

# Atencionalidad y líneas de vida en la malla Poopó-uru-qotzuñi (“gente del agua”)\*

Koen de Munter\*\*

Universidad Alberto Hurtado, Chile

Felipe Trujillo\*\*\*

Universidad Alberto Hurtado, Chile

Ruth Carol Rocha Grimoldi\*\*\*\*

Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA), Bolivia

<https://doi.org/10.7440/antipoda34.2019.02>

**Cómo citar este artículo:** De Munter, Koen; Felipe Trujillo y Ruth Carol Rocha Grimoldi. 2019. “Atencionalidad y líneas de vida en la malla Poopó-uru-qotzuñi (“gente del agua”)”. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* 34: 19-40. <https://doi.org/10.7440/antipoda34.2019.02>

Artículo recibido: 1 de marzo de 2018; aceptado: 29 de agosto de 2018; modificado: 19 de septiembre de 2018.

**Resumen: Objetivo/contexto:** Se presenta una reflexión antropológica sobre lo que provocan los procesos de desertificación del lago Poopó, en Bolivia, particularmente para el grupo uru-qotzuñi (“gente del agua”), desde un enfoque que se propone como una antropología de la vida. Se analiza cómo las prácticas cotidianas y rituales permiten una correspondencia con el lago y entretejen así una malla de vida Poopó-qotzuñi. **Metodología:** para este artículo se

\* Este artículo forma parte de los resultados del proyecto “Pasos hacia una antropología de la vida. Componentes teóricos y metodológicos para la comprensión del mundo en clave relacional”, del Fondo de Fomento a la Investigación, Dirección de Investigación y Publicaciones, Universidad Alberto Hurtado. Asimismo, es resultado del proyecto “Vivir bien: ecología y reciprocidad. Teorizaciones, ideologías, experiencias y proyectos” (CEPA-Crear-VUA-GOT 201719-7).

\*\* Doctor en Antropología por la Universiteit Gent, Bélgica. En la actualidad, es académico del Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Alberto Hurtado (Chile). Entre sus últimas publicaciones están: “Leren door aandacht’: doden bezoeken en gedenken, bij de Aymara en in de Lage Landen”. *Volkskunde* 119 (1): 25-45, 2018; “Educar (mediante) la atención’ en la cosmopraxis aymara. Re-pensar el ‘vivir bien’ desde una antropología de la vida”. En *Ecología y reciprocidad: “(con)vivir bien” desde contextos andinos*, editado por Koen de Munter, Jacqueline Michaux y Gilberto Pauwels, 129-154, 2017. La Paz: Plural Editores. ✉kdemunter@uahurtado.cl

\*\*\* Magíster (c) en Historia de Chile Contemporáneo y antropólogo por la Universidad Alberto Hurtado, Chile. En la actualidad, es becario Conicyt del Programa de Formación de Capital Humano Avanzado (Folio 22181741) y docente colaborador del Departamento de Antropología, Universidad Alberto Hurtado. Entre sus últimas publicaciones en coautoría están: “La apicultura y la conservación socialmente inclusiva del bosque esclerófilo y templado en Chile”. *Rivar. Revista Iberoamericana de Viticultura, Agroindustria y Ruralidad* 5 (14): 128-148, 2018; “Traer el bosque a sus domicilios. Transformaciones de los modos de significar el espacio habitado”. *Revista INVI* 32 (91): 23-64, 2017. ✉ftrujillo@uahurtado.cl

\*\*\*\* Licenciada en antropología, técnica y representante del Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA) y la Coordinadora en Defensa del Río Desaguadero, los lagos de Uru Uru y Poopó (Coridup). ✉pintaro0@yahoo.es

desarrolló un análisis basado en una serie de planteamientos antropológicos que permiten pensar la vida en un sentido amplio y relacional, cuyas pistas se encuentran particularmente en la obra reciente de Tim Ingold, pero también de otros referentes ecológico-sociales, como Anna Tsing y Donna Haraway. Desde estas propuestas, fue posible aprender junto a los uru del Poopó sobre la atencionalidad y cómo se vive (cor)respondiendo con otras líneas de vida, para lo cual el texto es acompañado de los hallazgos y aprendizajes obtenidos a lo largo de un trabajo etnográfico y de colaboración sostenida en el tiempo con instituciones locales dedicadas a la defensa del lago y sus habitantes. **Conclusiones:** lo que está en juego, sostenemos, no es solo la disponibilidad hídrica, ni un conjunto de prácticas culturales simplemente asociadas al lago, sino la sobrevivencia misma de toda esta malla de vida, en un sentido amplio y relacional. Esto pues, desde una antropología de la vida, sobrevivir presupone siempre un convivir en reciprocidad, que puede pensarse —incluso en sus dimensiones político-jurídicas— en términos de la atencionalidad. **Originalidad:** el análisis propuesto aquí resulta relevante, en primer lugar, por ser un caso que no suele estudiarse desde lecturas antropológicas y, en segundo lugar, porque las indagaciones aquí expresadas apuntan no solo a informar etnográficamente sobre un contexto ecológico-social específico, sino también a proponer una mirada crítica y atenta a los procesos de vida que lo acompañan, desplegando en el proceso una serie de propuestas teóricas contemporáneas y creativas en antropología.

20

■ **Palabras clave:** *Thesaurus:* agua. *Autores:* antropología de la vida; atencionalidad; lago Poopó; uru-qotzuñi.

### Attentionality and Lines of Life in the Poopó-Uru-Qotzuñi Meshwork (“People of Water”)

**Abstract: Objective/Context:** An anthropological reflection on the consequences of the desertification of Lake Poopó, in Bolivia, particularly for the Uru-Qotzuñi group “people of water” from an approach that is conceived as an anthropology of life. The article studies the way in which quotidian and ritual practices allow a “human correspondence” with the lake and its inhabitants, thus weaving a meshwork of Poopó-Uru-Qotzuñi life. **Methodology:** A series of anthropological approaches were used for the analysis, leading us to think about life in a broad and relational sense, whose clues are particularly evident in the recent work of Tim Ingold, but also in other social-ecological references such as Anna Tsing and Donna Haraway’s work, allowing us, based on these proposals, to learn together with the Uru of Poopó about attention and how to live with responsibility, responsiveness and correspondence. In order to do this the text is structured on the basis of the outcomes obtained through an ethnographic work and interdisciplinary collaboration sustained over time with local institutions dedicated to defending the lake. **Conclusions:** What is at stake, we argue, is not only water availability, nor a set of cultural practices simply associated with the lake, but the very survival

of this whole meshwork of life, in a broad and relational sense. This, because from the vantage point of an anthropology of life, survival always presupposes a coexistence in reciprocity that ought to be thought - even in its political and legal dimensions - in terms of attentionality. **Originality:** The analysis proposed here is relevant, first, because it is a case that is not usually studied from an anthropological perspective, and second because the research expressed here aims not only to inform ethnographically about a specific social ecological context but also to propose a critical and attentive look at the life processes that accompany it, deploying, in the process, a series of contemporary and creative anthropological theoretical explorations and proposals.

**Keywords:** *Thesaurus:* Water. *Authors:* Anthropology of Life; Attentionality; Lago Poopó; Uru-Qotzuñi.

### Atencionalidade e linhas de vida na malha Poopó-uru-qotzuñi (“gente da água”)

**Resumo: Objetivo/contexto:** Apresenta-se uma reflexão antropológica sobre o que os processos de desertificação do lago Poopó, na Bolívia, provocam particularmente para o grupo uru-qotzuñi (“gente da água”), a partir de um enfoque que se propõe como uma antropologia da vida. Analisa-se como as práticas cotidianas e rituais permitem uma correspondência com o lago e tecem assim uma malha de vida Poopó-qotzuñi. **Metodologia:** para este artigo, desenvolveu-se uma análise baseada em uma série de aspectos antropológicos que permitem pensar a vida em um sentido amplo e relacional, cujas pistas se encontram particularmente na obra recente de Tim Ingold, mas também de outros referentes ecológico-sociais, como Anna Tsing e Donna Haraway. A partir dessas propostas, foi possível aprender junto aos uru do Poopó sobre a atencionalidade e como viver (cor)respondendo com outras linhas de vida, por isso o texto é acompanhado das descobertas e aprendizagens obtidas ao longo de um trabalho etnográfico e de colaboração mantido no tempo com instituições locais dedicadas à defesa do lago e de seus habitantes. **Conclusões:** o que está em jogo, defendemos, não é apenas a disponibilidade hídrica, nem um conjunto de práticas culturais simplesmente associadas ao lago, mas a própria sobrevivência de toda essa malha de vida, em um sentido amplo e relacional. Assim, a partir de uma antropologia da vida, sobreviver pressupõe sempre um conviver em reciprocidade, que pode ser pensado — inclusive em suas dimensões político-jurídicas — em termos de atencionalidade. **Originalidade:** a análise proposta aqui se mostra relevante, em primeiro lugar, por ser um caso que não costuma ser estudado a partir de leituras antropológicas e, em segundo lugar, porque as indagações aqui expressadas buscam não apenas informar etnograficamente sobre um contexto ecológico social específico, mas também propor um olhar crítico e atento aos processos de vida que o acompanham, desdobrando no processo uma série de propostas teóricas contemporâneas e criativas em antropologia.

**Palavras-chave:** *Thesaurus:* água. *Autores:* antropologia da vida; atencionalidade; lago Poopó; uru-qotzuñi.

## Pensar la *malla de vida* Poopó-uru-qotzuñi desde una antropología de la vida

Por ejemplo, para comunicarse en el lago, la totora es alto pues. Hay como avenidas, calles, entonces, solamente la gaviota nomás nos ve pues. Una vez que nos ve la gaviota, ya sabe pues, la otra gente que está navegando, que está nadando gente por ahí, ¡ú!, le dice. Si es uru, le contesta pues ¡ú! también. Ahora, si no es uru, no contesta pues, calladito nomás... eso es nuestra seña ya, ¡ú!... Por ejemplo, en la noche, toda la noche en la pesca pues, ¡ú!, nomás, siempre ¡ú!, nomás siempre... (sic, en Gutiérrez 2014)

**E**n este artículo, abordamos la discusión sobre las dinámicas y complejas consecuencias ecológico-sociales que tienen los esporádicos e intensos procesos de desertificación del lago Poopó, en Bolivia, para el grupo uru-qotzuñi —literalmente, “gente del agua”—, desde la perspectiva de una antropología de la vida. Con esto último, nos referimos a aquellas pistas teóricas que se proponen repensar la *vida social* en términos de *líneas de vida* (Ingold 2018a) que se entretujan y *corresponden* con los procesos o líneas de vida en general. Lo social se desenvuelve en medio de una malla abierta y continua de relaciones de vida, humanas y no humanas.

22 Así, nos proponemos pensar la socialidad humana de maneras menos centradas en la *agencia* humana —vista, en su concepción dominante, como una capacidad intencional de relacionarnos con y controlar el *oikos* en el que vivimos— y mucho más enfocadas en la *correspondencia* humana como una habilidad para movernos atentamente<sup>1</sup> en medio de esta malla (Ingold 2018a). Según esta perspectiva, la vida social se desenvuelve y potencia fundamentalmente en constante correspondencia con los demás procesos de vida, no se enfrenta con ellos, no se sitúa fuera de ellos<sup>2</sup>. Abogamos por recalibrar la mirada desde una concepción más bien cerrada, atomizada y auto-suficiente de una sociedad humana, que se sitúa *frente a* ese mundo ahí fuera, hacia una aproximación sobre cómo los grupos humanos *habitamos la tierra desde una plena reciprocidad con ella*, entretrejiéndonos con otras líneas de vida, *humanificándonos*<sup>3</sup>

1 Una influencia central en la obra reciente de Ingold son los textos del pedagogo Jan Masschelein sobre una *pedagogía de la atención*. La *atencionalidad* se distingue del paradigma de la intencionalidad en que se basa en cualidades o habilidades concretas como saber atender a, cuidar a, estar dispuesto a esperar y, en general, anhelar aquello que se va descubriendo al caminar por la vida y que nos educa. Mediante esta atención, nos dejamos educar o “criar” por la vida.

2 Ver el artículo autobiográfico “From Art to Anthropology and Back” (2016), en el que Ingold relata su incomodidad con esas posturas clásicas en la antropología ecológica. Al respecto y considerando que las influencias filosóficas de Ingold son ciertas corrientes fenomenológicas y vitalistas, su visión es bastante afín a lo que vienen trabajando hace varias décadas autores como Fritjof Capra, Arne Næss, Humberto Maturana y Francisco Varela y, recientemente, autoras como Donna Haraway, Anna Tsing, Vinciane Despret y Marisol de la Cadena: no hay personas por un lado y un ecosistema por otro. Ecosistema y seres vivos conforman una sola gran *malla* de vida, una *sympoiesis* (Haraway 2016).

3 “Para los humanos, humanificar en el sentido de Llull, no es humanizar el mundo. Es decir, no es —como una ontología más convencional en la tradición occidental lo querría— sobreponer un orden preconcebido que le es propio a un determinado substrato de la naturaleza. Más bien es un forjar su existencia dentro del crisol de un mundo de la vida compartida” (Ingold 2018a).

constantemente mediante nuestras prácticas a lo largo de esta única tierra que compartimos, junto con otros seres y presencias (De Munter 2018, 2016; Ingold 2018a).

Por todo lo anterior, no preferimos hablar de cosmovisión —paradigma según el cual las ideas o estructuras mentales dirigirían la acción—, sino de *cosmopraxis*. Planteamos que nos relacionamos con el mundo, en primer lugar, a través de lo que hacemos. Actuando desde la intrínseca unión de nuestros cuerpos-mentes-afectos, nos involucramos intensamente con los entornos. Esto incluye también, obviamente, las narrativas que vamos tejiendo *en* y *con* ese mundo común.

En nuestra perspectiva, no se trata tanto de contrastar diferentes ontologías, sino más bien de considerar cuidadosamente cómo la cosmopraxis qotzuñi es una manera dinámica y específica de *corresponder*, que nos sirve para entender mejor, en términos generales y críticos, cómo *todos* los grupos humanos de alguna forma u otra nos relacionamos con el mundo, a lo largo de una malla de vida abierta. A todos nos convoca un mismo compromiso ontológico (Ingold 2018c).

Conforme a un abordaje investigativo centrado en la cosmopraxis y en este compromiso ontológico, nos enfocamos entonces en el *aprender haciendo*, exponiéndose y haciéndose así un camino a lo largo de la vida, y no tanto en el aprender siendo instruidos, traspasando y acumulando conocimiento mediante representaciones. En este sentido, en el segundo apartado de este artículo, pretendemos esbozar la compleja malla de vida que se va tejiendo alrededor del lago Poopó en general y, específicamente, la manera en la que el grupo uru-qotzuñi ha logrado convivir en este mundo relacional mediante una cosmopraxis regida por la atencionalidad<sup>4</sup>. Lo anterior hace referencia tanto al transcurso histórico como a la actual fase de retracción extrema del lago, causada principalmente —aunque no en exclusiva— por la acción humana (calentamiento global, actividades extractivas y agrícolas).

Nos proponemos pensar la *correspondencia humana* en términos de una educación llevada atentamente en medio de esta compleja malla de vida Poopó-qotzuñi, con base en los estudios y actividades realizados por más de dos décadas por el Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA) y la Coordinadora en Defensa del Río Desaguadero y Lagos Uru Uru y Poopó (Coridup). A propósito, nos referiremos a cómo tanto en prácticas cotidianas (pesca, navegación, crianza, viviendas) como a través de instancias más rituales o políticas-sociales, se aprendía y se aprende a convivir atentamente con la *correspondencia humana*, sintiéndose parte de ella: la caza de parihuanas y patos o la recolección de sus huevos; la pesca del pejerrey —una especie introducida—; la crianza de los hijos en íntima relación con el lago; el manejo de los vientos que se remolinan al navegar sobre el lago; los ritos a los *jalsuri* —manantiales subterráneos que alimentaban el lago—, entre otras presencias importantes que cabía y cabe relacionar vitalmente.

4 *Convivir* hace pensar en las discusiones sobre el *vivir bien*, que siempre sería ante todo un convivir plenamente, no solo con humanos, sino con otros seres y presencias del estando-vivo. Al respecto, consultar De Munter *et al.* (2017).

Aludiremos —no en última instancia— a cómo se recuerdan y mantienen estas prácticas en épocas de ausencia del agua. Hablar de *correspondencia humana* se engarza con las preocupaciones más protagónicas de una ecología política en la agenda de la reflexión en antropología, toda vez que la fuerza para actuar y producir solamente puede venir de lo que otros integrantes del mundo relacional nos han “prestado”, o sea, de nuestra correspondencia con ellos desde nuestros gestos más cotidianos (Cresswell 2010). Por lo tanto, los humanos tenemos una responsabilidad histórica por lo que hemos logrado ser y hacer en medio de y en correspondencia con este mundo.

Para los uru-qotzuñi, su historia —su historia *de vida*, en el sentido más pleno de la palabra— es el lago Poopó. Como destaca Ingold al final de *La vida de las líneas*: “la ley es la codificación de esta responsabilidad, y de los derechos y obligaciones que se desprenden de ella. Pero no puede haber responsabilidad sin receptividad” (Ingold 2018a, 217). Con esta receptividad se refiere justamente al hecho de que, para actuar socialmente, para “autofabricarnos” continuamente como seres y grupos humanos en medio del mundo relacional, tenemos que saber exponernos y “someternos” atentamente —no pasiva sino apasionadamente— a lo que nos traigan los caminos de la vida —en este caso concreto, el lago, los humedales, los vientos y las sequías—. Esto es, aprender a ser receptivos y así *poder actuar responsablemente*.

24

■ En la actualidad, las delicadas correspondencias vitales que emanan del lago Poopó están en peligro, pues en general, como bien lo han demostrado análisis sobre la profundidad del lago<sup>5</sup> y su sensibilidad a las precipitaciones, esto no solo se debe a una sequía o evaporación, sino a los daños que estos vaivenes traen a las diversas formas de vida que se acompañan con el lago y, por ende, a las prácticas atencionales que caracterizan y garantizan la convivencia e identidad de los uru con el lago Poopó. Por tal razón, es importante comprender la malla Poopó-qotzuñi desde una suerte de ecología-política-*de-la-vida*. Esto implica hablar también brevemente tanto de los estudios ecológicos y geográficos como de los conflictos interétnicos que se desarrollan en estas tierras, en cuanto la zona ha sido objeto de estudios diversos sobre gestión hídrica, sobre manejo de cuencas y sobre incremento de contaminantes minerales en sus cursos de agua por la actividad minera (Díaz-Cuellar 2017), aunque los estudios históricos y sociales están aún subrepresentados y generalmente son de carácter poco antropológico (Wachtel 1978).

A partir de allí, en el tercer apartado, se discute cómo desde ciertas agrupaciones o personas externas se apoya al grupo de los qotzuñi para defender, mantener y recuperar esa manera atencional y receptiva de convivir con la “madre del agua”. Entender esto es crucial no solo para apoyar el derecho a la *correspondencia humana* —o, de manera más cruda, la *sobrevivencia*— del grupo en cuestión, sino como una instancia de aprendizaje ecológico-social y jurídico para todos los grupos humanos.

---

5 Ver, sobre ello, la progresión de disponibilidad de agua detectada con fotografía espacial entre los años 2013 y 2016, disponible en: <https://earthobservatory.nasa.gov/images/87363/bolivias-lake-poopo-disappears>

Aquí se revisa brevemente cómo una asociación como Coridup, en conjunto con su organización madre (CEPA), asesora al grupo uru-qotzuñi y también colabora con él.

Dichos actores apoyan la defensa de sus derechos “al agua” —a la vida, a la identidad— desde un pleno reconocimiento de y relacionamiento directo con las prácticas atencionales y receptivas de los qotzuñi. Con esto último, nos referimos a lo que Ingold llama “las habilidades de percepción y capacidades de juicio que se desarrollan en el curso de conexiones directas, prácticas y sensuales con los seres y las cosas con quienes y con las cuales compartimos nuestras vidas” (Ingold 2018a, 219). Se argumenta, en el último apartado, que lo que realmente está en juego para las partes involucradas es justamente el cuidado de esta atencionalidad.

### **Dinámicas (inter)culturales y ecológicas: correspondencias, aprendizajes, disputas**

Lo que sigue es una síntesis del trabajo colaborativo realizado en conjunto con los coautores del artículo, tanto a nivel co-teorizador como en términos etnográficos. La nación indígena originaria uru y sus idiomas (Crevels y Muysken 2009) están reconocidos por la Constitución Política del Estado de Bolivia. Se le suele considerar como uno de los pueblos más antiguos de las Américas, el más discriminado en la escala del racismo colonial y poscolonial, e incluso son discriminados entre diferentes grupos indígenas (Farber 2016).

En lo que concierne a Bolivia<sup>6</sup>, los uru presentan todavía una significativa heterogeneidad. Se distinguen en su interior tres grupos, distribuidos según su hábitat geográfico: los iruhito, que viven cerca del río Desaguadero; los uru-chipaya, que habitan cerca de la frontera con Chile, en las proximidades del salar de Coipasa<sup>7</sup>; y por último, el grupo al que nos referimos en este trabajo, los uru del Poopó, también conocidos como uru-murato o uru-qotzuñi (“gente del agua”), quienes conforman una pequeña minoría étnica que habita alrededor del lago, situado al sur del Titicaca, donde termina la cuenca del río Desaguadero.

Históricamente, los grupos uru se han desenvuelto en ambientes lacustres y circunlacustres, principalmente el Titicaca y sus cuencas septentrionales, lugares a los que quedaron reducidos con la llegada de aymaras, quechuas y, finalmente, españoles. Si bien en algún momento tuvieron control agrícola y ganadero de tierras en distintos niveles ecológicos por fuera del ámbito lacustre tradicional, gradualmente grupos aymaras y quechuas les fueron arrebatando ese territorio extralacustre, lo que ha conducido a una larga lucha por el territorio y el acceso a tierras, que perdura hasta el día de hoy<sup>8</sup>.

6 Hay pequeños grupos uru también en la parte peruana del lago Titicaca —generalmente bastante afectados por el turismo, contrario a los grupos en Bolivia—.

7 Conocidos por la epopeya historiográfica que dedicó Nathan Wachtel (1978) a su sobrevivencia y resistencia cultural, a pesar de tantos siglos de subyugación.

8 Sobre lo mismo, ver: <https://www.geografiainfinita.com/2018/03/poopo-el-lago-de-bolivia-que-reaparece-tras-secarse/> (consultado en septiembre de 2018).

La noción de *territorio*<sup>9</sup> en el caso de los uru adquiere, por ende, significados múltiples: agua, tierra circundante, humedales y también el suelo, que, de manera siempre más drástica, queda descubierto cada vez que el lago se seca. Es emblemática en ese sentido la gran marcha de los uru del Poopó en 2014, cuya exigencia era el trámite de una ley específica que les garantizara tierras y el subsuelo junto con ellas y los protegiera para no desaparecer como cultura, ante la competencia con otros grupos, como los aymara, quienes desde el auge de la producción del pejerrey también participaban en la pesca mediante la figura de cooperativas. La situación se volvió particularmente dramática luego de la gran sequía de diciembre de 2015 —anunciada, en cierto sentido, un año antes por una masiva mortandad de peces y otra fauna de indicadores ecológicos (Whitt 2017)—, después de la cual aquel lago de más de 2.000 km<sup>2</sup> se convirtió en lo que hoy es un semidesierto, con solo un par de humedales y unas pocas lluvias de verano, insuficientes para retomar los antiguos ritmos de vida. Desde esta última sequía, de la que el lago aún no se recupera, muchos uru han migrado a otras regiones. Aunque las sequías han sido un fenómeno intermitente durante el siglo XX y el agua ha tendido a volver, a veces tardando un par de años, la *gente uru* que vuelve es cada vez menos (comunicación personal con Carol Rocha, CEPA, noviembre 2017), lo que es problemático.

26 ■ De esta manera, la vida de los uru durante mucho tiempo se ha desarrollado en tensión, no solamente con el ambiente adverso en lo ecológico y con las acciones antrópicas desarrolladas, sino además con el entorno social y cultural. Es la razón por la que se fue reforzando entre ellos la conciencia de que, como pueblo diferente, su referente de identidad principal es el lago, ya que, junto a él, con la *qucha mama* (“madre del agua”), lograron tejer su historia: allí nacieron, crecieron, se criaron y aprendieron a *hacerse uru* sometiéndose proactivamente a los ritmos de aguas, vientos y sequías. A partir de esta toma de conciencia, agudizada por las condiciones adversas —climáticas y sociales simultáneamente—, se fue rechazando la denominación históricamente instalada de uru-muratos y empezaron a llamarse uru-del-Poopó, con lo que reivindicaron incluso la denominación histórica de qotzuñi (Posnanski 1949).

### **Poopó-uru-qotzuñi: tejiendo una malla de vida mediante la atención**

La gente que vivía de la tierra y el mar, tradicionalmente tenía que ser una experta en atención a este tipo de alternancias, y programar sus actividades para coincidir con las conjunciones más propicias de fenómenos covariantes. Por esta razón, como observa el sociólogo ambientalista Bronislaw Szerszynski, el tiempo [*weather*] es una experiencia de tiempo percibida no cronológicamente sino

---

9 Desde una antropología de la vida, hablar de *territorio* implica concebirlo siempre también como tierra: la tierra que da vida, la tierra en y con la que vivimos y cultivamos. De ahí que, como bien señala Apolinar Flores (2017), abogado y asesor de los uru-qotzuñi, se tiende a hablar del concepto guion *territorio-tierra* o *tierra-territorio*.

“kairológicamente”; se sitúa, no en la sucesión de eventos sino en el afinamiento de la atención y la respuesta a las relaciones rítmicas. (Ingold 2018a, 108)

Al hablar de una correspondencia humana, mediante una educación de la atención, nos referimos a cómo, tanto en las prácticas cotidianas como a través de instancias más rituales o políticas-sociales, a lo largo de las generaciones se aprende a convivir con y, por ende, a cuidar (atender) de todo ese complejo enredo de líneas: la vida con y los múltiples usos de la totora; la caza de parihuanas —sus pollos y los huevos, en las temporadas adecuadas—, patos y otras aves; la crianza de los hijos; el manejo de los vientos al navegar por el lago; los ritos a los *jalsuri* —“ojos” de agua subterráneos—, entre otras cosas.

Es plenamente relevante indagar con atención sobre las andanzas ecológicas-sociales de lo que a primera vista podría parecer un grupo minúsculo —menos de doscientas familias cuando se considera solo al grupo uru-Poopó—. El caso de estos qotzuñi, considerados por algunos como refugiados climáticos indígenas (Berchin *et al.* 2017), nos ofrece un ejemplo paradigmático. Tal como la lectura historiográfica que hiciera Wachtel del igualmente pequeño grupo de los uru-chipaya, para mostrar la resistencia cultural en contextos de (pos)colonialidad, nos referiremos aquí a las dinámicas de *resiliencia cultural-y-ecológica* de los qotzuñi, a fin de mostrar esa habilidad flexible —que, sin duda, sufrió severos reveses— de corresponder con un entorno ecológicamente cambiante y étnica y económicamente disputado. A partir de ahí, nos proponemos entender cómo esto inspiró a las agrupaciones que los asesoran para defender sus derechos, tales como CEPA-Coridup. Cabe mencionar que son sobre todo las generaciones mayores entre los uru quienes intentan mantener esta correspondencia, incluso en épocas de sequía radical y persistente. Esta resiliencia ecológico-social se logra gracias a sus habilidades de responder y atender en lo ecológico y social.

Efectivamente, pese a los períodos de sequía, los uru del Poopó han mantenido un fuerte vínculo con su lago-*oikos*. Toda su tradición cultural, como dinámica educacional, se ha ido construyendo en estrecha relación con el lago y sus líneas de vida: las aguas y, con ellas, parihuanas, patos, otras aves, peces, pero también los vientos y las totoras, cultivos en tierras circunlacustres y lugares sagrados donde brota o desaparece mágicamente el agua. Ese *relacionarse múltiple* se ha mantenido incluso en su aparente ausencia, aunque la intensidad de la correspondencia haya disminuido y a pesar de que el recambio generacional no esté asegurado, especialmente si el agua no vuelve pronto —las generaciones jóvenes ya no tienen la paciencia o el anhelo como sí lo tienen aún sus antecesores—. Estamos mencionando tan solo algunas características de estas prácticas educativas y relacionadoras, con base en el trabajo realizado por CEPA-Coridup y el estudio reciente realizado por la Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad (Funproeib Andes) y el Consejo Educativo de la Nación Uru (CENU) (ver Gutiérrez 2014), no por casualidad dos organizaciones preocupadas por el meollo educativo de las cuestiones culturales y ecológicas de este grupo.

Hasta hace un par de décadas, ese lazo social-ecológico y espiritual —esa correspondencia humana— de estos uru con el lago era muy estrecho: “Nosotros desde siempre vivimos del y con el lago, mi padre también trabajó en el lago, mis abuelos también trabajaron el lago. Soy de Poopó, mi esposo de Challapata, por eso nos dedicamos al lago” (Gutiérrez 2014, 45). Todavía realizaban los principales ritos<sup>10</sup> y emprendían circuitos por el lago, durante los cuales visitaban<sup>11</sup> y honraban a los *jalsuri*. Gilberto Pauwels —antropólogo y director del CEPA— considera a estos *jalsuri* como *wakàs*, lugares o presencias “sagradas” en el entorno. A los *wakàs* se les ve en cierto sentido como parientes o antepasados a los que hay que visitar y que nos educan cuando los visitamos (Astvaldsson 2000; Choque y Spedding 2009; De Munter 2016).

Como ya se ha mencionado, los *jalsuri* se refieren a los ojos de agua, que generalmente son las fuentes de las que brota el agua, pero también —importante en el escenario de las sequías esporádicas— son los lugares u ojos en los cuales el agua puede desaparecer. En otras palabras, son lugares o presencias con un poder ecológico-social importante. *Jalsu* en aymara —idioma adoptado por los uru, al igual que el quechua, predominante hoy entre los qotzuñi— quiere decir “manantial” y también, interesantemente, “salida de sol”, “Oriente”. En cuanto a estos *jalsuri* “orientadores” y educadores (Choque y Spedding 2009), Gilbert Pauwels opina que son los intereses ecológicos —importancia del manantial subacuático que da vida—, que están en el origen de los significados religiosos-culturales que se les otorgan, los que se acercan a la perspectiva de cosmopraxis y antropología de las prácticas que aquí proponemos<sup>12</sup>. Solamente que, desde nuestra lectura, los “ritos a los *jalsuri*” son ante todo prácticas relacionadoras, que borran la frontera entre los intereses ecológicos y las prácticas sociales-culturales, ya que son intrínsecamente parte de una misma dinámica de vida: el rito, desde una antropología de la vida, es por excelencia una práctica que fomenta la atención a la correspondencia entre estas líneas de vida. Volveremos brevemente a las importantes visitas a los *jalsuri* al final del artículo.

Cabe señalar que, según la antropóloga Carol Rocha (CEPA), junto a los *jalsuri*, hay otras “presencias”, tal vez menos visibles, pero no por ello menos poderosas, que son los *illas*. En sus entrevistas con don Pablo Flores, autoridad indígena uru, él le decía que —entre otros— las aves y los vientos tienen sus *illas*. Este concepto aparece incluso como más rico que *wakà*: “la *illa* es como el espíritu de las cosas; es la razón de que algo sea como es” (comunicación personal de C. Rocha, noviembre 2017). *Illa* en aymara suele traducirse como “amuleto”, aunque desde Bertonio<sup>13</sup> se sabe que se refiere de manera general a presencias protectoras, desde un sentido de reciprocidad o correspondencia extendida, es decir, no en el sentido meramente humano, sino

---

10 Antiguamente, se realizaban también ritos a los animales del lago (peces, aves) y a los vientos. Para más detalle, se pueden consultar los archivos del CEPA.

11 Sobre la importancia del visitarse como práctica atencional, ver De Munter (2016).

12 Comunicación personal, noviembre 2017.

13 Autor del primer diccionario aymara, de principios del siglo XVII.

plenamente ecológico (Yampara 2016). Entonces, cualquiera sea el tipo de presencia, bien sea geológico-físico (*jalsuri*) o más bien espiritual (*illa*), ellas emergen y son honradas desde la atencionalidad.

Así, los jóvenes, desde muy pequeños, al adentrarse en el lago, primero acompañados por los que ya saben y gradualmente con cada vez mayor autonomía, aprenden a moverse atendiendo a estas múltiples relaciones de vida. Los hijos empiezan asociándose a sus padres, quienes pescan de noche, como cocineros diurnos en las pequeñas embarcaciones. Inicialmente, desde una cierta periferia, pero siempre participando legítimamente (Lave 1991), se van abriendo y sensibilizando ante las correspondencias entre líneas que hacen del lago una intensa malla de vida. De esta manera, gradualmente, *inducirles* a las técnicas (la *oikonomía*) de la pesca tiene que ver con un llevarlos (*ex-ducere*) al lago, para que se expongan sus líneas de vida correspondiendo, humanificándose.

Son los mismos principios que se aplicarán cuando en épocas de sequía tengan que atender a lo que permita producir alguno que otro terreno al que pueden acceder. *Atender a*, según la perspectiva de la atencionalidad que nos guía en este texto, tiene que ver con estar atentos al clima, con cuidar a los seres y presencias que habitan y rodean al lago, con saber esperar y anhelar para que regresen las aguas dadoras de vida, para poder retomar las prácticas de correspondencia o reciprocidad con ellas. Es en esta correspondencia humana, en estos gestos y movimientos educativos cotidianos, donde radica una importante dimensión política y ética.

Esto es, finalmente, lo que Ingold llamaba una *política del morar*: si los uru han logrado devenir siempre de nuevo lo que son, es porque han logrado “hacerse (co)responsables” a través de sus constantes, y a veces dificultosas, correspondencias con entornos y líneas de vida y participando de la malla de vida. Morar en y alrededor del Poopó equivale a devenir Poopó-qotzuñi, cada vez de nuevo. Para los uru-qotzuñi, su historia de vida, en un sentido muchísimo más amplio que el que se le da usualmente en etnografía, es el lago Poopó —y no solo *transcurre en*—, con sus aves, sus peces, sus totoras altas, sus aires revoltosos, con los gritos nocturnos que van emitiendo los mismos uru para identificarse como “gente del agua”. Más allá de si uno pudiera optar por una lectura culturalista, o más bien materialista, ambas líneas —humanas y no humanas, culturales y biológicas— transcurren juntas anudándose mutuamente. Es por esto que las condiciones adversas en que estas historias se tienen que desenvolver actualmente ponen en peligro no solo la perpetuación de prácticas culturales, sino la totalidad de la compleja malla de vida que en este contexto transcurre.

### Conflictos y zozobras ambientales

En este apartado se busca articular el relato Poopó-qotzuñi con las preocupaciones y perspectivas socioecológicas más amplias que han estado generalmente asociadas a enfoques de ecología política. Así, los participantes del conflicto en el lago, tanto los visibles como los que operan en otras escalas, aparecen modelando en tiempo real las posibilidades efectivas de sobrevivencia —que es tanto cultural como vital—. Se

sostiene también que, visto a través de este lente, el caso requiere del componente atencional propuesto, junto con un énfasis en el rol de las instituciones que acompañan y promueven la sobrevivencia uru en la zona.

Así, las dificultades socioambientales que marcan el ritmo del conflicto también se entremezclan en una densidad histórica propia de la malla Poopó-qotzuñi. Detonantes que son tanto globales como locales, que incluyen conflictos interétnicos activados por las diversas trayectorias de utilización del territorio en la zona (Arias 2015) y que impiden las lecturas esencialistas sobre *lo indígena* y su supuesta armonía con el mundo. Por ello, una lectura desde la ecología política, atenta a las dinámicas cotidianas de relación con el mundo, pero también a los movimientos nacionales e internacionales de capital y poder, permite estudiar cómo se reacomodan medioambiente y habitantes y observar así cómo se puede devenir qotzuñi a pesar de las dificultades.

Perreault (2015), en esta línea, analiza cómo los diversos mecanismos de consulta y participación pública disponibles en Bolivia, en lo que concierne a las concesiones mineras en zonas cercanas a los asentamientos uru, no logran cumplir sus objetivos, sino de hecho promueven la exclusión social. Esto se debe a que el entramado de empresas privadas con el aparato estatal —agrupadas bajo el conglomerado Minera Huanuni— distorsionan las demandas y los cursos de acción definidos localmente al proponer medidas de mitigación de contaminación, en vez de permitir tomar decisiones estructurales en lo que concierne a la gestión del territorio<sup>14</sup>.

Es por esto que, para el caso del Poopó-qotzuñi, se agregan al entramado de elementos climáticos y ecológicos los asuntos políticos que coadyuvan a dar forma a esta malla de vida y a sus hebras correspondientes en peligro, como las aquí descritas. En ese contexto, el ejemplo de Minera Huanuni es muestra de una expansión minera que se ha desarrollado con cargo a la marginalización de grupos históricos, localizados en sectores geopolíticamente estratégicos. En Bolivia, a pesar de identificarse una necesidad por diversificar la matriz productiva nacional, no se ha disminuido el impacto de las actividades extractivas, sino se ha cambiado en la forma en que estas son administradas, con la promoción de nuevos regímenes de cooperación entre firmas transnacionales, el Estado y la fuerza de trabajo local en la forma de cooperativas mineras.

Al articularse esto con otros problemas climáticos ecológicos, como señala Farber (2016), podrían ser los uru murato potenciales víctimas de un desplazamiento que los convertiría en *refugiados climáticos* (Berchin *et al.* 2017). Este es un fenómeno que presenta mayor ocurrencia en África y es el resultado de transformaciones climáticas globales que incrementan la propagación de enfermedades infecciosas,

---

14 En el artículo mencionado se destaca también la creación de la Coridup como institución que posibilita el diálogo a pesar de las trabas institucionales. Cuando se habla de medidas de mitigación, se refiere específicamente a cómo Minera Huanuni, en colaboración con la compañía minera estatal boliviana Comibol, definen en 2009 la creación de una central de gestión de residuos, lo que no impide que el mismo año se conviertan en la principal fuente de contaminación en la ribera del Poopó.

reducen los accesos a fuentes de agua y potencian la insolación social de comunidades empobrecidas, lo que dificulta la habitabilidad de zonas estratégicas y obliga a la migración forzada de estos lugares. Ahora bien, en el caso particular de los uru-murato, la evaporación del lago se ha acentuado desde 2015, lo que ha forzado a la población a suspender sus prácticas de pesca y todo el enjambre de actividades y prácticas atencionales asociadas al agua que se desarrollaban en el territorio. Junto con ello, se evidencian procesos de reconversión laboral ambientalmente detonados, como su transformación en trabajadores asalariados diurnos para empresas empaquetadoras de sal.

Estas preocupaciones forman parte de los problemas de interés más extendidos de la ecología política: analizar cómo la demanda y la utilización de territorios y elementos en regímenes neoliberales tienden a generar crisis en zonas geopolíticamente rezagadas. Como advierten Carey *et al.* (2014), para el caso de las montañas de glaciación en el Perú, la disturbación ecológica en el agua impacta a gran escala tanto la agricultura, la irrigación, la generación de energía eléctrica y la habitabilidad de los territorios, como —de manera particularmente devastadora— a economías basadas en el turismo. Advierten, tal como se ha descrito, que los problemas de agua incluyen tanto la disponibilidad inmediata como también las transformaciones a largo plazo que experimentan las descargas y corrientes de los ríos. Estas afectan radicalmente todo el entramado vital que se desenvuelve alrededor de los cursos de agua, así como la estacionalidad de las formas de vida y las prácticas posibles de desarrollar en la zona.

Con cargo a este diagnóstico, es relevante también, como se ha mencionado, el rol de los diversos actores locales que se erigen como aliados en la resistencia de espacios y formas de vida. Como señala Conde (2017), en su revisión sistemática a las experiencias de resistencia a la minería, estas instituciones o conglomerados suelen ser el resultado del surgimiento —pero también la resonancia— de discursos, acciones y valores que son “post-materiales” y que, por tanto, rechazan la manera en que la racionalización de la vida moderna propone transformar territorios y la relación con el mundo y las vidas cotidianas (Martínez-Alier 2003). Este componente contraneoliberal o posextractivista no se manifiesta única ni necesariamente en instituciones con participación política directa en esta línea. La resistencia también surge en el plano de lo cotidiano, mediante la promoción y recuperación de formas de modelar la relación con el mundo y, por consiguiente, de ciertas políticas del habitar/morar, donde las formas de vida desplegadas son posibilitadas, no solo por la disponibilidad de ciertos elementos —como el agua en este caso—, sino, junto con ello, los servicios ecosistémicos que proporcionan —como la agricultura o la pesca— (Martínez-Alier 2009).

Cuando Ingold en sus textos habla de *wayfaring*, se refiere a las dinámicas experiencias que tenemos al recorrer los caminos de la vida, que nos guían, nos invitan a descubrir y atender, nos educan y nos vuelven responsables, antes siquiera de cualquier acción que nos podamos proponer. Caminamos —navegamos— y actuamos sometiéndonos atentamente a los múltiples procesos de crecimiento que nos rodean, correspondiendo de esta manera con esas otras líneas de vida. El *wayfaring* humano, siempre vulnerable,

llo de aprendizajes, improvisaciones y anhelos, es el motor mismo de la *correspondencia humana*, vista desde un paradigma de atencionalidad. Como hemos visto, entre los qotzuñi —y esto no solo en la actualidad—, no hay formas unívocas y mucho menos románticas de interpretar su *hacerse un camino* en medio de la malla de vida del Poopó. Es un *wayfaring* que se ha vuelto cada vez más tenso, como refleja bien en el estudio coordinado por Delia Gutiérrez Villca (2014), con base en una investigación etnográfica llevada a cabo en los principales asentamientos qotzuñi y a partir de los estudios realizados por el CEPA desde principios de los noventa. Ahí leemos, por un lado, que “[l]os uru ya se dieron cuenta, hace mucho tiempo, que el lago es insostenible, se escapa como el agua de entre sus manos, por esta misma razón sus luchas por la obtención de tierras es cada vez más anhelosa” (Gutiérrez 2014, 86); y por otro lado:

Lo cierto es que los uru, conscientes de esta realidad [se refiere al olvido de varios usos y costumbres] se organizan paulatinamente (...) y con el apoyo de algunas instituciones no gubernamentales intentan revitalizar sabidurías ancestrales como los actos de comunicación con el lago, para cultivar y producir las características singulares de la cultura uru. (55)

32 Vista desde la perspectiva de una antropología de la vida y de una concepción de la cultura como una educación mediante la atención, ambas constataciones no son contradictorias: los aprendizajes llenos de improvisación y diferentes tipos de anhelos que caracterizan el *wayfaring* de los qotzuñi tienen que ver tanto con esa habilidad de *corresponder* con los cambiantes o incluso nuevos<sup>15</sup> entornos de vida como con la responsabilidad de *revitalizar* los principios de atencionalidad construidos a lo largo de los caminos (ríos, lagos) ya recorridos en la malla de vida del Poopó. Sin embargo, esta algo paradójica tensión claramente no facilita la tarea para organizaciones que, como señala la última cita, se proponen apoyarlas. Estas tienen que acompañarlas en ambas “direcciones”, en la revitalización de las prácticas “propriadamente” Poopó-qotzuñi y también en su lucha por un territorio “propio” y por la adquisición de nuevas tierras.

Tal ha sido la compleja experiencia de la Coridup y del CEPA, la organización no gubernamental bajo cuyo alero surge y funciona la primera. Si bien no podemos analizar aquí la larga serie de acciones emprendidas en el marco de este constante acompañamiento, sí queremos destacar lo que en nuestra opinión ha caracterizado de forma tal vez cada vez más nítida este amplio apoyo a la defensa de los derechos de los uru, en el sentido de que tanto la organización (CEPA, con importantes aportes en investigación)<sup>16</sup> como la coordinadora (Coridup, más directamente implicada en las acciones de apoyo político-jurídico) han apoyado la lucha uru de maneras cada vez más atentas. Esto quiere decir que no solamente se han concentrado en una asesoría más bien jurídico-técnica para defender su derecho al acceso a las aguas y las tierras, sino que

---

15 Hay familias qotzuñi que se fueron a vivir a tierras que el gobierno les había ofrecido en la lejana región de Santa Cruz.

16 Cabe mencionar el destacable trabajo realizado por el antropólogo Marcelo Lara, exintegrante del CEPA.

se han involucrado activamente en entender, acompañar y fortalecer la cosmopraxis uru, marcada por esa fuerte cualidad atencional ya descrita. Es en este sentido que, por ejemplo, Apolinar Flores, el abogado del CEPA y asesor jurídico de los uru del lago Poopó, no podría posiblemente dar cuenta de las codificaciones legales en que se insertan sus acciones de asesoría sin vincularlas siempre con esa reconocida capacidad del grupo uru de ser receptivo ecológico y socialmente —y, a partir de ahí, corresponder y responsabilizarse—, que lo caracteriza hasta el día de hoy (Flores 2017)<sup>17</sup>.

Según Escobar (2014), las luchas territoriales —particularmente en territorios donde la disputa se articula a partir de conflictos mineros— promueven un involucramiento especial con el territorio, que excede la mera ocupación física del espacio y en el que se desarrollan conjuntamente saberes y afectos para con él (y sus aguas), que permite la vida. Compartiendo el diagnóstico de Perreault (2015), respecto de los aspectos geopolíticos que provocan parte del problema, consideramos que la lectura crítica de este complejo escenario debería reenfocarse en o ampliarse hacia aquellos aspectos que, a lo largo del texto, hemos caracterizado como participar de una malla de vida en un contexto ecológico-social amplio y abierto. Vale decir, el foco no se centra tanto en cómo estas disputas de poder van construyendo una identidad de arraigo territorial, sino en apreciar cómo desde la receptividad, la cotidianeidad y la atencionalidad se promueve una forma de convivir que, en su núcleo, se puede comprender como una flexible *resiliencia-responsable*, que logra que la compleja dinámica identitaria (ecológico-social-cultural) de los uru qotzuñi abarque momentos con lago y tiempos de sequía, migraciones y regresos.

Esto no impide que, paralelamente, haya que tomar en cuenta también todo tipo de tensiones latentes y menos latentes, relacionadas con la convivencia con los otros grupos uru, principalmente el grupo uru-chipaya, que supo capitalizar mejor su reconocimiento antropológico y político<sup>18</sup>, lo que explica que los uru del Poopó se

17 “Aun así, las autoridades departamentales encargadas de regular esta actividad tratan a unos y otros con las mismas reglas, sin comprender que los Uru son pescadores tradicionales. Los Uru solicitaron al Gobierno el aprovechamiento preferencial de los recursos del lago, en lógica relación con su modo de vida ancestral” (Flores 2017, 20).

18 Se podría decir que el éxito del grupo chipaya empieza con los estudios del historiador francés Nathan Wachtel en el decenio de 1970, quien organizó, a partir de su prolongado trabajo con este (“el regreso de los antepasados”), un encuentro con algunos representantes de los otros grupos uru. Desde la década de 1980, con el apoyo del oblato y antropólogo Gilberto Pauwels, primero a través de Pastoral Social y luego con el Centro de Ecología y Pueblos Andinos, se empezó a consolidar lo que ahora se conoce como la Nación Originaria Uru (NOU), que aglutina como organización a las comunidades del lago Poopó, los uru-chipaya e iruhito, incluyendo con el tiempo también a las comunidades del Perú. De estos encuentros, emergió el tema de reivindicación de la(s) lengua(s), ya que todas las comunidades uru tenían roces y conflictos con las comunidades aymaras o quechuas. Ahí surge con fuerza la importancia de sumar a su identidad el tema de la lengua, ya que, por la Constitución Política (1994), Bolivia era multicultural y plurilingüe. En esta reivindicación, los asisten el Instituto de Lengua y Cultura Uru (ILCU) y el Consejo Educativo de la Nación Uru (CENU), ambos apoyados desde el Ministerio de Educación y por dos ONG: Fundación Proeib Andes y Fundación Machaqa Amauta. El problema es que, con el tiempo, el idioma uru que se ha impuesto ha sido el chipaya —antes meramente conocido como chipaya, ahora como uru-chipaya, lo que a algunos uru-qotzuñi les hace decir que “hasta el término uru les han quitado” (comunicación personal, Carol Rocha)—, claramente el que estaba más vivo y era hablado por una mayor cantidad de personas. En el caso de los chipaya, quienes han logrado su autonomía municipal originaria, se trata de aproximadamente 5.000 personas, en cuanto los uru del lago Poopó llegarían a 1.000 y los iruhito a menos de 200 (archivo CEPA).

hayan sentido postergados en este reciente renacimiento de la heterogénea cultura uru. Pero aquí también las dinámicas a menudo son ambiguas. Esta heterogeneidad y “rivalidad” interna puede significar un factor transcultural interesante. Por ejemplo, dado que se ha perdido el idioma de los uru-qotzuñi (el chholo), en los últimos años, ellos mismos han pedido la enseñanza del idioma uru-chipaya<sup>19</sup>, que sí está vivo todavía; pero, al mismo tiempo, significa un escollo importante con el que tienen que lidiar las organizaciones que se involucran con la progresión de la cosmopraxis qotzuñi.

En medio este complejo escenario, se desenvuelven las acciones de Coridup y CEPA. Sin duda, sería demasiado sencillo condenar las intervenciones pro-revitalización promovidas por estas organizaciones como un tipo de conservacionismo esencialista. Auxiliar el resurgimiento o la recuperación de algunas costumbres y ritos directamente relacionados a la vida con el lago, mientras que lo que a la mayoría de los uru le preocupa es tener acceso a tierras y un agua mucho menos contaminada, podría sonar ingenuo si no fuera porque estos asuntos claramente son nudos críticos en las agendas de lucha y asesoría de CEPA-Coridup (Flores 2017). Para emprender una crítica constructiva y matizada de la forma en que organizaciones como estas intentan acompañar las vicisitudes que atraviesa el grupo qotzuñi en su relación dramática con el Poopó, habría que adoptar una postura menos fijada en identidades culturales o en asuntos territoriales o en preocupaciones económicas por separado, y siempre tomar en consideración la compleja totalidad de lo que está ocurriendo, atendiendo a todas las dimensiones juntas, incluso las que nos parecen como menos predecibles o realizables. A esto invita precisamente lo que aquí hemos aducido sobre atencionalidad desde una antropología de la vida. No es tanto una oposición tajante entre una postura culturalista —defender los ritos y costumbres que mantengan a los qotzuñi en relación con el lago, aun desaparecido— y la cruda cuestión de la sobrevivencia —identitaria y económica-ecológica—. Hay formas de analizar y abordar la situación a más largo plazo y de manera más imbricada, desde una mirada que en sí misma sea más relacional y atencional.

La revitalización del rito a la *qucha mama*, “dama” o “madre” del lago (figura 1) fue promovida directamente por el CEPA desde hace un par de años. Lo realizan generalmente en septiembre un pequeño grupo de personas uru-qotzuñi y algunos representantes de CEPA y Coridup en conjunto. Es el rito de agradecimiento más general a la fuente de vida que es el lago y, como todo rito, fomenta la atención a cómo se relacionan recíprocamente los diferentes ámbitos y procesos de la vida (De Munter 2007, 2016). Con base en las investigaciones etnográficas de CEPA, se sabe que antes había una gran variedad de ritos: para los diferentes *jalsuri*, que todos tenían

---

19 Es interesante notar que CEPA es el que ha canalizado esta enseñanza del uru-chipaya a los qotzuñi, a través de la persona de Francisca Condori, integrante de la organización y ella misma de origen uru-chipaya. La petición venía expresamente del grupo qotzuñi mismo, lo que indica una vez más lo creativo de las dinámicas identitarias.

su nombre y parentesco<sup>20</sup>; para los animales del lago y también para los vientos —interesante al respecto es la aparición del viento como un personaje importante en los cuentos infantiles—.

*Figura 1.* Ritual a la Qucha Mama



*Fuente:* fotografías por Julián Arias, cortesía Alicia Cuiza, CEPA, 2017.

20 “Jalsu Mallku, Jalsu Tayka, Ch’iara, Jokokowa, Q’atawini, Jachika recibían antiguamente los honores y ofrendas de toda la población uru y en especial de los pescadores, por ahora están olvidados. Los jóvenes evaden la práctica, sin embargo, la Nación Uru hace gestiones para revitalizar las prácticas ancestrales, recientemente en septiembre recordaron con acciones la reciprocidad con el lago” (Gutiérrez 2014, 69).

Sin embargo, muchos de estos ritos ya no se practican y el rito a la *qucha mama*, promovido por las organizaciones, es el que en este momento enacciona el principio relacionador subyacente en todos esos otros ritos que quedaron latentes. Como se puede apreciar en la foto, el rito no es un acontecimiento masivo, pero es una instancia intensa y emotiva: se va a recoger cuidadosamente un poco de agua en los pocos lugares remotos donde todavía queda agua, se trae esa agua en algún tipo de contenedor y se les hace una *ch'alla* de agradecimiento en medio de esa planicie arenosa. Es la “comunicación con el lago”, que se mencionó *supra*: se atiende al lago, se lo espera, se anhela que vuelva.

La proactividad de Coridup-CEPA, vista en términos plurilegales, no podría posiblemente limitarse a defender su derecho al territorio o el acceso a nuevos espacios para la productividad y el sustento. Incluir este cuidado de la receptividad y la atencionalidad, ambas presentes todavía en los cuerpos y afectos (la memoria viva) de los qotzuñi, es crucial para que continúe la correspondencia humana, con sus dinámicas de atención y educación. Lo que está en juego es un derecho a que sigan correspondiendo diferentes líneas de vida, un derecho a cuidar las respectivas orientaciones de la atencionalidad ecológica-social. Tiene que ver con una mirada que entiende la “potencialidad” de las épocas de sequía —el agua puede volver, aunque de manera reducida, tal como lo hizo en muchas ocasiones en el pasado— y apunta a relacionar los “tiempos y habilidades” del agua con los “tiempos y habilidades” de la tierra laborable.

36

### **Atencionalidad: “la agencia es subordinada a la vida”**

*Qochallawampunitiyayku* / “Nosotros desde siempre vivimos del y con el lago”.

(Gutiérrez 2014, 47)

Cuando en el segundo apartado caracterizamos el convivir de los *qotzuñi* “gente del agua” como una flexible resiliencia, nos referíamos a que su moverse, corresponder y actuar —a menudo dificultosamente— a lo largo de la malla de vida cogenerada alrededor del Poopó —presente o potencialmente volviendo— no se puede comprender en términos de una resistencia o agencia reactiva, regida por una intencionalidad interna o externa —desde las proyecciones de determinados programas de sostenibilidad o empoderamiento político, por ejemplo—. “Resiliencia responsable”, como en la fenomenología de la responsividad humana (Schneider y Vogt 2017), refiere a una manera de actuar humilde y fuerte a la vez, capaz de responder a situaciones adversas, y pretende captar el constante e intrínseco juego entre lo ecológico y lo social.

Aquí, desde una antropología de la vida, propusimos analizar la resiliente “historia de vida” de los qotzuñi en términos de atencionalidad y de correspondencia humana, desde el someterse activamente. Existe entonces responsabilidad, una habilidad aprendida de responder a las otras líneas de vida (*responsiveness*, en inglés), también en condiciones desfavorables, que se construye a partir de un reconocimiento de fondo: muchas veces, las cosas de la vida nos van pasando y se van

realizando en nosotros<sup>21</sup>, y nosotros actuamos sometiéndonos y *atendiendo* a estas experiencias, en los múltiples sentidos ya señalados (prestar atención, esperar, cuidar, anhelar). Se trata entonces de una resiliencia construida a partir de prácticas o acciones atencionales, desde una ética *responsiva* en la que confluyen lo normativo y lo funcional o desde un “pasivo activo” (Ingold 2018b). Cuando Ingold sustituye la noción de agencia por la de atencionalidad, lo hace justamente para escapar de su carga intencionalista, que impide ver la condición profundamente relacional de nuestra *correspondencia humana*<sup>22</sup>.

Como ya se ha señalado, esto desmonta los cuestionamientos al apoyo del recuperado rito al lago, en nombre de una defensa pragmática y racional de la “sobrevivencia” del grupo qotzuñi y de su entorno. Desde una antropología de la vida, sin embargo, “sobrevivir” presupone siempre convivir en reciprocidad y puede pensarse mejor, también políticamente, en términos de atencionalidad. Un rito como el que se le hace a la *qucha mama*, por vulnerable que pueda parecer su escenificación, y aunque no volviera el lago, tiene que ver con fomentar una reeducación, un salir y adentrarse en el lago retraído, para dejarse criar, mediante tal atencionalidad. En última instancia, en la ligazón entre los derechos de “acceso” y “uso” al agua, lo que está en juego es, por sobre todo, un Derecho a la vida, y no solo a “formas de vida” u “ontologías” particulares; así, se elimina la brecha entre derechos económicos y culturales y aquellos más estructurales, como bien señalan investigaciones similares que han abordado el problema del agua en conflictos interétnicos en el continente (Viaene 2013).

Lo que se argumenta en este artículo es que lo que realmente nos concierne es el cuidado de la atencionalidad. A partir del abordaje de la malla de vida Poopó-qotzuñi, se abren futuras líneas, interrogantes abiertas, siempre en clave de atencionalidad y estrechamente relacionadas entre sí. La primera tiene que ver con los futuros caminos de los qotzuñi, otra con las organizaciones que los asesoran en sus luchas y una tercera con los investigadores que pretendemos interesarnos —desde una antropología de la vida u otra perspectiva— por la suerte de la malla de vida Poopó-qotzuñi.

En cuanto a los qotzuñi, se ha mencionado el problema generacional y se sabe que las comunidades de aprendizaje de antaño —hijos cocineros que acompañan a sus padres pescadores y aprenden haciendo, gradualmente, gritándose “ú” entre las totoras— se han debilitado. Por consiguiente, habría que ver —en caso de que el

21 Ver la interesante reflexión antropológica y lingüística que elabora Ingold sobre la voz del medio (“*middle voice*”), difícilmente concebible desde nuestras lógicas del nominativo/acusativo y su concomitante distinción entre el pasivo y el activo e intuiciones sobre la transitividad. En una aproximación imperfecta, se podría decir que es como un activo dentro de un pasivo (Ingold 2018a).

22 Ingold observa lo siguiente a partir de un poema de Jean-Luc Nancy (*Do it*): “Como he mostrado, la versión intencionalista de la acción, coloca al actor primero y antes que todo en el laberinto con opciones (*maze*). Aquí, las cosas que hacemos determinan las pruebas a las que nos sometemos. (...) Darle prioridad al laberinto sin opciones (*labyrinth*), sin embargo, es invertir esto: es colocar las cosas que hacemos en la corriente de la vida a la cual nos sometemos. La vida, entonces, no es subordinada a la agencia, sino que la agencia es subordinada a la vida” (Ingold 2018a, 201).

lago vuelva, entre varios otros escenarios posibles— si estos principios atencionales y ese sentido ecológico-social de la reciprocidad logran persistir, si se impone una lógica más mercantil y de explotación unilateral de los recursos del lago o, más bien, si se combinan ambas maneras de relacionarse con el lago en interesantes interfaces. Y también, si esta orientación atencional se mantiene en situaciones de desplazamiento más extremo, como cuando se van a vivir a las tierras lejanas de Santa Cruz. ¿Cómo entender, en estos mismos términos atencionales, el enorme esfuerzo desplegado recientemente para volver a incorporar el idioma uru —otra fuente de vida—, aunque no sea “el suyo”, con niños que vienen caminando a veces más de diez kilómetros de sus tierras ahora cada vez más alejadas del Poopó?

En ese sentido, otra pregunta de fondo es: ¿cuán atencionales son realmente las maneras en las que pretendemos, tanto los asesores y activistas como los investigadores, involucrarnos en o simplemente aproximarnos a esa vulnerable correspondencia humana de los qotzuñi? Hemos visto cómo, en el caso de CEPA-Coridup, hay profesionales apoyando la recuperación de las prácticas de atencionalidad —el rito a la *qucha mama* y la recuperación del idioma uru, los ejemplos aquí mencionados—, reforzando y reivindicando la receptividad como base de su responsabilidad ecológico-social, pero es preciso profundizar este análisis y ampliarlo a otras intervenciones de otras organizaciones. ¿Cuán atencional realmente es —y puede ser— nuestro involucrarnos con ellos? ¿Nos guiarán ciertas estrategias bien “intencionadas” pero proyectadas desde nuestras expectativas sobre lo que tendría que ser, por ejemplo, una correspondencia qotzuñi ideal (“sostenible”) con el Poopó, fomentando algunas de sus costumbres relacionadoras? O, más bien, ¿los vamos a “acompañar” en su exponerse y en sus a menudo ambiguos y contradictorios recorridos por los difíciles caminos de la vida, someternos y aprender con ellos de manera más paciente y atenta? O como dice Ingold cuando introduce su noción de antropogénesis —la necesidad de hacernos humanos, cada vez de nuevo—:

Es más bien parte de un proceso infinito de atención y respuesta en el cual, como hemos visto, toda vida humana está atrapada. Así como el ‘ya’ está siempre detrás de nosotros, tan atrás como queramos ir, así también el ‘aún no’ siempre se escapará adelante de nosotros, más allá del horizonte de nuestras expectativas. Y ya que debemos nuestra existencia misma a lo que ha pasado antes, y como lo que viene después nos debe su existencia, por lo menos en parte, nuestros hechos no le pertenecen a nadie: ni a nosotros, ni a otros, pero a la historia, o, mejor dicho, a la vida. El hacer del que habla Nancy —el hacer que no es hecho por usted— es una suerte de acción sin agencia, un hacer-en-el-someterse, una auto-fabricación, una antropogénesis. (Ingold 2018a, 203)

Finalmente, en particular en cuanto a los investigadores que trabajan con estos grupos, nos interrogamos sobre si realmente cultivamos una actitud atencional en nuestro quehacer investigativo, si estamos dispuestos a dejarnos educar por las personas, sus entornos y experiencias, acompañándolas sin mayores hipótesis o marcos

teóricos preestablecidos; con suficiente tiempo, como los hijos que acompañaban a sus padres pescadores en los barquitos, cocinándoles el pejerrey durante un largo tiempo y aprendiendo sobre los peligrosos encantos de los vientos para los jóvenes<sup>23</sup>.

## Referencias

1. Arias Carballo, Julián. 2015. *Una Organización Social en Defensa de la Madre Tierra*. Oruro: Coridup-CEPA.
2. Astvaldsson, Astvaldur. 2000. *Las Voces de los waka: Fuentes Principales del Poder Político Aymara*. Serie Jesús de Machaqa: La Marka Rebelde. La Paz: Cipca.
3. Berchin, Issa Ibrahim, Isabela Blasi Valduga, Jéssica Garcia, y José Baltazar Salgueirinho Osório de Andrade Guerra. 2017. “Climate Change and Forced Migrations: An Effort towards Recognizing Climate Refugees”. *Geoforum* 84: 147-50.
4. Carey, Mark, Michel Baraer, Bryan G. Mark, Adam French, Jeffrey Bury, Kenneth R. Young, y Jeffrey M. McKenzie. 2014. “Towards Hydro-Social Modeling: Merging Human Variables and the Social Sciences with Climate-Glacier Runoff Models (Santa River, Peru)”. *Journal of Hydrology* 518: 60-70.
5. Choque Churata, Calixta y Alison Spedding. 2009. *Culto a los uywiris. Comunicación ritual en Anchallani*. La Paz: Iseat-Editorial Mama Huaco.
6. Conde, Marta. 2017. “Resistance to Mining. A Review”. *Ecological Economics* 132: 80-90.
7. Condori, Santiago y Gilberto Pauwels. 1996. “Un angelito de Dios: los Chipayas y la naturaleza”. *Eco Andino* 1: 23-39.
8. Cresswell, Tim. 2010. “Towards a Politics of Mobility. Environment and Planning”. *Society and Space* 28 (1): 17-31.
9. Crevels, Emily Irene y Pieter Muysken, eds. 2009. *Lenguas de Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
10. De Munter, Koen, Jacqueline Michaux y Gilberto Pauwels, eds. 2017. *Ecología y Reciprocidad: “(con)vivir bien” desde contextos andinos*. La Paz: Plural-URAL-CEPA-TARI.
11. De Munter, Koen. 2018. “Leren door aandacht: doden bezoeken en gedenken, bij de Aymara en in de Lage Landen”. *Volkskunde* 119 (1): 25-45.
12. De Munter, Koen. 2016. “Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes: Visitar y conmemorar entre familias Aymara”. *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 48 (4): 629-64.
13. De Munter, Koen. 2007. *Nayra. Ojos al sur del presente: aproximaciones antropológicas a la interculturalidad contemporánea*. Oruro: Latinas Editores-CEPA.
14. Diaz-Cuellar, Vladimir. 2017. “The Political Economy of Mining in Bolivia during the Government of the Movement Towards Socialism (2006–2015)”. *The Extractive Industries and Society* 4 (1): 120-30.
15. Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.

---

23 Ver el cuento “El viento y los jóvenes” en *Cuentos de los Urus del lago Poopó*, Recopilador Félix Sequeiros Quispe, Editado por Funpreib Andes y CENU, 2014.

16. Farber, Jessica. 2016. "Social Isolation and Climate Change: An Inextricable Bind". *McGwill University Research Papers*, disponible en: <http://www.socialconnectedness.org/wp-content/uploads/2017/03/Jessica-Farber-Social-Isolation-and-Climate-Change-An-Inextricable-Bind.pdf>
17. Flores, Apolinar. 2017. "Tierra-Territorio, alternativa de sobrevivencia para los pueblos urus del lago Poopó". En *Ecología y reciprocidad: "(con)vivir bien" desde contextos andinos*, editado por Koen de Munter, Jacqueline Michaux y Gilberto Pauwels. La Paz: Plural-URAL-CEPA-TARI.
18. Gutiérrez Villca, Delia. 2014. *Caza y Pesca. Razón de existencia Uru*. Cochabamba: Funproeib CENU.
19. Haraway, Donna J. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chtulucene*. Durham: Duke University Press Books.
20. Ingold, Tim. 2018c. *Anthropology. Why it Matters*. Nueva York: Wiley books.
21. Ingold, Tim. 2018b. *Anthropology and/as Education*. Londres: Routledge.
22. Ingold, Tim. 2018a. *La vida de las líneas*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
23. Ingold, Tim. 2016. "From Science to Art and Back again: The Pendulum of an Anthropologist". *Anuac* 5 (1): 5-23.
24. Lave, Jean. 1991. "Situating Learning in Communities of Practice". *Perspectives on Socially Shared Cognition* 2: 63-82.
25. Martínez-Alier, Javier. 2009. "Social Metabolism, Ecological Distribution Conflicts, and Languages of Valuation". *Capitalism Nature Socialism* 20: 58-87.
26. Martínez-Alier, Javier. 2003. *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
27. Perreault, Tom. 2015. "Performing Participation: Mining, Power, and the Limits of Public Consultation in Bolivia: Mining, Power, and the Limits of Public Consultation in Bolivia". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 20 (3): 433-451.
28. Posnansky, Arthur. 1949. "Los Uru". Recorte de prensa, Bolivia: La Paz.
29. Schneider, Martin y Markus Vogt. 2017. "Responsible Resilience: Rekonstruktion der Normativität von Resilienz auf Basis einer Responsiven Ethik". *GAI-ECOLOGICAL PERSPECTIVES FOR SCIENCE AND SOCIETY* 26 /S1.
30. Viaene, Lieselotte. 2013. "La relevancia local de procesos de justicia transicional. Voces de sobrevivientes indígenas sobre justicia y reconciliación en Guatemala posconflicto." *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 16: 85-112.
31. Wachtel, Nathan. 1978. "Hommes d'eau: le problème Uru - Xvième Et Xviième siècle". *Annales, Economies, Sociétés et Civilisation* 33 (5-6): 1126-1159.
32. Whitt, Clayton. 2017. "Dying and Drying: The Case of Bolivia's Lake Poopó". En *NACLA*, edición 30 de junio, disponible en: [https://nacla.org/news/2017/06/30/dying-and-drying-case-bolivia%E2%80%99s-lake-poop%C3%](https://nacla.org/news/2017/06/30/dying-and-drying-case-bolivia%E2%80%99s-lake-poop%C3%99)
33. Yampara, Simón. 2016. *Suma Qama Qamaña. Paradigma Cosmo-Biótico Tiwanakuta Crítica al Sistema Mercantil Kapitalista*. El Alto. Edición Qamañ Pacha.