comunidad frente al Estado y al Capital

En este capítulo traté de abordar parte del debate relacionado a la relevancia del Territorio-Comunidad en términos de su relevancia al interior de las URC's en Ambaná y Rancho Grande, retomando principalmente el principio teórico-político del sentido relacional de la producción y reproducción de *lo común*. Es en este sentido que distingo

¹⁷ Fuente: Colectivo CASA, 2017.

algunas de las tensiones con el Estado y el Capital que en una propuesta comparativa me gustaría plantearla del siguiente modo.

En el caso de las URC's de Ambaná distingo que existe una presión histórica por parte del Estado, ahora Estado Plurinacional de desmontar desde una mirada velada, las estructuras de sistema de gobierno comunal milenario que conforman los *ayllus*. De un modo sistemático, la relación con el estado ha sido ambivalente en dos sentidos: por una parte, omisión e indiferencia cuando se han exigido proyectos de atención urgente a los incendios forestales o ante la falta de riego de las parcelas. Y por otra, se despliega una relación de tutelaje institucional que llega por medio de programas y proyectos incipientes regalando semillas externas, construcción de corrales, distribución de pollos y cuyes que ni atienden las necesidades y tampoco se adaptan a las condiciones de las poblaciones.

En ese sentido la fuerza política con bastante protagonismo femenino encamina una postura de interpelación ante las instituciones del Estado que reciben las demandas, necesidades y denuncias. Por las características geográficas de los valles ambaneños puede entenderse que la presencia del despojo con una visibilidad más corporativa o mercantil se haya mantenido distante, los minifundios y el terreno accidentado hace que no sean territorios apetecibles para la industria. Es en este sentido que una probable brecha de despojo más en términos mercantilistas podría venir del reciente descubrimiento de nuevas vetas de minerales en minas abandonadas en la parte más alta de los valles, minas antiguas están siendo trabajadas nuevamente, aunque por ahora desde dinámicas artesanales.

De este modo, se puede concluir preliminarmente que las URC's de los valles ambaneños se encuentran en una disputa política-territorial que, por una parte pugna por mantener formas de habitar el territorio en base a relaciones añejas de complementariedad y reciprocidad, basadas en gran medida en torno a una administración femenina que organiza y gestiona la vida a partir de la ocupación discontinua de la tierra y, fortaleciendo la crítica interna a los patrones culturales de donde surge la violencia patriarcal. Esta dinámica en defensa de formas de relacionamiento social autónomas del estado o por lo menos que tratan de distanciarse de imposiciones institucionales y mercantilizantes de la vida se enfrentan a las presiones devenidas de la labora incipiente del Estado boliviano que se ha consolidado en el fortalecimiento de las Unidades Productivas Empresariales (Agroindustria) en detrimento del fomento a la producción campesina que se denomina

de pequeña escala pero que, en última instancia es la que subvenciona con alimentos a las ciudades.

En el caso de las URC's de Rancho Grande, se trata de una avanzada de despojo ambiental por parte de una minera de inversión estatal, se detecta la inclinación de las tensiones más dese la disputa mercantil-capitalista que está hegemonizando la vida en estos territorios del Altiplano orureño. Aunque estas comunidades han coexistido con la mina desde tiempos coloniales y lastimosamente se han *naturalizado* una serie de impactos en la salud, producción y el orden mismo de la reproducción de la vida; en las últimas décadas -tiempo en el cual por cierto se nacionalizó el centro minero Huanuni- se destaca una intensificación de las dinámicas de la explotación que trae consigo unas formas de crueldad sistémica que amenaza con descomponer totalmente los Territorios de vida que aún se mantiene en términos de aprovechamiento de producción agropecuaria, que revitaliza sus tramas comunitarias y fortalece los sistemas de autogobierno indígena.

La disputa sobre los Territorios se está dando en Rancho Grande desde la mirada fragmentaria, cosificadora y mercantil asociada a la producción minera que continúa legitimando un Estado Nación moderno en su faceta Plurinacional que se enorgullece de la producción del Centro Minero Huanuni, así como de la promoción de los empleos. El Río Huanuni, reservorio de vida para decenas de comunidades ribereñas, espacios vitales para la reproducción, es para el capital estatal un basurero necesario y sacrificable en aras del desarrollo del supuesto potencial minero del país. La desertificación y salinización de los suelos aledaños se han ofrecido ante la incesante demanda de minerales del orden mundial y los esfuerzos del estado boliviano para seguir alimentando de materia prima al mercado global.

En términos de un análisis que involucre el tratamiento de las políticas públicas que pudiera ser pensado desde las dimensiones de la reproducción de *lo común* y las dinámicas en torno de los cuidados, es interesante entender cómo es que las mujeres que conforman la Red Nacional de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra (RENAMAT) han madurado en torno a la relación con el estado. En 2013 cuando nace la organización, se identificaba aún una inclinación a que los horizontes de incidencia política de las articulaciones que se enfrentan al régimen extractivo, construyan propuestas de políticas públicas para *negociar* con el Estado. Es así que aún en 2014, junto a otras organizaciones matrices del Altiplano boliviano, se presenta una propuesta de anteproyecto de Ley Minera que incluía una serie de demandas de reparación ambiental y exigencias a las

nuevas concesiones mineras. La respuesta del gobierno en ese entonces fue aprobar una de las peores leyes mineras de la región, la misma que pone en cuestión la consulta previa, libre e informada y criminaliza la protesta.

En un segundo intento por influir en la política estatal, la RENAMAT, esta vez más desde la crítica en torno a los cuidados propiamente, en 2015 y 2016 presenta ante el Ministerio de Minería, de Medio Ambiente y de Justicia una sistematización de impactos diferenciados por género de la minería, en clave de una caracterización de *violencia medioambiental contra las mujeres*, esperando así lograr influir en un mayor control ambiental sobre los proyectos mineros cuestionados. Curiosamente y como lección política para esta organización fue que tanto el Ministerio de Minería como el Ministerio de Medio Ambiente se encontraron con puertas cerradas, de forma sorpresiva son bien recibidas las demandas en el Ministerio de Justicia en su Dirección de Despatriarcalización y Descolonización, donde funcionarias públicas proponen la conformación de mesas de trabajo para incluir la forma de violencia medioambiental contra las mujeres como una de las formas de violencia de género en la recién aprobada Ley para Garantizar a las Mujeres una Vida Libre de Violencia. Esta ley muy bien promocionada fue recibida como una de las leyes más progresistas de la región reconociendo 16 formas de violencia de género, con su respectiva reglamentación y penalización.

La reflexión interna de la RENAMAT fue sumamente interesante para plantear las dinámicas institucionales; una primera caracterización fue que a pesar de tener una Ley contra la violencia hacia las mujeres de esa magnitud, Bolivia sigue ocupando el primer lugar en feminicidios de América Latina y los casos de violencia sufren indignantes procesos de retardación de justicia, por lo cual los resultados de la aprobación de la Ley en sí misma no ha generado ninguna mejora en esta situación, en términos ambientales, las defensoras concluyeron que el reconocimiento institucional de la violencia medioambiental contra las mujeres no sólo no cambiaría nada cuando; tanto el Ministerio de Minería, como el Ministerio de Medio Ambiente se habían pronunciado con nula voluntad de trabajo; sino que además generaría una *captura* política y cooptación de las mismas defensoras en mesas de trabajo con el gobierno que corría el riesgo de legitimarse un arduo trabajo militante de sistematización y caracterización de la problemática en términos de género, para mostrarse como un logro de una Dirección

estatal y no así como el resultado de un esfuerzo de base que busca mejores condiciones ambientales para sus pueblos.

En el caso ambaneño aunque no de forma tan evidente ni elaborada, se tiene una experiencia similar en torno de un proceso abierto para ser reconocido por el estado como autonomía indígena; siendo esta una categoría de administración territorial que se nivelaría a la escala de municipio; aunque el proceso sigue abierto, está cada vez más claro que los valles ambaneños se han manejado con bastantes niveles de autonomía ante el Estado en diferentes dimensiones de la vida y esto no solamente ha sucedido sin la necesidad de un reconocimiento institucional, sino que todo parece indicar que se ha podido conformar así gracias a la no injerencia del Estado; demostrando de este modo que cuando el estado interviene o lo hace para abrir fragmentaciones en los entramados de relación comunitaria con proyectos de incipiente relevancia o, lo hace para poner en términos de mercancía lo que se cuida como *común* en los espacios locales-colectivos. De este modo es bastante evidente que la defensa de *lo común* y la reproducción de los cuidados sucede no sólo lejos del estado, sino precisamente en dinámicas no estado céntricas que se están disputando la lógica y la narrativa para no ser cooptadas por las presiones mercantilistas.



Ilustración 57 Tomado del Seminario: Problemáticas Sociambientales y Políticas en Femenino Liliana Buitrago, mayo 2023

En una exposición Liliana Buitrago (comunicación personal, mayo del 2024) explica que los cuidados en clave de la defensa de *lo común*, se despliegan en función de las

necesidades vitales y se ponen al servicio de la colectividad, cuando el Estado logra disponer políticas públicas que al menos promuevan la manutención de los cuidados en condiciones mínimamente dignas; se puede hablar de un bien público y, cuando son capturados por las lógicas del capital, los cuidados se mercantilizan.

Bajo esta mirada, a mi entender en las URC's de Ambaná se está disputando una defensa del mundo de los cuidados con un nivel de demanda al Estado para que oscile entre un bien común y un bien público. En Rancho Grande por su lado, lo que sucedería es que los cuidados en condiciones de alta vulnerabilidad ambiental y afectación a las condiciones de vida, se estaría poniendo todo el trabajo de cuidados de las mujeres al servicio de la acumulación capitalista, en tanto los proyectos mineros son posibles gracias a todas las dinámicas de reproducción de la vida, que sostienen no sólo la fuerza de trabajo, sino el Territorio mismo. Es decir que toda la fuerza vital puesta al servicio de la reproducción de la vida en el metabolismo integral de la misma que componen las URC's en tanto tierra, agua, biodiversidad, entramados sociales y espiritualidad son capturados para alimentar las dinámicas de acumulación capitalista minero. Sin embargo, en el último anillo de producción y reproducción de *lo común*, se sitúan las relaciones y dinámicas socioambientales que se resisten a ser mercantilizadas y que reaccionan desplegando una serie de potencias política-comunitarias para mantener formas de vida no totalmente totalizadas por las dinámicas del capitalismo, aquí se concentran las relaciones de complicidad entre mujeres, la cosecha de agua, el acuerpamiento organizativo y la resistencia del modo de vida campesino.

CAPÍTULO IV. TERRITORIO - CUERPO

“El patriarcado le hace a nuestros cuerpos lo que las economías extractivistas y capitalistas les hacen a nuestros territorios”.
XIII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Perú, 2015

La tercera categoría detonante en este corpus teórico es la del Territorio–Cuerpo, esta parte del reconocimiento de las corporalidades diversas que habitan un territorio, parte de la experiencia de mujeres indígenas que, en la defensa de su territorio, han reconocido las violencias múltiples que las formas de despojo ambiental traen no solamente para los modos de vida, sino que marcan y renuevan formas de violencia patriarcal desde diferentes aristas.

En este contexto proponemos el concepto de (re)patriarcalización de los territorios como una forma de nombrar este entrelazamiento de las violencias relacionadas con el actual ciclo de expansión de capital en el continente y a la respuesta que las mujeres están dando en una lucha conjunta contra la territorialización de los megaproyectos, las formas neocoloniales del despojo de los espacios de vida y la reconfiguración del patriarcado que requiere el modelo extractivista (García-Tórrez et al., 2020 pp.32).

Estas reconfiguraciones ocupan como se ha visto anteriormente las dimensiones del Territorio-Tierra y del Territorio-Comunidad pero para que esté ensamblaje esté mas o menos completo requiere expropiar capacidades políticas de las dimensiones del Territorio-Cuerpo. Como bien explican Federici y Segato, los cuerpos feminizados han tenido que ser explotados en tanto materialidad y despojados de sus saberes para la conformación de la sociedad capitalista, es una condición inmanente de su desarrollo. De este modo, los cuerpos de las mujeres ocupan un lugar central en la perspectiva de la Ecología Política Feminista al plantear una relación de interdependencia entre cuerpos y territorios, desde este análisis se ha llevado a una escala de reivindicación la consigna de cuerpo como primer territorio.

Si bien, esta afirmación puede conllevar en sí una dicotomía en tanto el *ser* separado de su materialidad corporal que habita; en realidad y para fines políticos y, en este caso teórico-analíticos; es un recurso para aproximarse levemente a un análisis más complejo que plantea las corporalidades como parte de un sistema de vida en el que no solamente existen como individualidad, sino en términos de interdependencia con la

comunidad humana y no humana de los territorios integrales. Haré referencia al Territorio-Cuerpo en el sentido de las afirmaciones de las mujeres defensoras, que desde la mirada de la ecología política, han posicionado una relación no fragmentada entre la naturaleza que se habita y el cuerpo como parte de esa naturaleza.

El cuerpo como primer territorio de disputa, como primer espacio que habitamos como seres sexuados, es para la EPF una categoría central de análisis y lo es también para la investigación de las URC's. Una ecología política de los cuerpos considera las condiciones de vida y de subalternidad de los cuerpos feminizados, considera la relación entre la larga historia de opresión hacia las mujeres y la falta de soberanía alimentaria de los pueblos, relaciona también las políticas neoliberales y las prácticas de consumo en las familias organizadas por estructuras patriarcales. Esta perspectiva trabaja también la importancia de la violencia patriarcal que es resultado de diferentes procesos al interior y desde el exterior de las comunidades.

En suma, en tiempos en los cuales el feminicidio y otro tipo de violencias y crueldades sobre los cuerpos de las mujeres adquieren una centralidad espeluznante, se constata una nueva articulación entre rentabilidad extraordinaria y sobreapropiación acelerada, con fuertes estructuras de desigualdad. Siguiendo la ruta minera y petrolera, al calor de la expansión de los extractivismos del siglo XXI, es posible ver cómo se expande la trata, la prostitución, la violencia física contra las mujeres, develando la reactualización de una matriz de dominación que en su intersección muestra la exacerbación de mecanismos de sumisión y despojo, ligada a las formas más tradicionales del patriarcado (Svampa, 2021)

Asimismo, esta perspectiva ayuda a comprender cómo es que los cuerpos feminizados están prioritariamente atravesados por relaciones de poder en contextos de contaminación ambiental, cómo es que los cuerpos de las mujeres son los que reciben con mayor intensidad los efectos de los conflictos socio ambientales.

Las filtraciones de contaminantes y sustancias cancerígenas en y entre las naturalezas humanas y no humanas son consideradas como espacialmente desiguales, asociadas con procesos de raza y de género de marginación tanto social como espacial (Guthman y Mansfield, 2013 en Elmhirst, 2018 pp. 56).

La dimensión corporal que supone el cuerpo como principal territorio en disputa con el capital propone indagar también en las dimensiones afectivas, emocionales y espirituales que se construyen sobre la relación sociedad-naturaleza y los modos en los que las mujeres participan en esta relación. Así es que el Cuerpo-Territorio se ve atravesado por estructuras socioeconómicas, sistemas ambientales y fuerzas políticas.

(...) una ecología política del cuerpo que implica una evaluación de las fuerzas estructurales (las económicas políticas que producen desigualdades sociales en relación con el acceso a los alimentos), la producción de conocimiento y la creación de significado (discursos sobre la comida y la salud producidos por personas e instituciones) y una ontología relacional (mostrando la importancia de las relaciones entre los sistemas sociales y ambientales y cómo estos se materializan en las dinámicas afectivas y emocionales de la vida cotidiana). Esta extensión de la ecología política feminista en una ontología relacional que toma en serio las dimensiones emocionales y afectivas de la comida y la alimentación apunta a una vía prometedora para los estudios de género y desarrollo en general, que tomen en serio las prácticas corporales cotidianas y las relaciones afectivas y emocionales “como procesos en y a través de los cuales las fuerzas políticas y económicas más amplias toman forma y se constituyen” (Hayes-Conroy y Hayes-Conroy, 2013 en Elmhirst, 2018 pp. 57)

Desde esta perspectiva los cuerpos de las mujeres de ambas comunidades se proponen como centrales en el análisis de las URC's, todas las condiciones en que estos cuerpos habitan un territorio, las relaciones de poder que los atraviesan serán parte medular de la propuesta comunitaria, tomando en cuenta las contradicciones y las relaciones ambivalentes que se construyen sobre estas corporalidades.

En el reconocimiento de la dimensión corporal de las URC's, reconozco la larga data de opresión de las mujeres indígenas en la defensa histórica de la tierra y del Territorio, cómo en último término y a servicio de la triada: capital – colonialismo –

patriarcado, los cuerpos de estas mujeres son en última instancia los que son susceptibles de sacrificar a nombre de la acumulación del capital. No es una casualidad la dimensión de la violencia machista y el entronque patriarcal con la que llegan los proyectos de desarrollo, es más bien una articulada estrategia para dismantelar las tramas comunitarias donde las mujeres puedan generar una potencia de respuesta, en este escenario el entronque patriarcal se combina con formas añejas de violencia machista dentro de los pueblos indígenas para generar procesos de violencia contra los cuerpos feminizados, al mismo tiempo que el capital se apropia de la riqueza de los territorios.

Es necesario mirar esta profunda penetración del capital en los territorios desde la escala del cuerpo; parafraseando a Rita Segato (2004) la apropiación de los territorios supone también la posesión violenta de los cuerpos de las mujeres como parte de lo que puede ser sacrificado en aras del control territorial (Vega, et.al, 2018 pp. 31).

Lorena Cabnal desde una claridad crítica, reflexiona acerca de cómo la posibilidad de la construcción de un nuevo imaginario político que surge desde el cuerpo de las mujeres como primer territorio a defender, posibilita también nuevas formas de generación de apuestas comunes.

La defensa del territorio–tierra para que esté libre de minería está muy generalizada pero dentro de éste viven los cuerpos de mujeres que están viviendo opresiones y violencias. De ahí nace el planteamiento de recuperación y defensa del primer territorio que es el territorio-cuerpo. Nos negamos a hablar de armonización con la Madre Tierra si no existe una relación armónica entre las mujeres y los hombres. Planteamos que defender un territorio-tierra ancestral contra las 31 licencias de exploración y explotación de minería que están planteadas sin defender los cuerpos de las mujeres que están viviendo la violencia sexual, es una incoherencia cósmica y política (Cabnal, 2013).

La categoría Cuerpo-Territorio que se ha trabajado desde la resistencia de las mujeres xincas de Guatemala que, en el camino de la lucha anti minera, han encontrado eslabones de la violencia patriarcal no sólo como ejercicio de poder históricos sobre sus condiciones de vida, sino como freno a sus capacidades políticas para reaccionar ante las amenazas

exteriores; es desde mi perspectiva la dimensión del Territorio donde habitan de forma muy descarnada las contradicciones más profundas del ejercicio patriarcal.

Debo confesar que, al iniciar este proceso de investigación, una de las hipótesis que acompañaba mi trabajo tenía que ver con la aspiración de encontrar diferencias casi opuestas en las condiciones de vida de las mujeres en Ambaná, frente a las de Rancho Grande; esto por el afán de demostrar la dimensión de la violencia ambiental ejercida por el extractivismo minero y las complicidades del Estado. Aunque por supuesto esta hipótesis se mantiene en el sentido de una profundización de las violencias machistas en contexto de despojo ambiental, me ha sido bastante interpellante, encontrar testimonios de violencia en el pueblo de mi propia familia que me lleva a afirmar que la dimensión del Territorio-Cuerpo es aún mucho más compleja de entender en los espacios comunitarios indígenas, en este capítulo trataré tan sólo de dar algunas pinceladas que puedan alimentarse posteriormente.

4.1. Cuerpos en disputa

Desde la geografía crítica y, principalmente desde la geografía feminista con mirada decolonial, se presenta al cuerpo como primera unidad geográfica, esta es sólo una perspectiva de la construcción social de las corporalidades que no necesariamente abarca la complejidad de otras connotaciones de carga de género sobre los cuerpos. Desde la politización de las experiencias encarnadas que configuran la identidad de género, étnica y de clase, existe una unidad ontológica entre cuerpos y territorios.

Cuando marchamos contra la minería, grave nos saben gasificar, golpear los policías, entonces una vez hemos dicho: qué siempre nos van a hacer, somos mujeres, somos como sus mamás. Entonces las Mamas hemos decidido, nos vamos a poner adelante como escudo, qué siempre nos van a golpear, si somos mujeres, así vamos a poder hacer llegar la marcha completa. Entonces esa vez los policías han reprimido, pero no nos han pegado tanto, si nos han lastimado, pero menos, pero así sin miedo a la muerte, las mujeres hemos avanzado, así hemos logrado esto victorioso contra la minera (N. Cuizara, Comunicación personal, julio 2014).

Este testimonio de una de las integrantes de la Red Nacional de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra (RENAMAT), refleja desde mi perspectiva, una de las contradicciones más complejas respecto del lugar de los cuerpos diversos de las mujeres en las URC's, en general en las comunidades en resistencia. El cuerpo como escudo, es una metáfora

profundamente dolorosa y a la vez potente para pensar el cuerpo en clave de escala geográfica. En este testimonio que refleja un sentido compartido de estar dispuestas a entregar la vida (mediante el cuerpo) en la defensa del territorio, habita una lección de interdependencia que me parece nos lleva a complejizar más la categoría de *sufrimiento* y de *sacrificio*.

El territorio tierra es lo que garantiza la vida de los cuerpos, mientras que los cuerpos, en una relación de interdependencia, resguardan el territorio. Un atentado contra estos cuerpos es un modo de infringir daño a todo aquello que sostienen y les sostiene. Esta simbiosis se expresa mas bien como una fuerza creativa y regeneradora. Si la reproducción de los cuerpos está vinculada al sostén que brinda la tierra en la medida en que alberga y recrea, bajo este mismo principio de sostenibilidad se hace preciso enfrentar la violencia contra quienes habitan, reconocen, cuidan y conviven junto a ella (Vega, 2018, pp. 41).

En los espacios de reflexión, de formación y también de sanación entre mujeres, nos hemos cuestionado mucho acerca de lo que consideramos puede ser sacrificable en nombre de la defensa del Territorio, en estos espacios lloramos a Berta Cáceres, a las que perdimos en este camino político, a las que están cansadas, a las que están enfermas, a las que se quedaron solas; y en ese llanto entiendo yo que reivindicamos una reflexión que no es mandato y tampoco es conclusión.

Hay una fuerza regeneradora en cada acción de defensa de la tierra, la comunidad y los cuerpos; las mujeres toman diversas y diferentes decisiones sobre cómo defender la vida, desde la cotidianidad en la preparación de alimentos para su familia, pasando por la maternidad, la vida en pareja, habitando la vida política, la asamblea, los cargos y de cara a la relación con la tierra misma; en las movilizaciones, marchas y acciones desplegadas contra el despojo. Estas decisiones configuran intentos diversos por reconfigurar, recuperar, ocupar, proteger o resguardar el territorio, en el sentido profundo de la defensa de modos de vida que disputan por la dignidad y el derecho a la autonomía; el derecho mismo a decidir cómo vivir en colectividad y, también el derecho mismo a elegir cómo morir.

Intentaré a continuación retratar algunas condiciones de la cotidianidad de las mujeres que rastree de cierto modo la dimensión del Territorio-Cuerpo en el despliegue de las acciones de la vida en comunidad e interdependencia con el Territorio-Tierra.

Entiendo de este modo, las corporalidades diversas que habitan los espacios vitales, como dice Lorena Cabnal,

No defiendiendo mi territorio tierra sólo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado para generarle vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones, y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra porque no concibo este cuerpo de mujer sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo como también para mi territorio histórico, la tierra. En este sentido todas las formas de violencia contra las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena (Cabnal, 2010 pp. 24).

Tanto para el caso de Ambaná, como Rancho Grande; se trata de cuerpos de mujeres atravesados por formas de violencia patriarcal, colonial y, que en el caso de los despojos ambientales, se trenza además con dispositivos de desposesión extractiva; en las facetas que expongo a continuación entiendo algunos matices de las condiciones de vida cotidiana que me ayudan a comprender los resultados históricos de las violencias sobre los Territorios-Cuerpos, en total interconexión con el Territorio-Tierra y el Territorio - Comunidad.

a) Soberanía y Alimentación

Tanto las mujeres de Ambaná como de Rancho Grande pasan alrededor de entre 5 y 6 horas al día el trabajo de la cocina, para garantizar la comida familiar, la primera preparación de alimentos sucede entre las 4 y 5 de la mañana, que es cuando se prepara el alimento para seguir al esposo al trabajo en las parcelas, garantizar el fiambre necesario para seguir con el trabajo.

La segunda preparación de alimentos sucede después del mediodía, se prepara el almuerzo para la familia, en algunas casas esta se sirve en la cocina de la casa, en otras sucede en el patio. Las mujeres esposas, con ayuda de las hijas mujeres (en caso de que existan), son las responsables de servir los alimentos. Generalmente se sirve del siguiente modo:

Primero siempre se sirve al esposo primero, después a los hijos, depende si hay hijos mayores, a ellos también primero, por ejemplo si es fecha especial, se prepara pollito. Entonces pechuga siempre al papá, después ala puede ser para los hijos, las hijas mayores, así según alcance pero en ese orden siempre.

¿Yo qué como? Ahh al final me sirvo, puede ser también piernita, muslo, a veces también si tienes wawa chiquito, eso tienes que atender mientras comes, así son las mamás también comen cuando pueden (F.Pérez. Comunicación personal, junio 2019).

Este tipo de testimonios tiene variables generaciones, encontrándose con mayor probabilidad en mujeres de 40 años en adelante. Para las jóvenes (al menos las migrantes) esto va cambiando. Las jóvenes manifiestan que para ellas es por igual, *“la mamá debería ser primero, a ella primero debían servir, tanto que se sacrifica”* (R. Jurado, Comunicación persona, julio 2022). Esto cambia radicalmente en el caso de Rancho Grande, respecto de las consecuencias de la contaminación minera.

Aquí la verdad ya casi no hay varones, viejitos mas que todo, la mayor parte se ha migrado, en el pueblo casi puro mujeres quedamos, entonces nos cocinamos también, a veces también no, cocinamos con las wawas, por las wawas mas que todo. Mi esposo viene también, el trabaja de albañil en la ciudad, viene pero domingo, sábado, a veces viene. De otras les ha desabandonado, pena también les da, sobre todo porque solitas tienen que luchar con la wawa, yo bien nomás estoy.

En estos testimonios me interesa develar las condiciones de vida de las mujeres en contextos donde el patriarcado ejerce mucho más allá de la presencia o la ausencia masculina, incluso puede pensarse que se ve reforzada por medio de la ausencia, la expropiación de la familia, aunque ésta pueda considerarse bajo ciertos criterios, jerarquizada, es un sostén de cuidado y de alivio para muchas mujeres, para las cuales el esposo es un apoyo. En el caso de la migración forzada por contaminación, una migración altamente masculinizada, hablamos de mujeres recargadas con el sostenimiento familiar. También es muy importante para este punto repensar los espacios de contradicción que habitan las mujeres al interior de las URC's.

La cocina, por ejemplo, como espacio de interlocución, de afecto y de realización de tareas; debe pensarse más que como un espacio inerte de preparación y consumo de alimentos; sino también como un espacio en disputa en términos de la emancipación femenina en búsqueda de condiciones de compartir y distribuir el trabajo. *Para las mujeres rurales o campesinas la cocina es un espacio de producción y reproducción de prácticas que guardan relación con el poder y la resistencia cotidiana* (Tierra y Letras, 2023). La dimensión del Territorio-Cuerpo en los términos de la interdependencia se sitúa desde las conexiones con los espacios donde se despliega la vida cotidiana; los espacios *íntimos* como la cocina, son escenarios donde las relaciones se materializan.

Yo me encierro en mi cocina y ahí mando yo, me gusta cocinar para mí y para mi familia, es cansado pero no importa. Nos cocinamos a veces con mis hermanas, es nuestra forma de encontrarnos ahora que vivimos separadas, mejor si nos cocinamos con choclo de nuestro pueblo, con papa recién cosechada, o con pollo criollo, huevo criollo. Esa es nuestra felicidad para nosotras, cocinar y alimentar a nuestra familia, cuando comemos, le soplamos a nuestros familiares que deben estar pasando hambre en la ciudad, o en otros lados, les soplamos también a nuestros muertos que se antojaban tal o cual plato. Por ejemplo, en pandemia, nosotras aquí sufríamos por nuestra familia que está en la ciudad, decíamos que por lo menos aquí mote con sal, mote con huevo no nos va a faltar, en cambio allá, si se acaba la plata, si se acaba en la tienda, cómo estarán sufriendo... como sea les hacíamos llegar aunque sea papita (F. Monrroy, Comunicación personal, 2019).

La cocina en sus espacios y sus tiempos implica una serie de saberes desde el reconocimiento de los productos, su transformación y las claves de relacionamiento socioafectivo que se atraviesan en estos procesos, la cocina es también un espacio para construir formas de politización donde las mujeres agencias y potencias sus capacidades, las ollas comunes han sido en estas comunidades, imprescindibles para el sostenimiento de diversas acciones comunitarias de todo tipo. La cocina como centro de poder femenino es también una posibilidad de gestionar condiciones más justas para las mujeres.

En la intimidad de los hogares y en espacios comunitarios, la cocina a lo largo de la historia ha representado un lugar de encuentro y cuidado, un espacio simbólico, político y cultural, un escenario de diálogo y construcción de paz que ha permitido reconocer y contar la historia de una sociedad. La cocina cuenta historias del territorio, los alimentos y sus preparaciones son memorias intergeneracionales de la tierra y sus

habitantes, configurando un espacio que expresa y simboliza costumbres culturales, representaciones sociales y estructuras que permiten a las mujeres ejercer un rol significativo en este espacio (Del Campo y Navarro, 2012)

Si bien la tarea asignada en la preparación de alimentos es históricamente femenina, más allá de reconocer que efectivamente, esto ha significado condiciones de recarga de trabajo y de reclusión, también en la preparación de alimentos desde una práctica compartida reivindica el derecho de los cuerpos a una soberanía alimentaria y, conecta directamente con la alerta ante amenazas de afectación territorial, así pues la cocina es un reflejo de las condiciones sociales, por lo tanto espacio de memoria del despojo y del desarraigo también.

Nosotras nos hemos dado cuenta porque al recibir agua, salía como api, espeso y turbio, luego eso hemos cocinado y se asienta como cemento en la base, ahí nos hemos dado cuenta que estaba contaminado, luego otro ha pasado que abríamos corderitos para carnear y comer y todo amarillo su barriga, hemos pensado: ¿cómo vamos a comer esto?, es aves hemos botado a la basura, pero otros han comido y con diarrea las wawas también han aparecido, no sabemos qué tendrían (C. Mamani, Comunicación personal, 2018).

Si bien esta potencialidad política está presente en las prácticas cotidianas femeninas, en el espacio de la cocina, no es de menor importancia la disputa/negociación para repartición de tareas, principalmente con la pareja y en muchas ocasiones con la descendencia masculina. La condición de posibilidad para las mujeres en el ejercicio de actividades políticas y el derecho mismo al descanso y al autocuidado, está mediada por el convencimiento de un sentido comunitario, pero al mismo tiempo la colectividad está condicionada por las condiciones del territorio, porque ante más precariedad, amenazas y ausencia de medios materiales para satisfacer las necesidades básicas de la familia, menos condiciones para disputar espacios y tiempos de descanso para las mujeres, por lo que estas reivindicaciones están tejidas en las propias demandas, esto es un proceso gradual porque no siempre son incluidas pero se notan cambios importantes.

b) Salud y maternidad

La escala de la salud en las mujeres ha sido un punto difícil de abordar en el proceso de la investigación, sin embargo, seguiré aquí un hilo conductor proporcionado

en el taller de cuerpo territorio realizado en ambas URC's. Para las mujeres de Ambaná, uno de los puntos centrales, ha sido el tema del centro de salud como un eje catalizador del espacio que se habita, pensando principalmente en la salud de las mujeres que han sido madres.

Siempre las mujeres hemos ido a centro de salud aunque siempre ha existido una discriminación por parte de los hombres, a algunos nos dicen nuestros esposos ustedes no pueden ir a los hospitales, que se van a hacer ver ... solo mas mañudas van así he escuchada a las hermanas por ejemplo otros no vamos a control prenatal tenemos miedo, antes yo no conocía por eso no iba, mi primer hijo ha nacido en mi casa, yo no sabía que había un hospital, cuando ya he tenido tres hijos recién le dije a don Ramón: ¿porqué no me has dicho antes? hubiera ido hacer mi control prenatal (Testimonio colectivo, comunicación personal, noviembre 2022).

Hay toda una discusión importante desde una mirada intercultural para comprender las condiciones de salud de las mujeres rurales en términos de la presencia de una tradición vinculada a la medicina herbolaria que es parte de la cosmovisión andina y, además la relación con la presencia de la medicina alópata, centros de salud, hospitales y personal médico en el campo; discusión que no profundizaré en este apartado ya que me interesa mas bien resaltar espacios de disputa en torno al Territorio-Cuerpo.

En este sentido, llama la atención las repetidas menciones en el ejercicio cartográfico al centro de salud como un espacio de disputa desde el derecho de las mujeres para decidir atención médica, principalmente en los casos de acompañamiento prenatal, partos y también exámenes de Papanicolau, prevención de enfermedades de transmisión sexual y otros. Una de las tensiones mas sentidas por las mujeres en términos de la posibilidad de decidir sobre las formas de atención médica en estos casos, tiene que ver con los dispositivos de control patriarcal.

Más que solo una pura y brutal eliminación, la violencia en la cotidianidad asume códigos, orienta conductas, impone símbolos y significados según los cuales se vive. La violencia educa a mujeres y a comunidades, así como enmarca trayectorias en caminos de vida condicionados por el sexo y la raza con lo que se nace y se nos identifica (Marchese, 2019).

La “mañudería” femenina es un estereotipo de corte patriarcal con el cual se ha marcado una forma de conducta que sale de los parámetros del control masculino. La asociación

de las mujeres con conductas supuestamente inapropiadas frente a personal médico masculino, frente en general a otros varones que no son sus esposos ha sido puesto en constante vigilancia. No es una casualidad que este tipo de señalamientos sean empleado en otros contextos de agencia política, precisamente para desmontar el potencial político de las mujeres.

Yo no sé pues por eso yo en mi casa me he desembarazado por eso un día se ha llevado, tal vez están aquí unas hermanas que hemos llevado DERPROSIM esas hermanas unos cuantos aquí están, hemos ido de comunidad en comunidad, ¿para qué? Para que aumente la cantidad de los médicos en este pueblo, solo era uno Don Ramón ¿asi era verdad hermana? cuando estaba don Ramón esa vez una hermana ha muerto, se deben estar acordando hermanas. era de la comunidad de Llojllata, en ese momento gracias a PROSIM y las mujeres que están ahí de todas las comunidades hay, en este momento me doy cuenta dona Flora de Coñata, desde ahí doña Ana, no me recuerdo de otros nombres ellas han firmado un documento por eso ya había un médico y una enfermera (Testimonio colectivo, comunicación personal, noviembre 2022).

Inmediatamente asociado al testimonio de violencia se gesta la agencia política, lo cual también ha sido una constante en los testimonios de las mujeres de ambas URC. Los cambios generacionales y la presencia de mujeres en cargos de decisión política muestran la transformación de patrones que está siendo trabajado de modo meticuloso por las compañeras y que además requiere una complicidad femenina que intervenga, por ejemplo en este caso, en la necesidad de más médicos para facilitar el acceso a una elección libre de parto para las mujeres, en Ambaná.

Por eso ahora, muchas veces no sabes si hay hospital también de ese papanicolau todos tenemos miedo de eso hasta yo tengo miedo, pero todos debemos ir, primordialmente las que tenemos hijos, por ejemplo: en este momento yo no estoy bien, todo me duele la cabeza, espalda, corona virus parece, para algunos es delito enfermarse y se miran. ¿Por qué estará enferma? dicen, pero todos tienen alguna enfermedad sea pequeño, por eso tenemos que ir al hospital (Testimonio colectivo, comunicación personal, noviembre 2022).

En este testimonio sale un punto sumamente doloroso y para el que aún me faltan herramientas teóricas y políticas con las cuales abordar. La *enfermedad*, todas las mujeres entrevistadas, sin una sola excepción ni generacional, reportan padeciendo alguna

dolencia física. Se podría pensar que esa es una generalidad en todas partes, sin embargo, me sorprende ver el tipo de asociaciones mas comunes:

- Dolor de bajo vientre, problemas con la “matriz” ósea el tema cérvico uterino, la mayoría no sabe exactamente qué tiene y muchas han optado por no ir a consulta médica y sí tomar infusiones de hierbas. Cuando se consulta sobre la causa, muchas de ellas son por el número de partos, partos mal atendidos y poco cuidados (sobreparto), haber levantado demasiadas cosas pesadas durante la vida y sobre todo durante los embarazos y postparto.
- Dolores de cabeza, asociados al malestar generado por los esposos e hijos, a las preocupaciones, a la falta de dinero. En el caso de Rancho Grande resalta el dolor por la pérdida de espacios vitales, muerte de animales, preocupaciones por la contaminación del agua.
- Diabetes, muchas de ellas lo asocian a periodos de crisis familiar y personal, engaños del esposo, dolores emocionales y pérdidas de seres queridos por muerte.

Todas estas condiciones empeoraron en el contexto de la pandemia por coronavirus, del cual muchas consideran han salido aún mas afectadas. Es posible decir que en términos de la cartografía corporal las mujeres están somatizando la recarga de cuidados en enfermedades asociadas a la crisis de cuidados y sobrecarga de responsabilidades depositadas en su género.

Una marcada diferencia respecto del tema de la salud en Rancho Grande tiene que ver con la intensificación de las dolencias por la presencia de metales pesados en fuentes de agua que se beben, salinización y erosión de suelos y, principalmente contaminación de la carne de ganado que se consume y que no se tiene información oficial de cuál es el nivel de afectación.

Yo sé que mi leche que le doy (amamantando al bebé), debe estar contaminada, porque no hay otra que tomar es agua que está contaminada, porque de dónde vamos a sacar sino. Pero no le voy a dejar de dar pecho a mi bebé (Testimonio anónimo, Comunicación persona, noviembre 2016).

Otros testimonios del mismo tipo afirman que las mujeres de las familias, más que los propios varones reconocen la afectación de la contaminación en el agua y los alimentos,

también la contaminación que llega por el aire debido al polvo de mineral dispersado con el viento.

Estamos bien conscientes de que debe estar mal, aunque no hayan venido a ver las autoridades, ni les interese, hacemos hervir el agua por si acaso, para tomar. También las vigiñas nos ayudan a filtrar, eso creemos que puede bajar un poco contaminación para que tomen nuestros ganados, clarito pues cuando le abres su panza, está amarillo, eso no es normal. Pero qué vamos a hacer, qué otra agua podemos usar, qué otra carne podemos comer, por eso yo lloro de rabia, por eso sufro, por eso no voy a dejar siempre mi Red, voy a seguir llevando talleres, siempre me llaman, no importa, yo como sea voy a llegar siempre con las hermanas (C. Mamani, Comunicación personal, octubre 2022).

La dimensión del daño al Territorio-Cuerpo por violencia extractiva, reflejada en estos testimonios, muestran el vínculo con la violencia estructural en la cual tanto las corporaciones como el estado son agentes que hacen efectivo el entronque patriarcal para expropiar del acceso más básico de lo imprescindible para la reproducción de la vida, de los cuerpos individuales y colectivos. Es un dato muy importante para no olvidar es que el proyecto minero más cercano a Rancho Grande es la Empresa Minera Huanuni (empresa nacionalizada por el gobierno de Evo Morales) que hasta el momento no ha logrado cumplir las condiciones mínimas de gestión ambiental a pesar de ser una de las minas subterráneas de estaño mas grandes del mundo.

Estos datos también denotan la relación de los cuerpos con los territorios y enfatizan en la frase que viene de procesos de defensoras de territorios que cuentan que si el *territorio está enfermo, sus habitantes también están enfermos y si los habitantes están enfermos es porque el territorio está enfermo*. Esta relación de ida y vuelta se hace evidente en el marco del ejercicio de las violencias, pero de forma simultánea en el proceso de politización que hace que estos niveles de afectación, sean de las principales motivaciones para el protagonismo femenino en los movimientos de defensa del territorio.

El territorio como cuerpo es un espacio de interacción cotidiana, histórica, material y simbólica en disputa. Un bastión fundamental para su defensa es la voz, las prácticas de resistencia y las estrategias individuales y comunitarias que las mujeres organizadas ponen sobre la mesa cuando

sienten amenazados su vida, su trabajo, sus saberes y sus espacios (Cruz, 2020, pp. 57).

Para Delmy Cruz, el ejercicio político en la defensa del territorio evidencia el trabajo reproductivo, a través del trabajo de las mujeres, de su postura frente a la afectación, el territorio se vuelve un espacio de resistencia y los vínculos comunitarios cobran sentido en una escala mayor de la politización. El caso de Mama Calixta, como el de otras defensoras en similar situación muestra cómo se ha estampado la triada capital/patriarcal/colonial de forma histórica en los cuerpos de las mujeres, pero devela también el proceso de identidades individuales que se hacen cuerpo colectivo para convertirse en *defensoras del territorio*, este proceso sucede en el marco de una serie de contradicciones pero finalmente en el autoconocimiento también habita un proceso de sanación como restitución para el Territorio-Cuerpo.

En este punto me interesa recuperar del capítulo anterior la noción de complicidad entre mujeres que va más allá de una relación meramente femenina. El título mismo de esta tesis hace referencia a un trato cotidiano no solamente entre mujeres, sino entre iguales dentro de las comunidades de los Andes bolivianos. Hermanas, hermana, hermanos, hermano; viene de una traducción que comparten tanto la lengua aymara y la lengua quechua. Desde que se recuerda, la forma de reconocimiento a los iguales dentro de una comunidad indígena y con otras, ha estado presente la concepción de *Jilatanaka* (hermanos), *Kullakanaka* (hermanas) en aymara *Chachanaka* y *Warminaka* en quechua, esta connotación se ha marcado históricamente para diferenciarse del otro blanco, del patrón, del hacendado, en sí de la que y el que no pertenece a la comunidad que era nombrado en los pueblos ocupados por la colonia como *Wiracochas*. El trato de hermano, hermana dentro de las comunidades es una españolización de formas de nombrar en lengua indígena la familiaridad de los que son iguales entre sí, los jóvenes y niños por su parte dicen tíos o tías a los mayores.

A niveles de las estructuras política-organizativas; se ha acentuado la denominación de hermanos y hermanas para reconocer además la pertenencia a las organizaciones matrices nacionales. Desde esta aclaración, cuando intencionalmente elijo emplear como título de esta tesis la concepción de *Hermanas del Altiplano*, por una parte hago referencia a esta forma política ancestral de nombrar la complicidad que no es restrictivo a las mujeres, pero que obedece a una lógica de hacer comunidad en clave de

fraternidad y sororidad que lejos de ser un idealismo, es una realidad vital para las sociedades andinas, además de ello me interesa poner énfasis que lo que se defiende en clave de complicidad desde el hacer política en clave femenina abarca a la comunidad como camino y horizonte, que implica no solamente a los varones que conforman en entramado social colectivo, sino al mundo masculino dentro de una mirada mas bien matricéntrica que administra y gestiona la vida cotidiana.

Por otra parte, me interesa poner este debate dentro de este capítulo porque reconozco que el Territorio-Cuerpo bajo la perspectiva de la Ecología Política Feminista existe en tanto se reconoce al colectivo como sujeto político y a la interdependencia como condición de vida. Es por eso que kullakanaka, hermanas del Altiplano surge desde la profundidad de los Territorios-Cuerpos que en muchos casos son uno mismo con la comunidad y con su territorio. Las mujeres somos cuerpo y somos territorio gracias a otras en clave de linaje pero también en términos de amistad, las hermanas del Altiplano en el despliegue de la solidaridad y los cuidados mutuos existen como dispositivo de resistencia para enfrentar las separaciones impuestas por el Capital y el Estado. Las mujeres ambaneñas que cuidan a los hijos de otras para asistir a la Asamblea, las que cuidan a sus nietos, sobrinos y hermanos, las mujeres de Rancho Grande que acarrear agua para otras, que cocinan para que otras marchen, que cuidan y producen para no abandonar la tierra; son el eslabón que se renueva para oponer una narrativa contraria a la lógica individualizante del capitalismo.

Las relaciones entre mujeres, si son simbólicamente reforzantes, si no se reducen a la mera solidaridad o a la identificación recíproca, sino que son relaciones mediadoras que permiten la libre afirmación de lo que existía sin palabras en la intimidad de cada una, entonces son al mismo tiempo fuente de fuerza y de saber (Muraro, 1994, p.12).

Para Gutiérrez, Sosa y Reyes (2018), la relación *entre mujeres* que surge de las conversaciones entre nosotras, desde la sinceridad y el reconocimiento de nuestras propias contradicciones y diferencias; es una forma de mediar con el mundo y subvertir la mediación patriarcal que se expresa en la amalgama expropiación, explotación y dominación, dese el reconocimiento de las violencias, sus lugares y sus posibilidades entiendo que las mujeres de las URC's ambaneñas y de Rancho Grande, están generando tejidos de politización que reivindican un ejercicio de reivindicación para sus Territorios-

Cuerpos en tanto sólo puede tener condiciones de vida dignas en términos de justicia y reparación para sus territorios y sus comunidades.

c) La intimidad, otro tema que difícilmente es abordado por las mujeres de las comunidades, sea en entrevistas personales o en el proceso del taller; denota nuevamente la vigilancia y sospecha. En otros momentos de la investigación en conversaciones más informales he podido identificar dos rutas por las cuales se construye la sexualidad femenina, por una parte, está la que está totalmente imbricada por mirada patriarcal.

Cuando una tiene su menstruación, calladita debe estar, lejos de los hombres, por respeto, si estás reglando todo afecta, no tienes que sembrar cuando estás así, la semilla se puede c'asparar, pudrir así dicen, tampoco cocina mucho porque la comida ch'apaca, sin sabor sale, si ves wawita recién nacido, le haces tapar su naricita, así es ese periodo hay que cuidarse, eso es sucio saben decirse las mamás (V. Pérez, Comunicación personal, octubre 2021).

Esta vigilancia a la sexualidad femenina, a lo “impuro” asociado a la menstruación deviene en condiciones de castigo para las elecciones femeninas respecto del control natal, el placer e incluso la elección de pareja, principalmente en generaciones anteriores. El sacrificio y el “haber nacido mujeres” como un castigo, sigue siendo parte del corpus narrativo en ambos casos de las URC's.

Sobre el vínculo entre el cuerpo territorio con sus orígenes y los lugares de la violencia patriarcal, así cómo de la agencia política de las mujeres, quisiera retornar nuevamente la historia de vida de Mama Calixta.

Yo me he ido a la ciudad porque nosotros éramos hartos hermanitos, éramos siete, mi mamá no me ha preferido siempre desde chica, me ha dejado a otro lado, tendría nueve años cuando me ha llevado. Entonces de ese modo, me ha puesto en un empleo, como niñera, en ese entonces Oruro era pequeño todavía, entonces así trabajando... después de meses llegaba, y venía a cobrar mi sueldo mi mamá y se lo llevaba, yo era chica y lloraba: mamá, mamá, ella no quería hijas mujeres, puro varón quería, dice. Pero mi mamá nunca me quiso, no quiso que viva con ella, incluso me dejaba que me golpearan, entonces desde ese momento yo he trabajado, después me han llevado al hogar de menores (C. Mamani, Comunicación personal, octubre 2022).

La preferencia de los hijos varones por sobre las mujeres en las comunidades indígenas ha sido uno de los patrones de violencia más crueles sobre los cuerpos de las mujeres. Esto se intensifica con el nivel de vulnerabilidad de las mujeres-niñas siendo empleadas domésticas en condiciones nefastas en la ciudad. El cuerpo de cada mujer es lo que le permite tener experiencia del mundo, una experiencia que está estructuralmente marcada por una violencia selectiva, parametrizada según sexo/género, raza, color de piel, edad, nacionalidad y condición de clase. *Analizar, entender y desarticular la violencia que experimentan las mujeres cotidiana e históricamente es la tarea principal de un esfuerzo que se posiciona políticamente, el esfuerzo de la teoría y práctica feminista* (Marchese, 2019). Desde la perspectiva de la ecología política feminista se propone comprender el entramado político de las intersecciones de la violencia ejercida sobre los Territorios Cuerpos de las mujeres indígenas, esto implica también tener una mirada anticolonial.

De la calle me han recogido porque ya no podía soportar, mi patrona era mala, no me daba comida, a mí sólo me daba las sobras, entonces yo no me podía sostener en ese trabajo, en ese tiempo era bien estricto, las chiquitas no caminaban en la calle. Así es que me han agarrado y me han llevado al hogar de menores, he debido estar dos o tres años, ahí he aprendido a leer, porque mi mamá no me ha puesto en la escuela ni nada (C. Mamani, Comunicación personal, octubre 2022).

La violencia patriarcal/colonial y clasista ejercida sobre los cuerpos de mujeres campesinas, se manifiesta en una ruta que va marcando también una escala geográfica de pertenencia y no pertenencia, de legitimidad de ser reconocida o de no serlo. En este punto existe una discusión entre la coexistencia de las violencias patriarcales y las violencias ecoterritoriales, sobre esto Liliana Buitrago sostiene existe un efecto de *cascada* entre diferentes tipos de violencias siendo que existe una forma *ontonómica* patriarcal que se ejerce bajo el predominio de la conquista como principio regidor del otro feminizado (Buitrago, 2023).

El continuum de violencia que se acumula en nuestros cuerpos señala una trayectoria que, más que ser un punto en el mapa de la violencia, es el mismo territorio que se vuelve espacio del mapa. Nos volvemos la misma representación que hicieron de nosotras, el mapa que nos dibujaron encima, la identidad que nos asignaron (Marchese, 2019).

Ante ese paisaje, se retorna al territorio comunidad, al territorio de las complicidades, las hermanas mujeres, las vecinas, las comadres, las que rescatan, las que sostienen, las que permiten la revinculación con la necesidad de los cuerpos de pertenecer a un lugar, una familia, una comunidad.

Entonces de ahí, una señora me ha sacado para trabajar en una casa también, ahí he trabajado un poquito, de ahí mis hermanos se han ido a Cochabamba, de ahí yo tenía pena de mis menores que se han ido, mi mamá no ha preferido siempre a las hijas mujeres, mi hermana mayor de mí, se ha casado, mi mamá no le ha querido perdonar, yo soy la quinta de las hermanas. Entonces así las cosas han pasado, después a Cochabamba me he ido por tres años ahí, con mi hermana he vivido, trabajando siempre, mi hermana me ha puesto en el trabajo, esas veces había trabajo. De ahí me ha dado pena otra vez, como tú tienes pena, así he regresado con mi mamá a mi pueblo, he vuelto y mi mamá y mi papá me han negado a mí, esas veces ya tenía unos 15 o 14 años. De ahí me han negado, me he vuelto a trabajar otra vuelta, he seguido trabajando, de ahí ya tenía mi enamorado en Oruro, mis papás no me querían perdonar que tenía enamorado, no querían que me case, mi mamá siempre se ha aprovechado de mí, ella quería una manutención, de ahí nos hemos enojado. He vuelto otra vez a la ciudad, he trabajado me he hecho de cositas, pero me han quitado también, lo mismo que nada. Después recién me he conocido con el papá del Julián y de la María, ese mi primer enamorado me ha dejado, como no quiere tu mamá, no te voy a recoger, hay bastantes mujeres para mí, no quiero que me maltrate tu familia, así ha dicho (C. Mamani, Comunicación personal, octubre 2022).

El desarraigo generado por devinculación expropia de identidad a las mujeres, genera rupturas socioafectivas, en este testimonio se evidencia la vinculación con el Territorio Comunidad que parte del arraigo y pertenencia a una familia. De todos modos, los vínculos al territorio y a la comunidad sobreviven y se recrean desde diferentes prácticas.

El papá de los chicos era de Chuquichambi, él había sido viudo, de edad era y tenía hijos. Antes he tenido al Sandro y a la Vivi, como madre soltera, después me he conocido con el papá de la María, con ese estábamos viviendo, pero él se ha hecho operar de apéndice y se ha finado, me ha dejado con los chiticitos... eran wawitas, siete años tenía el menor, entonces a los cuatro he criado, en ese tiempo grave me he sacrificado. En eso entonces me he vuelto al campo, he empezado a fabricar escoba de paja, eso vendía, sabía tejerme, compraba leche, queso, eso traía a la ciudad, eso vendía, puro negocio hacía. He hecho escobas, compro queso, carne y vendía mas carito hasta que la primaria termine la Vivi, el Sandro

y la María, de eso me he venido a la ciudad porque ya les tocaba secundaria (llora) grave he sufrido por mis hijos, yo no quería que estén sin estudiar, por eso me he venido a la ciudad, he hecho de todo, gelatina, frescos, todo, después al final de cuentas me he puesto a vender verduras, me he conseguido un puestito, así he sufrido (C. Mamani, Comunicación personal, octubre 2022).

Los tránsitos migratorios de esta mujer tienen que ver con la resignificación de las identidades de género, la maternidad y la responsabilidad de los cuidados. Ahora en la vejez, Mama Calixta ha logrado heredar de su tío una parcela que le permite sembrar, de esta vinculación material hacia el Territorio Tierra deviene una fuerza personal que se ha constituido en la defensa del territorio por contaminación minera, Mama Calixta es una lideresa reconocida por su rol en la crítica a la contaminación minera en su comunidad y está generando espacios de diálogo con otras mujeres, de su edad y más jóvenes que replantean las relaciones injustas hacia las niñas y jóvenes en un horizonte que, a la vez exige mejores condiciones ambientales.

d) El “miramiento” como dispositivo de control y mediación patriarcal

Una de las formas en las que se materializa la violencia patriarcal sobre los cuerpos de las mujeres que conforman estas URC, tiene que ver con esa continua vigilancia y sospecha sobre las conductas, principalmente cuando se va transitando precisamente la frontera de la continua imposición de lo privado/público y político. Las críticas hacia las mujeres “dejan” a su casa y a sus familias por parte de los varones de la comunidad e incluso otras mujeres, son dispositivos que se activan cuando se feminiza la política comunitaria.

Tú sabes que en el pueblo todo es de miramiento, ponte que en una mujer, tiene un cargo agrario, que viaja de aquí a allá, uhh ya le acusan de todo, ya le han hecho tener los mil novios... hasta ese problema se ve. El sólo hecho de servirse un vaso de refresco o algo, es mal visto. Es mal visto pero el sólo hecho de ser autoridad, no puedes quedarte a un lado, en los viajes sí o sí, hay bebida, a las autoridades les van a dar una caja de cerveza, tiene que repartir y sí o sí, estar, compartir. Entonces a partir de ese punto es mal vista y dos: quíerese o no, se abandona la familia, los hijos, el trabajo, el año que se asume el cargo, pasa quien ha asumido es como un año perdido en el crecimiento económico y es mas, eso sale del bolsillo para los viajes, la autoridad tiene que invitar, tiene que sacar cuota, poner de su bolsillo, entonces sí lo veo un poco difícil para las mujeres (N. Flores, Comunicación personal octubre 2021).

Lo que es llamado por las mujeres, tanto en el caso de Rancho Grande como en Ambaná; como *miramiento*, no es más que el despliegue de una serie de ataques y comportamientos misóginos destinados a la desactivación del rol político de las mujeres, este mecanismo ha sido sumamente eficaz para desmovilizar mediante la deslegitimación de la voz política en espacios de interlocución comunal/local. En los casos donde además se enfrentan a los actores corporativos y estatales, como en Rancho Grande, los actores mineros activan además este tipo de pacto patriarcal (Gutiérrez, 2018) con intereses claros para desmovilizar las acciones de resistencia. No es una casualidad que las empresas mineras y las autoridades estatales busquen ciertos liderazgos masculinos para acordar la generación de empleos en la mina o algún beneficio “económico” para la comunidad, mientras el cuerpo colectivo de las mujeres en el sentido de los sentidos comunitarios, se pronuncia claramente contra la negociación.

Como contracara de estas condiciones, la respuesta y politización de las mujeres continúan ocupando y cuestionando estos lugares de “miramiento” que tiene el objetivo de expropiar de la fuerza de las mujeres y de sus posturas y críticas dentro de la comunidad.

Sin embargo, una ha empezado a ejercer con más vigencia los cargos [...] yo creo que estos... estoy recién dos años acá, sin embargo, veo que algunos han cambiado. Por ejemplo, la tía Genara, son diez años que está asumiendo cargo, ella dice que: de todo he pasado, las migraciones, acoso, son muy machistas... y hoy aquí siguen siendo machistas. Por eso te digo que para mí ha sido fácil asumir el cargo, pero yo vengo también con esas perspectivas, yo quisiera que poco a poco las mujeres vayan despertando, estos años que he conversado con la tía Genara, son los talleres que vinieron y empezaron a que las mujeres se vayan liberando un poco (N. Flores, Comunicación personal octubre 2021).

Las vivencias encarnadas en los cuerpos de las mujeres en las Unidades de Reproducción Comunitaria se manifiestan de forma diferenciada, el cuerpo de este modo es esa escala geográfica donde se van marcando las formas de violencia ecoterritorial. *El cuerpo-territorio puede definirse conceptualmente como la relación ontológica inseparable entre el cuerpo y territorio: Lo que es experimentado por el cuerpo es experimentado simultáneamente por el territorio en una relación de ecodependencia* (Marchese, 2019).

En mi comunidad el agua está totalmente contaminado, no tenemos minería en la comunidad pero llegan las aguas de las minas de Inti Raymi y se chocan con Huanuni, los animales toman y se mueren, hasta la ciudad venimos a recoger agua en bidones o desechables pero eso no aguanta en el campo hay que sufrir grave, estamos haciendo cosechas de agua en época de lluvia, pero en época seca grave es, a mí me preocupan mucho los niños tenemos escuelas, hospitales pero sin agua... (C. Mamani, comunicación personal, septiembre 2018)

Cuando he tenido a mi hija, mi Tata era joven, sacaba pescado, recogía huevo, después que me he venido a la ciudad ya no había pescado, eso ha debido ser la minería de Huanuni que ha contaminado desde siempre. Ese Inti Raymi estaba entrando desde El Choro en Santa María que hay un pueblito, ahí había una fábrica, ahí no sé si lavaban minerales, si era fábrica, eso era el año 82, quizá 80. Eso no había nada de control, después de eso ya había sequía, el lago se ha secado, los pescados se han desaparecido, así. Peor ahora que ya ni siquiera ha llovido.

El Territorio-Cuerpo habita en las esferas cotidianas de la vida, pensando que la cotidianidad es el lugar donde vamos siendo y sucediendo (Cruz, 2020), donde también se configuran las violencias; es también el espacio donde se generan las grietas a la dominación, donde se gestan los horizontes de la resistencia.

Las mujeres defendemos el territorio-tierra porque reconocemos la importancia del espacio significado y concreto donde se construye y se recrea la vida. De estas historias hay muchas, desde abuelas y bisabuelas en resistencia contra las formas de dominación colonial, hasta las mujeres en resistencia contemporánea que hoy colocan su cuerpo en la línea frontal del ataque para defender su vida, la de sus familias y la de la comunidad (Cabnal, 2015, pp.53).

La *defensa de la vida*, encierra para la ecología política feminista, una serie de potencialidades y prácticas en la configuración de sujetas políticas colectivas, las mismas se originan en la cotidianidad de la vida. En esta cotidianidad se van gestionando estrategias políticas que ponen la vida en el centro y simultáneamente continúan sosteniendo el cuidado, los afectos, los alimentos, etc.

4.2. Criar la vida y prácticas de acuerpamiento

En las comunidades quechuas y aymaras existe una forma específica de nombrar algunas prácticas de cuidado que trascienden las relaciones sociales y dan cuenta de la integralidad de la dimensión reproductiva de la vida; se le llama *uywaña* que puede ser traducido como crianza “(...) *hace referencia a la crianza, al cuidado, al cariño, al respeto, al amor, las relaciones entre padres e hijos, entre pastores y sus llamas, y entre los seres vivos y los seres antiguos*” (Arnold, 2016, p. 132). Los *apus* (cerros guardianes) nos crían y nosotros los criamos en los cuidados, respeto y reciprocidad, la vida entera se cría, los animales recién nacidos se crían, las semillas que se van a sembrar se crían, los hijos se crían, la vida se cría. En la cosmovisión andina, la crianza es un proceso natural que involucra a toda forma de vida en la tierra, así como cualquiera de nosotras/nosotros/nosotres fuimos parte de este proceso de crianza, nos tocará el turno de criar y así el ciclo de la vida que va más allá de la procreación humana. En el sentido de la crianza existe un despliegue de una serie de necesidades a ser satisfechas que para las mujeres implica relacionamientos específicos.

Luego de despertar cocina atiende primero a su esposo a sus hijos les está invitando y posteriormente se alista su merienda y luego viene a la reunión viendo llegar a la hora, ¿o no es así hermanas? ahora, cuando llega en la tarde, no llega directamente a descansar, llega a cocinar a ver a los hijos les hace comer hace comer al hombre y luego ultimo está durmiendo y se levanta temprano al día siguiente, y la otra hermana también ha venido desde lejos desde Llojllata y llega a la plaza viene a la feria, esa hermana que ha manejado la Sub Central llega cargado sus wawita cansada del sur, será que es valorada por su esposo (Testimonio colectivo, comunicación personal, noviembre 2022)

La organización política en el sentido de la política en clave femenina es un camino que trasciende las dualidades públicas/privadas. Lo que sucede es que estamos empezando a ver cómo las mujeres han estado llevando desde hace mucho tiempo: el territorio a la asamblea, la cotidianidad a los ampliados, llevando la política a las cocinas, las relaciones maritales a la estructura política comunal y viceversa. En estos ejercicios que Raquel Gutiérrez denomina *energía creativa* se está disputando contra el orden hegemónico masculino y las instituciones estatales androcéntricas, el derecho a vidas dignas.

(...) yo voy a argumentar así es, a mí no me gustaba venir a los ampliados a los seminarios por que no sabía, pero me han elegido en la comunidad y después he asumido ese cargo desde entonces siempre he participado y

nunca me he faltado, con una familia hemos vivido en Llojllata la pera el durazno ha producido por eso he dibujado eso todo eso por eso quiero manifestar lo siguiente... tal vez hemos hablado mal de los esposos, algunos no apoyan pero algunos sí, mi esposo me ha apoyado y dicen dejaremos a los animales les encargamos y luego vamos ... así nos apoyan a algunas, eso he dibujado además falta durazno pera , plátano, chirimoya eso produce en Llojllata eso falta todavía dibujar eso sería (Testimonio colectivo, comunicación personal, noviembre 2022).

Hay una fibra quizá más invisible que es muy poco atendida y que refuerza la consideración del porqué las mujeres se quedan en última instancia, sosteniendo lo comunal a pesar de los múltiples cercamientos. Hay un nivel de complicidad, alegría, satisfacción y realización femenina en las esferas de la cotidianidad, el humor, la amistad y el mismo trabajo comunitario.

Yo quiero irme a Ambaná, allá estoy feliz, no me duele nada, me meto en mi canchón, en mi jardín, me paseo, me voy con las hermanas a reunión. De reunión en reunión, soy contenta, ni hijos, ni marido, ni preocupación.

Cuando era niña, qué feliz era... pasteando mis ovejitas, jugando, paseando los días así pasaba, claro, se pasaba trabajo también, hay que ayudar, cocinar, cuidar los hermanitos pero yo era contenta en campo, ojalá no me hubieran llevado digo. Mi hermana también quería que estudie y eso no había escuela, solo primara y me ha llevado, trabajate para comprarte ropita, cositas, me decía, yo tenía nueve añitos, lloraba. Pero ahora me vuelvo a mi campo, allá soy feliz.

Claro, cuando eres joven, ya te gustan los jóvenes, te gusta uno, otro, hasta varios te pueden gustar (ríe), entonces las amigas bonito, las mamás también, las tías, te dicen, tienes que cuidarte. Yo bien nomás estoy con mi esposo, a mi nadie me han obligado, dice que otras les saben robar y ya con hijos aparecen, sin querer a su marido, tienen que aguantar, qué más pueden hacer, ya con embarazo, no pueden volver a casa de los papás, ya tiene que hacer su familia. Yo no, yo con mi esposo así los dos trabajando mano con mano, luego las wawas, así nos hemos construido la casa, así nos hemos trabajado también la chacra, ahora ya los hijos grandes, así nomás los docitos nos acompañaremos, decimos.

A pesar de que la ciudad puede seguir siendo un horizonte para la continua migración de jóvenes y la manifestación explícita de las jóvenes por seguir estudiando, hacer una carrera profesional, tener recursos para comprar ropa, celulares, maquillaje, tener libertad

de salir con amigas, con muchachos; es curioso encontrar muchos relatos de retorno en las mayores, de la agresividad urbana cuando se rompe el vínculo comunitario para las mujeres. Esta ambivalencia denota los ires y venires de las mujeres con respecto de su territorio, el ancla en clave de arraigo cultural, pero también obligación comunitaria y de derecho a la tierra; está generando muchas rutas de retorno, las que se quedan en la comunidad y las que vuelven, son generalmente mujeres con sus familias.

Sentir el cuerpo como un territorio, implica reconocer una dimensión consciente de la vida con la que nacemos y en la que se teje toda la relación cósmica. Es un lugar situado, es un lugar donde radica nuestra palabra, nuestros sentires, nuestros deseos, nuestra historia. Tiene su propia temporalidad y tiene hilos que lo unen de la ancestralidad, al presente y al tiempo venidero en otras generaciones. El cuerpo tiene la energía y la capacidad de sentir la vida de otros cuerpos y la energía de la naturaleza. Junto a los elementos del cosmos es energía vital para recrearse y revitalizarse (Cabnal, 2015, pp. 54).

Para Lorena Cabnal, el *acuerpamiento* es un ejercicio de resistencia individual y colectiva, en el que somos capaces de reconocer y reaccionar ante las injusticias ejercidas sobre otros cuerpos que no son los nuestros necesariamente pero que, en la clave de interdependencia, se reconocen como un cuerpo colectivo, para mí, desde un Territorio Comunidad. En este ejercicio político de un modo extraordinario coexisten la indignación y la alegría, la rabia y la fiesta, el amor y el cansancio, la crítica y el acompañamiento. En este sentipensar, me permito a continuación citar un texto completo en el que me reconozco como hija y nieta, en el que quizá muchas más que yo, sean capaces de repensarse y resignificarse.

Cuando mi abuela tenía dolor de cabeza, iba a la cocina y agarraba una papa, le cortaba dos rodajas y se ponía una en cada sien. Yo asombrada observaba cómo el tubérculo se iba secando y poniendo negro al mismo tiempo que se le quitaba la jaqueca. Ella me contaba que era un aire que le había entrado por no poner atención en lo que pensaba.

Cuando mi abuela me veía con dolor de panza, iba a la cocina y agarraba buena grasa, un pedazo de papel estraza y una manta. Me sobaba con sus grandes y calientes manos, yo veía que sus labios rezaban. Le daba un gran masaje a mis tripas y después me volteaba. En la espalda ponía otro poco de manteca, pasaba sus manos por toda mi columna; después ponía la manta y me jalaba cada vértebra lumbar hasta que tronara. Ya tenía

preparada una tortilla bien quemada que con sus manos pulverizaba, la ponía en el té de menta que de su jardín agarraba.

Cuando mi abuela me veía con tos y con gripa iba a la cocina, agarraba unos chiles y dos grandes tomates verdes, los ponía en el comal de tierra cocida, le prendía al fuego, y ahí los dejaba hasta que se quemaran. Me untaba un poco de Olivo en los brazos, cortaba los tomates en gajos y los pasaba por mis meridianos. Llegaba a la garganta y me daba un masaje con sus dedos que curaban. El olor de los chiles abrían mi respiración, su antibiótico llegaba hasta mi garganta.

Cuando mi abuela veía triste mi mirada, iba a la cocina, agarraba un huevo de gallina, cortaba un poco de ruda y un manojo de salvia, los pasaba por todo mi cuerpo empezando por mi coronilla. También ahí rezaba, yo sentía cómo me recogía la tristeza, y me regresaba el amor por la vida. Después de limpiarme me daba un té de manzanilla y acariciaba mi pelo con sus alas olor pimienta.

La farmacia de mi abuelita estaba en su cocina, en los vegetales y en las plantas, en sus mantecas y grasas, tenía una sucursal en su jardín, ella hacía tratos con las flores, hablaba con los pájaros, la tierra la escuchaba. Era amiga de los elementos, ella me contó de la importancia de esos abuelos. Me presento con ellos, hicimos alianza.

Ella me dejó esas enseñanzas, y otras tantas que despiertan en las memorias de mi danza, me dejó secretos en la matriz, en el corazón y en la panza. Ella me hizo rezadora, de ella aprendí los rituales, me contó de la importancia de mi altar, me sembró su fe en mi mirada (Astronauta, 2020).

En la fuerza política del acuerpamiento como práctica de resistencia entre mujeres y con sus comunidades entiendo la necesidad de reconocimiento de linajes femeninos, no en el sentido esencialista, sino como el continuum histórico de mujeres que han venido tejiendo prácticas de resistencia cotidiana que atraviesan sus cuerpos, pasando por las comunidades hasta hacerse territorios; no desconozco la dimensión masculina para que la activación comunitaria colectiva se manifieste. Sin embargo, en este apartado final me permito nombrar la ancestralidad de la potencia política en clave femenina, las herencias, renovaciones y recreaciones de formas políticas complejas que se van enfrentando de forma sistemática a un modo hegemónico que intenta totalizar la vida a favor del capital.

REFLEXIONES FINALES

En este trabajo de investigación he nombrado repetidas veces a las mujeres como parte de las Unidades de Reproducción Comunitaria, sin embargo, para ir cerrando algunas reflexiones, me gustaría proponer no simplificar nuevamente en clave dicotómica las mujeres y los varones, en lugar de ello tratar de pensar en las dimensiones de *lo femenino* como principio administrador de la dimensión reproductiva de la vida. Es así que he tratado de proponer una forma de organización de datos e información para comprender la complejidad no fragmentada de las dinámicas al interior de lo que denomino Unidades de Reproducción Comunitaria, a partir de tres dimensiones que hacen una referencia al espacio y la territorialidad: Territorio-Tierra, Territorio-Comunidad y Territorio-Cuerpo.

Las Unidades de Reproducción Comunitaria entonces se construyen como categorías útiles para comprender la complejidad de la comunidad campesina y rural en los Andes bolivianos, que no tienen necesariamente una delimitación geográfica marcada, hablamos en todo caso de fronteras móviles que se van recreando según las condiciones históricas y sociales de cada caso, existen en rebeldía a los límites administrativos del Estado, en ese sentido la reexistencia del *ayllu andino* continúa siendo un horizonte que enfrenta las dinámicas del capitalismo individualizante en su intento de mercantilizar la vida. Sin embargo, es importante reconocer las tensiones de género al interior de las URC's como dispositivos internos que fracturan las posibilidades de autonomía, autodeterminación y soberanía de estos sistemas comunitarios de gestionar la vida.

Es muy importante construir narrativas y lecturas epistemológicas que abarquen las dimensiones de la recreación de *lo común* y formas de historización desde la esfera femenina de la reproducción de la vida. En ese sentido, creo que esta investigación aporta a lecturas críticas que den cuenta de las formas de participación concreta de las mujeres en las esferas de la producción y reproducción de las sociedades humanas, tratando al mismo tiempo de trascender estas dicotomías, develando otras formas de organización societal.

Al analizar la dimensión del Territorio-Tierra como un espacio de disputa entre los intentos de captura por parte del Estado y la defensa de modos de vida por parte de las comunidades, se identifica una tensión clara entre dos formas de existir del territorio. En el caso de Ambaná; está presente un anclaje disruptor y desobediente que pugna por

no institucionalizarse, las mujeres juegan un rol determinante en este ejercicio de desobediencia estatal, las formas de relacionamiento con la tierra, la producción de alimentos, las formas de administración de los linderos y la fuerza económica y política en clave de los intercambios entre URC's en los valles ambaneños, muestran no solamente la persistencia de modos de vida prehispánicos, sino una disputa en defensa de una territorialidad no estado céntrica y aún basada en prácticas de reciprocidad e intercambio, con un alto protagonismo femenino.

En el caso de Rancho grande la hegemonía del estado Nación moderno y los intereses corporativos de la minería se han extendido en una suerte de aniquilación de toda forma de vida, hablar de un territorio seco, implica no sólo la pérdida de las fuentes de agua para sobrevivencia de las comunidades sociales y naturales del territorio; implica también un desarraigo identitario, literalmente el extractivismo minero en la zona está ahogando y matando de sed a las formas comunitarias de vida que pugna n por seguir existiendo. En la medida en que la minería va avanzando sobre el territorio de las URC's de Rancho Grande, las mujeres y la administración de la vida cotidiana debe adecuarse y reaccionar con prácticas de resistencia contra la expropiación de las fuentes de agua y del territorio productivo, la cosecha de agua como práctica instalada es una de estas estrategias.

La tierra comunal sigue siendo un fundamento para seguir reproduciendo la comunidad, el acceso a la tierra va mucho más allá que una legalización, las mujeres están gestionando los territorios, hay una feminización del trabajo en el campo principalmente y debido a las amenazas y las presiones del sistema de mercantilización de la vida, esto genera una crisis de reproducción con una sobrecarga de trabajo para las mujeres en el campo pero a la vez una politización que se materializa en la defensa de los comunes. En el caso de Rancho Grande podemos hablar de defensoras del territorio que se asumen como tal a partir de la irrupción de la violencia, estas mujeres se reivindican defensoras de la Madre Tierra a través de un proceso de politización en el que encarnan las violencias patriarcales sufridas desde la infancia, la atravesada por la precarización de la vida y llegan a la edad adulta en clave de politización desde la cual retornan al territorio para sembrar, producir, realizar cargos políticos y reproducir lo comunitario desde la caracterización de la contaminación minera, sus efectos y distinguir claramente a las fuentes de agua como una prioridad para la defensa del territorio.

El trabajo femenino en las sociedades rurales ha sido históricamente invisibilizado, sin embargo, los movimientos latinoamericanos van poniendo una agenda política en la que está cada vez más presente la potencia en la protección de las semillas, toda la energía y el tiempo que implican los cuidados como ejercicios imprescindibles para la reproducción humana. Desde la problematización de la defensa de las fuentes de agua y propuestas concretas en la gestión y administración, se están generando una serie de propuestas que cuestionan las formas de mercantilización de la naturaleza. Hay una serie de actividades femeninas y cotidianas que hacen parte de un tejido de cuidados que sostienen estructuras económicas, políticas, emocionales y afectivas en las comunidades rurales. Por ello es muy importante entender a las Unidades de Reproducción Comunitaria como sistemas y modelos en continua contradicción interna, con cambios constantes que si bien mantienen formas de ancestralidad como transversalidad de la vida, se van recreando de horizontes de dignidad que cuestionan en la fibra más sensible a las dinámicas de violencia patriarcal.

La comunidad es un campo de disputa para las mujeres, manifiestan sus deseos de seguir criando la vida, pero están conscientes de las condiciones de alta precariedad, vulnerabilidad y el ejercicio de las violencias patriarcales. Mantienen en la cotidianidad los aspectos imprescindibles para sostener la vida, sin embargo, queda una serie de tensiones internas que están trabajando, quizá empezando a nombrar lo que no quieren que se repita para generaciones futuras. El Territorio-Comunidad para las URC representa las alianzas y complicidades fundamentales que son en primera instancia condición necesaria para la vida, que son el sustento de la vida en comunidad, presentándose en formas de trabajo comunitario para la construcción de canales, pero también en los cuidados de madre-hija-nieta, vecinas, comadres, compañeras y hermanas que van consolidando espacios de politización desde los cuáles se reacciona ante la violencia que puede venir de los mecanismos de extractivismo del territorio, pero también desde las diferentes formas de violencia patriarcal y colonial que se manifiestan en los cercamientos, en el rechazo hacia las hijas mujeres, en la falta de atención médica, en los miedos, en la recarga de trabajo y en el abandono. La violencia ambiental contra las mujeres consolida y hace más efectiva la expropiación de las relaciones de confianza y la posibilidad de enfrentar la vulnerabilidad.

Las URC's son estructuras donde las relaciones comunitarias se despliegan, como se ha visto, desde el ámbito de la cotidianidad y es por lo que el Territorio-Comunidad se

configura en función de las necesidades básicas de las familias. Sin embargo, hay un movimiento importante que surge en torno del Territorio-Comunidad cuando se requiere activar potencialidades políticas en torno a una amenaza, en la defensa de los comunes o como ejercicio de resistencia. En estas dinámicas podría hablarse de un Territorio-Organización o de un territorio organizativo que es un tanto diferente de las relaciones comunitarias desplegadas desde la cotidianidad porque politiza otros sentidos y posiciona otras narrativas, por ejemplo, la reivindicación contra la contaminación, las manifestaciones y movilización en el caso de Rancho Grande y, las activaciones políticas que se ven protagonizadas por las Bartolinas y sus pares masculinos en Ambaná.

En estos escenarios de lucha las fuerzas del Territorio Comunitario amplían las estrategias a veces temporalmente cuando se gestionan las movilizaciones y actos de reivindicación colectiva para asuntos concretos y, en otros casos de amplían y complejizan para formar nuevas estructuras políticas que, acompañando los procesos comunitarios, se conforman para cumplir propósitos políticos específicos. Este sería el caso de la RENAMAT que surge como articulación de mujeres indígenas específicamente para componer fortaleza al liderazgo femenino en respuesta a la afectación minera. Estos surgimientos al interior del Territorio Comunidad no surgen libres de contradicciones, para ganarse el derecho a existir e incluso se *consagrada*, es decir reconocida por la organización indígena matriz, la RENAMAT tuvo que enfrentar una serie de actos violentos patriarcales, desde que no les permitieran a las mujeres llegar a los espacios de reunión con uso de la fuerza física por parte de las parejas y padres, hasta que la misma organización mixta desconociera la labor y deslegitimara la voz política acusando a la RENAMAT de querer fracturar el movimiento.

Los cuerpos diversos en general, desde la perspectiva de la ecología política feminista, así como los territorios tienen fronteras, algunas soberanas, otras invadidas, otras expropiadas. Los cuerpos de las mujeres o cuerpos feminizados, principalmente indígenas y originarias de estos territorios, han sido conquistados por normas, por juicios, por la violencia cotidiana, física, emocional, sexual que vienen de la triada de dominación capitalista-colonial-patriarcal. Es por lo cual cabe preguntarse sobre los lugares de la violencia patriarcal, examinando los horizontes de dignidad de estos cuerpos en interdependencia con sus comunidades y territorios. Para acercarse a una posible respuesta es necesario comprender con mayor profundidad los lugares de enunciación de la violencia en los cuerpos de las mujeres en un devenir sobre el cual se están sembrando

soberanías territoriales, soberanías comunitarias y esperamos se siembren soberanías corporales. La vivencia de los cuerpos no está separada del colectivo y tampoco del territorio; por lo cual se entiende que los Territorios-Cuerpos, principalmente de los cuerpos feminizados, están en una continua disputa para no ser completamente expropiados. La configuración de sujetas políticas que trascienden las dicotomías que tratan de ser impuestas, fragmentando y separando lo privado de lo público, lo íntimo de lo político; está desplegando estrategias de sostenimiento de vida en la cotidianidad y generando estrategias de resistencia en la esferas políticas que pugnan por territorios libres de violencia ambiental y cuerpos libres de violencia patriarcal.

Las mujeres aymaras y quechuas de las URC's ambaneñas y de Rancho Grande despliegan una serie de prácticas, saberes y r-existencias en clave del reconocimiento de un horizonte de vida digna para ellas y sus familias, en este proceso lleno de capacidades políticas que se encuentran en continua transformación, configuran cambios y cuestionamientos al interior de sus relaciones comunitarias, críticas que están siendo cada vez mas claras en torno de un orden masculino patriarcal que las mujeres están desmontando procesualmente. Este proceso no está libre de contradicciones, amenazas y retrocesos; sin embargo, desde el Territorio-Cuerpo en Ambaná en la reivindicación de un sujeto político femenino con legitimidad ante sus pares, se está gestando una serie de cambios internos que van a cuestionar una larga historia de opresión hacia las mujeres.

En Rancho Grande por su parte, las mujeres lograron gestar un acuerpamiento en torno de la comunidad, que si bien no logra frenar la devastación minera, marca una ruta de aprendizaje y de deconstrucción que cada vez se oye más claro en una crítica integral al modelo de explotación extractiva, esto en un territorio arraigado en la cultura minera colonial. Existe una fuerza vital en las reflexiones políticas de los acuerpamientos políticos de las mujeres que en estos momentos de crisis civilizatoria orientan caminos de prioridad estratégica en torno a la defensa de la vida, marcando la tierra como prioridad colectiva, las relaciones colectivas como un *común* que se defiende, se cuida, se cría y se cultiva y; la construcción de un saber cada vez más encarnado que posiciona los cuidados en el centro de la vida y a la comunidad como condición para su reproducción.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. (2017). El desarrollo es un espejismo. Recuperado de: <https://rebellion.org/alberto-acosta-el-desarrollo-es-un-espejismo/>
- Albó, X., Graves, T., y Sandoval, G. (1987). *Chukiyawu: La cara aymara de La Paz Nuevo lazo con el campo Vol. IV*. La Paz: CIPCA.
- Aliaga, C. (2013). *Minería con "M" de machismo y Madre Tierra con "M" de Mujer. Percepciones femeninas sobre los impactos ambientales y los conflictos con la minería en comunidades indígenas campesinas (sistematización de diez casos)*. La Paz: Colectivo de Coordinación de Acciones Socio Ambientales (Colectivo CASA).
- Arnold, D. Y. (2016). Territorios animados. Los ritos al Señor de los animales como una base ética para el desarrollo productivo en los Andes. En Á. E. Román-López y H. T. Galarza (Eds.), *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades en la transformación social* (pp. 131-151). Instituto Técnico Ecuménico Andino de Teología, Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia.
- Arnold, D., y Espejo, E. (2013). *El textil tridimensional: la naturaleza del tejido como objeto y como sujeto*. La Paz: ILCA.
- Arrieta de Guzmán, T. (2018). Sobre el pensamiento feminista y la ciencia *Letras*, 89 (130), 51-78. doi:<https://doi.org/10.30920/letras.89.130.3>
- Astronauta, L. [Colegio Ciprés]. (4 de junio 2020). *Cuando mi abuela tenía dolor de cabeza, iba a la cocina y agarraba una papa, le cortaba dos rodajas y se ponía una en cada sien* [Post]. Facebook. <https://www.facebook.com/comunidadcipres/photos/a.1923418951213625/2713344492221063/?type=3>
- Ayma R., D. (1 de Enero de 2012). Nuevas autoridades originarias: al mando del Ayllu. *La Patria*.
- Bartra, A. (1982). *La explotación del trabajo campesino por el capital*. México: Editorial Macehual.
- Bartra, A. (2016). Con los pies sobre la tierra. In A. Bartra, C. W. Porto-Gonçalves, y M. Betancourt Santiago (Eds.), *Se hace terruño al andar. Las luchas en defensa del territorio*. Ciudad de México: UAM-Xochimilco.

- Bourdieu, P. (2003) “Participant Objectivation”, en *Journal of The Royal Anthropological Institute*, vol. 9, núm. 2, pp. 281-294.
- Buitrago, L. (2024) Seminario: *Problemáticas Socioambientales y Políticas en Femenino*. Observatorio de Ecología Política de Venezuela <https://drive.google.com/drive/folders/1fkqeIAHN0Ukcxyjvx0Gic8KY5216zUyJ>.
- Buitrago, L. y Aliaga C. (2023) Extractivismos: lugares de la violencia patriarcal. Propuesta de artículo para el número 67 de la Revista Ecología Política: “Violencias y extractivismos”. Artículo inédito.
- Canal ENT Medi Ambient. (24 de noviembre de 2022) #63 Ecología Política | Interdependencia y vida en común [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=60Ex0NAGkm8&t=389s>
- Cabnal, L. (2010), “Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Acsur-Las Segovias. Recuperado de: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Cabnal, L. (2013). Defender un territorio de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es una incoherencia. Entrevista a Lorena Cabnal. Diagonal, 23 de Mayo.
- Cabnal, L. (2015). Sin ser consultadas: la mercantilización de nuestro territorio cuerpo-tierra en Carvajal L.; Cabnal L.; Ruales G.; Cuenca A.; Aliaga C. y Gatica S. *Mujeres Defendiendo el Territorio. Experiencias de participación en América Latina* (Fondo de Acción Urgente, pp. 41–56). FAU-AL.
- Caffentzis, G; Federici, S. (2021). “Comunes contra y más allá del capitalismo”, en *La vida en el Centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*. Bajo Tierra Ediciones y Minervas Ediciones. Pp. 27-50.
- Chayanov, A. V. (1974). *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- CEDLA. (2008). Beneficio de pocos y pobreza de muchos. Caso proyecto minero Poopó. *Minería Hoy. Desarrollo Regional y conflicto.*, 8-11.
- Colectivo CASA. (2010). Caso Huanuni. Recuperado de: <https://colectivocasa.org.bo/?p=408>

- Colectivo CASA. (2017). Entrega de agua en cisternas, tanques de agua y materiales a mujeres y comunidades afectadas por minería. Recuperado de: <https://colectivocasa.org.bo/?p=271>
- Colectivo CASA. (2019). Sin agua no se puede vivir: las mujeres exigimos el cumplimiento del derecho al agua, una necesidad de atención permanente. Recuperado de: <https://colectivocasa.org.bo/?p=368>
- Colque, G. (2020). Radiografía de la Agricultura Boliviana Retrieved from <http://ftierra.org/index.php/opinion-y-analisis/943-radiografia-de-la-agricultura-boliviana>
- Cruz, D. (2020). Mujeres, cuerpo y territorios: entre la defensa y la desposesión, en: Cruz, D. y Bayón M. (coomp.). *Cuerpos, Territorios y Feminismos*. Editorial: Abya Yala y IETTM. Ecuador. Editorial Bajo Tierra, pp. 45-62.
- Del Campo, M. y Navarro, A. (2012). El significado de la cocina en mujeres de clase media de Córdoba, Argentina. Una aproximación desde la teoría de las representaciones sociales. *Perspectivas en Nutrición Humana*, 14 (2), pp. 113–124.
- Dibbits, I., Peredo, E., Volgger, R., y Wadsworth, A. C. (1986). *Polleras libertarias: Federación Obrera Femenina, 1927-1964*. La Paz: Taller de Historia y Participación de la Mujer.
- Eyzaguirre, J. (2015). *Importancia Socioeconómica de la Agricultura Familiar en Bolivia*. La Paz, Bolivia: TIERRA.
- Elmhirst, R. (2018). *Ecologías políticas feministas: perspectivas situadas y abordajes emergentes*, en: *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional* (54) 52 - 59. Recuperado en: <https://www.ecologiapolitica.info/?p=10162>
- FAO. (2020). Bolivia: formas de la tierra, formas predominantes. Retrieved from http://www.fao.org/gender-landrights-database/country-profiles/listcountries/landtenureandrelatedinstitutions/es/?country_iso3=BOL
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. La Paz: Autodeterminación
- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Madrid: Traficantes de sueños
- Fernández, J., Pacheco, P., y Carlos, S. J. (1991). Marco de interpretación de la cuestión agraria en Bolivia. *Temas Rurales. Serie documentos de trabajo*. CEDLA.

- Gago, V. (2020). La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo. Ciudad de México: Bajo Tierra Ediciones-Tinta Limón.
- García Linera, A. (2006). El “Capitalismo Andino Amazónico”. *Democracia Sur*. <https://democraciasur.com/2006/02/03/el-capitalismo-andino-amazonico/>
- García-Torres M.; Vázquez E; Cruz D.; y Bayón M. (2020). “(Re) patriarcalización de los territorios: megaproyectos extractivos y la lucha de las mujeres en América Latina”, en: Cruz, D. y Bayón M. (coomp.) *Cuerpos, Territorios y Feminismos*. Editorial: Abya Yala y IETTM. Ecuador. Editorial Bajo Tierra, pp. 23-44.
- Giraldo, O. (2015). Agroextractivismo y acaparamiento de tierras en América Latina: una lectura desde la ecología política. *Revista Mexicana de Sociología* 77(4), 637-662.
- Gross, E. (1986). “¿Qué es la teoría feminista?” (trad. Mónita Mansour). En Carole Pateman y Elisabeth Gross, *Feminist challenges. Social and Political Theory*, Northeastern University Press, Boston
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá Grupo Editorial Norma
- Gunder Frank, A. (1991). *El desarrollo del subdesarrollo*. Caracas: IEPALA.
- Gutiérrez A. (2009). Contaminacion minera en Oruro y Potosi PIEB. La Paz, Bolivia: PIEB.
- Gutiérrez A. (2009). Contaminación minera en Oruro y Potosi. La Paz: PIEB.
- Gutiérrez, R.; García A.; Tapia L.; Prada R. (2002), *Pluriverso. Teoría política boliviana*, Colección Comuna, Editorial Muela del Diablo, La Paz.
- Gutiérrez, R., Salazar, H. (2015), *Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente*, El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios, 1, 15-50
- Gutiérrez, R.; Sosa, M. & Reyes, I. (2018). “El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal”. *Heterotopías. Revista del Área de Estudios del Discurso de la Escuela de Letras*. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba – Argentina.
- Gutiérrez, R. (19 de octubre de 2018). *El Pacto Patriarcal y las Fuerzas Conservadoras*. Lobo Suelto. Anarquía Coronada. <https://lobosuelto.com/el-pacto-patriarcal-y-las-fuerzas-conservadoras-raquel-gutierrez-aguilar/>

- Gutiérrez, R. (2021). Trama comunitaria y comunidad. Conversatorio con Raquel Gutiérrez. WEB: Traficantes de Sueños.
- Halvorsen, S., Mançano Fernandes, B. y Torres, F.V. (2021). Movimientos socioterritoriales. Casos de América Latina y Europa. *Geograficando*, 17(2), e097. <https://doi.org/10.24215/2346898Xe097>
- Harris, O. (1986). La unidad doméstica como unidad natural. *Nueva Antropología*, núm. 30 (VIII), pp. 200-222. México.
- Harvey, D. (2005). El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión *Socialist Register*, 99-129.
- IFEA. (1980). *Ambaná. Tierras y hombres (Provincia de Camacho-Departamento de La Paz_Bolivia)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- INE. (2012). *CENSO poblacioanal 2012*. La Paz: Instituto Nacional de Estadística (INE) Estado Plurinacional de Bolivia Bolivia
- Layme, Félix 1997 Diccionario aymara – castellano y castellano – aymara. La Paz, Bolivia.
- Mazoyer, M. (2001). Defendiendo al campesinado en un contexto de globalización. *Agris-FAO*.
- Mckay, B. (2018). *Extractivismo agrario Dinámicas de poder, acumulación y exclusión en Bolivia*. La Paz Fundación Tierra
- Muraro, L.(1994). El orden simbólico de la madre.Madrid: Horas y HORAS.
- Murra, J. (1972). *El “control vertical” de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán.
- La Tinta. (3 de diciembre de 2019). *Humus - Capítulo 7. Gladys Tzul Tzul: Forma comunal de la política*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=F5GSQqMg5ic>
- Navarro, M. (2015), "*Claves para repensar el despojo y lo común desde el marxismo crítico*", Javier Aguilar y Margarita Camarena, Los movimientos sociales en la dinámica de la globalización, México, IIS, pp. 89 111, https://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/5205/1/movim_sociales.pdf
- OCMAL. (2018). Los daños de la minería a cielo abierto Kori Kollo Chuquiña. Recuperado de: <https://www.ocmal.org/los-danos-de-la-mineria-a-cielo-abierto-kori-kollo-chuquina-2/>
- Plat, T. (2016). *Estado boliviano y ayllu andino*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia

- Porto-Gonçalves, C. y Betancourt Santiago, M. (2016). *Encrucijada latinoamericana en Bolivia*. In A. Bartra, C. W. Porto-Gonçalves, y M. Betancourt (Eds.), *Se hace terruño al andar. Las luchas en defensa del territorio*. Ciudad de México: UAM-Xochimilco.
- Quijano, A. (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. *CESLA*(1), 38-55.
- Rocheleau, D.; Thomas-Slayter, B.; Wangari, E. (2004). *Ecología política feminista*, en: Vázquez, V.; Velázquez, M. (comp.) *Miradas al futuro: Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México, DF: UNAM y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo.
- Ruales G. y Zaragocín S. (2020) “ De-géneros y territorios ¿Tiene género la Tierra?, en: *ruz Hernández Delmy Tania y Bayón Jiménez Manuel (coomp.)*. (2019) *Cuerpos, Territorios y Feminismos*. Editorial: Abya Yala y IETTM. Ecuador. Editorial Bajo Tierra.
- Sandoval Azócar, C. (2019). Prólogo a la edición chilena. En Korol, C., *Feminismos Territoriales, hacia una pedagogía feminista*. (11-18pp.). Quimantú.
- Seoane Flores, A. (2009). La inserción de Bolivia en la economía mundial. Una mirada crítica al post-neoliberalismo. *UMBRALES*, 57-92
- Silveira, M. (2019). Desordenando el monopolio territorial estatal: aportes teóricos de la geografía crítica a la reconfiguración plurinacional del Estado. En Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador, Bayón (M), *Geografía Crítica para detener el despojo de los territorios. Teorías, experiencias y casos de trabajo en Ecuador* (pp. 17-31). ABYA-YALA IEETM OTRO.
- Solón, P. y Villalobos, G. (3 de junio de 2020). *¿Quién alimenta a Bolivia?*. Fundación Solón. La conciencia social del Arte. Recuperado el 8 de septiembre 2023 de <https://fundacionsolon.org/2020/06/03/quien-alimenta-a-bolivia/#:~:text=El%2065%25%20de%20los%20alimentos,el%20restante%2032%25%20es%20importado>
- Soto, R. (2018). *Memoria biocultural y lengua en un territorio indígena afectado por la explotación minera Estudio en la comunidad de Santo Tomás y Sora Chico del Municipio de Choro, Provincia Cercado, Departamento de Oruro* [Tesis de maestría no publicada]. Universidad de Mayor de San Simón.

- Smith, D. (1987). *The everyday world as problematic: A sociology for women*, Northeastern University Press, Boston
- Svampa, M. (2016). *Debates Latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Buenos Aires: EDHASA.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara: CALAS.
- Svampa, M. (2021). Feminismos ecoterritoriales en América Latina. Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturaleza. *Documentos de Trabajo* 59(Fundación Carolina - Madrid), 1-27.
- Svampa, Maristella. (2021) Entrevista: “Hoy son las mujeres, los feminismos ecoterritoriales, quienes acuñan nuevos horizontes”. Fondo de Mujeres del Sur recuperado de: <https://www.mujeresdelsur.org/hoy-son-las-mujeres-los-feminismos-ecoterritoriales-quienes-acunan-nuevos-horizontes/>
- Tapia, L. (2011). *Política salvaje*. Waldhuter Editores.
- Tierra. (2014). *Mujeres rurales, tierra y seguridad alimentaria*. In. La Paz, Bolivia: TIERRA.
- Tierra y Letras. (2023.). [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 20 de marzo de 2023 de <https://www.facebook.com/photo?fbid=369692222556733&set=a.114396968086261>.
- Traficantes de Sueños. (21 de octubre 2020). *Trama comunitaria y comunidad. Conversatorio con Raquel Gutiérrez*. [Video] Youtube https://www.youtube.com/watch?v=2_yV8LNXXKg
- Tzul, G. (2015). Sistemas de Gobierno Comunal Indígena: La Organización de la Reproducción de la Vida. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios: Común ¿Para qué?*, n° 1, 125-168.
- Urioste, M. (2018). Medio siglo de la agricultura boliviana. Retrieved from <http://www.ftierra.org/index.php/opinion-y-analisis/808-medio-siglo-de-la-agricultura-boliviana>
- Vega, C.; Martínez, R. y Paredes, M. (2018). *Introducción: Experiencias, ámbitos y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida*. En: Cristina Vega; Martínez Buján, Raquel y Paredes, Myriam Cuidado (Coord.) *Comunidad y común*.

Extracciones, apropiaciones y sostenimiento de la vida. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.

- Vega, C. (2019). *Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos*. Revista de Estudios Sociales 70: 49-63. <https://doi.org/10.7440/res70.2019.05>
- Vega, C. (2021). *Rutas de la reproducción y el cuidado por América Latina. Apropiación, valorización colectiva y política*. En La vida en el Centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias. Bajo Tierra Ediciones y Minervas Ediciones. Pp. 81-144.
- Viezzar, M. (1980). *"Si me permiten hablar..." Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*. La Paz: Siglo XXI Editores.
- Vizcarra, I y Marín, N. *Las niñas a la casa y los niños a la milpa: la construcción social de la infancia mazahua en Convergencia*. Revista de Ciencias Sociales, vol. 13, núm. 40, enero-abril, 2006, pp. 39-67 Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México.