| | |
|---|---|
| Construyendo territorios: narrativas territoriales aymaras contemporáneas | Titulo |
| Damonte, Gerardo - Autor/a | Autor(es) |
| Lima | Lugar |
| CLACSO<br>GRADE | Editorial/Editor |
| 2011 | Fecha |
| | Colección |
| Tierra; Aymaras; Población indígena; Comunidades campesinas; Tenencia de la tierra; Territorio; Lago Titicaca; Bolivia; Perú; | Temas |
| Libro | Tipo de documento |
| http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Peru/grade/20120208015759/ConstruyendoTerritorios.pdf | URL |
| Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica<br>http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es | Licencia |

**Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO**

**http://biblioteca.clacso.edu.ar**

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)**

**Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)**

**Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)**

**www.clacso.edu.ar**

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences

# CONSTRUYENDO TERRITORIOS

## NARRATIVAS TERRITORIALES AYMARAS CONTEMPORÁNEAS

© GRADE, Grupo de Análisis para el Desarrollo
Av. Graú 915, Lima 04, Perú
Teléfono: 247-9988
Fax: 247-1854
www.grade.org.pe

*Construyendo territorios*
*Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*
Gerardo Damonte V.

ISBN: 978-9972-615-56-6
Hecho el Depósito Legal de la Biblioteca Nacional del Perú: 2011-10087

Impreso en el Perú
Agosto del 2011
700 ejemplares

Diseño de carátula: Alicia Infante
Corrección de estilo: Rafael Anselmi
Cuidado de edición y diagramación: Alicia Infante
Impresión: ZB Impresores SAC.
Mariano Valdarrago 224, San Miguel

La Colección Becas de Investigación es el resultado de una iniciativa dirigida a la difusión de los trabajos que los investigadores de América Latina y el Caribe realizan con el apoyo del Programa Regional de Becas de CLACSO.

Este libro presenta la investigación que el autor realizó en el marco del concurso de proyectos para investigadores de nivel superior sobre Naturaleza, sociedad y territorio organizado por el Programa Regional de Becas de CLACSO con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, Asdi. Los contenidos de este libro han sido seleccionados y evaluados en un proceso de revisión por pares.

CENDOC/GRADE

DAMONTE, Gerardo.
Construyendo territorios: narrativas territoriales aymaras contemporáneas. Lima: GRADE; CLACSO, 2011.

COMUNIDADES CAMPESINAS | POBLACION INDIGENA | AYMARAS | TIERRA | TENENCIA DE LA TIERRA | PERU | BOLIVIA | LAGO TITICACA

Este libro puede ser reproducido para uso educativo o investigación, siempre que se indique la fuente.

# CONSTRUYENDO TERRITORIOS

## NARRATIVAS TERRITORIALES AYMARAS CONTEMPORÁNEAS

Gerardo Damonte V.

FUNDACION tierra
GRADE
Grupo de Análisis para el Desarrollo
CLACSO

Agradecimientos

A Javier Arcata Alvarado, Felix Cotrado y Erasmo Cruz que se desempeñaron como guías, traductores y acuciosos investigadores locales. A las familias de las comunidades aymaras que desinteresadamente participaron en este estudio.

A lo largo de la investigación tuve la suerte de contar con la colaboración de un grupo de jóvenes investigadores que me ayudaron en la recolección y sistematización analítica de la información. Quiero agradecer a Eric Pozo que coordinó el trabajo de campo, a Ximena Málaga que sistematizó buena parte de la información histórica y en especial a Rafael Barrio de Mendoza que me asistió en varias etapas del estudio. Asimismo, debo agradecer a Guido Mere, Gabriel Koo y Carla Vergara qque colaboraron con la construcción de los mapas que integran el estudio. También quiero mencionar a Aldo Santos, Jorge Romero y demás profesionales del SER-Puno que amablemente nos ayudaron a mí y a mi equipo a largo del trabajo de campo en el lado peruano. También quiero agradecer a mis colegas Gonzalo Colque y Juan Pablo Chumacero en Bolivia, y a Gerardo Castillo en Perú por sus sugerencias a una versión preliminar del libro.

Finalmente, debo agradecer a las instituciones que ayudaron con el estudio y su publicación. Al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) que me otorgó una beca de investigación de nivel superior para la realización del estudio y contribuyó con su co-edición. A Fundación Tierra y al Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE) que también contribuyeron como co-editores del presente libro.

*A Noemí, Humberto y*
*Florencia*

# Contenido


**Introducción** | 11

Territorios, desarrollo y poder: aportes y debates | 15

Espacio, narrativas, territorios: conceptos teórico-metodológicos | 17

¿Con quién y cómo entendemos los territorios? | 21

Apuntes metodológicos y organización del texto | 23

**Capítulo I Breve historia territorial en el altiplano** | 27

Etapa prehispánica en Perú y Bolivia | 27

Etapa Colonial: Virreinato del Perú | 34

Tierra y territorio durante la República | 45

Conclusiones | 60

**Capítulo II Comunidades campesinas aymaras del lago Titicaca: Isca Pataza, Jachocco, Chaapampa y Copacati Bajo** | 65

Ubicación y población | 66

Historia | 68

Migración | 70

Economía comunal | 75

Organización social y movilización | 88

Conclusiones | 93

**Capítulo III Narrativas territoriales y territorios** | 93

Narrativas territoriales | 98

Narrativas territoriales de identidad | 117

Territorios | 122

**Capítulo IV Conclusiones sobre identidades, territorios y políticas** | 141

**Bibliografía** | 149

**Cuadros**

Cuadro 1 Tipos de propiedad en la legislación de Reforma Agraria en Bolivia | 51
Cuadro 2 Principales haciendas en la zona de estudio - Perú | 56
Cuadro 3 Tierras distribuidas y familias beneficiarias según tipo de adjudicación en Puno | 58
Cuadro 4 Uso y matriz productiva de tierra | 76
Cuadro 5 Precio en US$* de productos agrícolas por arroba según comunidad | 82
Cuadro 6 Precio en US$ de cabezas de ganado y animales menores según comunidad | 83

**Gráficos**

Gráfico 1 Niveles de organización territorial en el Qollao pre-inca | 30
Gráfico 2 Comunidades subastadas en los tres primeros años de la confiscación (1866-1869) - Por departamento | 46
Gráfico 3 Comparación entre número de Ayllus y Haciendas - Provincias de Pacajes y Omasuyos | 48
Gráfico 4 Ciclo de la campaña agrícola | 77
Gráfico 5 Rotación de cultivos en parcelas - Jachocco | 78
Gráfico 6 Rotación de cultivos en parcela - Isca Pataza | 78
Gráfico 7 Rotación de cultivos en parcela - Chaapampa y Copacati Bajo | 79
Gráfico 8 Destino de los productos agrícolas en porcentajes - Jachocco | 80

Gráfico 9 Destino de los productos agrícolas en porcentajes - Isca Pataza | 80
Gráfico 10 Destino de los productos agrícolas en porcentajes - Chaapampa | 81
Gráfico 11 Destino de los productos agrícolas en porcentajes - Isca Pataza | 82

**Mapas**

Mapa 1 Reinos aymara en el altiplano | 33
Mapa 2 Virreinato del Perú en el siglo XVI | 35
Mapa 3 Las reales audiencias del Virreinato del Perú | 38
Mapa 4 Virreinato del Perú a inicios del siglo XIX | 40
Mapa 5 Territorio de la República del Perú, década de 1820 | 54
Mapa 6 Ubicación de las comunidades | 66
Mapa 7 Flujo migratorio Jachocco | 71
Mapa 8 Flujo migratorio Isca Pataza | 72
Mapa 9 Flujo migratorio Chaapampa | 73
Mapa 10 Flujo migratorio Copacati Bajo | 74
Mapa 11 Flujo comercial - Jachocco | 84
Mapa 12 Flujo comercial - Isca Pataza | 85
Mapa 13 Flujo comercial - Chaapampa | 86
Mapa 14 Flujo comercial - Copacati Bajo | 87
Mapa 15 Mapa de cerros - Chaapampa | 103
Mapa 16 Mapa de cerros - Copacati Bajo | 106
Mapa 17 Mapa de cerros - Jachocco | 107
Mapa 18 Mapa de cerros - Isca Pataza | 108
Mapa 19 Mapa de uso de recursos - Isca Pataza | 113
Mapa 20 Mapa de uso de recursos - Chaapampa | 114
Mapa 21 Flujos de migración - Chaapampa | 116
Mapa 22 Flujo de migración - Jachocco | 117
Mapa 23 Uso ancestral del lago | 126

# Introducción

Los territorios son tan antiguos como las sociedades. Todo grupo social ha tenido y tiene un espacio en el que se desarrollan sus actividades cotidianas y se expanden sus redes sociales. Cuando los espacios se pueblan de símbolos se convierten en lugares: espacios reconocibles para las personas que los habitan o al menos los identifican. Cuando los espacios son apropiados y delimitados socialmente (económica, política o culturalmente) nacen los territorios. Las comunidades andinas tienen una larga historia de creación y defensa de territorios, los que se han fragmentado y reconstituido a través de décadas y siglos, en contextos de cambios y permanencias sociales.

En las últimas décadas el tema territorial se ha convertido en algo central en la discusión académica, principalmente en lo relativo a procesos de descentralización y dinámicas territoriales. En Latinoamérica el tema ha merecido múltiples estudios y publicaciones donde resaltan el análisis económico, institucional y político, generalmente ligado a la problemática del desarrollo y la desigualdad social[1] . Sin embargo, el tema territorial no ha sido tratado con igual intensidad desde un enfoque sociocultural que priorice una mirada local. En este sentido surgen preguntas simples, pero importantes como: ¿Cómo constituyen territorios los actores sociales? ¿Qué territorios se identifican desde lo local? El presente libro busca responder a estas interrogantes a través de un estudio comparativo en comunidades andinas aymaras peruanas y bolivianas. Nuestro estudio enfatiza tres aproximaciones: la histórica, la económico-política y la cultural.

**En términos históricos** cuando se habla de territorios muchas veces la primera imagen que aparece es la de los territorios nacionales. Como nos muestra Hobsbawm (1998) la constitución de los estados-nacionales tuvo un fuerte componente territorial. Las naciones emergentes, victoriosas o avasalladas, siempre reclamaron un territorio "suyo", reclamo refrendado desde una tradición nacional más o menos inventada. Por ello no es sorprendente que la idea del territorio nacional único e indivisible fue y es un componente básico de los proyectos nacionales victoriosos. Así, el proceso de consolidación de un territorio nacional dominante siempre implicó el avasallamiento de los "otros", sobre todo en los países latinoamericanos donde fue una élite criolla la que lideró la independencia e imaginó una nación donde los grupos indígenas (y sus territorios) debían disolverse en aras de la unidad nacional (Anderson 1993).

---

[1] Existe una amplia bibliografía sobre temas ligados a la descentralización y desarrollo territorial, como ejemplo podemos mencionar a Alimonda (2002), Schejtman, A., y Berdegué, J. (2007), Manzanal, Arzeno y Nussbauer (2007).

Chatterjee (1993) analiza hasta qué punto estas naciones creadas sobre una base colonial no fueron capaces de integrar a las "minorías étnicas" que en realidad eran mayorías poblacionales en países como la India, Bolivia o el Perú. Así, la historia social y territorial de los pueblos avasallados siguió procesos de integración asimétrica que no ayudaron a la consolidación nacional. Proyectos como el del mestizaje en México o la invisibilidad indígena en Argentina son solo algunos ejemplos de intentos de crear una uniformidad nacional que en términos territoriales buscaba borrar fronteras étnicas internas. Asimismo, estos procesos de imposición se profundizaron de manera más o menos negociada al momento de establecer las divisiones territorial-administrativas (cantones, distritos, provincias o regiones) al interior de los estados nacionales.

En las últimas décadas la crisis del estado nación como paradigma unitario llevó a que un conjunto de nacionalidades indígenas históricamente marginadas, las cuales encontraron discursos y audiencias para sus reclamos por derechos culturales y territoriales en el contexto de globalización, se vuelvan más "visibles". En este proceso de hacerse visibles los reclamos de identidad diferenciada y derechos territoriales autónomos se articularon y desarrollaron en plataformas políticas indígenas que, cuestionando la legitimidad de las unidades político-administrativa nacionales y, en los casos más radicales, la misma unidad nacional-territorial, han logrado un éxito sin precedentes al menos en el último siglo. En este contexto, el proyecto de estados pluri-nacionales se convirtió en una nueva propuesta progresista para dar cabida en términos más simétricos a las nacionalidades emergentes. Este uso político del territorio determinó que la emergencia territorial identitaria se conceptualice y analice básicamente como un fenómeno de emergencia política.

Sin embargo, las identidades territoriales han existido desde siempre. Todas las sociedades han tenido y tienen espacio de reproducción social, en el amplio sentido del concepto, espacios que pueden ser múltiples y discontinuos donde se desarrollan las actividades sociales que le brindan sentido al colectivo. Como señala Dollfus (1991: 27) los grupos, al interactuar, producen sociedad y al producir sociedad están produciendo espacios. Esto es especialmente visible en los Andes, donde las comunidades crearon sistemas agrícolas de "archipiélago" para hacer uso de distintos pisos ecológicos en territorios discontinuos con el fin de maximizar su producción y hacerla más variada (Murra 2002). El espacio social de una sociedad se produce en relación intrínseca con el ambiente en el que vive. En este sentido la naturaleza no es un ente separado de lo social sino parte inherente del proceso de reproducción social. Como afirma Descola (1987), los grupos sociales establecen distintas formas de relación con la naturaleza, relaciones que influyen de manera importante en su especificidad política, cultural e institucional. Esto es cierto en todos los grupos humanos urbanos o rurales, aunque tal vez más fácilmente visible en poblaciones indígenas que no buscan separar artificialmente lo natural de lo social.

El territorio es una manera de aprehender, conceptualizar y apropiarse de parte o de la totalidad del espacio social en el que se vive. Este aprehender y apropiarse del espacio se cristaliza por medio de la experiencia en el marco de procesos de aprendizaje social

(Tuan 2001). Siguiendo una perspectiva crítica, el territorio es una construcción social realizada de manera consciente por grupos humanos que *objetivizan* el ámbito natural en el que ocurre su reproducción como sociedad (Marx, 1986). Esta *objetivización* se realiza por medio de prácticas sociales que dan pie a nuevas prácticas sociales en un ciclo de producción de territorios. Cada grupo social se alimenta de experiencias vividas o aprendidas (*habitus*) al momento de estructurar una nueva práctica, realizándola en relación a las posibilidades que le brinda el contexto social inmediato (Bourdeau 1990). Así, el territorio es una construcción colectiva, consciente y cambiante, pero que no deja de tener un ancla en las experiencias que como sedimentos alimentan cada nueva práctica social. Estos sedimentos almacenados socialmente se congregan en el ámbito de la memoria colectiva: el conjunto de recuerdos, de conocimientos vividos o aprendidos que sobrevivieron al olvido voluntario o involuntario y que son rescatados en el presente por el colectivo social (Hallbwachs y Coser, 1992; Jelin, 2002).

En el caso alto andino actual, consideramos que la memoria colectiva se concentra en dos ámbitos del pasado social. Por un lado, en las formas indígenas de organización política-administrativa-territorial: reinos, imperios, ayllus y sus respectivas autoridades político-religiosas. Estas formas de tradición siempre presentes o recientemente aprendidas le brindan legitimidad a los reclamos territoriales actuales que buscan redibujar las fronteras étnicas y comunales borradas por la experiencia colonial. Por otro lado, la memoria colectiva se aloja en prácticas sociales por medio de las cuales cada grupo "inscribe" el espacio en el que vive, lo llena de símbolos y lo domestica. Nos referimos a ritos asociados a la tierra y a la vida social en ella: ritos por medio de los cuales un espacio se "habita" llenándose de símbolos. La experiencia cotidiana religiosa, ceremonial o económica que "marca" y ordena el espacio en el que se vive (Low y Lawrence –Zuñiga, 2003).

**Desde la perspectiva de economía política** se señala que la producción práctica de territorios ocurre en distintas escalas: local, nacional y global, estando enmarcada en un contexto social que le brinda dirección a dicha práctica. Es claro que la política global influye en las dinámicas sociales locales, sobretodo en contexto de dominación, así como las prácticas locales pueden influir en dinámicas globales (Gudynas en Alimonda, 2002). En nuestro estudio nos centramos en las prácticas locales de pequeños colectivos de familias campesinas en los Andes, los cuales reconocen una adscripción étnica común: la aymara. Dado que nos interesa entender las relaciones que establecen los colectivos comunales con ámbitos supra-comunales en vinculación a la producción territorial, nuestro enfoque está puesto en el contexto económico y social de dichas comunidades. Contexto que ha estado históricamente vinculado al acceso y uso de la tierra y el territorio.

En términos de la economía política, trabajos clásicos como los de Wolf (2005) han dado cuenta de las cadenas globales de producción en las que se encontraban inmersas las comunidades andinas. La tierra y la mano de obra de los colectivos andinos se insertaban en cadenas de explotación con lógicas globales. El ingreso paulatino del mercado capitalista en las naciones andinas creó nuevas formas de relación entre las comunidades

rurales y el mercado global, relaciones que influyeron tanto en la organización del trabajo campesino como en el valor que adquiere la tierra en el proceso productivo (Mayer, 2004). En el capitalismo global actual el valor de la tierra como factor de producción parece haber sido sobrepasado por el valor inherente de los recursos guardados en ella, así la contradicción del capitalismo centrado en la explotación del trabajo se ha desplazado al control de la "naturaleza", variando el enfoque de la economía a la ecología política (Leff, 2005; Leff, 2006) y de la tierra al territorio.

Así, el contexto histórico asociado a la tierra y al territorio ha estado marcado por la tensión entre el dominio local del espacio social de reproducción comunal y el "valor" que dicho espacio adquiere para las elites políticas regionales o nacionales. En este contexto, las comunidades han resistido, negociado y/o colaborado con los sectores dominantes para mantener su espacio de reproducción social amenazado por encomenderos, hacendados o empresas extractivas. La defensa de la tierra o el territorio, que muchas veces se toman como sinónimos, son expresiones distintas del mismo fenómeno que adquiere una identidad propia de acuerdo al tipo de dominación ejercida: cuando el valor se concentraba en la posesión de la tierra era esta la que había que defender, cuando el valor se concentra en los recursos son los territorios los que hay que salvaguardar. Cabe señalar que la tierra en su sentido más estrecho refiere a la propiedad, pero en su sentido más amplio y social se iguala al territorio.

En el contexto actual los procesos de globalización en curso han favorecido la expansión geográfica de los mercados mundiales. En la última década el modelo globalizador hegemónico proponía la subordinación de la política estatal al mejor desarrollo de una economía mundial de libre mercado (Strange, 1996). El desarrollo se tradujo, entre otras cosas, en la necesidad de integrar territorios y sus recursos al mercado mundial, incluyendo los territorios indígenas. Asimismo, los procesos de globalización también favorecieron la creación de redes sociales y políticas que establecieron una agenda de derechos humanos y ambientales a escala mundial. Como señala Turner (2003) el mercado mundial reconoce ciertos derechos culturales y territoriales a las poblaciones indígenas con el fin de integrarlas al mercado y facilitar la extracción de sus recursos. En este contexto la acción social de las poblaciones campesinas e indígenas en pos de adquirir derechos para mantener el control de sus espacios territoriales locales cobra una dimensión global, en la medida en que establece marcos de resistencia y negociación que contrarrestarían el establecimiento de nuevas formas de dominación.

Esta tensión entre los grupos subalternos y la sociedad nacional se refleja en el entramado institucional que se constituye para la gestión de territorios. Es a través de las instituciones que se ejerce el dominio territorial cotidiano, reflejando el balance de poder existente. Así las instituciones comunales andinas son el producto de siglos de dominio, resistencia y colaboración entre un estado que buscaba controlar a la población indígena y una población indígena que buscaba mantener espacios institucionales de reproducción social, pero la resistencia en términos institucionales solo se puede llevar a cabo por medio del desarrollo de representaciones. Es así como la defensa de la tierra o el territorio

implica la efectiva representación de las familias campesinas en espacios institucionales. Es en el ámbito de la representación que el contenido político territorial adquiere relevancia: en el proyecto y discurso político. Pero la representación territorial, al menos en el caso indígena, está directamente ligada a la identidad y políticas de la identidad.

**En lo que respecta a una aproximación culturalista** vemos como la idea clásica de asociar una cultura de manera exclusiva a un área territorial específica y delimitada, desarrollada en el concepto de "área cultural", ha sido discutida desde dos afirmaciones: la existencia de un diálogo cultural constante entre culturas dominantes y culturas dominadas, diálogo que se traduce en espacios cultural-territoriales no homogéneos, y la existencia de flujos migratorios constantes de colectivos que no se "aculturan", creándose espacios híbridos como las grandes ciudades. Es a partir de la existencia de estos flujos migratorios que Ferguson y Gupta (1996) apuestan por el concepto de culturas des-territorializadas; es decir, de colectivos que se desenclavan de sus referentes territoriales para adquirir otros distintos allí donde se asientan, en procesos de des-territorialización y re-territorialización. Como la cultura está en constante cambio en relación con su ambiente, las comunidades re-territorializadas crearían sus propios patrones culturales en un proceso de hibridación a escala global. Sin embargo, como lo demuestran los múltiples conflictos existentes entre pueblos indígenas y estados nacionales en Latinoamérica, esta aparente hibridación no impide que las sociedades y comunidades recreen identidades territoriales enclavadas en lo que consideran su tierra o territorio ancestral. Por ello, en este punto coincidimos con Escobar (2001) quien sostiene que si bien las culturas deben entenderse en un contexto global de des-territorialización, estas siempre tienen una referencia territorial específica. Así, la defensa de un territorio es a la vez la defensa de una identidad cultural o étnica, aunque el espacio de reproducción social sea más amplio que el territorio en cuestión.

## Territorios, desarrollo y poder: aportes y debates

En los Andes peruanos y bolivianos el desplazamiento del tema tierra al tema territorio como marco de luchas sociales se establece a partir de procesos de reformas y contrareformas estructurales en curso. En términos económicos ambos países han apostado por afianzar modelos exportadores de materias primas, lo que implica una mayor presión sobre los recursos naturales nacionales. Asimismo, el desarrollo de industrias como el turismo ha generado presión sobre recursos naturales y culturales campesinos e indígenas. En términos políticos, luego de las reformas estructurales neoliberales, ambos Estados cedieron en su búsqueda de establecer control directo y monopólico sobre territorios ricos en recursos. En el Perú esta política se ha afirmado generando la sofisticación de políticas de responsabilidad social corporativa. En el caso boliviano las poblaciones indígenas de las tierras altas y bajas han tomado cierto control político de sus territorios con la ayuda del gobierno actual, el cual se encuentra redimensionando el papel estatal sobre el capital extractivo.

Las reformas neoliberales, implementadas en las décadas del 80 y 90 en Bolivia y el Perú, buscaban la mejor integración de los recursos naturales y culturales campesinos e indígenas al mercado global en forma de mercancías, para ello se buscaron fórmulas de descentralización

política y administrativa que evitarían mediaciones estatales limitando los costos de transacción. Sin embargo, este proceso generó resistencia en las poblaciones directamente involucradas. Las luchas campesinas e indígenas en defensa de sus recursos fueron acogidas por audiencias globales solidarias y redes de activistas sin fronteras que ayudaron a internacionalizar las demandas y magnificar los mensajes (Sikkink y Keck, 1998), y así los pueblos campesinos e indígenas adquirieron una visibilidad política mayor. En este contexto mundial se desencadenaron procesos de revitalización étnica que han dado impulso a luchas políticas antagónicas globales definidas desde identidades territoriales y formas de sostenibilidad ambiental. Por ello, el territorio, con sus múltiples dimensiones sociales y políticas, ha cobrado centralidad en las luchas sociales "glocales" (Bebbington, 2004). Estas luchas y tensiones habrían repercutido en la naturaleza de las instituciones que gestionan los territorios.

Por otro lado, desde una perspectiva básicamente económica-institucional varios estudios realizados siguiendo la perspectiva de Desarrollo Territorial Rural han identificado la emergencia de una "nueva ruralidad", donde las fronteras económicas entre los ámbitos rurales y urbanos se diluyen. Si bien los ámbitos económicos supra-comunales siempre existieron en los Andes, la nueva ruralidad tiene el acento puesto en el desarrollo de actividades y mercados urbano-rurales que establecen flujos y espacios territoriales compartidos por distintos actores económicos. En este nuevo escenario el desarrollo rural no puede enfocarse en ciertas actividades consideradas eminentemente rurales: agricultura y ganadería, sino en la articulación y dinamización de espacios productivos rurales y urbanos. Los investigadores y hacedores de políticas públicas tienen la tarea de identificar y fortalecer estos espacios o territorios productivo-comerciales siguiendo las dinámicas económicas locales. Los mejores aportes desde estas perspectivas se han realizado allí donde se ha intentado identificar y articular, a los espacios productivos, elementos institucionales y culturales. (Abramovay en Manzanal, 2007; Trivelli, Escobal y Revesz, 2009)

Sin embargo, como analizan Manzanal (2007) o Bebbington (2007) esta perspectiva necesita incorporar elementos fundamentales asociados a las constituciones territoriales: poder e identidad cultural. El poco peso relativo que se le da a las variables políticas culturales termina siendo una limitación real para entender las dinámicas territoriales locales que justamente deberían guiar tanto la investigación como la intervención desarrollista. Los antagonismos, redes de poder, identidades y conflictos son realidades sociales que definen tanto la institucionalidad inserta en todo espacio territorial como las prácticas mismas de su constitución.

Reconociendo la importancia de las redes de poder varios autores han vinculado estrechamente la constitución territorial a formas de ejercicio de dominio. Por ejemplo, Sack (1983:55) define territorialidades como "el intento de afectar, influenciar o controlar acciones, o acceso, por medio de la imposición e intento de control sobre un área geográfica específica". En esta línea, el autor afirma que la territorialidad es esencialmente una forma de dominación, proveyendo además "las herramientas para reedificar el poder."

Siguiendo este marco Lopes de Souza (1995) concibe el territorio como un espacio de lucha y resistencia. Para desarrollar su argumento propone tres conceptos operativos: "territorialidad" que identifica a las relaciones de poder constituyentes de un territorio; "territorialidades" que señala los tipos de territorios, y; "territorialismo" que define el control ejercido sobre el territorio. Estos conceptos son seguidos y desarrollados posteriormente por un conjunto de autores al momento de analizar procesos de descentralización en Argentina, demostrando su eficacia al establecer la asociación del poder con la conformación territorial (Manzanal 2007).

Este enfoque, sin embargo, tiene una limitación para el presente estudio. Si bien la variable "poder" es fundamental no es la única capaz de explicar conformaciones territoriales. Variables étnicas o religiosas pueden jugar un papel importante al momento de definir ámbitos territoriales: por ejemplo, los territorios religiosos seguramente están inmersos en redes de poder y pueden ser producidos a partir de ejercicios de poder, pero su constitución no es reflejo simple de dicho ejercicio sino el producto de la articulación de elementos religiosos presentes en el espacio. No se pueden constituir un territorio religioso allí donde la población es agnóstica por más poder que se ejerza, como no se podrán constituir allí donde la población religiosa no detenta poder. Ejercer poder es fundamental, pero no es suficiente para la constitución de territorios. La identificación de las redes de poder es muy importante para analizar la constitución territorial, pero no suficiente para entenderla allí donde otras variables juegan un papel primordial.

Por otro lado, es necesario tener presente que la constitución de un territorio implica el ejercicio hegemónico del poder. Siguiendo a Gramsci (1975) debe entenderse hegemonía como la dominación ejercida no por imposición simple sino por convencimiento de los dominados. Los territorios pueden ser impuestos en un primer momento desde los grupos que detentan el poder, pero necesita ser aceptado por quienes viven en dicho territorio, así no se trate del mismo grupo social, para su consolidación. Esto quiere decir que las redes sociales, por medio de las cuales se ejerce el poder, articulando la constitución territorial, no son estáticas sino que están inmersas en luchas y conflictos por lograr formas hegemónicas de dominación. Esto crea espacio político para los grupos subalternos que contrastarán los territorios impuestos con sus propios proyectos territoriales, buscando conseguir hegemonía en procesos de lucha y negociación.

## Espacio, narrativas, territorios: conceptos teórico-metodológicos

Como hemos desarrollado en esta introducción, nuestro estudio sigue tres perspectivas teóricas que guían nuestro análisis. La primera es una perspectiva que señala el derrotero histórico territorial andino y analiza los trabajos de la memoria colectiva local. La segunda es una perspectiva de economía política que usamos para explicar el contexto social en el que se encuentran las comunidades estudiadas. La tercera es una perspectiva cultural que privilegia el análisis de la construcción e identificación de territorios a través de testimonios

y símbolos. Estas perspectivas no solamente enfocan el estudio sino también enmarcan los conceptos que guían al mismo y que a continuación presentamos.

**¿Qué es un territorio?** Luego de establecer la aproximación y enfoque que hemos adoptado presentamos el desarrollo del concepto principal de esta investigación: el territorio. Para ello, presentaremos tres conceptos interrelacionados que permitan comprender a cabalidad tanto la multi-dimensionalidad como el aspecto histórico contenido en las prácticas sociales, y por tanto en el concepto mismo que define a un territorio. Los conceptos son: *espacio social, narrativas territoriales* y *territorio* propiamente dicho.

## Espacio social

Desarrollamos la idea de espacio social desde los conceptos expuestos por Lefevbre (1991). Para este autor todo espacio, desde por ejemplo un salón de clase o un territorio nacional, es un espacio social, el cual es producido por agentes sociales en el contexto de las luchas sociales. Este espacio está compuesto por tres dimensiones interrelacionadas e inherentes a su constitución: el espacio físico, el diseñado y el vivido. Esta definición teórica tiene varias virtudes: enfatiza el carácter práctico y multi-vocálico de espacio, es decir, el espacio puede ser producido y reproducido por más de una "voz" o actor social; reconoce el carácter multi-dimensional del espacio que se compone de espacios superpuestos y reconoce la importancia intrínseca de las luchas sociales en las que se enmarca la producción del espacio.

El espacio social, entonces, está compuesto por una superposición de producciones territoriales que pueden también entenderse como distintas formas de adscribirse a un espacio determinado. En el contexto de las luchas sociales existentes, distintas formas de vivir y diseñar el espacio pueden entrar en conflicto. El territorio establecido "oficialmente" sería un espacio social cuyo diseño y límites han logrado poder hegemónico, mientras el diseño territorial contra-hegemónico sería el subversivo. Ahora bien, inclusive un mismo actor social puede vivir o diseñar un espacio determinado de distintas formas. Por ejemplo, una comunidad puede identificar su espacio social de producción (que usa para actividades productivas) o identificar su espacio de adscripción étnica sin que el significado o delimitación de dichos espacios necesariamente coincida. Esta superposición no entra en conflicto porque se trata de espacios complementarios y abiertos (con fronteras no delimitadas) sobre los cuales no necesariamente se quiere ejercer dominio político.

Sin embargo, si estas mismas formas de adscripción se vuelven componentes de proyectos políticos de dominación de un espacio determinado y delimitado, se convierten en partes constitutivas de territorios. El ejercicio del poder en términos de constitución territorial radica justamente en la capacidad de articular estas formas de adscripción en un proyecto de dominio. Son estas formas de adscripción territorial (espacio productivo, espacio étnico, espacio religioso, etc.) las que dotan de contenido al proyecto de constitución territorial. Son los argumentos que hacen posible la existencia de hegemonías y

contra-hegemonías territoriales. El dominio territorial necesita un fundamento que posibilite el ejercicio de poder. Para entender la constitución de los territorios es necesario analizar las formas territoriales de adscripción que lo fundamentan. Ahora, ¿cómo identificar y analizar estas formas de adscripción territorial que son parte constitutiva de los territorios, pero no son propiamente territorios en sí mismas sin confundirlos? Nuestra respuesta teórico-metodológica es conceptualizar a las forma de adscripción territorial cómo "narrativas territoriales" y estudiarlas antes de emprender el análisis de los proyectos territoriales que fundamentan.

## Narrativas territoriales

Definimos narrativas territoriales como narrativas donde se integran discursos y prácticas sociales que tienen una dimensión territorial explícita y evidente, produciendo espacios sociales no delimitados. Estas narraciones son textuales en la medida en que incluyen historia oral y escrita, así como memoria colectiva; mientras son prácticas pues incluyen rituales y prácticas cotidianas. Son narraciones sociales sobre un espacio físico donde las variables físicas y sociales se entremezclan. Por ello estarán referidas a los tipos de cultivo y de suelo tanto como a la organización del trabajo.

Cada tipo de narrativa territorial describe y se inscribe en un espacio físico-social, proponiendo un eje temático específico que se define y redefine constantemente en la misma narrativa. Así, las narrativas territoriales se superponen en el mismo espacio físico. Por ejemplo, una narrativa territorial productiva describirá un espacio productivo determinado, mientras una narrativa territorial étnica describirá el espacio de adscripción étnica. Asimismo, la misma narrativa territorial está en constante recreación, tomando sedimentos de narrativas territoriales anteriores para recrearlas en la práctica actual.

Las narrativas territoriales son descripciones hechas por grupos sociales (a veces a través de individuos) por lo que son narrativas que dan sustento espacial a discursos y prácticas colectivas. De ahí que estas narrativas son producidas por actores sociales concretos, alejándonos del concepto focaultiano de discurso y acercándonos a la idea de narrativa expuesta por Abercrombie (1998). En este sentido, distintos actores podrían producir distintas narraciones sobre el mismo eje temático, como por ejemplo la religión. Así, estas narrativas territoriales pueden superponerse, pero sin entrar en disputa puesto que no corresponden a proyectos de dominio territorial sino a descripciones territoriales. Por ello, las narrativas territoriales son partes constitutivas de los territorios, pero no son territorios.

En el capítulo sobre narrativas territoriales desarrollamos su definición y brindamos ejemplos concretos. Baste decir en este punto que nuestro estudio tiene un sesgo socio cultural al momento de presentar las narrativas territoriales identificadas y está circunscrito a las narrativas territoriales producidas por los miembros de las comunidades aymaras estudiadas.

## Territorio

Los territorios son construcciones sociales que fijan los límites y definen un determinado espacio físico-social nutriéndose de una o varias narrativas territoriales. Los territorios se fundan en narrativas territoriales articulándolas en un proyecto político que busca no solamente describir sino ejercer dominio sobre un espacio determinado. Para esto los territorios se constituyen sobre la base de narrativas territoriales, privilegian una narrativa que les da identidad y establecen las fronteras que señalan su dominio territorial. Por ello, puede haber territorios religiosos, étnicos o productivos.

Los territorios son el reflejo de proyectos territoriales de dominio hegemónico. No solo describen espacios sociales, como las narrativas territoriales, sino que buscan dominarlos. Es decir, buscan establecer la autoridad y reglas territoriales para un espacio social. Por ello, son espacios delimitados e inherentemente conflictivos puesto que suponen la supresión o exclusión de proyectos territoriales alternos. Todos los territorios aspiran a ser soberanos en la temática que los fundamenta. Por ejemplo, en los proyectos nacionales los grupos que dirigen la construcción nacional se nutren de diversas narrativas territoriales, poniendo cómo axioma el concepto de soberanía. En estos casos el proyecto nacional es inseparable del proyecto territorial por lo que cualquier transgresión política al territorio nacional es percibida como una amenaza al proyecto nacional.

Como se ha señalado anteriormente la constitución territorial está enmarcada por las redes políticas existentes y es una expresión de ejercicio de poder. Aunque la institucionalidad brinda algún tipo de estabilidad al juego político, siempre existe la posibilidad de cambios en los balances de poder y por ende en los proyectos territoriales. Por ello, consideramos que los territorios son reflejo de proyectos políticos; los cuales pueden estar apoyados por la institucionalidad vigente o pretender una institucionalidad alterna. En el primer caso hablamos de proyectos hegemónicos, en el segundo de contra-hegemónicos. Como en la esfera política, los territorios contra-hegemónicos buscan y pueden lograr poder hegemónico. En la lucha por el dominio territorial son las narrativas territoriales las que van a fundamentar el orden que emerja en cada periodo de la historia. Como ésta nos muestra los cambios y revoluciones son posibles, algunas veces visiones territoriales alternas o subversivas han logrado, con el tiempo, estatus oficial hegemónico: cuando esto sucede las narrativas territoriales que los sustentan también adquieren un estatus oficial.

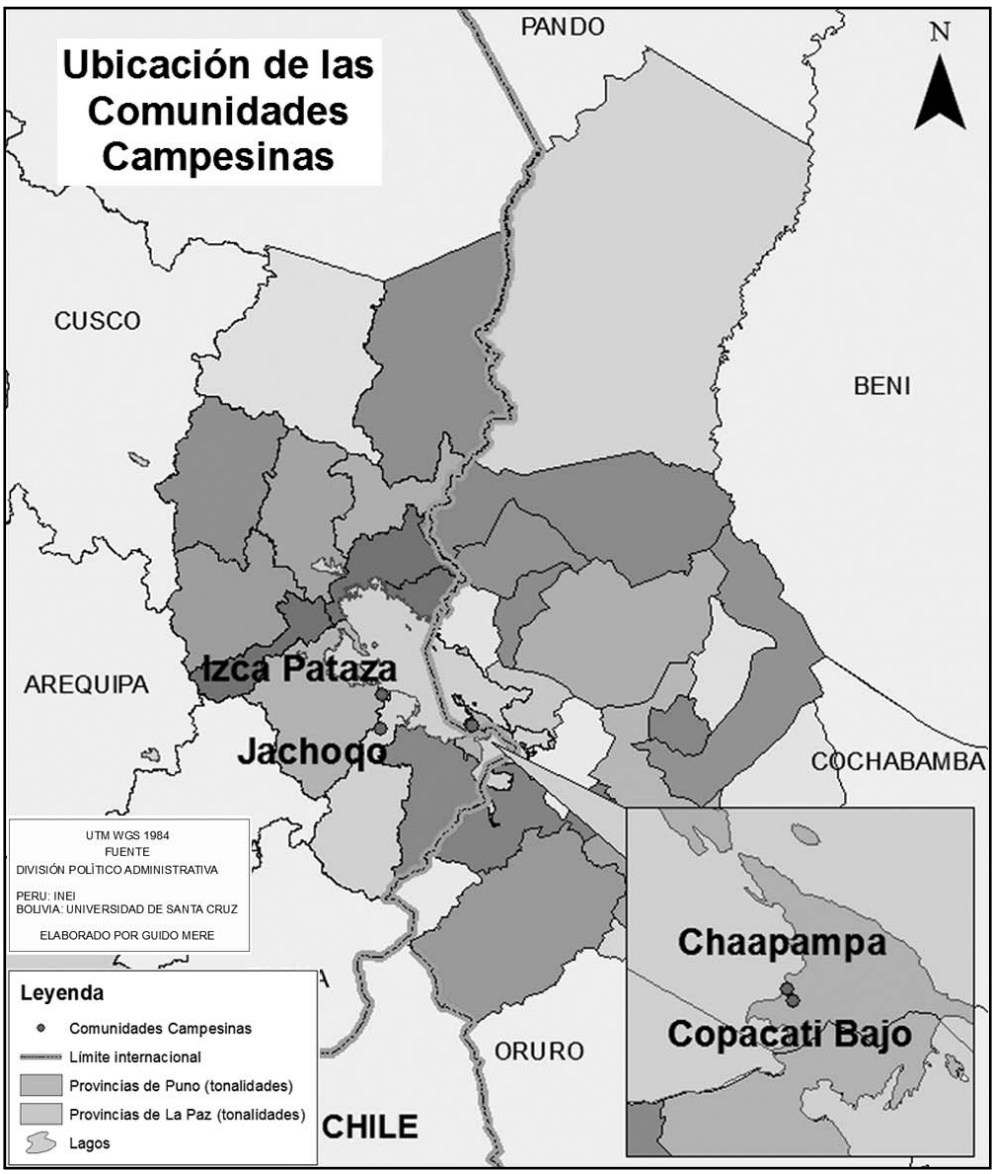
## ¿Con quién y cómo entendemos los territorios?

El estudio se enfocó en las comunidades campesino-originarias[2] aymaras que rodean el lago Titicaca tanto en Perú como en Bolivia. En particular, participaron activamente los dirigentes y familias campesinas de cuatro comunidades. En el lado peruano se trabajó con las comunidades campesina de Jachocco e Isca Pataza, mientras en el lado boliviano con las de Chaapampa y Copacati Bajo. Cabe señalar que tanto Isca Pataza como Copacati Bajo son comunidades circunlacustres, es decir, están asentadas a orillas de lago Titicaca, mientras Jachocco y Chaapampa son comunidades ubicada en tierras medias sin acceso directo al lago. Se buscó tener esta diferencia geográfica porque implica una distinta vocación productiva que podría reflejar acercamientos distintos al tema territorial.

Se planteó hacer el estudio comparativo en esta zona altiplánica aymara por tres razones. En primer lugar porque el territorio alrededor del lago Titicaca ha sido habitado por siglos por la población aymara y tiene un importante significado cultural no solo para sus habitantes sino también para los pueblos andinos en general, convirtiéndolo en un lugar especialmente propicio para la conformación de territorios e identidades territoriales en los Andes. En segundo lugar porque las comunidades aymaras del lago Titicaca, de cada uno de los lados de la frontera binacional, tienen una historia política nacional distinta, lo que enriquece el análisis comparativo. En particular en el lado boliviano se ha gestado un movimiento reivindicativo étnico muy importante que juega un papel central en el escenario político boliviano contemporáneo (Albó, 2004; Mamani, 2004). En tercer lugar porque el tema de propiedad y acceso a recursos es muy sensible en las comunidades aymaras que rodean el lago Titicaca debido a una creciente escasez de tierras cultivables y el desarrollo de industrias articuladas a la economía global, como el turismo, que ejercen presión sobre los recursos locales.

[2] Las comunidades alto andinas son denominadas indígenas, campesinas u originarias en distintos estudios. El adjetivo diferenciado tiene relevancia en la medida en que denota distintos tipos de identidades. Lo campesino ha sido mayormente identificado con una adscripción de clase o de actividad productiva, mientras lo originario o indígena se refiere a una adscripción étnica. En Bolivia (y en alguna medida en Perú) el adjetivo indígena se usa mayormente para poblaciones de tierras bajas. El término originario es reciente, utilizándose para referirse a la población "indígena" de tierras altas y es más usado en Bolivia. Las familias aymaras utilizan los tres términos por lo que en el presente texto los usamos indistintamente para referir a las poblaciones de las comunidades aymaras.

## Comunidades campesinas




Fuente: INEI

## Apuntes metodológicos y organización del texto

En el enfoque metodológico de la presente investigación se combinaron métodos e instrumentos de la etnografía clásica (Rossman y Rallis, 2003) con otros más específicos para el estudio territorial como el análisis cartográfico y la construcción de mapas grupales. La información secundaria y primaria recogida durante el trabajo de campo fue analizada comparativamente siguiendo un método diferenciado, es decir, se hizo un análisis específico para cada caso antes de comparar los datos (Stake, 1995). El análisis de fuentes secundarias bibliográficas fue complementado con un recojo sistemático de información primaria y secundaria en campo.

Como principal método de recojo de información primaria se realizó un trabajo de campo de cuatro meses dividido en tres visitas, la más larga por espacio de dos meses continuos. Este trabajo estuvo enfocado en las cuatro comunidades que participaron activamente en el estudio, pero también incluyó visitas periódicas a La Paz, El Alto y Puno.

Por medio del trabajo de campo se recogieron cinco tipos de evidencia. En primer lugar, información sobre narrativas territoriales en términos discursivos textuales. Para esto se aplicaron las siguientes herramientas: entrevistas a profundidad semi-estructuradas temáticas, historias de vida, y narraciones sobre fotografías. En segundo lugar se recogió información sobre narrativas preformativas como rituales o actos políticos. Las herramientas utilizadas para el recojo de esta información fueron la observación y observación participante. En tercer lugar se recogió información de los archivos agrarios e históricos, así como información contenida en archivos privados en las ciudades de Lima, La Paz y Puno. En cuarto lugar, se recogió información cartográfico-productiva. Se "dibujaron" mapas colectivos con grupos de pobladores de cada comunidad participante estableciendo: ámbitos religiosos y productivos, así como fronteras comunales y étnicas del territorio, entre otros. Por último, se recogió información política. Para ello se realizaron entrevistas con autoridades políticas estatales y dirigentes originarios, agrupados estos últimos en el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (CONAMAQ), en las comunidades, las capitales regionales y en La Paz.

Este libro se compone de tres capítulos, en el primero se hace un recuento histórico de los territorios político-administrativos que han existido en la zona del lago Titicaca en los distintos periodos históricos. En este capítulo observamos tanto la relación histórica entre contextos políticos y conformaciones territoriales, como el carácter sedimentario de viejas conformaciones territoriales que son "rescatadas" como parte integral de narrativas y proyectos territoriales actuales. En el segundo capítulo presentamos las comunidades participantes en el estudio con el fin de entender en detalle sus características sociales y el contexto socioeconómico en el que viven. En el último capítulo presentamos analíticamente las narrativas y proyectos territoriales presentes en las comunidades estudiadas. Por último, en las conclusiones presentamos un breve análisis final de los principales hallazgos y aportes del estudio.

# Capítulo I

# Breve historia territorial en el altiplano

El presente capítulo tiene como objetivo trazar una historia breve de las configuraciones territoriales en el altiplano andino. Se ha dividido esta revisión de manera cronológica de acuerdo a los cambios en la formación territorial del espacio altiplánico. Así, tenemos una historia territorial común al altiplano hasta la formación de Perú y Bolivia como naciones independientes. A partir de aquí la historia se bifurca siguiendo los distintos contextos históricos nacionales. En particular, esta revisión busca mostrarnos tres aspectos vinculados a la conformación territorial en el altiplano. Primero, la continuidad histórico-territorial, es decir, la manera en que formas territoriales precedentes influyen en la conformación de nuevas unidades territoriales. Segundo, la permanencia histórico-espacial de territorios que ahora llamaríamos indígenas. Por último, la relación de los cambios en los regímenes de propiedad y desarrollo de mercados de tierras con los procesos de conformación territorial, en particular durante el siglo XX.

Hemos dividido este recuento histórico en dos partes. En la primera hablamos de la historia pre-hispánica y colonial, mientras en la segunda nos concentramos en la época republicana.

## Etapa prehispánica en Perú y Bolivia

Los etno-historiadores coinciden en el hecho de que el espacio que hoy comprende el altiplano boliviano y peruano, conocido en lengua indígena como *Qollao*, estuvo conformado en la época pre-hispánica por un conjunto de unidades político-territoriales (llamadas comúnmente reinos) que compartían formas organizativas pan-andinas, como los principios de discontinuidad, dualidad y jerarquización espacial, así como formas distintivas étnicas como una lengua común aymara. Entre las unidades más estudiadas se encuentra el "Reino Lupaca", el cual utilizaremos como "tipo ideal" para describir la manera en que se organizaba y gobernaba el espacio social altiplánico.

### Reino Lupaca: un "tipo de ideal" de organización territorial

John Murra (2002), basándose en la visita de Garci Diez de San Miguel alrededor de 1567 y en evidencias arqueológicas, sugiere la existencia de un Reino Lupaca. Este reino, donde se calcula habitaban 100,000 personas, habría estado compuesto por siete unidades

político-administrativas más pequeñas, que podríamos denominar "provincias": Zepita, Yunguyo, Pomata, Juli, Ilave, Acora y Chucuito. En cada provincia se ubicaba un centro ceremonial y/o político llamado "cabecera". A su vez, estas provincias estaban compuestas por dos parcialidades, mientras cada parcialidad estaba compuesta por dos "secciones", que albergaban a más de un ayllu o *hatha*. Por último los ayllus generalmente se dividían en dos sectores o parcialidades.

Esta división territorial político-administrativa se regía en su funcionamiento por tres principios: discontinuidad territorial, dualidad y jerarquización. La discontinuidad territorial de las unidades político-administrativa estuvo vinculada a dos características organizativas y productivas comunes a la región pan-andina. La primera tiene que ver con la naturaleza de la unidad social: el ayllu o *hatha*. El ayllu puede ser definido como un grupo de familias unidas por un linaje y cultura común que trabajan de manera coordinada tierras bajo una dirección político-administrativa común. La segunda tiene que ver con el ideal andino de "manejo de varios pisos ecológicos", así los ayllus, y por consiguiente las unidades superiores, buscaban tener acceso a tierras en distintos ecosistemas con el fin de mantener una alta variedad de cultivos. A este sistema de producción se le llama "archipiélago", pudiendo configurarse a partir del acceso a múltiples porciones de tierra discontinua en uno o varios valles. Así la territorialidad del ayllu, las parcialidades, provincias e inclusive el reino se conformaban bajo la base de las tierras a las que las familias de estas unidades tenían acceso (Rostowroski, 1993). Es decir, se trata de una aglomeración de territorios donde la continuidad era administrativa, política y étnica, más no territorial.

El principio de dualidad se reflejaba en la división por mitades de cada una de las provincias, parcialidades y ayllus del llamado Reino Lupaqa. Las mitades se conformaban por referencias espaciales, siendo la más común la de arriba y la de abajo. Este tipo de división espacial ha sido muy estudiada por etno-historiadores y antropólogos, encontrándose presente en algunas localidades andinas hasta el día de hoy (Ossio, 1992). En el caso del Reino Lupaqa, las provincias se dividían en dos parcialidades denominadas *alasaa* -arriba- y *maasaa* -abajo- (con la excepción de Juli que se dividía en tres parcialidades). Los ayllus que conformaban las parcialidades se adscribían a alguna de estas mitades en cada parcialidad.

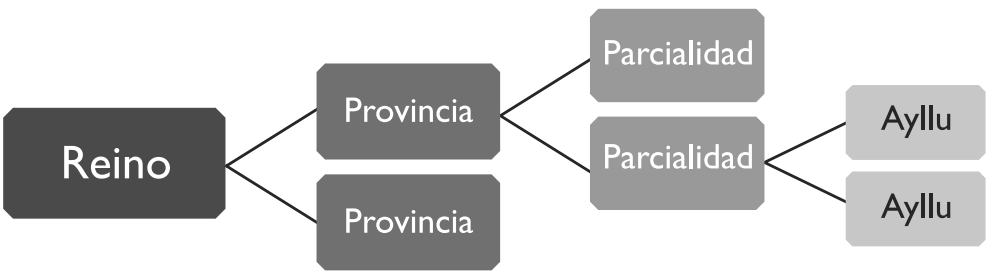
El tercer principio fue el de jerarquización. En primer lugar había una diferenciación jerárquica entre las provincias, parcialidades y ayllus o *hathas* que componían el reino. La jerarquía de las provincias estaba dada por la importancia de su "cabecera", siendo la de Chuchito considerada la de mayor importancia. En el caso de las parcialidades y ayllus

su grado de importancia, y por ende lugar en la jerarquía, venía dado por su proximidad de su "centro" a algún espacio de importancia ceremonial-religiosa como cerros tutelares o el lago Titicaca. Así por ejemplo, los ayllus cuyo "centro" se encontraba más próximo a las orillas del lago se encontraban en un nivel jerárquico mayor que los que se encontraban más alejados. En segundo lugar, tanto al interior de las provincias como de las parcialidades, las mitades de arriba o *alasaa* tenían una importancia mayor a las de abajo o *maasaa*. Así, el espacio discontinuo de las unidades pre-hispánicas político-administrativas se encontraba claramente organizado y jerarquizado, sirviendo de base para un tipo de organización social andina.

La organización social en el Reino Lupaqa seguía pautas comunes a las de otras partes de los Andes, siguiendo la división espacial de unidades y mitades. En el nivel de jerarquía más alto se encontraban los señores de las "cabeceras" de las provincias. El señor de la cabecera principal, Chuchito, era considerado el señor del reino. Como las provincias estaban compuestas por dos parcialidades, el señor o *mallku* de la parcialidad de mayor importancia, esto es, el de la parcialidad de arriba, era el señor de la provincia. De igual manera, el *mallku* de la mitad de arriba de cada parcialidad era el jefe último de dicha parcialidad, mientras en el caso de los ayllus existía un único "señor" o jefe de linaje. Así, tanto en las provincias como en las parcialidades coexistían dos señores: uno de la mitad de arriba y otro de la mitad de abajo, con la preponderancia última del primero.

La legitimidad y mantenimiento de jerarquía estaba basada en un entramado de relaciones simétricas y asimétricas de intercambio. Primero, entre los ayllus que componían cada una de las mitades y unidades, existían relaciones recíprocas que se traducían en el intercambio de productos y de mano de obra. Entre los señores de las unidades o mitades y los ayllus bajo su influencia, existían relaciones asimétricas que se traducían en la entrega de productos y mano de obra al señor de adscripción a cambio de un "buen gobierno". Por último, entre los señores se daban formas simétricas y asimétricas de intercambio que se traducían en alianzas matrimoniales e intercambio de bienes. El gobierno se realizaba a través de redes de influencia de señores sobre los ayllus a través del esquema de unidades y mitades antes descritas. Sin embargo, estas redes de influencia no estaban sólidamente constituidas en los niveles jerárquicos superiores, por lo que el señor del Reino Lupaqa y los señores provinciales no puede ser vistos como monarcas o jefes absolutos de espacios territoriales definidos, sino como señores con esferas de influencia mayor o menor sobre un determinado número de ayllus a partir de redes de intercambio configuradas a escalas micro (ayllus o *hathas*), medias (parcialidades) y regionales (provincias).

Gráfico 1
Niveles de organización territorial en el Qollao pre-inca




| | | | |
|---|---|---|---|
| Gobernado por el *mallku* de la cabecera *alaasa* más importante de la región. Pensado como una aglomeración de provincias con contornos discernibles, que juntas conformaban un sistema de intercambios y obligaciones jerarquizado, anclado en el manejo discontinuo del territorio. | Aglomeración de dos parcialidades cuya cabecera era el centro político, de intercambio y religioso de su entorno. Unidad territorial de más alta escala organizada según el criterio de dualidad | Conglomerado territorial de ayllus que se adscribían a este lugar según su lugar de asentamiento. Diferenciado espacialmente según su posición en relación a un paisaje simbólicamente sacralizado. | Linajes de parentesco dilatado, que evocan un origen e historia común, y asociación a un espacio significativo según el cual se adscriben a una parcialidad |

elaboracion propia

## Reinos aymaras bajo dominio Inca

El dominio Inca habría creado otro espacio para la coordinación de obligaciones recíprocas con estos reinos, lo cual le habría permitido establecer un suministro de fuerza de trabajo y de grupos de población *mitimaes*[3], de acuerdo a sus políticas de ocupación y control en el área andina. Según Murra (2002) los gobernantes cusqueños habrían instalado *mitimaes* en el Collao que, aunque eventualmente se habrían asociado a alguna parcialidad, estarían vinculados a una cadena jerárquica distinta, dependiente del Inca.

Asimismo, Parssinen (2003) plantea que, con excepción del Reino Lupaqa, los reinos de la región del Qollao habrían tenido una gran división en dos sectores: *urco* y *uma*, inclusive en el nivel provincial. Así, se tiene que las provinciales se habrían dividido en parcialidades *urco* y *uma* según su ubicación con referencia al lago, al camino inca hacia el Cusco, o frente a otras parcialidades, siempre con la primacía de los *urco* sobre los *uma*. De aquí provendría la tendencia a identificar a la parte este del lago como Umasuyo; según este autor, Copacabana habría desempeñado la función de cabecera de la administración inca en la zona.

Como hemos señalado, las jerarquías territoriales se establecían de acuerdo a la proximidad a lugares de gran importancia religiosa como los cerros tutelares o centros religiosos. Es así como el espacio andino pre-hispánico se organizó en base a centros ceremoniales y lugares de importancia ceremonial. En este sentido, el lago Titicaca fue el gran centro religioso y ceremonial del Qollao andino. Tanto qollas como quechuas consideraron al lago como un centro de origen cultural (Meyers, 2002). Así, una parcialidad se consideraba *uma* si es que se ubica más cerca al lago. Por ello, los urus, grupo organizado de acuerdo a actividades económicas especificas ligadas casi exclusivamente al lago, son ubicados en la parte *uma* con respecto a pacajes o lupacas Murra (2002).

En términos administrativos, la idea de la conformación del Qollasuyu como gran provincia sureña del Tahuantinsuyu (cuatro suyus) bajo el dominio inca es muy popular en la literatura histórica. Sin embargo, sobre la composición administrativo-territorial y gobierno de dicha provincia, Rostworowski (1993) sugiere que podemos hablar de grandes unidades administrativo-territoriales compuestas por los reinos conquistados y dotados de un cierto aparato de funcionarios centrales: Umasuyo y Colesuyo o Kolesuyu[4]; las cuales habrían servido como unidades de administración territorial intermedia entre el Cusco y un conjunto de etnias asentadas entre la zonas este del lago y la costa sur del Pacífico.

---

[3] Los *mitimaes* fueron ayllus quechuas que forzados a ocupar territorios fuera de la influencia quechua como forma de expandir el control y modo de vida quechua en los reinos conquistados. Sin embargo, el ser mitimaes no debe ser visto como un castigo, puesto que su desplazamiento traía consigo ciertos privilegios en la estructura social inca.

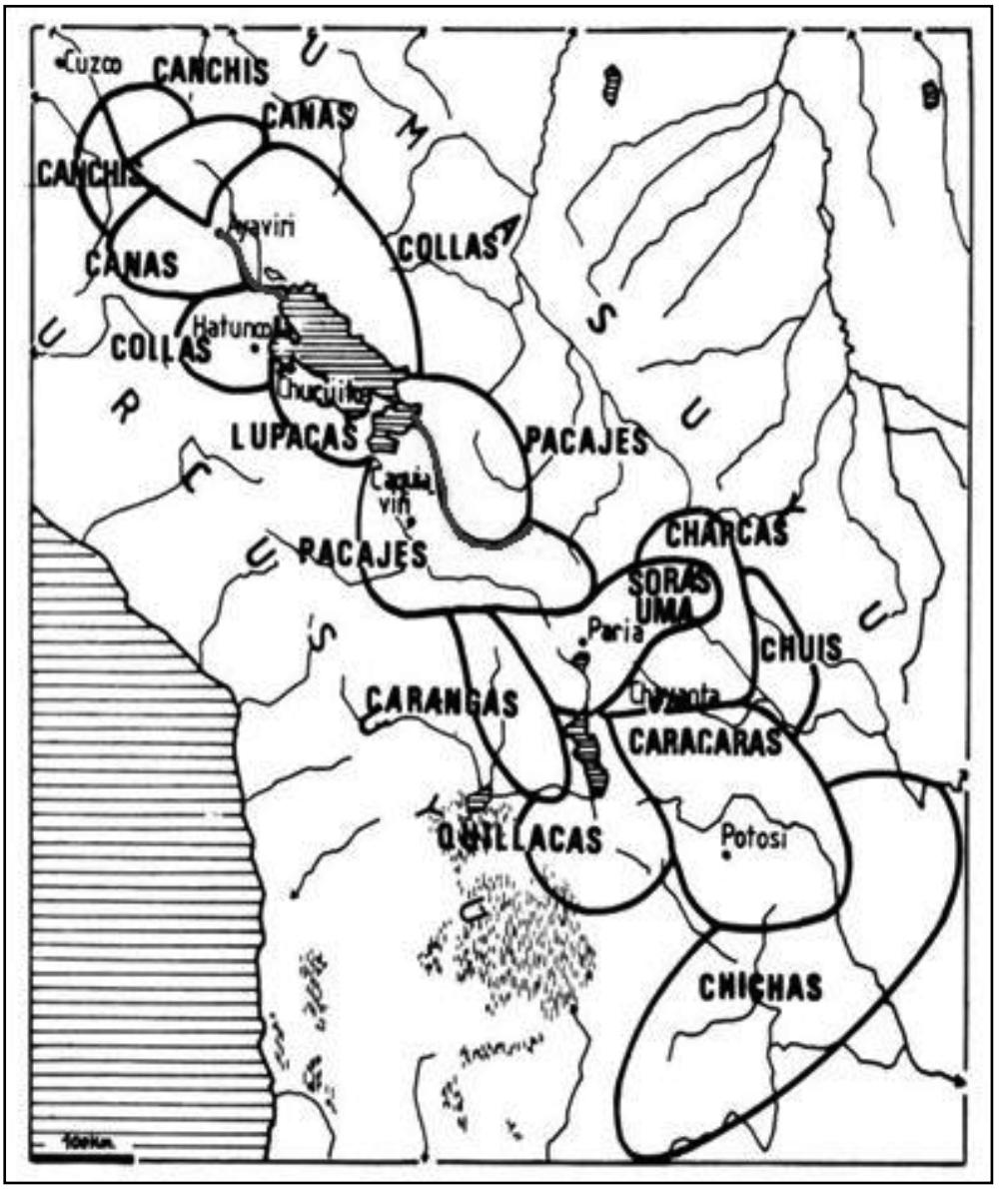
[4] Los trabajos sobre el Umasuyu se han multiplicado en los últimos años (Meyers, 2002), mientras lo relativos al Kolesuyu han comenzado a ser publicados (ver Choque, 2009).

Esta breve revisión histórica de la época pre-hispánica nos muestra tres características sociales ligadas a la conformación territorial que consideramos importantes. En primer lugar, el espacio territorial se establecía a partir de los linajes: ayllus o *hathas*, pues en ellos vivían y trabajaban. El espacio territorial adquiría sentido en relación a la ocupación y uso determinado, así los "mapas" pre-hispánicos ubican a las comunidades en su espacio de reproducción social (sin fronteras definidas) y no en un espacio delimitado abstracto donde habitan ciertas comunidades. El acento está en el grupo social, mas no en el espacio territorial delimitado.

En segundo lugar, el espacio se organiza según una estructura de adscripciones y relaciones asimétricas que conforman la estructura social pre-hispánica. Esta estructura tiene como características territoriales fundamentales la discontinuidad, la dualidad y la asimetría. Los referentes geográficos que "fijan" dicha estructura social a un espacio territorial en específico son los lugares de importancia ceremonial-religiosa como los cerros tutelares y lugares sagrados o *huacas*. El lugar sagrado principal, y por ende principal ordenador del espacio, es en la época pre-inca el lago Titicaca.

Por último, la literatura sugiere que son los incas los que proveen una cierta unidad político-administrativa territorial. El Qollao aparece en la época pre-inca como un conglomerado de unidades de control territorial articulados por medio de un sistema de alianzas no centralizado. Con los incas la estructura adquiere una mayor centralidad, puesto que la administración territorial inca se superpone a la de los "reinos" existentes. Esto se habría impulsado por medio de: primero, la inmigración de *mitimaes* que se "insertaban" en territorios indígenas, debilitando las redes locales de adscripción territorial y reemplazándolas por redes de adscripción directa al inca; segundo, estableciendo centros administrativos y provincias incas al interior del Qollasuyu.

Mapa 1
Reinos aymara en el altiplano




Fuente: Bouysse-Cassagne, 1987.

# Etapa Colonial: Virreinato del Perú

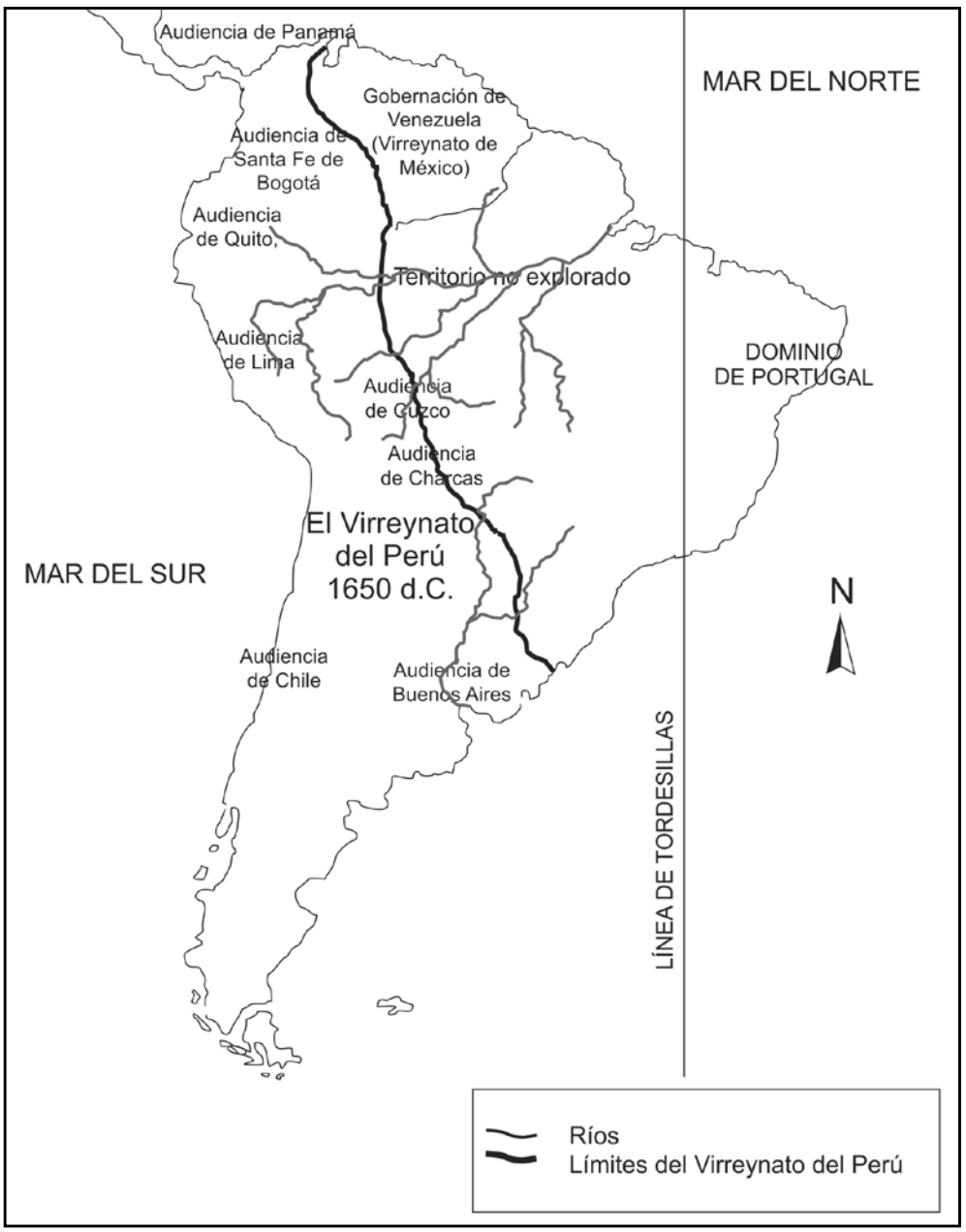
La conquista española trajo consigo nuevas formas de organizar el espacio de acuerdo a los intereses de los nuevos gobernantes. Las formas político-administrativas creadas a distintos niveles por la administración colonial tuvieron un objetivo primordial: la extracción de recursos. En concordancia, la corona buscó durante los siglos de administración colonial mejorar las formas de extraer tributos y mano de obra indígena para darle sostenibilidad a su empresa principal: la extracción de recursos principalmente minerales. Con este fin buscó: por un lado, conformar formas político-administrativas de gobierno colonial que aseguraran tanto el dominio imperial como la eficacia administrativa y, por otro, eficacia al momento de explotar a la población indígena. Para lo primero se crearon encomiendas, luego corregimientos y finalmente intendencias. Para lo segundo se redujeron las comunidades indígenas a "espacios" controlables, es decir, se buscó concentrar a la población indígena en "reducciones" o pueblos de indios con el fin de poder ejercer un mejor control político y fiscal.

A continuación haremos un breve repaso de las iniciativas coloniales de organización del espacio y la población que en ellos habitaba, para luego plantear algunas ideas relevantes para el análisis histórico territorial general.

Si bien la fecha oficial de la conquista española en territorio inca data de 1532, recién en 1542 se consolida el Virreinato del Perú como institución oficial (a través del libro *"Las Leyes Nuevas"*). Es el rey Carlos I de la dinastía de los Austrias quien proclama oficialmente la formación del Virreinato Peruano a través de una Real Cédula firmada en Barcelona el 20 de noviembre de ese año.

Tras la conquista de las Américas la organización territorial del Qollao aymara cambió sustancialmente en términos formales, aunque hasta 50 años después no tuvo un impacto directo en la vida de la población local. Las encomiendas, corregimientos e intendencias fueron las sucesivas formas que tomó la administración colonial, las cuales se vieron además influidas y superpuestas por las divisiones eclesiásticas y las reducciones o "pueblos nuevos" de indígenas. Durante el Virreinato la división política, judicial y eclesiástica no siempre coincidían, lo cual generó conflictos administrativos y de grupos de poder. Comenzaremos explicando las unidades político-administrativas virreinales, de las que el altiplano del Titicaca fue parte, para luego analizar cada subdivisión.

## Mapa 2
## Virreinato del Perú en el siglo XVI




Fuente: INIA – Chile

## Territorios político-administrativos del Estado colonial

### Encomiendas

Las primeras encomiendas se entregaron inmediatamente después de la conquista. Eran recompensas dadas a los primeros conquistadores por parte del rey de España. Los indios que pertenecían a la encomienda ya no rendían tributo a la Corona sino al encomendero. Por ello, más que tratarse de una división territorial o de un grupo de indios que "pertenecían" al encomendero, se trataba del derecho adquirido por el encomendero para cobrarles tributo a los indios bajo su cargo. Las primeras encomiendas fueron creadas al inicio de la Colonia (antes de la promulgación de las "Leyes Nuevas" que buscaron reducir el poder encomendero). Como figura legal, las encomiendas se crearon especialmente para los territorios de ultramar como un derecho de conquista. Así, las encomiendas se otorgaban de manera perpetua al conquistador que se la había ganado por sus méritos. Esto daba tanto poder a los encomenderos que los reyes empezaron a preocuparse por su gran independencia. La Corona temía se formase una aristocracia "encomendera" enraizada que podría hacer frente al poder español. Por ello, poco a poco se fueron disminuyendo los privilegios de los encomenderos. El primer paso fue quitarles el carácter perpetuo, luego se redujo el privilegio de encomienda de veinte años a diez años. Los encomenderos no estuvieron de acuerdo con estos cambios y se rebelaron. La guerra de los encomenderos menguó muchísimo su independencia y la institución en sí. Fue el pretexto que el Rey necesitaba para acabar con ellos y asegurar los territorios del Nuevo Mundo para la Corona española. Sin embargo, la disminuida institución de la encomienda sobrevive hasta los primeros años del siglo XVIII cuando los indios recién vuelven a ser "indios puestos en cabeza de su majestad" al volver a tributar directamente al Rey de España (Haring, 1966).

Sobre las encomiendas en la región altiplánica Nicanor Domínguez (2009a:16) ofrece la siguiente explicación:

> En tiempos preincaicos la zona donde ahora se levanta la ciudad de Puno era parte del sector "Urcosuyo"[5] del reino Colla. Tras la conquista española del Altiplano en la década de 1530, los "Collas de Urcosuyo" fueron divididos en 13 encomiendas, siguiendo las divisiones y segmentaciones de la organización interna (dualidad, cuatripartición) de los grupos étnicos andinos. El más meridional de estos subgrupos, limítrofe con el asentamiento incaico de Chucuito ("cabecera" del antiguo reino Lupaqa), era el de Puno, asignado como encomienda hacia 1535 por el gobernador Francisco Pizarro al conquistador Francisco Gómez de Mazuelas, vecino de Cusco. Las fuentes coloniales se refieren a este subgrupo como un "repartimiento" o "encomienda" con el doble nombre de "Puno e Ycho". Cuando en 1573 los "visitadores" o funcionarios enviados por el Virrey Toledo pasaron por la Bahía de Puno, registraron que los "indios" allí "estaban divididos en 6 pueblos en distancia de

[5] Como se había mencionado, los reinos de la región del Collao habrían tenido una gran división en sectores *Uma* y *Urco* en la etapa prehispánica.

3 leguas" (unos 15 kilómetros), sumando 4,705 habitantes (un 60% aymaras, con 4 caciques, y un 40% Uros, con 2 caciques). Tras coordinar con esos 6 caciques o curacas, los visitadores decidieron reagrupar o "reducir" a la población en solo 2 "pueblos nuevos": el de San Juan Bautista de Puno y el de San Pedro de Ycho.

Las encomiendas en la zona del altiplano fueron de muy corta duración: desde 1535 hasta la década de 1570, siendo reemplazadas por los corregimientos.

## Corregimientos

Debido a la guerra de los encomenderos y la ineficacia del sistema en general – al menos ante los ojos del Rey – se instituye el sistema de los corregimientos. Los primeros corregimientos datan de 1570, durante la afamada administración toledana. Según Domínguez (2004) el virrey Toledo habría agrupado las reducciones o "pueblos nuevos"[6] en más de 50 provincias en todo el virreinato. "Cada una reunía unos 10-20 pueblos. Como supervisor de cada provincia se nombró un *corregidor*, de allí que las provincias también fueran llamadas *corregimientos*." Con el tiempo sus atribuciones fueron creciendo y si bien los corregidores eran funcionarios del virreinato cuyo periodo de nombramiento duraba cuatro años, si tenían influencias en las altas esferas de la administración colonial podían perpetuarse en sus puestos de manera indefinida. Había que invertir dinero para conseguir los puestos, a veces se subastaban.

El corregidor gobernaba en una jurisdicción concreta en ausencia del Rey. Cada república (de los indios y de los españoles) tenía sus propios corregidores, aunque ambos compartían un mismo espacio territorial[7]. La diferenciación venía más bien por la pertenencia a uno u otro grupo étnico. En el caso del corregidor de indios su función era recolectar el tributo indígena y encargarse de organizar la mita (allí es donde se producían los mayores abusos de los corregidores). El corregidor de indios tenía además una función de tutelaje: debía ser el defensor que procurase el desarrollo de las comunidades de indios. Debía defender a los naturales de las conductas impropias de los españoles. Los corregidores de españoles eran jefes políticos y administrativos de la región asignada. Tanto el corregidor de españoles como el corregidor de indios estaban legalmente impedidos de tener actividades mercantiles, encomiendas, mujer de la localidad, o con intereses en la localidad, ya que el corregidor *debía ocuparse de la defensa del territorio.*

Los corregidores podían nombrar delegados llamados "tenientes corregidores". En términos jerárquicos estaban por encima de los cabildos (tanto de indios como de españoles) y respondían ante la Real Audiencia de su región, que a su vez rendía cuentas ante el Real y Supremo Consejo de Indias.

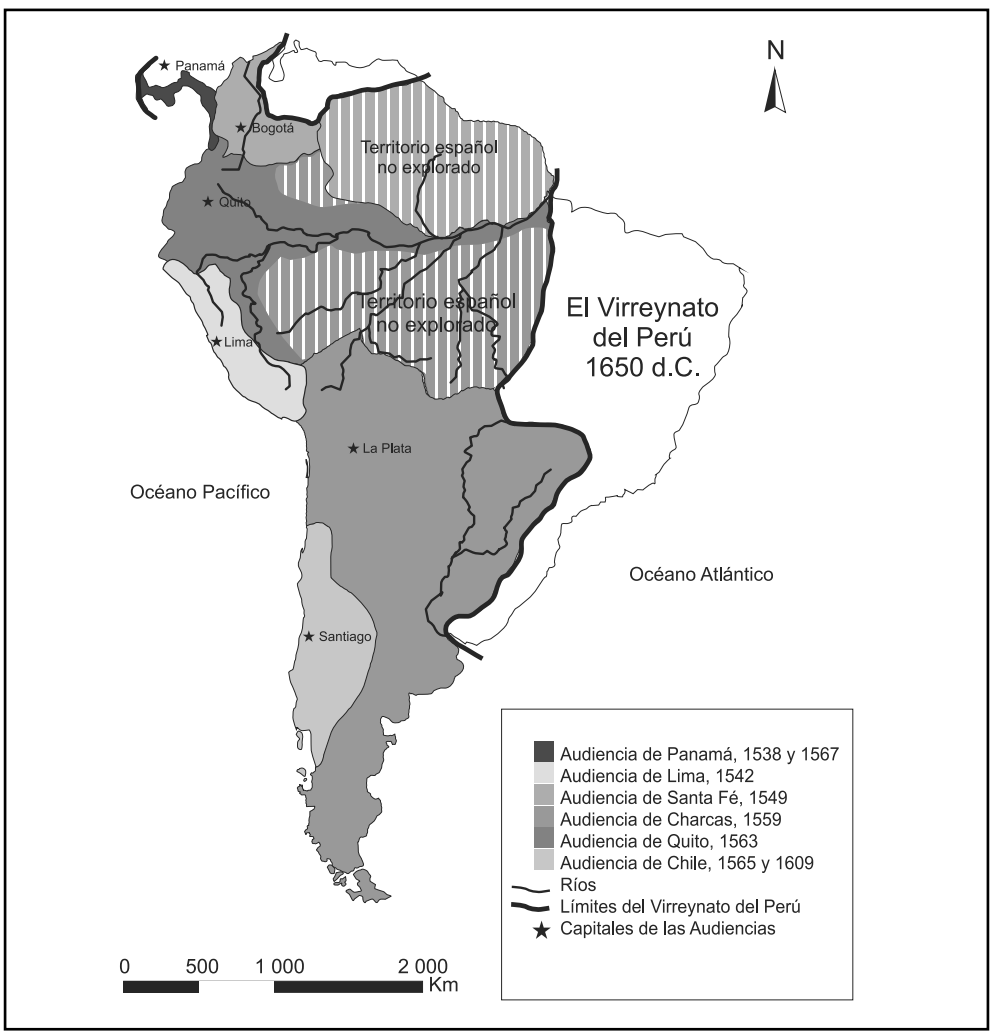
Cabildo → Corregidor → Real Audiencia → Consejo de Indias

[6] Ver más adelante la sección correspondiente a las reducciones. Allí se trabajará el caso del altiplano.

[7] Lima era una excepción: no tenía corregidor ya que era una sede del Virreinato.

A pesar del énfasis puesto por la Corona en la importancia de este puesto, los corregidores rápidamente degeneraron y dejaron de cumplir sus funciones. El principal problema estaba en que el sueldo mismo de un corregidor no cubría ni de lejos la inversión que se había realizado para conseguirlo. Es por ello que los corregidores recurrían a los repartimientos mercantiles, la mita con provecho personal y otros mecanismos para "recuperar la inversión". Tras las constantes denuncias por los abusos de los corregidores y el estallido de la Revolución de Tupac Amaru se eliminan definitivamente los corregimientos.

## Mapa 3
## Las reales audiencias del Virreinato del Perú




Fuente: Elaboración propia a partir de imagen en www.foroswebgratis.com/imagenes

## Intendencias

En la segunda mitad del siglo XVIII se dieron las Reformas Borbónicas cuyo principal fin consistía en hacer más funcional el fallido sistema y regresar a "la época dorada" de la Colonia. Se buscaba revitalizar el sistema de administración colonial y eliminar la caduca figura de los corregimientos. Se llevó a cabo una reorganización territorial que implicó la formación de dos nuevos virreinatos: el Virreinato del Río de la Plata y el Virreinato de Nueva Granada.

En 1784 se da el paso oficial para que las intendencias reemplacen a los corregimientos. Los intendentes tienen menos funciones y menor remuneración. Así se intentó evitar los abusos de los corregidores y hacer el cargo de intendente menos apetecible. La idea era que fuera un funcionario más. Se reconocieron ocho intendencias en todo el Virreinato peruano: Trujillo, Lima, Tarma, Huancavelica, Huamanga, Arequipa, Cusco y Puno (Fisher, 1981). En 1802 se suma al territorio del Virreinato peruano, por Real Cédula, la Comandancia General de Maynas, que había pertenecido al Virreinato de Nueva Granada.

> En 1776 fue asignado al Virreinato del Río de la Plata el territorio que, desde 1784, conformaría la Intendencia de Puno. Cuando en 1787 se creó la Audiencia de Cuzco, a ésta se le asignó un distrito bajo su jurisdicción que, a pesar de estar en su mayor parte en el Virreinato del Perú, se introducía en territorio rioplatense, y más concretamente en algunos de los distritos de la Intendencia de Puno, como eran: Carabaya, Lampa y Azángaro. De este modo se daba la complicada situación de que mientras que parte de la intendencia dependía judicialmente de la Audiencia peruana del Cuzco, la otra - formada por los partidos de Paucarcolla y Chucuito - estaba subordinada a la Audiencia rioplatense de Charcas. A esta situación se sumaba el hecho de que la circunscripción de la Intendencia de Puno continuó repartiendo su dependencia eclesiástica - hasta 1824 - entre el Obispado de Cuzco, sufragáneo del Arzobispado de Lima - en el Virreinato del Perú -, y el Obispado de La Paz, sufragáneo del Arzobispado de Charcas, que desde 1776 pertenecía a la demarcación del Virreinato del Río de la Plata. El problema administrativo fue finalmente resuelto por una Real Cédula de 1 de febrero de 1796, al quedar incorporada la Intendencia de Puno al Virreinato del Perú, y quedar sometidos sus cinco partidos -en lo judicial- a la Audiencia del Cuzco (Luque Talavan, 1999).

Ya que la finalidad de las intendencias era mejorar la administración virreinal a través de la centralización de poderes (uno de los aspectos más importantes de todo lo relativo a las Reformas Borbónicas), estas abarcaban espacios geográficos mucho más amplios que los corregimientos y rendían cuentas directamente ante el Virrey. Ello generó complicaciones administrativas de orden mayor, pues –como en el caso de la intendencia de Puno – no se sabía a ciencia cierta qué corregimiento correspondía a qué intendencia y existían contradicciones administrativas al interior de las mismas. Es a raíz de estos problemas, sumados a los crecientes movimientos independentistas en todo América del Sur, que las intendencias no tuvieron tiempo de demostrar cuán efectivas podrían

## Mapa 4
## Virreinato del Perú a inicios del siglo XIX

Fuente: Wordpress

llegar a ser en tiempos de paz. Desaparecieron junto con el sistema administrativo colonial como uno de los últimos intentos fallidos de la Corona española por preservar su poderío americano.

## Reducciones de indios: territorios político-administrativos de indígenas bajo el virreinato

Desde los primeros años de la Colonia los españoles tuvieron claro que la principal riqueza de las tierras conquistadas era – además del oro – la fuerza laboral indígena. Por ello la organización territorial de los indígenas, su cercanía y disposición para el trabajo fueron un eje principal de organización colonial.

La legislación fundamental acerca del trato hacia los indígenas y todo lo concerniente a las nuevas problemáticas de las Américas está resumida en "Las leyes nuevas" promulgadas el 20 de noviembre de 1542. En ellas se establecía la prohibición de utilizar a los indios para provecho personal sin retribuirles como es debido. "Solo en caso de necesidad pública y con algunas limitaciones" se podía obligar a los indios a trabajar gratis. Inclusive en esos casos debía repartirse el trabajo de los indios de acuerdo a sus habilidades y ocupación. En ese sentido la institución de la mita se hizo rápidamente preponderante. La mita se utilizaba especialmente para la minería, pero también para otras faenas comunales y para los obrajes ("fábricas textiles" que utilizaban la fuerza de trabajo y las técnicas textiles de los indígenas). Las Cortes de Cádiz de 1812 la eliminan definitivamente.

Los indios estaban "reunidos" (no necesariamente de manera directamente espacial) en ayllus que rápidamente adoptaron para la administración española la forma de *comunidades*. El Título 12 de "Las leyes nuevas" trata exclusivamente de la venta y composición de tierras, y constituye la piedra angular en la legislación colonial acerca de los territorios comunales. Así la Ley IV de las Leyes Nuevas afirma:

> Por habernos sucedido enteramente en el señorío de las indias y pertenecer a nuestro patrimonio los baldíos, suelos y tierras, que no estuvieren concedidos por los señores Reyes nuestros predecesores o por nosotros o en nuestro nombre, conviene que toda tierra que se posee sin usos y verdaderos títulos se nos restituya, según y como nos pertenece, para que reservando ante todas cosas lo que a nos o a los Virreyes o Audiencias o Gobernadores, pareciere necesarios para las plazas, exidio, propios, pastos y baldíos de los lugares y consejos que están poblados; asó por lo que toca al Estado presente en que se hallan, como al porvenir y al aumento que pueden tener, repartiendo a los indios lo que buenamente tuvieren menester para labrar, y hacer sus sementeras y criazansas confirmándoles lo que ahora tienen y dándoles de nuevo lo necesarios, toda la demás tierra este libre y desembarazada para disponer de ella a nuestra voluntad. (Uriel Astorga, 2009).

Los censos de indios o *visitas* eran la principal fuente de información acerca de la distribución territorial de la población, sus agrupaciones y su organización para el trabajo.

Se denominaba *indios originarios* a aquellos que se quedaban en el lugar en el que fueron censados, sin movilizarse a falta de un permiso especial del corregidor. En cambio los *indios forasteros* o *indios huidos* eran aquellos que escapaban del tributo, no estaban censados, huían de su lugar de origen para evadir el censo. Estos indios se iban a trabajar a las propiedades españolas estableciendo así el régimen de yanaconaje colonial.

Las principales autoridades de la comunidad eran el curaca o jefe étnico (perpetuado por la administración colonial a partir de su pasado bajo el Estado inca), el cura doctrinero o párroco de la localidad, y el corregidor de la provincia. La caja de la comunidad era una "caja de tres llaves": cada acción o decisión económica debía ser coordinada por estas tres autoridades para poder llevarse a cabo. Si bien la finalidad oficial de este sistema era evitar la corrupción de los funcionarios, también radicaba en él un gran peligro potencial. Si los tres se ponían de acuerdo para subir el tributo o quedarse con una parte del dinero todos los indios de la comunidad salían perjudicados.

Ya que la principal riqueza de una comunidad eran sus indios y sus tierras, el control de la misma era esencial para ascender socialmente (Assadourian, 1982). Por eso muchas personas que se habían hecho ricas con la minería o el comercio ansiaban comprar tierras. En el siglo XVII se dejaron de "respetar" las tierras comunales, con lo cual se inició el siglo de despojo a las comunidades. El Estado, a falta de dinero, legalizaba tras un pago la posesión de tierras despojadas a comunidades. Este era el proceso que se denominaba *composición de tierras*.

Durante las reformas toledanas de la década de 1570 se establecieron las reducciones: pueblos de indios reunidos para facilitar la recaudación del tributo y la labor evangelizadora, entre otras. Como explica Nicanor Domínguez:

> El diseño físico de los *pueblos nuevos* siguió el modelo básico de los asentamientos urbanos españoles en América, facilitando la defensa militar: un plano en cuadrícula, con calles perpendiculares extendiéndose desde una plaza central de forma cuadrangular, como un damero o tablero de ajedrez. En torno a esta plaza central se construían los edificios públicos principales. (2009b:16)

El virrey Toledo debía supervisar las reducciones a través de un sistema más centralizado. Es por ello que agrupa las reducciones de diez en diez o de veinte en veinte para conformar en totalidad más de 50 provincias en todo el territorio virreinal. Así, al altiplano del Titicaca le correspondían seis provincias: Lampa, Azángaro, Paucarcolla, Chucuito, Omasuyos y Pacajes. El gobernador de cada provincia era denominado corregidor, por lo cual las provincias también se denominaban corregimientos, como se mencionó anteriormente.

En lo referente a la zona del lago, la población de la provincia de Chucuito, por ejemplo, fue reducida en dos "pueblos nuevos" de indios con sus correspondientes párrocos. Estos párrocos encabezaban las parroquias de los principales asentamientos de la jurisdicción. No obstante, el número de estas parroquias iría disminuyendo en el siglo XVI:

> En la vecina provincia de Chucuito, de las tres o cuatro parroquias que se habían creado en cada uno de los siete pueblos principales (Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo y Zepita) durante la década de 1570, varias de ellas fueron progresivamente clausuradas a lo largo de los siglos XVII y XVIII, debido a la disminución de la población indígena (Domínguez 2009a:16).

## Distritos eclesiásticos

Los principales distritos eclesiásticos se constituyen, en los primeros años de la Colonia, coincidiendo con la fundación de las primeras ciudades. Los arzobispados eran la división eclesiástica más grande de la Colonia española: había un arzobispo para todo el Virreinato del Perú que respondía ante el Rey de España y el Papa. Ello se debía a que en 1493 el papa Alejandro VI otorgó el privilegio del Real Patronato a la Corona española a través del cual autorizaba la injerencia de la monarquía en el nombramiento de autoridades eclesiásticas. Es así que el Consejo de Indias pudo manejar el nombramiento de funcionarios eclesiásticos en la Colonia e incluso pedir rendimiento de cuentas.

Luego de los arzobispados estaban las diócesis que también ocupaban extensos territorios. Sin embargo, no correspondían directamente a la división territorial administrativa del Virreinato. La diócesis de Charcas incluía el centro y sur del altiplano del Titicaca, toda la actual Bolivia y la provincia costera de Atacama (Domínguez, 2009b); no correspondía a todo el territorio de la Audiencia de Charcas. Hasta la época de las primeras reducciones (década de 1570, primeros años de gobierno del virrey Toledo), las parroquias correspondían a las grandes ciudades y los territorios aledaños. Luego de lograr, al menos parcialmente, reunir a los indios en las reducciones para facilitar la labor evangelizadora y administrativa se reorganizó también el sistema de las parroquias. Cada pueblo o reducción recibió un párroco (o al menos debería haberlo recibido). En las ciudades había un párroco para los indios y otro para los españoles.

Para el caso de la zona del lago, Domínguez asegura que:

> Los párrocos de Puno desde 1573 estuvieron bajo la jurisdicción eclesiástica de la ciudad de La Paz, a su vez sometida a la autoridad del Obispado de Chuquisaca o La Plata (hoy la ciudad de Sucre), creado en 1552 y promovido a Arzobispado en 1609. Cuando se creó el Obispado de La Paz en 1605, Puno siguió bajo esa jurisdicción, y lo estaría hasta 1825-26, cuando el Libertador Simón Bolívar decretó que todas las parroquias del sur del nuevo Departamento de Puno deberían ponerse bajo la autoridad del Obispado del Cusco, ya que La Paz había empezado a formar parte de la nueva República de Bolivia (proclamada el 6 de agosto de 1825). (Domínguez, 2009a:19).

El recuento de las formas de administración colonial territorial y sus transformaciones nos dejan cuatro temas relevantes para nuestro análisis general. En primer lugar, las formas territoriales-administrativas adoptadas por la Corona española son reflejo de las luchas y balance de poder al interior del imperio español. Por un lado, existe una constante preocupación por mantener y consolidar el dominio de la corona por sobre poderes coloniales

menos centralizados que fueran surgiendo. El reemplazo de las encomiendas por los corregimientos y luego de éstos por las intendencias refleja la búsqueda de mecanismos eficientes para establecer un aparato colonial donde el poder estuviese centralizado en la metrópoli. Por otro lado, la doble territorialidad eclesiástica-imperial refleja la magnitud del poder de la Iglesia que aunque asociado al de la Corona siempre quiso mantener un espacio propio de control colonial. Con el fin de la Colonia las unidades territoriales virreinales servirán de base para la conformación y guerras territoriales de las nacientes repúblicas latinoamericanas.

En segundo lugar, es claro que el dominio territorial colonial se basaba más en el dominio de indios, como pagadores de tributos en mano de obra o dinero, que en espacios geográficos específicos con la excepción de los lugares de extracción focalizada como las grandes minas y sus alrededores. Allí donde la población no había sido sojuzgada y no se habían descubierto recursos extraíbles como la Amazonía, el afán de dominio territorial era mucho menor. Por el contrario, la administración se concentraba en los centros extractivos y los puertos por donde lo extraído era enviado a la metrópoli. Así, con la Colonia son los sitios extractivos y los puertos los que reemplazan a los lugares sagrados como ordenadores del espacio en el ámbito regional, es decir, el espacio se ordena con el fin de facilitar la extracción. Si bien las iglesias fueron erigidas sobre antiguos santuarios pre-hispánicos con el fin de reemplazar su importancia religiosa y espacial, la administración colonial privilegió el buen gobierno extractivo a cualquier otra empresa, incluyendo la evangelizadora.

En tercer lugar, las reducciones significaron procesos de de-territorialización y re-territorialización a gran escala. Si bien los desplazamientos de población no eran nuevos en las formas de gobiernos andino como lo demuestra la política de mitimaes inca, la política de reducciones no solo "urbanizó" a la población dispersa en pueblos de indios sino que también desarticuló muchos de los antiguos "archipiélagos" de producción, afectando de manera decisiva y durable las formas pre-hispánicas de uso productivo del espacio.

La maximización del uso de pisos ecológicos sup onía tanto el acceso a territorios discontinuos como la necesidad de establecer múltiples residencias y largos desplazamientos anuales (de un piso a otro). La re-territorialización de los ayllus en reducciones significó no solamente la reestructuración de redes sociales e identidades sino también nuevas formas de "vivir" el espacio. Así, las identidades territoriales se trastocaron beneficiando la constitución de lugares y espacios territorialmente circunscritos en detrimento de identidades discontinuas de alcance regional. Las identidades étnico-territoriales desarrolladas sobre grandes espacios político-administrativos discontinuos a lo largo de siglos fueron reemplazadas, al menos en el plano administrativo, por identidades locales homogéneas en las reducciones o pueblos de indios.

Por último, desde mediados y principalmente fines de la Colonia se comienza a incrementar el valor de la tierra rural: socialmente, como mecanismo de ascenso y, económicamente,

como factor de producción. El valor de la tierra paulatinamente deja de estar atado primordialmente a la mano de obra que en ella habita o a los minerales que en ella se encuentran, para comenzar a adquirir un valor propio. Si bien en las ciudades la tierra ya había adquirido un importante valor inmueble, en las zonas rurales el valor de la tierra "sin hombres ni recursos" era menor a la renta que podía aportar el tributo indígena. El incremento de valor de la tierra impulsa un proceso, aún restringido, de usurpación de las tierras de comunidades indígenas. Sin embargo, al depender del tributo indígena, la corona mantendrá algunas formas de protección de tierras comunales con el fin de asegurar la producción de un excedente que le permita a los indios cumplir con el tributo. En las décadas siguientes a la independencia la tierra va continuar incrementando su valor, lo que acelerará el proceso de usurpación de tierras indígenas, desarrollándose el régimen de haciendas.

# Tierra y territorio durante la República

## Procesos de transformación en el régimen de tenencia de tierras y la organización política local en Bolivia: 1824 – 1990

En este acápite observamos cómo el fin de la época colonial trajo consigo el inicio de un proceso de despojo de las tierras de comunidades y ayllus. Este proceso tendrá dos momentos: un primer periodo que va desde la creación de Bolivia como estado independiente hasta el fin del siglo XIX y un segundo momento que abarca la primera mitad del siglo XX hasta la reforma agraria. Este proceso de alienación de la tierra indígena a favor de las elites nacionales tendrá un impacto profundo en la desarticulación de territorialidades indígenas.

En el siglo XIX sucesivos gobiernos promulgan leyes que facilitan la expropiación y concentración de tierra indígena en manos de la emergente clase latifundista nacional. La creación de Bolivia supuso la apertura del proceso de modificación del régimen de tenencia y propiedad de la tierra en el área andina. El 8 de abril de 1824 se suprime el tributo indígena y la propiedad comunal, impulsando la formación de propietarios entre los indígenas y no indígenas, originarios y forasteros, y la progresiva fragmentación y desaparición de regímenes colectivos.

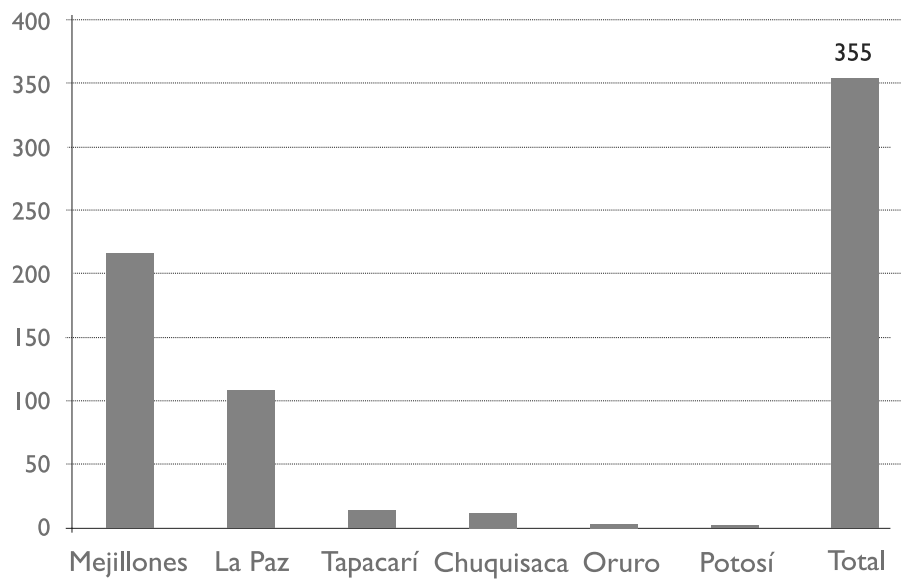
La legislación de la joven república retomó la consolidación de un marco de derecho de propiedad en 1831, mediante un decreto que declaraba propietarios de sus tierras a comunarios que pudieran probar la posesión pacífica por diez años. En 1842 se promulgó una medida que anunciaba la propiedad estatal de todas las tierras comunales. Antezana (2006) sostiene que estos decretos buscaban consolidar el control de la tierra por parte de los campesinos al instalar una protección legal a la propiedad de tierras en usufructo. Sin embargo, esta legislación pudo accionar un proceso de transición, fragmentación y posterior concentración de tierras que vio su madurez en las dos últimas décadas del siglo XIX (INRA, 2008).

Sin embargo, fue durante el gobierno de Mariano Melgarejo, en 1866, quien accedió al poder mediante un golpe de Estado, cuando las formas de tenencia colectiva de la

tierra fueron desbaratadas. En este gobierno las tierras comunales fueron declaradas propiedad del Estado, mientras el tributo indígena fue asumido como "renta" por la ocupación y usufructo de dichas posesiones. Más aun, se dispuso que los campesinos obtuvieran, si era de su interés, el título de propiedad por parte del Estado mediante el pago de un monto no menor de 20 pesos, de acuerdo a las características del bien en cuestión. Este proceso de compra expiraba 60 días después de su notificación. Con ello era previsible que se diera una etapa de incertidumbre entre los campesinos comunarios, desorientados sobre las notificaciones y los montos que ahora el Estado disponía para la continuidad de su posesión de la tierra sobre la cual estaban asentados.

Se calcula que cerca de 100,000 campesinos comunarios fueron afectados con los decretos de confiscación de alguna u otra forma, con deudas, pagos o la suspensión de sus derechos sobre la tierra (INRA, 2000; Benton, 1999). De hecho, en los tres primeros años de vigencia de dichos decretos, y hasta el derrocamiento de Melgarejo, se subastaron tierras de 355 comunidades, la mayoría en los departamentos de Mejillones y La Paz.

## Gráfico 2
## Comunidades subastadas en los tres primeros años de la confiscación (1866 - 1869) - Por departamento




Fuente: elaboración propia a partir de Klein (2005)

Asimismo, la introducción en el mercado de tierras de las parcelas comunales agravó la especulación y tuvo como inmediata consecuencia la disminución y desaparición de comunidades en los departamentos andinos, en particular en La Paz. A la par, estas tierras fueron ganadas para el latifundio, que poco a poco empezó expandirse en las áreas rurales.

La resistencia indígena y comunera a esta legislación tomó la forma de luchas y protestas en la zona de La Paz y de Oruro. Destacan los enfrentamientos en Ancoraimes y Guaycho, en el norte de La Paz, en donde cerca de 1000 indios fueron derrotados y exterminados por las tropas oficiales. Pronto, la desorientación e incertidumbre que los decretos habían generado sobre el régimen de tenencia de la tierra se tradujeron en malestar social, generando la deposición de Melgarejo en 1870 (Klein, 1995:147).

Tras una breve suspensión de la confiscación en enero de 1870, el proceso de despojo volvería a reanudarse teniendo como telón de fondo la derrota boliviana en la Guerra del Pacífico. Narciso Campero promulgó, hacía 1880, una nueva legislación de desvinculación y cancelación de la propiedad comunal, alentando la formación de minifundios entre los comunarios y declarando como estatal la tierra "sobrante" de los ayllus y latifundios. Una vez establecida la parcela y su propietario, este debía cancelar el monto indicado de forma obligatoria. Si la revisita y división de las tierras comunales encontraban oposición por parte de los involucrados, o si es que títulos de composición antiguos eran invocados, la ley daba un margen de decisión a los revisitadores para proceder a una subasta pública de las tierras colectivas. Como señala Antezana (1992), este conjunto de leyes y decretos confirmaban la disposición de alentar la fragmentación de la tierra comunal, aunque también se dieron algunas salvaguardas para las tierras de composición de origen colonial, moderando de alguna forma la dramática fragmentación de la tierra comunal.

La respuesta campesino-indígena ante esta ofensiva comienza a tomar forma en la última década del siglo. En 1895 se realizaron rebeliones espontáneas en Tiahuanaco y Colquencha, pero fue la rebelión de Zarate Willka, a finales de la década, la que movilizó el descontento de líderes de ayllus originarios de las áreas altoandinas del norte y oeste de La Paz. Hacia 1900 esta rebelión se constituyó en importante apoyo a la revolución federal, donde las elites paceñas desplazaron a las de Sucre en la conducción del país (Choque Canqui, 2005; Benton, 1999). Sin embargo, las reformas prometidas al movimiento indígena por el bando paceño no se implementaron y una ola de represión a los líderes campesinos culminó con el asesinato de Zarate Willka.

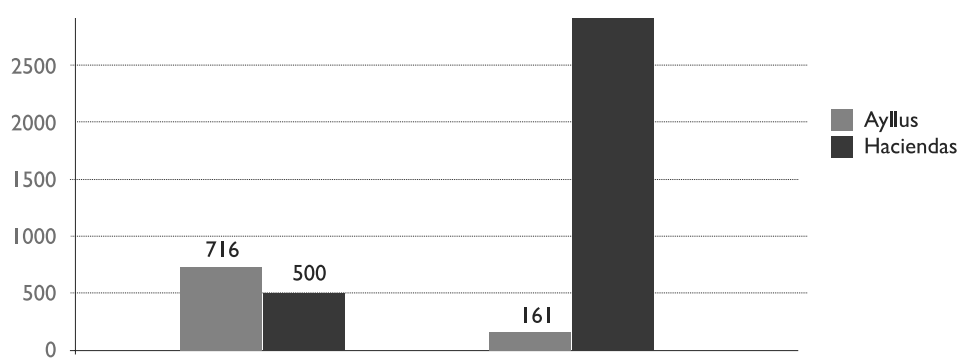
En la primera mitad del siglo XX el proceso de despojo de tierras campesino-indígenas se hará en el contexto de la dinamización del mercado de tierras. A principios del siglo las elites paceñas logran consolidar tanto su poder político, luego de su triunfo en la guerra federal, como su poder económico gracias a la paulatina consolidación de la actividad minera. Asimismo, estos grupos empiezan a adquirir a módico precio tierras en el entorno rural inmediato de La Paz, consolidando de paso el sistema latifundista (Demelas, 1999). De esta manera se concluye y consolida el proceso de despojo de tierra iniciado 30 años atrás con la legislación de Melgarejo.

En términos político-administrativos, la nueva república creó sus unidades de gestión territorial reproduciendo muchas de las grandes unidades coloniales. Por ejemplo, las antiguas cinco provincias de la Audiencia de Charcas: La Paz, Cochabamba, Chuquisaca, Santa Cruz y Potosí, se convirtieron en departamentos. Sin embargo, al interior de estos departamentos se creó un conjunto de cantones y vice-cantones con el fin de ejercer un mayor control territorial estatal.

La burocracia estatal, instalada en las nuevas unidades político-administrativos, como los prefectos, sub prefectos o alcaldes fue clave para facilitar la intervención estatal en el proceso de expropiación de tierras colectivas. La clase latifundista que dominaba el Estado buscaba eliminar la propiedad colectiva indígena por medio de su división y apropiación, mientras afirmaba su poder político sobre dichas tierras. Así, la ofensiva republicana del primer siglo de independencia intentó destruir las bases territoriales y políticas que sustentaba la república de indios durante la Colonia.

En resumen, durante este periodo, el ámbito local en el campo boliviano vivió una de sus mayores transformaciones. En esta etapa se produce una dramática fragmentación y alienación de la tierra comunal que tiene un fuerte impacto sobre las formas indígenas de control territorial. Por un lado, se crea un nuevo grupo campesino indígena minifundista y por otro se consolida el proceso de expansión latifundista sobre tierras indígenas comunitarias expropiadas. Esto trae consigo un fuerte debilitamiento en el control de los ayllus sobre sus recursos territoriales. Muchos ayllus ven su tierra cercenada mientras otros son desplazados a zonas más remotas del altiplano.

## Gráfico 3
## Comparación entre número de Ayllus y Haciendas - Provincias de Pacajes y Omasuyos




Fuente: elaboración propia a partir de Klein (2005)

Como vemos en el Gráfico 3, hacia la primera década del siglo XX, el régimen de hacienda predomina y las comunidades y ayllus originarios se han reducido, quedando una porción que persiste hasta la revolución de 1952. El agotamiento de la bonanza del estaño y la derrota en la Guerra del Chaco dinamizarían procesos de alcance nacional que abren un nuevo ciclo en la transformación del régimen de tenencia de tierra en los ámbitos locales.

## La Reforma Agraria de 1953

La revolución de 1952 significó el final de la expansión del latifundio y de su papel como base económica de los grupos de elite tradicionales bolivianos. Antes, en la década de 1920, se empiezan a organizar los primeros sindicatos mineros y campesinos en el campo boliviano, grupos que después consolidarían su posición y ganarían protagonismo político en las décadas siguientes. Los debates entre grupos de clase media y trabajadores evocan planteamientos del socialismo y progresismo europeo, que inspirarían intentos de institucionalizar la práctica política en partidos y organizaciones sindicales que se fundan a lo largo de los años 20 del siglo pasado. En el primer año de la década, en 1921, se reanudan una serie de episodios de lucha basados en la tensión entre el latifundio y el ayllu comunal, donde destacan los hechos de Jesús de Machaca (Benton, 1999), en donde el ejército reprime severamente a los comunarios alzados. Por otra parte, el auge del estaño llegaría a su fin con la depresión de 1929, aunque años antes la industria ya mostraba signos de desgaste (Halperin Donghi, 2004), desacelerando el proceso de concentración de tierras al restringir capital disponible y, en líneas generales, debilitar a la elite urbana y al Estado. En ese contexto se desata la Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay, en donde ambas naciones se enfrentan por el control territorial del llamado Chaco Boreal. Al margen del sentido de oportunidad que los sectores dominantes pudieron ver en el choque bélico, la guerra tuvo profundas repercusiones en el panorama social y político en Bolivia (Halperin Donghi, 2004; Benton, 1999; INRA, 2000; Querejazú, 1992). El presidente Daniel Salamanca convocó a las milicias a asimilarse al servicio militar, configurando un ejército nutrido de campesinos colonos, comunarios de ayllus y mestizos de clase media, comandados por militares provenientes de grupos tradicionales dominantes. Si bien puede ser pensada como una gesta nacional, la derrota después de tres años de enfrentamiento generó no solo un sentido de cuestionamiento a la capacidad de conducción de los grupos dominantes, sino que además flexibilizó, mediante la convivencia y la cotidianeidad de la coyuntura, los mecanismos de diferenciación social, y permitió pensar en la articulación de una fuerza política y social entre el campesinado y los sindicatos de trabajadores que poco a poco tomó forma.

Este estado de cosas se vio reflejado en la instalación del debate político sobre el desmantelamiento de la legislación sobre la propiedad rural y otra serie de reivindicaciones sociales. Los gobiernos de los militares Toro y Busch (1936 y 1938) lidiaron con el nuevo escenario haciendo concesiones de menor o mayor grado a los grupos sindicales mineros y a los partidos políticos de izquierda que paulatinamente se consolidaban. En este mosaico destacan el Partido Obrero Revolucionario (PRO) y el Movimiento Nacionalista

Revolucionario (MNR). En 1943 llega al poder el mayor Villarroel y convoca a Paz Estensoro, dirigente del MNR –fundado en 1942–, a participar de su gobierno. No obstante esto, una reorientación a fueros más conservadores por parte del régimen –expresados en la represión de líderes de izquierda del PRO y de la Izquierda Revolucionaria– haría que pierda margen de maniobra frente a la creciente influencia de los movimientos sociales. Justamente estos alcanzan cada vez grados mayores de institucionalidad, y en 1945 se celebra el primer Congreso Nacional Indígena, en donde Villarroel cancela una serie de medidas que obligaban a los campesinos comunarios a prestar mano de obra a los funcionarios locales y hacendados. Progresivamente el Presidente pierde apoyo entre los sectores dominantes y entre los movimientos sociales, entrando en crisis su administración tras una serie de huelgas que terminarían en su asesinato por la muchedumbre. Hacia finales de la década de 1940 el MNR logra afirmarse en sus bases sindicales gracias al desempeño de su alianza con Juan Lechín, líder minero. Una junta de gobierno retoma la administración del Estado y tiene que enfrentar una espiral de movilizaciones de líderes comunarios en el campo. La agenda de reivindicaciones, encabezada por el reparto de tierras de hacienda, agita el ámbito local y logra sobrepasarlo en 1947, cuando un levantamiento por la restitución de tierras en Ayopaya es reprimido por fuerzas del Estado.

En 1951 Paz Estenssoro gana las elecciones generales, que son posteriormente desconocidas, propiciando un clima particular de tensión en donde el MNR articula intenciones golpistas que se verían desatadas el 9 de abril de 1952. Con el apoyo de las milicias mineras que enfrentaron a un desgastado ejército nacional, la revolución se concretó, Paz Estenssoro asumió la presidencia y dictó una serie de medidas de particular trascendencia, como la nacionalización del estaño –que pasaría a manos de la Corporación Minera de Bolivia–, el sufragio universal y el inicio de la Reforma Agraria. Para esto se conformó una comisión que por seis meses confeccionó el paquete de normas y reglamentos que guiarían el proceso. Se expusieron seis objetivos claros, a saber: a) Proporcionar tierra de latifundio a los campesinos sin tierra o escasos de ella, b) Restituir a las comunidades las tierras que les fueron arrebatadas, c) Liberar a los colonos y comunarios de sus obligaciones de trabajo con el terrateniente y los funcionarios locales, d) Estimular la modernización y productividad del agro, e) Conservar los recursos naturales, y f) Promover la ocupación equilibrada y racional del espacio productivo. Así, se tuvo como premisa evitar la concentración de tierras en nuevos latifundios, por lo que se prohibió este tipo de propiedad. En contraparte, se estableció una tipología de propiedades reconocidas y promovidas por el Estado por tamaño y zona geográfica.

## Cuadro 1
## Tipos de propiedad en la legislación de Reforma Agraria en Bolivia

| Tipo | Definición | Especificaciones por zonas |
|---|---|---|
| Solar campesino | Entorno inmediato del hogar familiar, insuficiente para la subsistencia. Identificado como *sayaña*. | |
| Propiedad pequeña | Propiedad que otorga los productos para la subsistencia familiar. | Subzona norte, orillas del lago Titicaca: 10 has. |
| | | Subzona norte, con influencia del lago Titicaca: 10 has. |
| | | Subzona central, con influencia del lago Poopó: 15 has. |
| | | Subzona sur: 35 has. |
| Propiedad mediana | Trabajada con la asistencia de jornaleros o mediante ayuda recíproca, y cuya producción puede ser destinada al mercado. | Subzona norte, con influencia del lago Titicaca: 80 has. |
| | | Subzona norte, sin influencia del: 150 has. |
| | | Subzona central: 250 has. Subzona sur y semidesierto: 350 has. |
| Propiedad de comunidad indígena | Reconocida como propiedad colectiva y trabajada para beneficio comunal. | |
| Propiedad agraria cooperativa | Propiedad trabajada de manera conjunta por un colectivo de campesinos, minifundistas o no, que explotan la tierra bajo un sistema cooperativo de trabajo. | |
| Empresa agrícola | Sujeta a inversión de capital, trabajada técnicamente y con mano de obra pagada. | Zona influencia del lago Titicaca: 400 has. |
| | | Zona andina y altiplano: 800 has. |

Fuente: INRA (2006)

La Reforma Agraria expropió las tierras del gran latifundio y trató de promover la formación de organismos de distintas escalas para la administración y explotación óptima de la tierra, evocando valores de cooperación y reciprocidad adscritos a la base social y cultural del colectivo campesino. En ese sentido, reconoció la existencia e importancia de la Comunidad Campesina, clasificándola de acuerdo a su origen (de hacienda, agrupada e indígena) y declarando inalienables sus propiedades. No obstante este reconocimiento, la instalación de sindicatos y cooperativas fue más extendida y se constituyó en la forma más común de administración colectiva después de la reforma (INRA, 2000). Estas organizaciones se articularían luego a centrales, generando las bases de un tipo de coordinación territorial en el ámbito local y nacional vigente.

El gran peso demográfico de los Andes y en especial de las áreas rurales configuró un escenario en el cual el grueso de la población del país, antes de la reforma, se encontraba bajo el régimen de hacienda como colonos (INRA, 2000). El retroceso de las organizaciones comunales hacia zonas más recónditas y la consiguiente reducción de la influencia de su régimen de tenencia en las zonas rurales supuso que la transición de la propiedad de la tierra beneficiara a los antiguos trabajadores de las haciendas, los colonos, y con ello la formación de un panorama de minifundistas y de organizaciones sindicales en el altiplano. Las comunidades campesinas quedarían en un segundo plano en el proceso y serían subsumidas y/o subordinadas por las organizaciones cooperativas.

Sin embargo, la reforma supuso la confirmación y reconstitución de la propiedad de tierras en comunidades originarias, así como propició la formación de nuevas comunidades por agrupación o a partir de antiguas haciendas. Este proceso de reconformación de unidades de tenencia colectiva impactó el ámbito local en muchas formas. Con el antiguo régimen de hacienda las relaciones entre los líderes de ayllus o *jilakatas* con los terratenientes alternaba entre vínculos de subordinación y coordinación de labores en el interior de la hacienda enmarcados en formas rituales (Carter, 1964). Estas autoridades comunales, en los lugares en donde existían como intermediarios entre el colectivo campesino y el hacendado, estaban inscritas en un sistema de cargos con particular significancia simbólica y política en el ámbito local. La reforma instituyó, con la eliminación del latifundio, un nuevo aparato de corte sindical, en donde el secretario general pasó a asumir las labores de coordinación y convocatoria del *jilakata*. Esta intervención oscureció en muchas localidades el sistema de asunción de cargos, alternando entre el nombramiento central y la elección en asambleas. En algunos casos los mecanismos anteriores se homologaron y las comunidades formadas a partir de haciendas retomaron sus modalidades de organización colectiva, a la par de las organizaciones originarias; y pronto los secretarios generales pasaron a constituir un espacio de representación dentro de la esfera política local.

Por otra parte, la inercia de la organización de la tenencia en *sayañas* y *aynoqas* pudo haberse distorsionado con las medidas de la reforma, ya que en algunas comunidades las

tierras *sayaña* fueron tituladas con añadidos de tierra *aynoqa*, lo cual llevó a una fragmentación creciente del terreno comunal o, al contrario, en otros casos, a la remisión práctica de dicho proceso con la consiguiente disminución de las parcelas disponibles para las familias.

### Post-Reforma Agraria

A lo largo de las décadas de 1970 y 1980 los sucesivos gobiernos –en especial la administración de Banzer (1971-1978) – reorganizan y reglamentan los procedimientos del Sistema Nacional de Reforma Agraria, y se crea el Instituto Nacional de Reforma Agraria. Asimismo, se revisa y audita el aparato burocrático de la reforma, constatando el desfase de ciertas medidas con los procesos de reconfiguración de los colectivos indígenas. En ese contexto, las reformas estructurales de 1985 –la liberalización de los mercados de capitales y de recursos naturales, entre otras medidas– incluyeron la promulgación de la Ley 1715 (1996) que recoge e incorpora el espíritu de los planteamientos del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT sobre los derechos de los pueblos originarios e indígenas.

A grandes rasgos, la ley supone la transición del reconocimiento de derechos de propiedad colectiva hacia la gratuidad y protección de prerrogativas de corte territorial, como el control sobre áreas de conservación, acceso a recursos hídricos y forestales, y demás formas de organización que procuran la gestión colectiva del entorno (INRA, 2000). Además, cancela el derecho de propietarios individuales en favor de la tenencia comunal. Asimismo, realiza especificaciones a las modalidades de existencia de comunidades campesinas, tomando como principal criterio y garantía el origen de la organización colectiva. Por ello, la nueva legislación se configuraría como un antecedente en la doctrina nacional para la puesta en marcha de los procesos de reconstitución territorial y autonomía de los Territorios Comunitarios de Origen (TCOs).

Como veremos en el capítulo sobre territorios la ley INRA de 1996 fue resistida en un primer momento por las comunidades indígenas de las tierras altas. Esta resistencia y reciente soporte son reflejo de las políticas de la territorialidad que han emergido en la última década, problemática de la cual hablaremos más adelante en el texto.

## Etapa republicana en Perú

### Independencia

San Martín proclama la independencia del Perú en 1921. Luego de varias modificaciones en el Perú independiente, en el año 1825 se constituyeron siete departamentos: Junín (antigua intendencia de Tarma), Lima, Ayacucho (antiguas intendencias de Huamanga y Huancavelica), Arequipa, Puno, Cusco y La Libertad (antigua intendencia de Trujillo, además de Maynas) (Orrego, 2009). El Alto Perú, parte de la antigua audiencia de Charcas, declaró su independencia, formándose así el Estado de Bolivia.

## Mapa 5
## Territorio de la República del Perú, década de 1820

Fuente: Elaboración propia.

## Las ordenanzas de Bolívar y la consolidación de haciendas

Tras su llegada al Perú en 1823, Bolívar establece un nuevo régimen de tierras, así como la abolición del tributo indígena. Los decretos de Bolívar legalizaron la venta y la parcelación de las tierras comunitarias (Del Pozo, 2004). Las reformas buscaban liberar económicamente las tierras indígenas, pero llevaron a la apropiación de estas por los terratenientes vecinos. Así se inicia un largo periodo de constitución de haciendas, especialmente en la sierra sur, que ya había visto sus primeros brotes con la desmantelación de las encomiendas coloniales; esto continuaría a lo largo de todo el siglo XIX.

> Las reformas liberales bolivarianas (1824-1828) habían iniciado un lento proceso de desintegración de las comunidades indígenas al buscar crear un país de pequeños granjeros independientes. Con la desaparición de los privilegios y protecciones, el concepto de propiedad privada había producido grandes diferencias socioeconómicas dentro de la comunidad. Sin embargo las comunidades en Puno mantenían a principios del siglo XX, ciertas formas comunitarias principalmente para asegurar su supervivencia a través del acceso a zonas de pastoreo, mano de obra y para poder resistir los embates de los hacendados y de las autoridades. (Álvarez Calderón, 2005: 316)

En el altiplano puneño, al igual que en otras zonas del país, las reformas bolivarianas llevaron a la fragmentación de comunidades, aunque, como afirma Álvarez Calderón, no bastó esto para desintegrarlas del todo. Los indígenas de la zona siguieron recurriendo a las formas de *ayllus* y parcialid ades para mantenerse frente a los hacendados. Además, en el caso puneño, las reformas bolivarianas tardaron en hacer efecto; según Del Pozo-Vergnes (2004) recién a partir de la década de 1870 se acelera el crecimiento de las haciendas en el altiplano, motivado especialmente por el desarrollo del circuito económico de la lana en el sur andino. El nuevo servicio de ferrocarril, inaugurado en 1874, que vinculaba las ciudades de Puno y Arequipa, acelera el proceso de industrialización y el auge económico del circuito de lanas. Según las fuentes de Flores Galindo (1977), entre los años 1876 y 1915 el número de haciendas del departamento de Puno se incrementó de 703 a 3,699.

La primera mitad del siglo XX estuvo marcada en el Perú por la consolidación de las haciendas y el latifundismo creciente. A pesar de las posibilidades de industrialización los hacendados puneños no se caracterizaron por una mayor introducción de mejoras en sus tierras. "La regla general era la de enriquecerse por la expansión de la propiedad territorial y por la explotación de los pastores" (Del Pozo, 2004). Según Romero (1928), para la década de 1950, existían en todo el departamento de Puno más de 300 haciendas importantes, mientras que el número total de haciendas superaba las 4,000. Así se observa que el periodo de multiplicación de haciendas se reduce a los 40 años señalados por Flores Galindo (1876-1915 aproximadamente), mientras que en las etapas posteriores lo que se da es una expansión territorial de las haciendas ya constituidas, en la mayoría de los casos a costa de la propiedad comunal y los minifundios.

## Cuadro 2
## Principales haciendas en la zona de estudio – Perú

| Principales haciendas de Acora | Principales haciendas de Ilave |
|---|---|
| Hilacollana | Qullicani |
| Huarijuyo | Copachullpa |
| Hilacchunguruni | Allamilla |
| Olaillune | Choco |
| Chiara | Cingane |
| Pastogrande | Quellesire |
| Tolapalca | Casimullo |
| Tucsuna | Callacallani |
| Hilachaza | Jumpunsilla |
| Patuyo | Choquenara |
| Chata | Cataquicollo |
| Huariruyo | |
| Yucachi | |
| Araranca | |
| Ayoayo | |
| Cárcel | |
| Chullanta | |
| Chuchucachuni | |
| Chuglla | |
| Pastor | |
| Apolaya | |
| San Carlos | |
| San Salvador | |
| San Fernando | |

Fuente: trabajo de campo.

Es necesario recalcar que si bien la existencia de las comunidades de indios había sido tácitamente reconocida y, hasta cierto punto respetada durante la Colonia, es recién durante el gobierno de Augusto B. Leguía que se da la legislación correspondiente para reconocer formalmente las comunidades indígenas y las tierras que les pertenecían (Robles, 2002). En las legislaciones sucesivas (de 1920 a 1993) se mantuvo la protección legal de las comunidades campesinas al declararlas inembargables, inalienables e imprescriptibles. Sin embargo, en grandes zonas del país esta legislación no transformó de facto la distribución de las tierras entre los hacendados y las comunidades hasta el proceso de Reforma Agraria (1969).

## Las comunidades campesinas y la Reforma Agraria

La Reforma Agraria en el Perú fue declarada oficialmente por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas del general Juan Velasco Alvarado en el año 1969. Sin embargo, ya años antes se fue gestando el movimiento que llevaría a esta reforma. En el caso del altiplano puneño la reforma se realizó con escasa participación de organizaciones campesinas, pues no se había registrado por su parte "una iniciativa enfilada a romper el sistema de haciendas" (Renique, 2004). Más allá de algunos movimientos aislados, los indígenas puneños no se opusieron activamente a los gamonales, al menos en la segunda mitad del siglo XX.

A partir de la reforma impulsada por Velasco Alvarado las comunidades indígenas pasarían a denominarse comunidades campesinas, mientras se mantenía su estatus de inembargable, inalienable e imprescriptible. Velasco buscaba que las comunidades se transformen en "dinámicas unidades de producción cooperativa" (Renique, 2004: 169), sin embargo, al saberlas no preparadas para dar este paso se incentivó la conformación transitoria de:

> (…) varios modelos empresariales de corte asociativo: la Cooperativa Agraria de Producción (CAP) y la Empresa Rural de Propiedad Social (ERPS) -como unidades de producción indivisibles con propiedad colectiva de los recursos-, así como la Sociedad Agrícola de Interés Social (SAIS) que suponías fusionar las tierras más productivas de varias haciendas bajo una administración centralizada encargada a un gerente contratado, fiscalizado por el Ministerio de Agricultura, mientras en las tierras menos productivas el ganado *guacho* podría pastar sin ninguna restricción. En el caso de las SAIS, las comunidades colindantes se incorporarían como socias, beneficiándose de sus servicios y de su mayor capacidad técnica. La introducción de algún tipo de modelo empresarial basado en la comunidad quedaba, en tales circunstancias, como una posibilidad de mediano plazo, pendiente de que ocurriese un aumento significativo de la productividad comunal. Así, en el caso de Puno, un 89% de las tierras y pastos naturales del departamento quedaba en manos del sector asociativo, en tanto que las sobrepobladas comunidades campesinas recibían tan sólo un 2,5%. (Renique, 2004: 169).

Para supervisar el proceso de cambio, en 1971 se crea el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) al que se dotó de recursos para movilizarse a lo largo del país apoyando los procesos de cooperativización de las comunidades. En el caso puneño, las medidas de Velasco Alvarado son aplicadas de manera diferenciada entre los quechuas y los aymaras. Mientras entre los quechuas predomina la conformación de SAIS, entre los aymaras permanecen las comunidades campesinas con baja presencia de empresas asociativas.

A pesar del énfasis del gobierno en incentivar las diferentes Empresas Asociativas, lo que se dio con más fuerza fue un proceso de *comunalización*, especialmente en la sierra sur del país, y Puno no fue una excepción. A lo largo de las décadas de 1970 y 1980, fueron cada vez más las comunidades reconocidas y tituladas en la zona.

## Cuadro 3
## Tierras distribuidas y familias beneficiarias según tipo de adjudicación en Puno

| Formas de Adjudicación | Cantidad de unidades | Superficie en Hectáreas | Cantidad de familias beneficiarias |
|---|---|---|---|
| Empresas Asociativas | | | |
| Cooperativa Agraria de Producción CAP | 14 | 498.416,94 | 2,328 |
| Pre-CAP | 2 | 24.805,00 | 55 |
| Sociedad Agrícola de Interés Social SAIS | 23 | 1.024.476,42 | 7,183 |
| Empresa Rural de Propiedad Social ERPS | 5 | 217.417,78 | 958 |
| Central Nacional de las Empresas Campesinas CENECAMP | 2 | 239,44 | 22 |
| Total de Empresas Asociativas | 44 (9,7%) | 1.765.355,58 (88,5%) | 10.546 (38,9%) |
| Otras formas | | | |
| Comunidad Campesina | 76 | 58.551,37 | 14,714 |
| GAST | 36 | 27.419,96 | 501 |
| Grupos Campesinos | 39 | 82.567,48 | 1,104 |
| Individual | 243 | 43.464,86 | 243 |
| Cesiones en Uso | 15 | 16.778,59 | - |
| Total otras formas | 409 (90,2%) | 228.782,26 (11,4%) | 16,562 (61%) |
| Total Adjudicaciones | 453 (100%) | 1.994.137,84 (100%) | 27,108 (100%) |

Fuente: Ministerio de Agricultura, Puno. Marzo de 1985. Citado en: Del Pozo, 2004.

Como se desprende del cuadro anterior, si bien las comunidades campesinas recogían a la mayor cantidad de familias beneficiarias, ocupaban un porcentaje muy bajo en cuanto a posesión de tierras. El proceso de adjudicación de tierras tras la Reforma Agraria no tomó en cuenta a las 486 comunidades campesinas reconocidas hasta entonces, ni a las 500 parcialidades que recogían la mayor cantidad de población indígena de la zona y solo 76 comunidades lograron acceder a más tierras. La expropiación de haciendas para la constitución de empresas asociativas generó en algunos casos una acumulación aún mayor de tierras en la región: los "nuevos latifundios". Mientras tanto, las comunidades en la zona estaban altamente pobladas, lo cual –sumado a factores económicos y sociales– aceleró el proceso de migración del campo a la ciudad. La situación pronto se hizo insostenible y a mediados de la década de 1970 las empresas asociativas tuvieron que ceder parte de sus tierras a las comunidades.

El proceso de reestructuración de la tenencia de tierras continuó en los 80, en el segundo gobierno de Fernando Belaúnde Terry (1980-1985). La nueva legislación propicia la posibilidad de resolución de las empresas asociativas y favorece la propiedad individual a través del relanzamiento del mercado de tierras. En Puno, la reestructuración definitiva de las empresas asociativas se da bajo el primer gobierno de Alan García (1985-1990). La Constitución Política del Perú de 1993, promulgada durante el gobierno de Alberto Fujimori, alteró profundamente todo lo que se había construido en materia de legislación comunal desde 1920. A partir de 1993 y con la Ley de Tierras de 1995, las comunidades obtuvieron la facultad de disponer libremente de sus tierras de la forma que creyeran conveniente, siempre y cuando la decisión fuera tomada por la Asamblea Comunal. Actualmente esta legislación se encuentra en entredicho, pues coexiste con normas anteriores que propician diferentes lecturas e interpretaciones.

En líneas generales lo que se ha dado desde entonces –aunque los primeros pasos en esa dirección siguieron a la Reforma Agraria– es una fragmentación de las tierras comunales. En la mayoría de los casos –no solo en Puno, sino en todo el país– se trata de una fragmentación de facto en parcelas familiares hereditarias, no respaldada por un título de propiedad individual. Sin embargo, es cada vez mayor el número de comunidades que optan por la titulación individual de estas parcelas. Las tierras que siguen siendo comunales son por lo general las dedicadas al pastoreo.

Actualmente, paralelo a este proceso de fragmentación, se da el de *distritalización*. Se busca el reconocimiento como distrito para acceder con mayor facilidad a los recursos estatales, así como por el estatus que otorga este reconocimiento. En este sentido es importante mencionar el surgimiento de centros poblados al interior de las comunidades campesinas. Estos cambios causan también una reformulación de los grupos de poder al interior de las comunidades. En el departamento de Puno se hace cada vez más importante el papel del teniente gobernador, quien articula a la comunidad con los organismos del Estado, especialmente con la municipalidad distrital (Quiñones, 2009).

# Conclusiones

La creación y desarrollo históricos de los países de Perú y Bolivia profundiza algunas de las tendencias ya identificadas en la época colonial y trae consigo nuevas problemáticas ligadas al tema de tierra y territorio.

Con la República desaparece paulatinamente el tributo indígena al tiempo que se consolida un régimen de hacienda basado en la usurpación de tierras de grupos indígenas hasta mediados del siglo XX en la región andina peruana y boliviana. Durante la Colonia las tierras de comunidades encontraron una serie de garantías debido a la vocación en el régimen de conservar una base tributaria en el colectivo indígena; sin embargo, los decretos liberales, desde el inicio de la etapa republicana, plantearon cauces a la vulnerabilidad de la tenencia colectiva de la tierra. Así, las relaciones sociales y económicas se trastocan, generándose nuevos escenarios conflictivos entre las comunidades indígenas y las haciendas (Klein, 1995; Benton, 1999).

La expansión del latifundio llevó consigo la transición de un creciente número de comunarios en colonos de hacienda, en la mayoría de los casos, y a desplazamientos y reasentamientos en áreas menos fértiles e inaccesibles en otros. Con algunas variantes el sistema de *sayañas* y *aynoqas* en el cual las familias coordinaban su producción con el resto del colectivo comunal se vio trastocado con el retroceso de las áreas comunes y la superposición del territorio con las tierras del latifundio.

En términos generales, este proceso tiene relación directa con el paso de una economía rural colonial basada en la extracción de mano de obra y tributo monetario a una economía rural republicana basada en la propiedad de la tierra por parte de los sectores dominantes. La tierra va consolidando su valor como medio de acumulación ya sea de manera especulativa o como factor de producción conforme avanza la penetración capitalista en el ámbito rural andino. Sin embargo, las relaciones de producción precapitalista de base colonial continuarán coexistiendo con el avance del capital, al menos hasta la promulgación de sendas reformas agrarias en Perú y Bolivia. En este contexto, el avance de los mercados, fruto de una mejora paulatina de las rutas y formas de acceso, generan nuevos retos para las comunidades indígenas que aún sobrevivían en las tierras de menor valor y que las haciendas no habían podido o querido absorber.

En términos de institucionalización territorial estatal, de manera paralela se ve un intento del Estado de consolidar su control político sobre las áreas andinas, en general, por medio de la división y creación de antiguas unidades político-administrativo-territoriales como los distritos en Perú y los cantones en Bolivia. En estas nuevas y más pequeñas unidades se asientan autoridades estatales que tienen como mandato acentuar la presencia estatal. Dado que hasta la Reforma Agraria estas autoridades respondían al poder económico hacendatario, base económica del estado republicano, las comunidades indígenas que no habían sido arrasadas por las haciendas soportaban una doble presión: por un lado estatal (política) y por otro hacendataria (económica).

Estos procesos sociales y económicos de cambio tuvieron un significativo impacto en la forma en la que las comunidades indígenas altiplánicas se organizaban política y territorialmente. El proceso de despojo y marginalización sufrido por las comunidades afectó visiblemente la estructura de manejo territorial familiar basada en el ayllu. Los ayllus subsistieron entre los campesinos libres como los colonos de hacienda como forma de básica de organización para la producción, pero su capacidad de manejo de tierra y agua se vio mermado en cuanto el acceso a estos recursos se volvió cada vez más difícil. Asimismo, las formas de representación política se transforman en el contexto de luchas de resistencia ante el avance de las haciendas. Hasta principios del siglo XX la respuesta indígena contestataria fue la rebelión abierta, aunque sin resultados positivos. Con el desarrollo del movimiento campesino, primero en Bolivia, a la sombra del movimiento sindicalista minero en las décadas del 40 y 50; y luego en Perú, con masivas movilizaciones de tomas de tierras en los 60, las condiciones estuvieron dadas para la ejecución de reformas agrarias en ambos países. En estas luchas por la tierra se forjarán los nuevos liderazgos campesinos.

Las reformas agrarias se dieron en Perú y Bolivia en distintos momentos y tuvieron diferentes características, aunque ambas buscaron eliminar las relaciones de vasallaje que habían persistido desde la Colonia y crear una estructura agraria que pudiera integrar de mejor manera al pequeño productor agrícola o campesino a los mercados que se consideraban modernos. Asimismo, ambas tuvieron un corte más clasista y desarrollista que étnico, lo que se demuestra, por ejemplo, en el reemplazo del término indio o indígena por campesino en la retórica oficial de ambos países.

La Reforma Agraria boliviana se promulgó en 1953 y tuvo cuatro características principales. En primer lugar, priorizó la dación de tierras a los colonos de hacienda sobre las familias comuneras que mantuvieron, pero no mejoraron, sus tierra marginales defendidas bajo el régimen anterior. La idea era favorecer la creación de cooperativas y entidades que pudieran integrarse mejor al mercado moderno que las viejas comunidades-ayllus. En segundo lugar, se benefició también la pequeña propiedad familiar sobre la propiedad colectiva con la dación de títulos de propiedad privados. En particular la zona del lago fue considerada como más apta para la pequeña propiedad en los planes de conformación de una nueva estructura agraria. En tercer lugar, se fundó una nueva territorialidad basada en el sindicato agrario. Aunque en la mayoría de los casos los sindicatos se erigieron sobre bases de organización comunal (de ayllus) la nueva estructura buscaba integrar políticamente a los pequeños propietarios campesinos al aparato estatal a través de los recién creados sindicatos agrarios, unidos en una central nacional, y por décadas coactados por el gobierno. Por último, y en relación con lo anterior, la estructura sindical buscó reemplazar a las estructuras previas que mantenían un claro corte étnico. Así por ejemplo, la figura del *jilakata*, máxima autoridad de las comunidades libres de indios de hacienda, fue reemplazada por la del secretario general del sindicato en lo que respecta al ámbito de representación política. El *jilakata* entonces paso a ser una figura circunscrita al ámbito religioso ceremonial andino.

En el Perú la Reforma Agraria se ejecutó en la década de 1970 y tuvo como principales características las siguientes. En primer lugar un corte más colectivista que la boliviana. Siguiendo preceptos teóricos de Mariátegui (2007) consideró que la comunidad era el germen natural de una organización moderna de corte socialista; por ello la tierra se adjudicó principalmente a colectivos campesinos. Adicionalmente, en la zona sur se crearon grandes SAIS (que incorporaban comunidades) como unidades productivas con tutela estatal. En segundo lugar, se creó un sindicato pro-gobierno (Central Nacional Agraria) con el fin de articular políticamente a los campesinos, que sin embargo tuvo escaso éxito en la zona altiplánica donde el sindicato opositor (Confederación de Campesinos del Perú) obtuvo más adeptos. Asimismo, las SAIS constituidas en el altiplano fracasaron y las comunidades adquirieron personería propia. Con los años se dieron nuevas leyes que buscaron dinamizar el mercado rural, abriendo la posibilidad de la fragmentación y hasta de la disolución legal de las comunidades. Sin embargo, la comunidad campesina, con sus tierras de propiedad colectiva y su presidente como principal autoridad, se mantuvo como la más importante institución del ámbito rural peruano y altiplánico.

En las últimas dos décadas los gobiernos de Bolivia y Perú han realizado nuevas modificaciones en el marco legal de tierras que, unidas a la dinámica globalización presente en el altiplano, están cambiando nuevamente la realidad rural de la región. En el caso boliviano hemos visto que las reformas liberales en los 90 abrieron la puerta para nuevas formas de propiedad territorial colectiva indígena. En la última década el advenimiento de un gobierno de base étnica y fuerte arraigo en el altiplano ha comenzado a otorgar derechos autonómicos sobre la base de las propiedades colectivas indígenas. En el caso peruano, las comunidades campesinas han rechazado nuevos intentos de privatización de tierras mientras buscan formas de acceder a representaciones políticas territoriales supra-comunales. En los siguientes capítulos ahondaremos el análisis de la relación contemporánea entre política, tierra y territorio en el altiplano boliviano y peruano.

# Capítulo II

## Comunidades campesinas aymaras del lago Titicaca: Isca Pataza, Jachocco, Chaapampa y Copacati Bajo

Como colectivo, las comunidades provienen de procesos de transformación de grupos organizados según vínculos de parentesco e intercambio, que progresivamente hacen del control de un territorio común la principal dinámica política, económica y social de su reproducción. En la actualidad, la comunidad de familias campesinas (que pueden organizarse en base a ayllus, sindicatos o comunidades campesinas) es la forma de organización social preponderante en los Andes –especialmente en el centro y sur– y se ha consolidado, a grandes rasgos, como la instancia de coordinación de unidades familiares con fines de usufructo de bienes –en un régimen diferenciado de acceso y disposición de tierras y recursos– para fines de reproducción social, y presentan modalidades de autogobierno, con una dirigencia y una asamblea como los espacios centrales de gestión.

Los orígenes de las comunidades actuales en el Perú pueden remontarse a aquellas que fueron reconocidas en la década de 1920 –evocando su condición ancestral–, en el interregno entre estos años y la Reforma Agraria, y durante esta última, a partir de la constitución de las tierras de ex-haciendas en propiedad comunal, la legislación fue implementando garantías a este tipo de propiedad en las últimas constituciones.

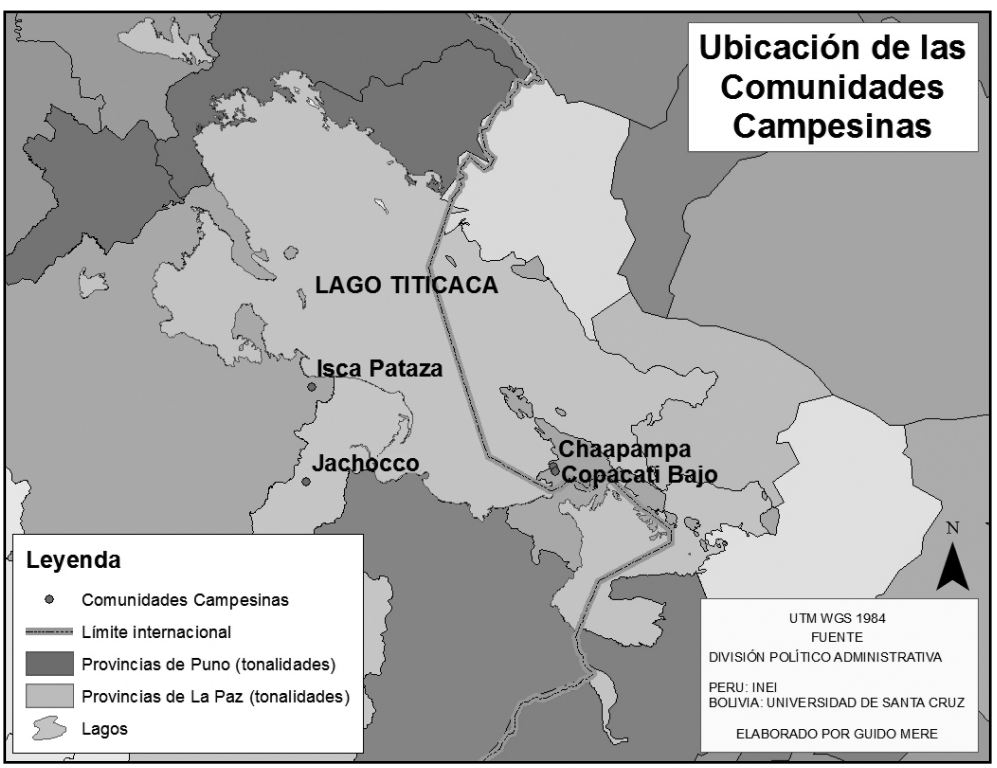
En el caso de las comunidades del altiplano boliviano la principal forma de tenencia de tierra es la privada familiar y su principal forma de representación política colectiva ha sido, en las últimas décadas, el sindicato agrario. Sin embargo, los procesos de reconstitución territorial en curso han logrado que en algunas comunidades la organización sindical sea reemplazada por la organización en ayllus y markas, en directa referencia a las antiguas formas de organización indígena prehispánica. Cabe señalar que, en adición a la identidad comunal, las familias de las comunidades altoandinas bolivianas han mantenido una adscripción étnica supracomunal, ya sea quechua o aymara. Por ello las comunidades, más allá de la propiedad individual, se articulan a una institucionalidad mayor sindical o étnica.

A continuación haremos una descripción analítica de los aspectos demográficos, económicos y políticos de las comunidades participantes en el estudio con el fin de entender cómo estas comunidades se articulan a estos procesos.

# Ubicación y población

Las comunidades estudiadas se encuentran ubicadas en la región del lago Titicaca del altiplano peruano y boliviano. En el lado peruano, Isca Pataza es una comunidad circunlacustre, es decir, se asienta a orillas del Titicaca, mientras Jachocco se encuentra ubicada en una zona media: no tiene acceso directo al lago, pero tampoco se encuentra en las zonas altas del altiplano. En el lado boliviano ambas comunidades se encuentran en la península de Copacabana; Chaapampa se encuentra a orillas del lago Titicaca, mientras Copacati Bajo es adyacente, pero sin acceso directo.

## Mapa 6
## Ubicación de las comunidades




Fuente: trabajo de campo.

En términos político-administrativos nacionales las comunidades pertenecen a distintas unidades, Jachocco se encuentra adscrita al centro poblado de Jachocco-Hurao, distrito de Ilave, provincia del Qollao; mientras Isca Pataza se encuentra adscrita al centro poblado de Thunuhuaya, distrito de Acora, provincia de Puno. Ambas comunidades se encuentran en la región Puno. Asimismo, la comunidad de Chaapampa se encuentra en el cantón Copacabana, mientras Copacati Bajo se encuentra en el cantón Locka. Ambas comunidades son parte de la primera sección municipal: Copacabana provincia de Manco Cápac, departamento de La Paz. En términos de organización socio-territorial las comunidades bolivianas pertenecen aún a la organización sindical regional, pero están evaluando adherirse a la Confederación Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu, emergente estructura territorial-administrativa de base étnica que paulatinamente viene reemplazando a la organización sindical en las zonas altas de Bolivia, como veremos con más detenimiento en el siguiente capítulo.

Con respecto a la población, con la excepción de Jachocco que agrupa alrededor de 500 familias, las comunidades participantes del estudio son pequeñas: Isca Pataza tiene 93 familias, Chaapampa 30 familias, mientras Copacati Bajo solo 22 familias residentes. En el caso de Isca Pataza, Chaapampa y Copacati Bajo se trata de comunidades promedio en el ámbito circunlacustre donde predominan las comunidades pequeñas. Por otro lado, Jachocco está ubicada en un espacio medio entre el lago y las zonas altas, donde las comunidades tienden a ser mayores tanto en población como en extensión. Asimismo, las comunidades bolivianas de esta zona como Copacati Bajo se han fragmentado en las últimas décadas hasta constituir unidades que agrupan a un grupo reducido de familias.

Las familias que conforman las comunidades estudiadas se reconocen étnicamente como aymaras en su totalidad. Este reconocimiento deriva del hecho de tener a la lengua aymara como lengua materna y reconocer una cultura e historia común. La especificidad cultural aymara se reconoce en relación a los quechuas y no-indígenas, llamados q´aras (pelados) en Bolivia y mistis o mestizos en Perú. Sin embargo, se reconoce una hermandad indígena con los quechuas con quienes se comparten varios patrones culturales. Como veremos en el siguiente capítulo esta adscripción y diferenciación étnica tiene también una importante dimensión territorial.

La unidad familiar de residencia está compuesta por la familia nuclear que en promedio tiene siete miembros. El lugar de residencia se escoge de acuerdo a la cantidad de tierra que hereda cada miembro del nuevo hogar dado que la herencia se da de manera bilateral. Allí donde se tenga más tierra se asienta la pareja, aunque esto no quiere decir que se pierdan los derechos sobre las otras tierras así estas se encuentren en una comunidad distinta. Esto conlleva que los lazos familiares y económico-territoriales crucen y asocien varias unidades comunales, dado que los matrimonios entre miembros de distintas comunidades son frecuentes, mostrando un patrón tipo ayllu sobre un conjunto de unidades comunales, como veremos más adelante en la sección de tenencia.

## Historia

La historia de las comunidades estudiadas solo puede trazarse ya sea a partir de los hechos que han sido transmitidos de generación en generación y que algunos de los pobladores actuales logran mantener, o por recuerdos directos de los interlocutores. En algunos casos existen documentos atesorados por la comunidad, en especial en relación a la tenencia de tierras, pero no encontramos relatos históricos completamente articulados o "historias oficiales".

En el caso de las comunidades peruanas se cuenta que las tierras de la comunidad fueron pedidas por sus ancestros en Potosí, Bolivia, en un tiempo que no se ubica de manera clara. Lo más probable es que la historia oral se remonte a la época de las intendencias coloniales, cuando el territorio donde actualmente se asientan las comunidades perteneció a la intendencia de Charcas. En ese tiempo Potosí era un centro urbano y productivo importantísimo por lo que lo más probable es que en el relato se haya confundido Charcas, capital administrativa de la intendencia, con la cercana Potosí, lugar conocido por ser el centro extractivo minero de la Colonia.

Luego se recuerda la época anterior a la Reforma Agraria donde sufrían los abusos de los mistis (mestizos con poder político y económico) y de la Iglesia, quienes los despojaban de sus animales y pretendían sus tierras. Es interesante constatar que ni Jachocco, ni Isca Pataza fueron haciendas, por lo que sus habitantes deben haber sufrido constantes presiones por sus recursos de parte de los poderes locales.

Las familias de ambas comunidades recuerdan haber participado en la Reforma Agraria. Los pobladores de Jachocco participaron activamente en la toma de tierras de las haciendas circundantes como Chingani y Quirichiri con la idea de obtener terrenos adicionales, cosa que efectivamente consiguieron. En el caso de Isca Pataza, algunas familias recuerdan haber comprado muy baratas sus tierras a los hacendados, práctica común en muchos hacendados que ante la proximidad de la reforma buscaban vender sus tierras a los colonos. Otras familias no compraron y más bien participaron en las tomas de tierras que se multiplicaban en la región en la antesala de la reforma.

Se habla también de las incursiones militares para despojar a las familias comuneras de su ganado y producción agrícola. En el caso de Jachocco se recuerdan incursiones en el gobierno del general Odría (década del 50), mientras en el caso de Isca Pataza se recuerdan las incursiones de los años 80, en plena guerra interna en el Perú. Es interesante como un episodio especialmente traumático, como fue la guerra interna, es evocado por los comuneros con tristeza, pero como un episodio más en una historia de despojos.

Más recientemente la historia de ambas comunidades se construye a partir de la implementación de servicios y movilización política. Por ejemplo, en Isca Pataza se construyó e implementó (con computadoras e Internet) el local comunal gracias al apoyo de

*Cooperative for Assistance and Relief Everywhere* (CARE) en la última década, mientras ambas comunidades recuerdan movilizaciones por obtener acceso a servicios como luz y agua o para protestar contra autoridades locales y regionales. Entre las últimas se recuerda la movilización contra el alcalde de Ilave que acabó con la muerte de la autoridad en el 2004 y las recientes movilizaciones contra las concesiones mineras en el 2011.

En el caso de las comunidades bolivianas de Chaapampa y Copacati Bajo los recuerdos son más fragmentados. Sobre la época pre-reforma agraria en Copacati se narra que en 1878 todo el territorio de esta comuna fue puesto en "subasta pública" por el gobierno de Mariano Melgarejo. La tierra "subastada" fue entregada primero al sacerdote presbítero Medina Valdivia de origen extranjero, quien luego traspasó los terrenos a la familia Encinas, quienes constituyeron la hacienda Copacati.

De la época de las haciendas se recuerda la figura del *jilakata*, quien era el encargado de hacer cumplir las tareas para el hacendado. Este periodo es percibido por los pobladores como un tiempo nefasto, de castigo y servicio intenso al hacendado: de lunes a domingo se tenía que cuidar a los animales, separarlos, encerrarlos, darles de comer y luego se tenía que hacer la chacra. "Éramos como esclavos del hacendado" dice una señora de 80 años. En el caso de Chaapampa se recuerda al *jilakata* como el encargado de recaudar impuestos para el gobierno, puesto que esta comunidad nunca perteneció a una hacienda.

En ambos países la historia de las comunidades es también la historia de sus tierras y del reconocimiento de las mismas (o parte de las mismas) por parte del Estado. Jachocco fue reconocida legalmente el 1º de abril de 1977 y se recuerda que por un tiempo se tuvo problemas de linderos con comunidades vecinas, pero que se llegó a una conciliación. La comunidad de Isca Pataza fue reconocida el 30 de mayo de 1988, mientras Chaapampa fue fundada como comunidad, es decir como sindicato agrario, en 1996, no hay testimonios de problemas de linderaje en estas comunidades.

Copacati, sin hacer divisiones de Bajo y Alto, fue fundada como Sindicato Agrario Copacati en 1962, funcionando como tal, con una interrupción de dos años (1965-1967) por golpe de Estado, hasta los años 70. En esta década se produjo la división entre Capacati Bajo y Copacati Alto. Cabe señalar que los pobladores manifiestan que el verdadero nombre de la comunidad es Huma Pirwa y no el de la antigua hacienda Copacati, aunque no se tienen recuerdos específicos de la comunidad pre-hacienda.

De la historia reciente se rescatan dos eventos. En primer lugar la ascensión al poder de representantes indígenas y en particular de Evo Morales. Se conoce la importancia histórica de las sublevaciones indígenas coloniales y republicanas en el altiplano, aunque no se recuerda participación directa en las mismas. Por el contrario, se narra la participación de algunas familias en las movilizaciones de la última década. En segundo lugar se tiene presente el proceso de reconstitución de ayllus y markas como un proceso de

recuperar la historia de las comunidades que está avanzando en el altiplano, proceso que al tiempo del trabajo de campo recién estaba siendo observado por las autoridades de las comunidades.

Este breve recuento histórico nos muestra en qué medida los fragmentos de memoria recolectados en las comunidades se insertan en determinados eventos de las respectivas historias nacionales que revisamos en el capítulo anterior. En particular ponen de manifiesto la especial relación de la historia de las comunidades con las distintas estructuras agrarias establecidas históricamente en cada uno de los países.

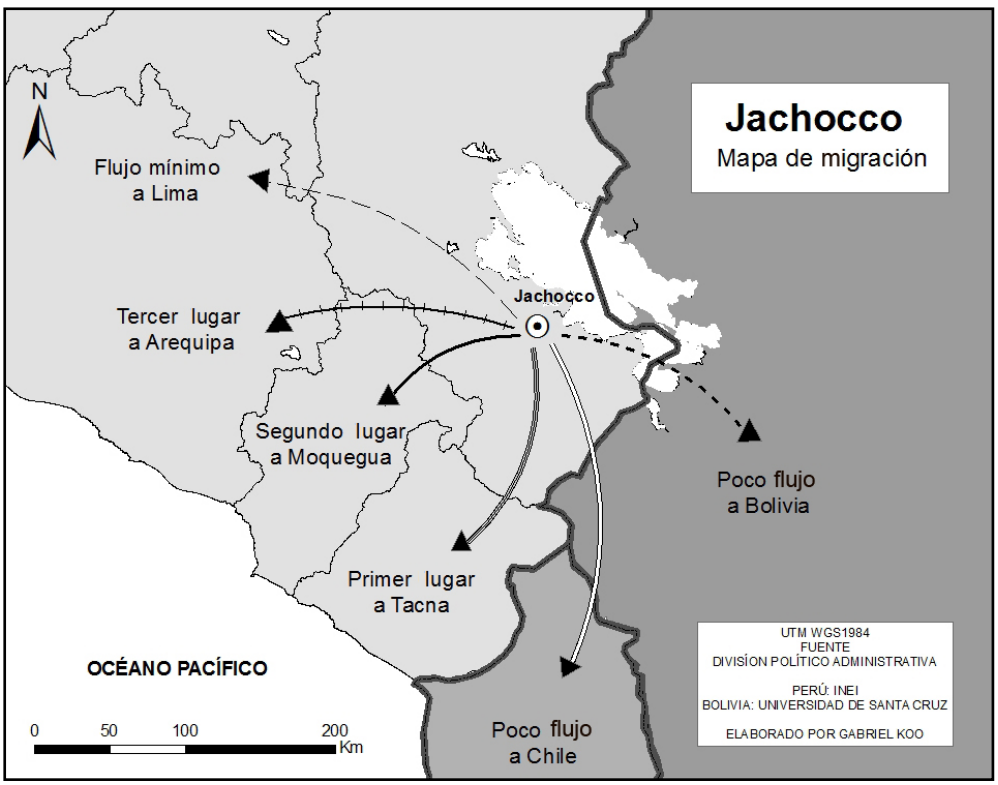
## Migración

La migración es un fenómeno muy común en las cuatro comunidades estudiadas. Los procesos migratorios pueden darse de manera temporal o permanente. La migración temporal se da principalmente por motivos de estudio o de trabajo, mientras que la migración permanente está relacionada a matrimonio o búsqueda de trabajo estable. La escasez de tierras y fuentes de empleo son un constante aliciente para la migración.

Cabe señalar que las comunidades estudiadas y en general toda la zona rural altiplánica tiene índices de pobreza elevados. Por nombrar algunas cifras, el Índice de Desarrollo Humano (IDH) en los distritos de Ilave y Acora fue de 0.53 y 0.52 según el Censo del 2007 (INEI 2007) mientras este mismo índice se calculaba en 0.60 en el caso de la sección municipal de Copacabana según el Informe de Desarrollo Humano 2005 de Bolivia (PNUD, 2005). A manera de comparación se tiene que el IDH promedio por países del 2009 ubica al Perú en el segmento alto con un IDH de 0.86 y a Bolivia en el segmento medio con 0.729.

En el caso de Jachocco los principales destinos migratorios son las ciudades de la costa peruana como podemos apreciar en el Mapa 7.

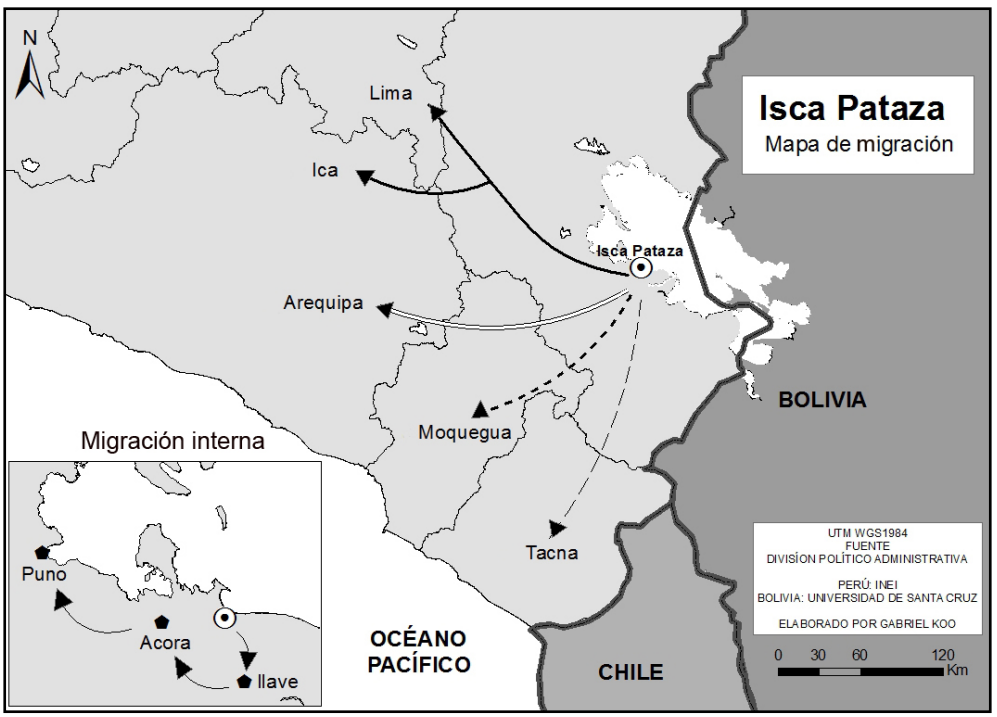
## Mapa 7
## Flujo migratorio Jachocco




Fuente: Trabajo de campo.

En el caso de Isca Pataza apreciamos un fenómeno similar al de Jachocco: la mayoría de emigrantes se dirigen a las grandes ciudades de la costa, tanto para trabajar como para asentarse permanentemente. Entre las ciudades se privilegia: Tacna, Moquegua y Arequipa, por su cercanía y por ser las ciudades con mayores colonias aymaras en el Perú. En el caso de Isca Pataza también se menciona un flujo de migración regional que incluye Puno y Acora como lugares donde conseguir empleo temporal. Es interesante la existencia de un flujo migratorio, aunque menor, hacia Bolivia y el norte de Chile, lugares históricamente identificados como "territorios aymaras" (ver Mapa 8).

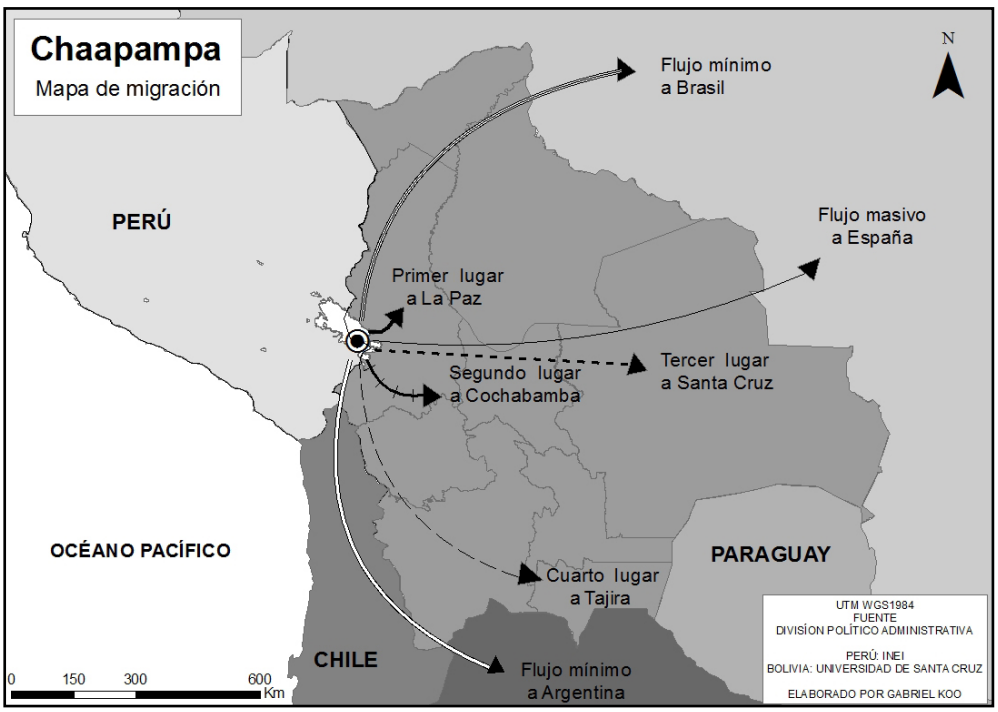
## Mapa 8
## Flujo migratorio Isca Pataza




Fuente: Trabajo de campo.

En el lado boliviano la experiencia migratoria es aún más intensa e involucra un ámbito geográfico mayor. Como vemos en los mapas 9 y 10, tanto para Chaapampa, como para Copacati Bajo el principal destino migratorio temporal y permanente es La Paz, más específicamente la ciudad de El Alto. Este es un fenómeno regional que ha llevado a que la ciudad de El Alto, con su millón de habitantes, la gran mayoría inmigrantes aymaras de las comunidades del altiplano, sea considerada la capital de la "nación" aymara (Albó, 2002). Luego de La Paz, los destinos más importantes dentro de Bolivia son las ciudades Cochabamba, Santa Cruz y Tarija, en ese orden.

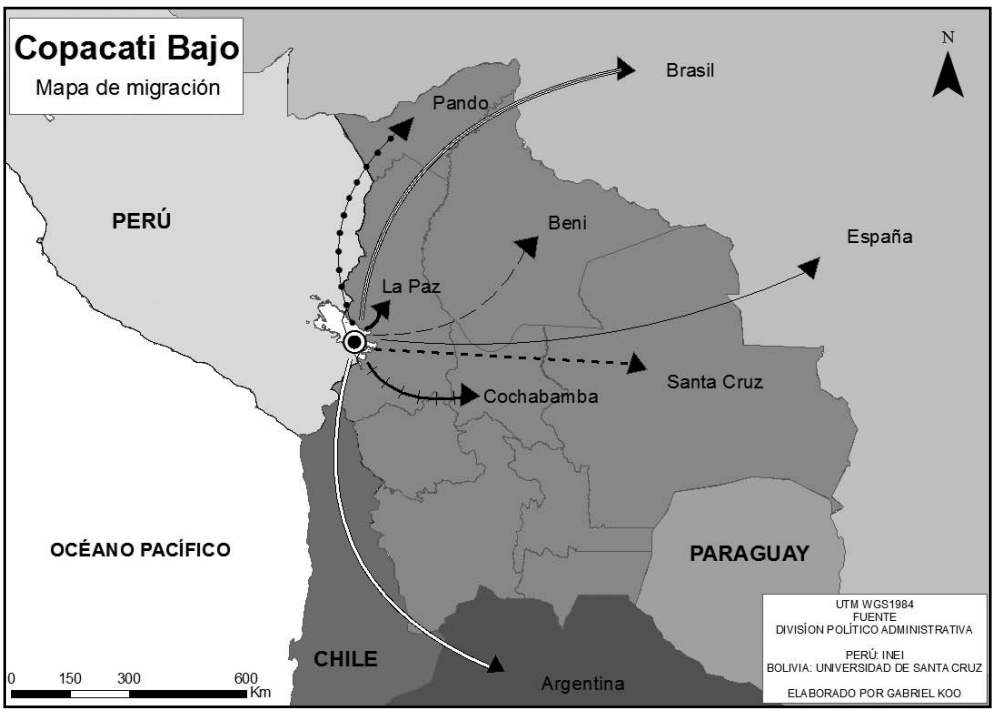
## Mapa 9
## Flujo migratorio Chaapampa




Fuente: Trabajo de campo.

Adicionalmente, en las comunidades bolivianas se aprecia un fenómeno de emigración importante a destinos internacionales como Argentina, Brasil y España. Otra vez, se trata de un fenómeno común en Bolivia y responde a dos hechos: la búsqueda de lugares donde encontrar trabajo y la facilidad de acceso. En Argentina, y en menor medida Brasil y España, existen colonias bolivianas importantes que sirven de soporte a los nuevos inmigrantes. Asimismo, España fue el único país europeo donde se compartía un idioma y no se pedía visa para el ingreso de ciudadanos bolivianos hasta hace muy poco.

## Mapa 10
## Flujo migratorio Copacati Bajo




Fuente: Trabajo de campo.

Es de notar que muchos emigrantes, principalmente de las comunidades peruanas, suelen retornar a sus comunidades, cuando esto es posible, durante las festividades, con el fin de visitar a sus parientes y refirmar sus lazos sociales con la colectividad comunal. Esta práctica, muy común en los migrantes andinos, crea un puente social entre el espacio comunal y los lugares de acogida. Así la vida social de la comunidad transita por este puente establecido por los migrantes y retornantes expandiéndose hacia las ciudades. Aquí también encontramos una dimensión territorial a la cual nos aproximaremos en el siguiente capítulo.

Un fenómeno social asociado a la intensidad de los flujos migratorios es el de la doble residencia. Un número importante de hogares en todas las comunidades estudiadas, en especial las del lado boliviano, mantienen más de una residencia. Típicamente se establece la segunda residencia en una comunidad vecina a donde se accede vía matrimonio o en una ciudad importante. En el caso de Jacoccho e Isca Pataza los lugares preferidos para establecer una segunda residencia son Acora, Ilave y principalmente Puno. En el caso de Chaapampa y Copacati Bajo alrededor de 20% de las familias mantienen una doble residencia. Los lugares más comunes para la segunda morada son las comunidades vecinas y la ciudad de El Alto.

Las dinámicas poblacionales descritas en esta sección nos muestran dos aspectos sociales interesantes. En primer lugar, las comunidades ubicadas a ambos lados de la frontera presentan características muy similares: adscripción étnica, patrones de flujos migratorios y formas de residencia similares. Por otro lado, existe una diferencia en intensidad y destino específico en lo que respecta a los fenómenos de migración y doble residencia, siendo más intensos en las comunidades bolivianas.

## Economía comunal

En la presente sección analizaremos la economía de las comunidades estudiadas, comenzando por las formas de tenencia de tierra. En términos de extensión lo que tenemos son tres comunidades más bien pequeñas: Isca Pataza, Copacati Bajo y Chaapampa, esta última con una extensión mínima de 50 hectáreas. En cuanto a la propiedad se debe recordar que las comunidades peruanas tienen títulos colectivos de propiedad, mientras las familias comunarias bolivianas poseen títulos privados, esto a raíz de distintos procesos de reforma como vimos en el capítulo anterior.

Sin embargo, cuando hablamos de las formas de uso que hacen las familias aymaras de su tierra la diferencia en el tipo de propiedad se desvanece. En todos los casos predomina el uso privado-familiar sobre el colectivo. En las comunidades circunlacustres de Chaapampa e Isca Pataza el terreno de uso colectivo prácticamente no existe, mientras en las comunidades sin acceso al lago solo alrededor de un 10% se mantiene en uso productivo colectivo. Esto puede deberse a que la tierra a orillas del lago se considera más productiva por lo que existe mayor presión para dividirla.

Otro hecho visible es el tamaño reducido de las parcelas. Como vemos en el Cuadro 4, el promedio es menor a dos hectáreas por familia en tres de las cuatro comunidades. Este proceso de "minifundización" es un problema palpable para las familias campesinas. La fragmentación de propiedades como consecuencia del crecimiento poblacional es un problema sentido por la población como una de las causas principales de migración. La población local considera que la tierra "ya no alcanza para vivir", por lo que tienen que buscar otras ocupaciones o migrar.

Sin embargo, a través de un análisis de árboles de parentesco recogidos en las comunidades estudiadas se puede apreciar que los troncos familiares usualmente tienen parcelas en más de una comunidad. En especial en el lado peruano donde las familias comuneras llegan a tener propiedades en dos o tres distintas comunidades. Esta característica, además de posibilitar una mayor extensión de terreno por familia, nos muestra un dato muy interesante con respecto a la estructura de acceso a la tierra. El hecho de que las redes de parentesco posibiliten el acceso trans-comunal a terrenos puede indicar la vigencia de una estructura de ayllu subyacente a las divisiones comunales[8].

## Cuadro 4
## Uso y matriz productiva de tierra

| Comunidades | Extensión comunal (por ha.) | Tipo de uso | | Promedio por unidad doméstica (en ha.) | Uso por actividad productiva* | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | Privado | Colectivo | | Agricultura | Ganado | Protección |
| Jachocco | 1314 | 92% | 8% | 5 a 6 | 80% | 20% | |
| Isca Pataza | 119 | 99.70% | 0.30% | 1.5 | 30% | 40% | 30% |
| Chaapampa | 50 | 100% | 0% | 1.5 | 80% | 12% | 2% |
| Copacati Bajo | 150 a 180 | 90% | 10% | 1 a 4 | 70% | 30% | |

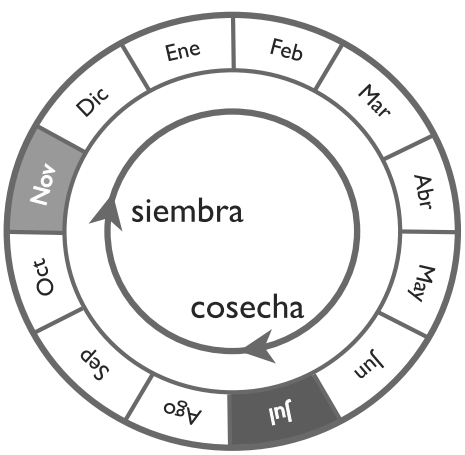
* Teniendo en cuenta la rotación de cultivos.

Fuente: Trabajo de campo.

[8] En el primer capítulo se desarrolla el ayllu como forma pre-hispánica de organización social.

La matriz productiva de las cuatro comunidades es básicamente agrícola, aunque las actividades ganaderas constituyen una parte importante de las prácticas productivas, especialmente en el caso peruano. En las comunidades de Jachocco e Isca Pataza la producción se organiza de acuerdo a las unidades familiares, que son las mismas que distribuyen el trabajo en sus parcelas. Asimismo, es poco frecuente el llamado a faenas comunales, mientras que el ayni como mecanismo de manejo de mano de obra es cada vez más esporádico. Lo que es usual es la contratación de peones que cobran un jornal en dinero y, a veces, en productos. En las comunidades de Chaapampa y Copacati Bajo el énfasis agrícola es más pronunciado, desarrollando cultivos de secano y organizando su producción en la unidad doméstica, en donde es común contratar peones por un jornal diario de Bs 20 a Bs 25. Otras formas de intercambio de fuerza de trabajo, como el ayni, no son tan recurrentes. Las cuatro comunidades tienen una sola campaña agrícola, siguiendo el siguiente ciclo.

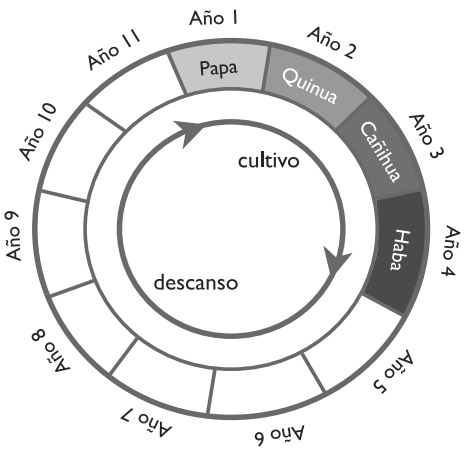
## Gráfico 4
## Ciclo de la campaña agrícola




Fuente: Trabajo de campo.

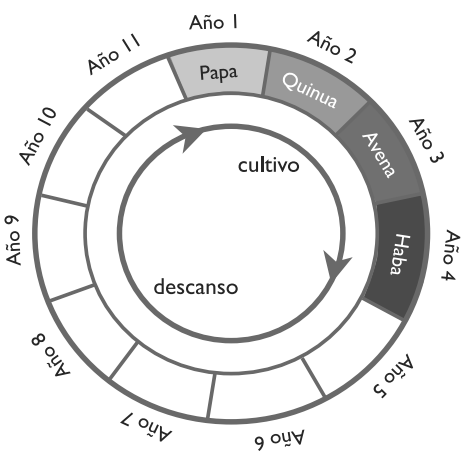
Por otro lado, las cuatro comunidades gestionan sus parcelas de acuerdo a un sistema de rotación de cultivos que varía en los casos peruanos y bolivianos. En los primeros, se cultiva durante cuatro años, siendo los siete siguientes de descanso y pastoreo, completando un ciclo de once años. El orden los productos no varía, con excepción de Isca Pataza, en donde el tercer año se cultiva avena, a diferencia de Jachocco, donde se siembra cañihua.

## Gráfico 5
## Rotación de cultivos en parcelas – Jachocco




Fuente: Trabajo de campo.

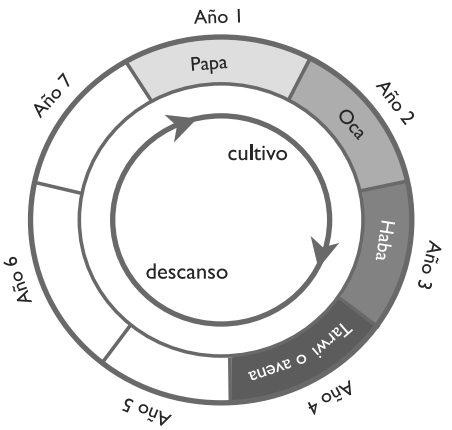
## Gráfico 6
## Rotación de cultivos en parcela – Isca Pataza




Fuente: Trabajo de campo.

Mientras tanto, la rotación de cultivos en las parcelas de las comunidades de Chaapampa y Copacati Bajo presenta un ciclo más breve: siete años. Este se inicia con la siembra de papa, siguiendo otros cultivos durante cuatro años, al cabo de los cuales se inicia un periodo de descanso que dura tres años donde se alterna el pastoreo de vacunos y ovinos. El cuarto año se varía entre avena o tarwi.

## Gráfico 7
## Rotación de cultivos en parcela – Chaapampa y Copacati Bajo

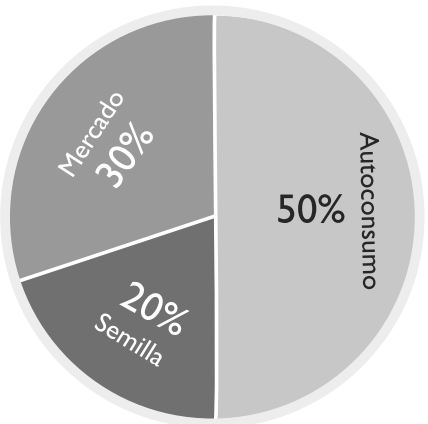



Fuente: Trabajo de campo.

En este punto debemos resaltar dos hechos. Por un lado la rotación de cultivos se hace de manera coordinada tanto en las parcelas de uso colectivo como en las de uso privado, lo que muestra un grado de coordinación comunal importante. Por otro lado, los periodos menores de rotación de cultivos en las comunidades bolivianas nos mostrarían una mayor presión agrícola sobre la tierra.

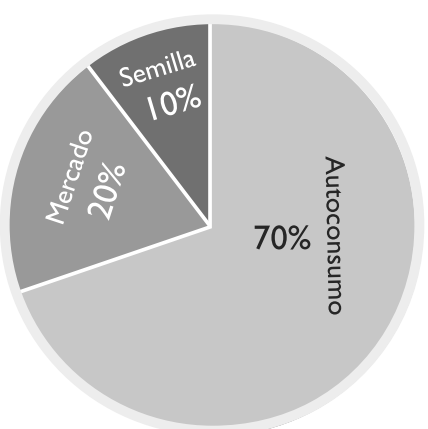
Siguiendo con el análisis, la producción agrícola de la unidad doméstica es destinada de acuerdo a decisiones que atienden a la coyuntura tanto como a la renovación de los ciclos reproductivos. Las proporciones varían, según lo recogido en cada comunidad, pero en los cuatros casos la mayor parte de lo generado es para el autoconsumo doméstico, seguido por la cantidad destinada a las semillas. En forma específica, en Jachocco, la mitad de los productos agrícolas son para autoconsumo, mientras que el 30% y 20% son dirigidos hacia la provisión de semillas y la venta en el mercado. Por su lado, los comuneros de Isca Pataza destinan una mayor parte de su producción al autoconsumo (70%), y porcentajes menores a la renovación de semillas (10%) y venta en el mercado (20%).

Gráfico 8
Destino de los productos agrícolas en porcentajes - Jachocco




Fuente: Trabajo de campo.

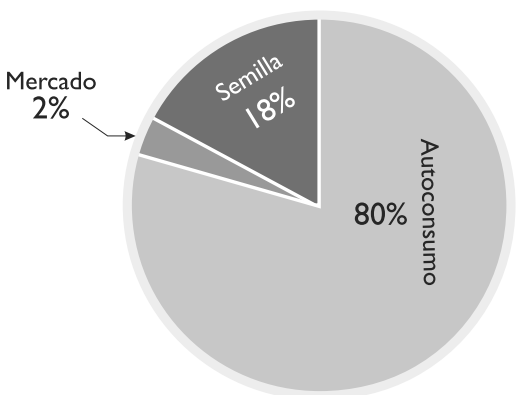
Gráfico 9
Destino de los productos agrícolas en porcentajes – Isca Pataza




Fuente: Trabajo de campo.

Por otra parte, las familias de Chaapampa son las que dirigen en una proporción mayor sus productos al consumo doméstico. Esta magnitud (80%) contrasta notoriamente con lo destinado al mercado (2%) y la renovación del stock de semillas (18%). Algo diferente es el panorama en Copacati Bajo, según refirieron los comunarios el 60% del total de su producción es destinado al autoconsumo, con un cuarto abocado a la provisión de semillas, un 5% dirigido a la venta en el mercado y un 10% reservado para otro tipo de intercambios. En ambos casos hay dos momentos en que el destino prioritario de la producción es el mercado: cuando hay emergencia familiar o cuando en el lado peruano la moneda (Nuevo Sol) tiene un alto valor de cambio.

## Gráfico 10
## Destino de los productos agrícolas en porcentajes – Chaapampa

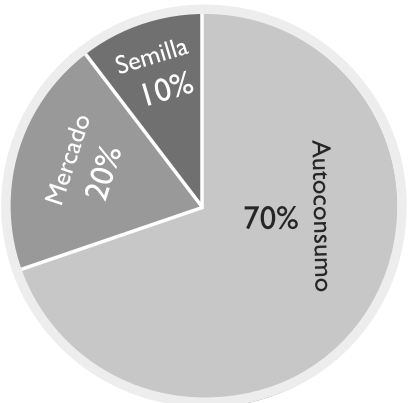



Fuente: Trabajo de campo.

Los principales productos agrícolas son: papa, cebada, haba, quinua, avena y cañihua, en las comunidades peruanas, mientras que en las comunidades bolivianas estos tres últimos productos no están muy generalizados y, en cambio, se cultiva también: oca, trigo y maíz. Por su parte, en los casos peruanos, las cabezas de ganado vacuno por comunero varían de dos a cinco y las de ovino bordean las treinta. Los productos derivados son queso y lana, los cuales son destinados al autoconsumo, confección de vestimenta (para el caso de la lana) y venta. La leche es destinada al autoconsumo principalmente. Cuando se vende el precio por litro es de S/. 20.

En los últimos diez años se ha mejorado genéticamente el ganado vacuno, ovino y porcino; en contraste, la agricultura ha bajado su rendimiento pues los terrenos ya no son

## Gráfico 11
## Destino de los productos agrícolas en porcentajes – Isca Pataza




Fuente: Trabajo de campo.

## Cuadro 5
## Precio en US$* de productos agrícolas por arroba según comunidad

| Comunidad | Producto por arroba | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Papa | Oca | Cebada | Haba | Tarwi | Trigo | Maíz | Quinua | Avena | Cañihua |
| Jachocco | 3.52 | - | 5.30 | 12.32 | - | - | - | 35.20 | 12.32 | 17.60 |
| Isca Pataza | 5.30 | - | 3.50 | 6.30 | 7.00 | - | - | 21.12 | 12.32 | - |
| Chaapampa | 4.24 | 4.24 | 0.28** | 9.90 | 12.70 | 3.50 | autocon-sumo | - | - | - |
| Copacati Bajo | 4.24 | 4.24 | 0.28** | 9.90 | 12.70 | 3.50 | autocon-sumo | - | - | - |

* Tipo de cambio en Perú: S/. 2.84 por US$ 1.00; en Bolivia: Bs. 7.07 por US$. 1.00.
** "montoncito"

Fuente: Trabajo de campo.

tan fértiles. El principal lugar de venta y acopio de productos es Ilave (feria dominical) en ambos casos, con plazas intermedias en López y Acora (ferias semanales) en los casos de Jachocco y Isca Pataza, respectivamente. Aquí se adquieren abarrotes y combustible, debido a la ausencia de bodegas en ambas comunidades.

## Cuadro 6
## Precio en US$ de cabezas de ganado y animales menores según comunidad

| Comunidad | Cabezas de ganado | | | Animales menores | |
|---|---|---|---|---|---|
| | Vacuno | Porcino | Ovino | Cuy | Gallina |
| Jachocco | 530.00 | 52.80 | 52.80 | 1.60 | 1.60 |
| Isca Pataza | 422.50 | 88.00 | 52.80 | 2.80 | - |
| Chaapampa | 565.70 | 42.40 | 42.40 | 2.12 | 2.80 |
| Copacati Bajo | 565.70 | 56.57 | 42.40 | 2.12 | 2.80 |

Fuente: Trabajo de campo.

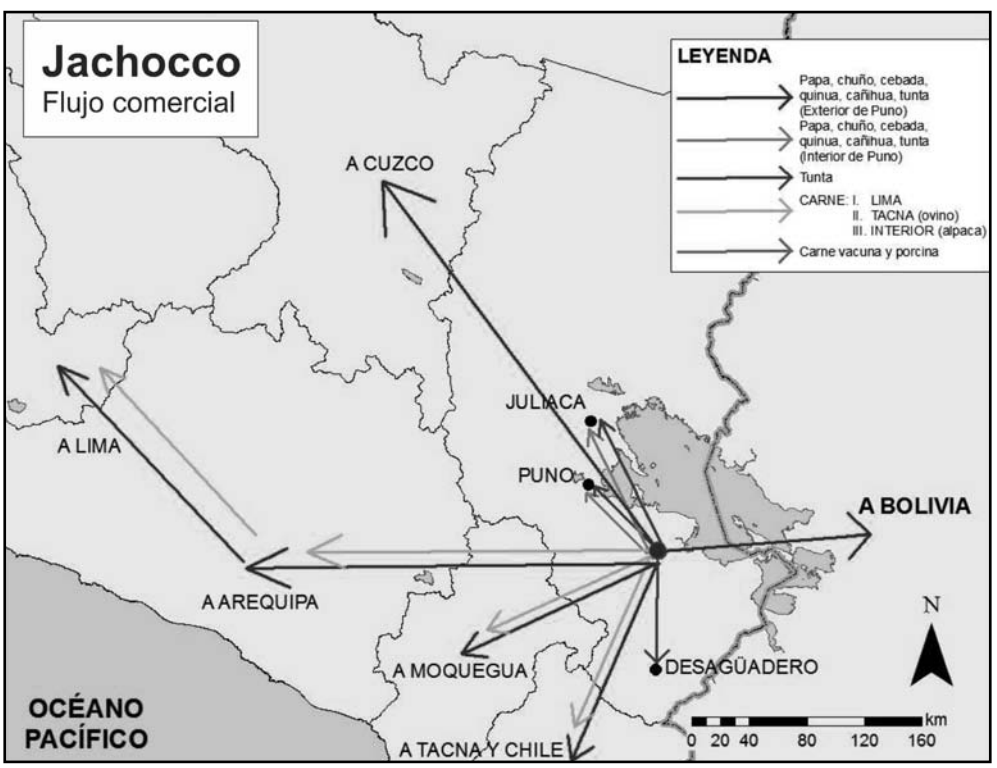
Por su parte, en los casos bolivianos, el número de cabezas de ganado vacuno por comunario varía de tres a cinco, y el de ovino se alterna entre cinco y quince. La leche y el queso, ambos subproductos vacunos, son dirigidos al autoconsumo y al mercado en Copacabana, en donde también se adquieren abarrotes y combustible. El precio de la leche es de Bs 7 por litro. En los últimos diez años la agricultura ha sufrido cambios: se están dejando de lado las semillas nativas, se siembra en cualquier lugar, tienden a desaparecer las aynocas o espacios de producción colectiva e incluso la rotación de las tierras se ha vuelto más corta. Como se puede observar en los cuadros anteriores, específicamente en el caso de los productos agrícolas, no todas las comunidades tienen la misma cartera de productos y, como en el caso de las comunidades bolivianas, existen productos que ni siquiera alcanzan un precio en el mercado local. En general, si observamos las cifras de las comunidades peruanas tenemos que las familias de Jachocco logran mejores precios, excepto en la papa. En el caso de las comunidades bolivianas, la cercanía de una y otra, además de participar en exactamente el mismo circuito comercial, arroja la paridad de los precios que logran las familias de estas comunidades cuando acuden a los mercados a vender sus productos.

En el caso de los precios de animales, las cabezas de ganado vacuno (criollo) alcanzan precios relativamente similares si se compara Jachocco, Chaapampa y Copacati Bajo.

Lo mismo sucede en el caso del ganado porcino. Precios menores se obtienen en las comunidades bolivianas por cabezas de ganado ovino, una diferencia de casi US$ 10. Excepto en el caso de este último tipo de ganado, en Isca Pataza hay una variación pronunciada en los precios, tanto que por una cabeza de ganado vacuno se paga casi US$ 100 más que en Jachocco, y 100% más en la compra-venta de animales menores (cuy).

Por otro lado, las familias de las comunidades tienen flujos de comercialización establecidos. Es decir, existen mercados o plazas donde ofertan sus productos y/o compran productos que necesitan. Esto flujos están determinados por los productos que venden, compran o intercambian. A continuación un ejercicio de graficar dichos circuitos.

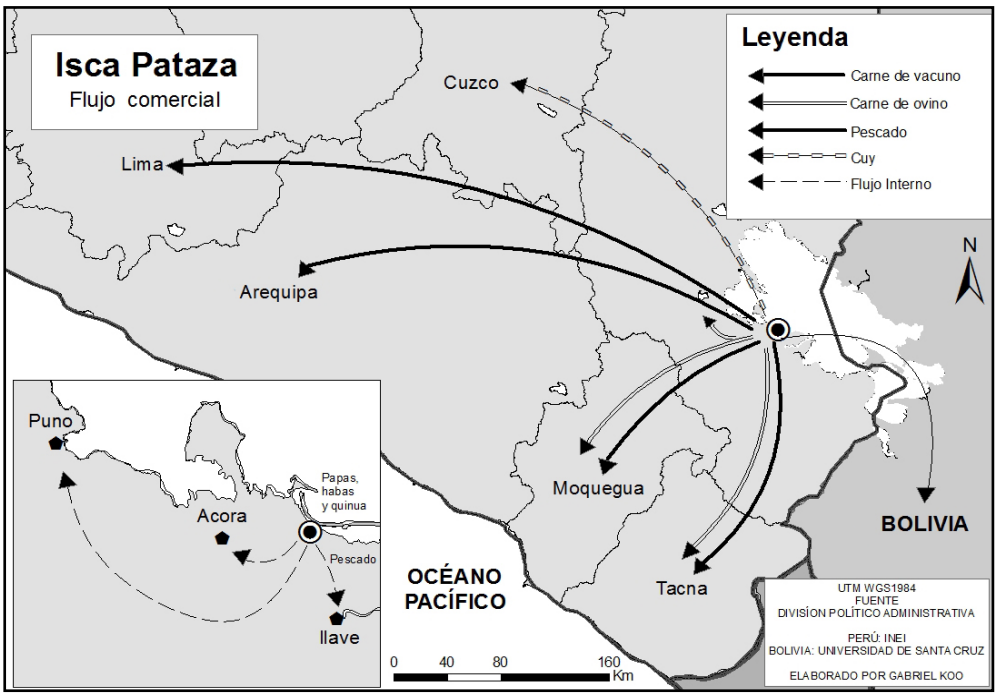
## Mapa 11
## Flujo comercial - Jachocco




Fuente: Trabajo de campo.

• Papa, chuño, cebada, quinua, cañihua y tunta se comercia con: Puno-Juliaca, Desaguadero - Bolivia, Cusco - Arequipa - Lima, Moquegua, Tacna - Chile.
• Carne (vacuna y porcina) se comercia, en orden de importancia, con: Arequipa - Lima, Tacna, Moquegua, Puno - Juliaca.

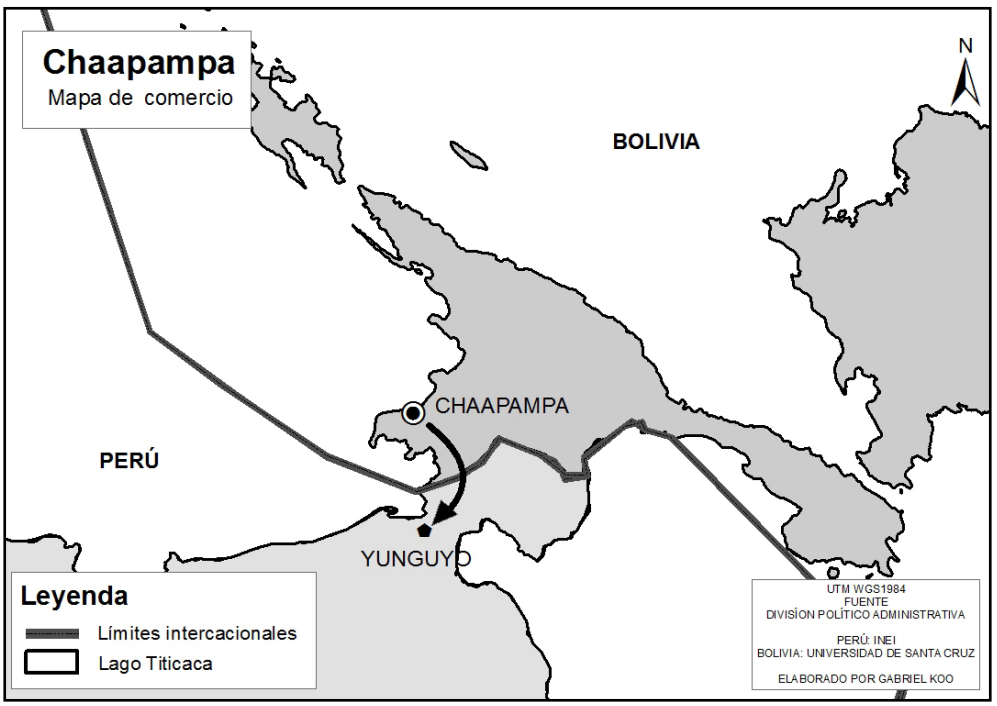
## Mapa 12
## Flujo comercial – Isca Pataza




Fuente: Trabajo de campo.

• Carne de vacuno: se lleva a Acora e Ilave que es donde se acopia, luego se lleva a Arequipa, Tacna, Moquegua y Lima.
• Carne de ovino: se lleva a Acora e Ilave donde se realiza el acopio, luego se lleva a Tacna, Moquegua y una pequeña proporción a Puno.
• Carne de porcino: es para el mercado interno en Acora e Ilave, cuando es fiesta patronal se lleva a Yunguyo y Copacabana.
• Cuyes: se llevan a Acora e Ilave que es donde se acopia, luego se lleva al Cusco
• Pescado: se lleva a Ilave que es donde se acopia, luego se lleva a La Paz en Bolivia. También se vende al mercado interno en Puno.
• Artesanías: se vende a los turistas principalmente, pero hay ocasiones, según los pobladores, en que se compra en cantidades más o menos grandes para llevar a EE.UU. y Europa.
• En menor cantidad se comercia papa, habas, cebada, quinua con Puno, Acora e Ilave.

## Mapa 13
## Flujo comercial – Chaapampa



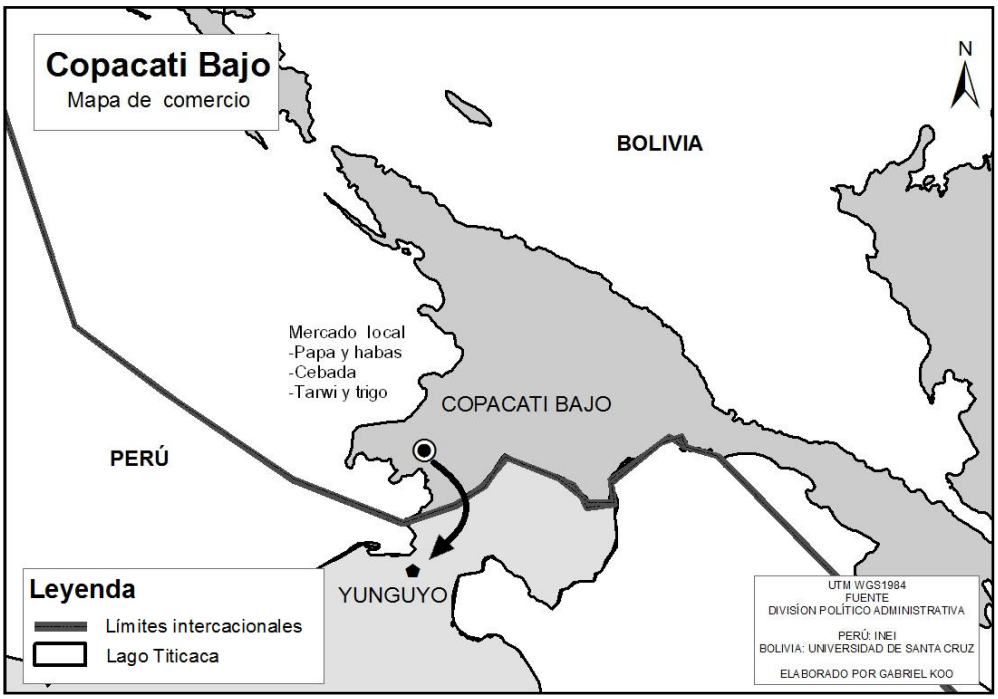

Fuente: Trabajo de campo.

El comercio en Chaapampa es básicamente local, no hay un circuito comercial que se extienda más allá de Copacabana, salvo Yunguyo que se encuentra en el lado peruano, y Cochabamba, a donde se vende habas.

Cuando se comercia, los productos elegidos son principalmente papa y haba, en menor proporción cebada, tarwi y trigo. Se realizan tres ferias:

- Feria internacional en Kasani el 8 de septiembre de forma anual.
- Feria internacional en Copacabana el 6 de agosto de forma anual.
- Feria local en Copacabana los días domingos de cada semana.

## Mapa 14
## Flujo comercial – Copacati Bajo




Fuente: Trabajo de campo.

El circuito de comercio en Copacati Bajo se circunscribe al ámbito local, a excepción de Yunguyo, en el lado peruano. Cuando se comercia, los productos a vender son principalmente papa y haba, y en menor proporción cebada, tarwi y trigo. Se comercian también flores y hierbas medicinales. Se realizan cuatro ferias:

- Feria internacional en Kasani el 8 de septiembre de forma anual.
- Feria internacional en Copacabana el 6 de agosto de forma anual.
- Feria local en Kasani los días sábados de cada semana.
- Feria local en Copacabana los días domingos de cada semana.

Lo que se aprecia en los mapas de flujos comerciales es la enorme diferencia que existe entre los flujos de las comunidades peruanas que son más complejos y abarcan varias "plazas" o mercados, y los flujos de las comunidades bolivianas visiblemente más reducidos. Esto está directamente relacionado a la menor producción general y menor producción destinada al mercado en las comunidades bolivianas.

## Organización social

Las comunidades de Jachocco e Isca Pataza son comunidades campesinas. En el Perú, la comunidad campesina es el principal espacio de organización productiva y representación política. Como hemos visto anteriormente, la Reforma Agraria dotó a las comunidades indígenas de títulos de propiedad colectiva. Adicionalmente se promulgó una Ley de Comunidades Campesinas que regula su funcionamiento.

La Comunidad Campesina está representada por su junta directiva comunal, principalmente por el presidente, quien es elegido por la asamblea, la que se encarga de tomar las decisiones sobre cualquier asunto de interés comunal y resolución de conflictos entre los comuneros. La junta directiva está conformada en promedio por siete integrantes, miembros de los diversos sectores que conforman las comunidades, cuyos cargos se dividen generalmente en presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, fiscal y dos vocales.

El presidente es la máxima autoridad de la comunidad, se encarga principalmente de representarla y dirigir las asambleas. Las asambleas comunales están compuestas por los representantes de las familias reconocidas como parte de la comunidad o comuneras. Cada familia aporta un miembro a la asamblea, generalmente el cónyuge varón, quien se presenta como representante de su familia nuclear. Al interior de las asambleas, ya sean extraordinarias u ordinarias, cada comunero (representante de su familia) tiene un voto. La mayoría de las decisiones se toman por mayoría simple, pero algunas, como la venta de terrenos a terceros, necesitan de la aprobación de dos tercios de la asamblea de acuerdo a ley.

Por otro lado, las comunidades se encuentran dentro de jurisdicciones político-administrativas nacionales como son los centros poblados, distritos, provincias y regiones, las cuales tiene sus propias autoridades de gobierno local y nacional. Los caseríos tienen agentes municipales; los centros poblados, distritos y provincias tienen alcaldes, mientras las regiones tienen presidentes regionales. En lo que respecta a la red de autoridades políticas del gobierno central tenemos prefectos en las regiones, sub-prefectos en las provincias, gobernadores en los distritos, tenientes gobernadores en los caseríos y, en algunos casos, sectores comunales. Así, en el ámbito comunal puede existir una coexistencia de la autoridad comunal (el presidente de comunidad) y las autoridades locales: el agente municipal representando al municipio distrital y el teniente gobernador en representación del gobernador distrital.

En Jachocco e Isca Pataza, como en toda la zona sur de la región Puno, lo que vemos es una coexistencia, a veces tensa, entre los presidentes de comunidades y los tenientes gobernadores. El equilibrio entre autoridades se ha logrado a partir de una separación de funciones que responde más a arreglos comunes a la región que a especificaciones legales. Así, en la práctica, los presidentes comunales son las principales autoridades en los asuntos internos de las familias comuneras, mientras los tenientes gobernadores son más activos en las relaciones con instituciones externas.

Sin embargo, existe un fenómeno regional que también se puede ver en las comunidades estudiadas: el importante trabajo político coordinado de los tenientes gobernadores como representantes locales ante las autoridades distritales. Si bien tanto los presidentes de comunidad como los tenientes se relacionan con las autoridades distritales en representación de sus jurisdicciones, son los tenientes quienes han logrado constituir una red política de nivel supra-local. Así, la organización de tenientes ha tenido un papel fundamental en las movilizaciones comunales en la última década.

Paralelamente a la organización política existen otro tipo de organizaciones de corte asistencia o cultural presentes al interior de las comunidades. Los comedores populares, clubes de madres y Wawa Unta en el caso de Jacoccho son ejemplos de organizaciones asistenciales que promueve el Estado. Asimismo, las comunidades organizan comités para encargarse de temas específicos como el de forestación en Isca Pataza. Por último, en el caso de Isca Pataza, tenemos organizaciones derivadas de la ayuda externa de Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) como el comité de crédito y el de desarrollo turístico apoyados por Solaris de España y CARE.

En el lado boliviano las familias comunarias están organizadas políticamente a través de sindicatos agrarios desde la Reforma Agraria aunque, como veremos más adelante, esta organización está siendo reemplazada en algunos lugares por ayllus y markas en el marco de los proceso de reivindicación indígena. Al momento del trabajo de campo las comunidades de Chaapampa y Copacati Bajo aún respondían a una organización sindical, aunque la primera ya había iniciado el proceso de reconstitución indígena para "re-constituirse" como ayllu. Por ello, presentaremos en primer término la organización sindical.

Como en el caso de la comunidad campesina peruana la estructura sindical de organización está estandarizada y se compone de un secretario general y varios secretarios sobre tema específicos: educación, relaciones, justicia, deporte, organización y actas, un vocal y un porta estandarte. A diferencia de la peruana la boliviana no es una organización basada en la propiedad colectiva de la tierra, sino en lazos políticos y culturales entre las familias. El sindicato agrupa políticamente a un conjunto de familias que generalmente son pequeños propietarios que recibieron su tierra durante la Reforma Agraria; pero como vimos en el capítulo anterior, previamente formaron parte de unidades hacendatarias o comunales.

Como en el caso peruano la organización sindical se superpone a las jurisdicciones político-administrativas nacionales como son los cantones, secciones municipales, provincias y departamentos. En el ámbito local la superposición se da con la autoridad cantonal. La posible tensión entre estas dos autoridades se ha resuelto a partir de una división de funciones. El secretario general es el representante político mientras la autoridad zonal del cantón tiene una función más administrativa. Ambas autoridades se relacionan en un ámbito mayor con la autoridad municipal.

Por otro lado, la única organización del Estado ligada al desarrollo presente en las comunidades es la llamada "Participación Popular" que consiste en el trabajo coordinado entre

la Municipalidad y el Sindicato Agrario para realizar tareas tales como: letrinización, electrificación y agua potable. Más recientemente se han pedido las ampliaciones de la cancha deportiva y de la electrificación. No existen ONGs trabajando en la zona.

Por último, en cuanto a la diferenciación social y redes de poder al interior de las comunidades en ambos países se pueden hacer dos afirmaciones. Por un lado, existe diferenciación interna y facciones de troncos familiares que compiten por el control de la comunidad. Este control se ejerce por medio del copamiento de los principales cargos políticos locales: presidente y teniente en el caso peruano y secretario general (o jilakata en el esquema étnico reconstituido) en el caso boliviano. Asimismo, la legitimidad de este cargo estará relacionada a la capacidad de las autoridades de conseguir recursos estatales o a su capacidad de movilización en periodos de conflicto con el Estado. En el caso boliviano, la capacidad de la autoridad de integrarse a las esferas regionales y nacionales de poder también será valorada, tarea que para las autoridades peruanas es extremadamente complicada al no existir plataformas regionales o nacionales que agrupen orgánicamente a las comunidades. Por otro lado, no existe una gran diferenciación económica entre las familias. Sin embargo, las reducidas diferencias económicas (tierra, negocios, acceso a remesas), así como las diferencias en educación, definitivamente ayudan a obtener mayor influencia al interior de la comunidad.

## Movilización

La movilización campesina en las comunidades estudiadas, y en general en las comunidades de la región, ha tenido tres ejes: defensa de la tierra, resistencia a la autoridad estatal y defensa de recursos naturales (agua, subsuelo). El primer eje está relacionado a las luchas históricas por acceder a la tierra, luchas que culminaron con la ejecución de sendas reformas agrarias en Bolivia y Perú. Esta movilización se dio en el caso de las comunidades peruanas a través de la Confederación de Campesinos del Perú (CCP), una de las dos grandes federaciones agrarias peruanas. Luego de la reforma, sin embargo, la CCP perdió representatividad en el marco de transformaciones políticas y guerra interna. En el caso boliviano la lucha por asegurar la tierra en el marco de la Reforma Agraria se produjo por medio de los sindicatos agrarios que fueron agrupados en sub centrales, centrales cantonales, centrales departamentales y finalmente la Confederación Sindical Única de Trabajadores del Campesinos de Bolivia (CSTCB) la cual es parte de la Central Obrera Boliviana (COB). Tanto la CSTCB como la COB tienen una larga historia de movilizaciones, encuentros y desencuentros, y siguen siendo protagonistas del espacio político boliviano. Así, Chaapampa pertenece a la sub central Marka Qosco, mientras Copacati Bajo pertenece a la central cantonal Locka y sub central Sahuiña. Ambos pertenecen a la central provincial Manco Kapac: "Tupa Katari" y por ende a la central del departamento y la CSTCB.

El segundo eje de movilización está relacionado a la relación con las autoridades estatales. Esta movilización ha sido más local y periódica, teniendo distintos signos. En el

lado peruano han sido más intensas las movilizaciones o resistencias en relación a los representantes estatales. Por un lado, tenemos la resistencia campesina ante las incursiones militares del Ejército y los grupos insurgentes en el marco de la guerra interna. Por otro lado, tenemos la movilización en contra de autoridades que son consideradas corruptas. De estas últimas la más reciente fue el ajusticiamiento del alcalde de Ilave, quien fue muerto por una multitud en lo que para algunos fue un ejemplo de "justicia aymara". En esta movilización los tenientes gobernadores tuvieron un papel preponderante no reconocido por la prensa nacional que calificó el episodio de "irracional", mostrando la honda fractura que existe entre las comunidades aymaras y la sociedad nacional en el Perú (Pajuelo 2009). Otras movilizaciones relacionadas son menos violentas y tienen por propósito exigir mayor apoyo estatal.

El tercer eje de movilización tiene que ver con la reivindicación política de territorios, recursos e identidades étnicas. En el lado peruano un ejemplo fue la movilización que se realizó a mediados del 2011 en contra de las concesiones mineras, en particular la otorgada por el Estado a la minera Santa Ana para la explotación de un cerro considerado por algunas comunidades como un *apu* protector. Esta protesta vino a unirse a un conjunto de movilizaciones contra el otorgamiento inconsulto de derechos de explotación de recursos naturales por parte del Estado que se multiplicaron por todo el país durante la última década. Como un antecedente de conflictos por defensa de recursos podemos mencionar los de poca intensidad que mantuvieron algunas comunidades con la reserva nacional del lago Titicaca, movilización en la que no participaron directamente las familias de Jachocco e Isca Pataza.

La movilización aymara en contra de la minería fue la primera de este tipo con cobertura mediática nacional y se organizó sobre los incipientes movimientos reivindicativos de base étnica. Sin embargo, la organización étnica aymara no ha logrado consolidarse en el ámbito regional o nacional como en la vecina Bolivia.

Las comunidades aymaras del lado boliviano tienen una participación política activa y constante en las luchas étnico-campesinas regionales y nacionales. Ellas han participado en todas las marchas por la identidad y los recursos indígenas que se han desarrollado a nivel nacional en Bolivia en la última década.

Creemos que esta diferencia se debe principalmente al mayor grado de articulación política que tienen las comunidades aymaras bolivianas en comparación con sus pares peruanas. Por un lado la estructura sindical, aunque en retroceso actualmente, sirvió de estructura política por décadas a las comunidades andinas bolivianas (Albó, 2002). Es a través de los sindicatos que los campesinos andinos adquirieron una cultura gremial que facilita la organización a escala regional y nacional. Por el contrario, la estructura sindical agraria en el Perú nunca llegó a consolidarse privando a las comunidades de vehículos de representación supra-local.

Por otro lado, en base a la estructura gremial las elites políticas aymaras pudieron encontrar espacios para una actividad directa en la política electoral por medio de los partidos campesinos o indígenas. Si bien sus primeros desempeños electorales en las décadas del 70 y 80 fueron siempre opacados por el mayor arrastre de los partidos de base clasista, en la última década han adquirido una gran importancia. Una prueba de esto es que todas las autoridades electas en los dos cantones estudiados responden a consignas de corte étnico. En el ámbito nacional la hegemonía electoral ganada por el Movimiento al Socialismo (MAS) y por Evo Morales está directamente relacionada al desarrollo de una plataforma gremial-étnica (Damonte, 2008).

En el lado peruano las comunidades recién están constituyendo partidos indígenas, pero estos aún tienen un arraigo local. Para las últimas elecciones se constituyeron frentes políticos de corte indígena en la zona del altiplano, pero solo lograron victorias en sus provincias de origen. Para las elecciones regionales del 2010 se presentó un movimiento indígena inspirado en la experiencia boliviana en la región Puno, lo que indica un avance en la participación directa de los campesinos bajos consignas étnicas. Asimismo, las protestas de Puno el 2011[9] muestran una emergencia de las consignas étnicas ligadas a derechos territoriales. Sin embargo, las comunidades aymaras peruanas tienen un límite claro en lo que se refiere a plantarse como alternativa nacional bajo una propuesta de corte étnico: son una clara minoría, no solo en relación a la sociedad nacional, sino también en relación a los quechuas.

Volviendo al caso boliviano, las comunidades altiplánicas están conformando una nueva estructura étnico gremial que, al contrario del sindicalismo, antepone lo étnico a lo gremial. Se trata de la Confederación de Ayllus y Markas del Qollasuyu (CONAMAQ), organización indígena que reclama la reconstitución de autoridades, formas de organización y territorios indígenas. En la última década la CONAMAQ ha logrado reemplazar a la organización sindical en un número significativo de comunidades. En la práctica, este reemplazo es principalmente étnico ceremonial puesto que se reivindica la cultura indígena a partir de la adopción de sus rituales y símbolos en la lucha política, pero manteniendo una estructura de tipo gremial al momento de articular a las comunidades en una central: el CONAMAQ. En el marco de este proceso las comunidades adoptan la denominación de ayllu y se agrupan en markas, reemplazando también sus autoridades sindicales por jilakatas y mallkus como jefes político-religiosos de ayllus y markas respectivamente. Como veremos en el siguiente capítulo este cambio tiene importantes repercusiones para el tema territorial, pero para el presente recuento basta decir que la comunidad de Chaapampa ya había iniciado su transformación de comunidad a ayllu al momento del estudio.

[9] El conflicto se desarrolla por el rechazo de las comunidades aymaras a las concesiones mineras entregadas por el gobierno en sus territorios. Tras varias semanas de intensas manifestaciones que provocaron la muerte de cinco personas, durante los meses de mayo y junio, los líderes aymaras viajan a Lima para negociar. A partir de estos sucesos el Ejecutivo publicó cinco leyes destinadas a solucionar el problema y se acordó suspender por doce meses la admisión de petitorios mineros en las provincias de Chucuito, Yunguyo, Collao y Puno.

# Conclusiones

Este capítulo nos deja algunos puntos importantes para la reflexión final. En primer lugar, se puede apreciar la vigencia de formas de acceso a la tierra tipo ayllu subyacente a las formas comunales derivadas de estructuras agrarias nacionales distintas. Por ende, el territorio productivo de la comunidad no es lo mismo que el territorio estrictamente comunal. En segundo lugar, se puede apreciar cómo la reproducción comunal basada en la tierra se encuentra en crisis por el fenómeno de minifundización, lo que se traduce en mayor presión sobre la productividad del terreno y un proceso agudo de emigración, principalmente en el lado boliviano. Así, la lucha por la tierra ya no asegura la reproducción comunal, lo que puede alentar el desarrollo de otro tipo de reivindicaciones de escala más regional y nacional. El cambio de consignas de lucha hacia reclamos más ligados a ayuda estatal y defensa territorial pueden enmarcarse en este proceso de pérdida de valor de la tierra como factor primordial de reproducción social. La tierra, en este sentido, puede adquirir otro tipo de valor como el asociado a la identidad. En tercer lugar, las comunidades no se encuentran aisladas sino articuladas a través de flujos migratorios y formas políticas de articulación. Aquí existe una marcada diferencia entre las comunidades peruanas cuyos flujos migratorios son nacionales y sus articulaciones políticas a lo más regionales, y las comunidades bolivianas que tienen importantes destinos migratorios transnacionales y una articulación política de escala nacional. Sin embargo, en todos los casos el fenómeno de doble residencia nos muestra que el espacio comunal va más allá de la comunidad como espacio físico. En cuarto lugar, las formas de movilización en las comunidades estudiadas se han ido desplazando hacia la defensa territorial con base étnica en la última década. En el caso boliviano estas movilizaciones han tenido alcance nacional y se han articulado directamente a las esferas de poder central; mientras en el peruano su alcance político ha sido más regional y su articulación endógena, en busca de mayor autonomía y autogobierno.

En el próximo capítulo analizaremos los tipos de territorios que constituyen estas comunidades, así como su dimensión política.

# Capítulo III
# Narrativas territoriales y territorios

Las comunidades rurales aymaras de la zona del lago Titicaca han mantenido a través de los siglos una estrecha relación con el espacio en el que se asientan. Esta relación no se circunscribe al espacio cotidiano de las prácticas sociales, como son las labores del campo y el lugar de residencia, sino que abarca un espacio mucho mayor que se asume como conocido y en cierto sentido propio, aunque no se habite de manera cotidiana. En el presente capítulo buscamos definir los distintos espacios identificados desde los actores sociales como propios, estableciendo sus fundamentos, características e interrelaciones.

Para desarrollar nuestro objetivo utilizamos los conceptos complementarios de narrativas territoriales y territorios. Estos conceptos nos permiten exponer la multi-vocalidad y multi-dimensionalidad de los procesos de constitución de espacios sociales. En particular, nos interesa desarrollar tres dimensiones de la relación hombre y espacio: la simbólica, la económica y la política. En la primera se le imprime al espacio físico un significado y una identidad. En la segunda se establece el espacio de reproducción económica de las comunidades y sus miembros. En la tercera se establecen las formas de autoridad y manejo sobre espacios sociales específicos.

Cabe resaltar que el foco del análisis está puesto en las narrativas territoriales y territorios que se constituyen desde los miembros de las comunidades aymaras, los cuales no son necesariamente reconocidos por las instituciones estatales de Perú o Bolivia. Como sabemos los espacios sociales se constituyen en el contexto de luchas por el poder y control espacial, en nuestro análisis el foco está puesto en las visiones territoriales de base. Es decir, en las visiones de las poblaciones que *viven* no de las que desde el poder fáctico intentan imponer un *diseño* del espacio social, siguiendo la definición tripartita de Lefevbre (1991), aunque como veremos las comunidades también tienen el poder de diseñar o rediseñar el espacio. Por ello, la argumentación presentada se desprende principalmente de testimonios recogidos en cada una de las comunidades estudiadas.

Las narrativas territoriales recogidas en el presente capítulo son producto de la práctica social que se nutre tanto de la memoria colectiva como de las condiciones sociales en las que se encuentran las comunidades. Como señala Bourdieu (1990) la práctica social se desarrolla como una decisión consciente del agente social, teniendo como base los sedimentos de prácticas sociales previas, incorporadas como ´habitus´, así como el contexto

social específico en el cual se produce dicha práctica. Por un lado, la memoria colectiva juega un papel fundamental en darle contenido de experiencia a las prácticas que sustentan la producción de narrativas actuales. La información histórica presentada en el primer capítulo, como la referida a la unidad territorial aymara, encuentra asidero en el presente al momento de establecer espacios étnicos comunes, en la medida que esta historia se recuerde o reconstituya. Por otro lado, las condiciones de reproducción social actual de las comunidades, expuestas en el segundo capítulo, influyen de manera importante en la dirección que asumirán las prácticas sociales en el ámbito territorial. Así, por ejemplo, la incorporación de "territorios" aymaras hacia los destinos de migración nos muestran cómo este espacio común histórico puede adquirir sentido en el marco de un proceso migratorio que responde más bien a condiciones sociales actuales.

En este sentido, las narrativas territoriales como productos sociales y los territorios como proyectos políticos, son resultado de una práctica social que se nutre tanto de procesos diacrónicos como sincrónicos. Por ello nuestro objetivo no es establecer espacios definitivos y estáticos, sino más bien presentar los espacios definidos en el momento de nuestro trabajo como ejemplo de los procesos de adscripción espacial en curso en las comunidades estudiadas. Así, los mapas presentados deben ser vistos como narrativas territoriales y territorios en *curso* más que como espacios definitivos.

El presente capítulo está dividido en dos partes. En la primera se identifican y definen cuatro narrativas territoriales: la religiosa, la económica, la comunal y la nacional-aymara. En la segunda se analizan los procesos de constitución territorial que los miembros de las comunidades reconocen actualmente: el territorio comunal, el administrativo y el político nacional-aymara. En ambas partes se muestran las diferencias entre comunidades y países.

## Narrativas territoriales

Como hemos definido anteriormente las narrativas territoriales integran discursos y prácticas sociales que tienen una dimensión territorial explícita y evidente. Así, cada tipo de narrativa territorial describe y se inscribe en un espacio físico-social, proponiendo un eje temático específico que se define y redefine constantemente en la misma narrativa. Las narrativas territoriales tienen cinco características. En primer lugar, se trata de narrativas de base histórica que se actualizan permanentemente, es decir, se construyen a partir de prácticas ancestrales, historia oral y memoria colectiva. En segundo lugar, son contextualizadas, es decir, son sensibles al contexto social en el que viven los miembros de las comunidades que las producen. Son sedimentos de historias que se enlazan y recrean en la práctica social actual. En tercer lugar, son inherentemente colectivas puesto que siempre asocian el espacio a un grupo social, no a un individuo. No existen narrativas territoriales individuales. En cuarto lugar, están interrelacionadas: cada narrativa se relaciona y apoya en otra, por lo que cualquier separación temática tiene un cierto grado de arbitrariedad. Por último, las narrativas territoriales están definidas más por sentimiento de adscripción que de dominio territorial lo que las diferencia de los territorios.

## Narrativas territoriales de religiosidad andina

Las narrativas territoriales de religiosidad andina se definen a partir del reconocimiento y ubicación de los cerros: achachillas y apus de importancia religiosa y ritual para las comunidades. Trabajos sobre los Andes pre-hispánicos reconocen la doble importancia de los cerros como deidades tutelares y marcadores del espacio (Zuidema, 1989). En las comunidades estudiadas estas dos características originarias se mantienen, aunque en algunos casos con incorporaciones católicas; en particular en el caso de la Virgen de Copacabana que se incorpora al conjunto de cerros-deidades identificados. Los cerros son identificados y venerados por medio de historias orales que cuentan cómo el poblador común entra en comunicación con lo divino, así como por medio de prácticas sociales que incluyen la realización de ritos de entrega de ofrendas a los cerros.

Como deidades, los cerros son vistos como fuente de protección y consejo. La siguiente historia relatada por un poblador de Chaapampa puede ayudar a explicar la relación ritual de las familias aymaras con los cerros:

> Cuando era jovencito venía de La Paz, una prima tenía y andaba un poco mal de amores con su nuevo pretendiente, entonces dice vamos a preguntar a los achachilas para saber si va hacerme ese hombre igual que al anterior o va hacer mejor, bueno me llevan a mí como acompañante me llevan al lado de Taquile antes era Bolivia pero ahora es Perú, en ese parte aychullo de Yunguyo es una parte muy bonito, allí me lleva mi abuela y me dice, acompáñanos entonces el hombre nos recibe nos dice ¿a que han venido?, mi abuela le dice esto hemos venido a consultar porque mi nieta se ha equivocado en esto y queremos saber ahora tiene otro pretendiente y también parece igual o como puede ser, bueno haremos el preparativo, el preparativo hace ya llega más o menos a las diez de la noche, es hora dice el hombre para llamar al abuelo, al dueño del cerro, entonces comienza a indicarnos a nosotros como se van a comportar, que es lo que van hacer, nos dice así, el dueño del cerro encima de mí va a llegar dice, ustedes yo no voy a poder hablar nada, ustedes preguntan su vida, cómo va hacer, en que forma va hacer, cada uno puede preguntar, ya decimos muy bien, yo era un muchacho que quería ver cómo iba a venir, entonces dice apague la vela, entonces no se van asustar eso nos indicó antes va a chicotear la casa y puede ser que cualquier contrario al dueño del cerro puede que haya entonces él va a chicotear en la casa, entonces así apaguen la vela dice, ya está viniendo dice, se escucha un ruido así muy extraño, como sonido hasta hoy día yo no escucho ese sonido, yo soy viejo no escucho este sonido, ni llegando avión decía así… y a la casa hacía sonar y de allí pasa el sonido entonces comienza a chicotear la casa… haber para que me han llamado, entonces mi abuela le dice nosotros te hemos llamado porque tenemos este problema, no dice achachila, llámeme cuello de plata y puños de oro, así dime ha dicho, igual mi abuela ha tenido que repetir achachila cuello de plata y puños de oro, así bueno que cosa quieren ha dicho, a esto hemos venido, entonces a mi abuela le dice va a ser peor que el anterior, no se confíen de ese hombre porque es así, así, va hacer peor que el otro hombre

donde ustedes vivan a sufrir toda la vida, porque este hombre el día que muera recién tranquilidad van a encontrar, pero mientras viva una vida imposible van a llevar, eso sería todo, otra señora acompaño su pregunta. Bueno dice hijos me voy.
(Poblador de Chaapampa)

El culto a los cerros presente en las comunidades estudiadas se manifiesta principalmente de dos modos. En primer lugar, en relación a la labor agropecuaria. Periódicamente las familias comuneras "pagan" y le hacen ofrendas a los cerros al momento de iniciar una labor agrícola en busca de su protección contra heladas, granizo y plagas que puedan afectar sus cosechas. En segundo lugar, se le consulta a los espíritus que habitan en los cerros sobre decisiones a tomar, como en la historia precedente, a manera de oráculo. En ambos casos las creencias están acompañadas tanto por historias que se almacenan y renuevan en la memoria colectiva de la comunidad como por medio de prácticas rituales establecidas.

Sin embargo, no todos los cerros son iguales. Los pobladores de todas las comunidades reconocen diferencias entre cerros tanto por su poder como por su función, es decir, el tipo de ayuda que mejor pueden brindar.

El cerro más poderoso es el cerro de aquí es Incabandera, Incabandera eso dice que era el lugar donde caminaba el inca, el lugar sagrado para el inca. Entonces de allí que lleva el nombre de Incabandera, también había otro cerro de Pachacayani que es otro cerro sagrado, cerro Cerota que era un lugar de mina dice que allí no se puede ir ni se puede entrar, habían entrado unos niños después dicen que al salir han salido ya viejitos.
(Pobladora de Copacati Bajo)

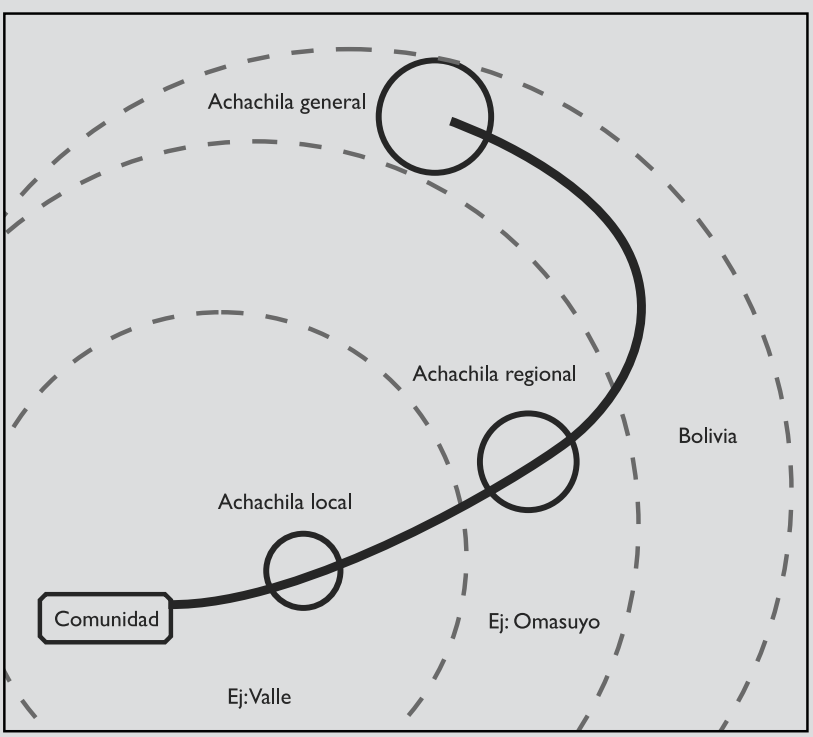
Hay por ejemplo, los poderosos son el yampi, imane porque su riqueza debe ser que protegen, entonces por eso lilimami dime cuello de plata y puños de oro, dime.
(Poblador de Chaapmpa)

Sí, estos cerros son poderosos, acá para nosotros lo que está acá encima Aukipatja se llama el cerro, entonces ese cerro es el más poderoso para nosotros, y cuando tenemos que hacer pasar alguna ofrenda ahí siempre vamos. También tenemos acá otro cerro Asiruni que está acá al costado también, ese cerro también tiene bastante poder, y así hay varios cerros que tienen mucho poder para nosotros, esos cerros son sagrados para nosotros.
(Poblador de Isca Pataza)

## Achachilas

Dentro de la disposición de los registros simbólicos de las sociedades aymara, las Achachilas pueden ser pensadas como entidades preponderantes en la religiosidad general, constituyéndose en referentes significativas del conjunto de la nación étnica y de sus unidades inmediatas. En ese sentido, su jerarquía presenta a un conjunto de Achachilas generales, identificadas con grandes montañas que, por su magnitud y posición, pueden ser vistos desde un amplio rango de lugares, lo cual propicia su vocación tutelar sobre la nación aymara y las naciones de Bolivia. Asimismo, las Achachilas regionales tienen resonancia religiosa y simbólica en áreas más restringidas. Se trata de montañas distintivas de amplias zonas alrededor de las cuales las comunidades y ayllus organizan una vida religiosa regional. En esa línea, las comunidades reconocen Achachilas más inmediatas, entidades con una influencia más cercana a la vida cotidiana y al entorno de comunidades y ayllus de un valle, una planicie, meseta o cuenca.

Fuente: Diccionario Aymara (2004).

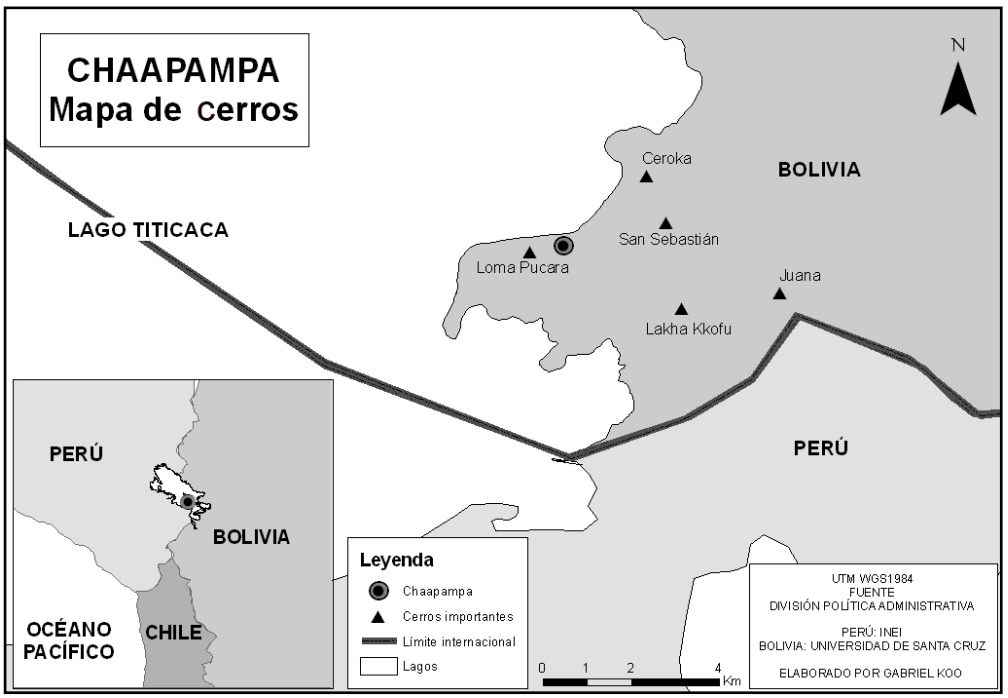



Fuente: Diccionario Aymara (2004).

Para nosotros hay lugares muy sagrados en esto, por ejemplo siempre el cerro San Carlos, Anuni que está en la otra comunidad de Quilinaci es sagrado siempre levantamos su nombre, también la tierra para nosotros tiene un significado muy especial es la madre tierra que nos cuida y nos da todo a nosotros. Y eso realmente lo hacemos cuando empezamos hacer la chacra o cuando estamos en cosecha o en fechas especiales, siempre recordamos y hacemos nuestra ofrenda a la pachamama que es la tierra, al pacha que es el universo, pero también a nuestros abuelos donde está nuestros dioses y eso está en los cerros. (…) Sí, tenemos lugares sagrados, todos los cerros que parecen un cerco aquí dentro de nosotros, eso es para nosotros muy sagrados, pero el abuelo mayor siempre es el cerro San Carlos de Anoumuni, aquí dentro de la comunidad también tenemos un mogote de nombre Pucará también decimos que es sagrado. Y en otros cerros, por ejemplo en Yunguya, tenemos Japiya el de San Bartolomé en July y así tenemos muchos cerros que son sagrados para nosotros.
(Poblador de Jachocco)

Sí, estos cerros son sagrados para nosotros, pero el cerro mayor es el que vez allá arriba y ese se llama Auquiauquipato, Padre arriba sería traducido en castellano. Ese es el cerro, allí a veces vamos nosotros a rezar a pedir nuestras oraciones. Pero ese cerro es bastante sagrado a él le tenemos bastante veneración. También hay otros cerros, allá arriba, pero no está dentro de esta comunidad, se llama San Francisco, allí siempre los más abuelos saben ir hacer pasar su misa. Eso era bastante fuerte antes.
(Poblador de Isca Pataza)

## Mapa 15
## Mapa de cerros - Chaapampa




Fuente: Trabajo de campo.

La relación diferenciada que se establece con los cerros tanto como deidades tutelares o como ordenadores del espacio se traduce en información geográfica específica al momento en que los pobladores y comunidades por medio de prácticas delimitan e "inscriben" espacios geográficos específicos (Low y Lawrance-Zuñiga, 2003). En particular los pagos y ceremonias asociados a las labores agropecuarias, fiestas y caminos recorridos van delimitando y llenando de símbolos el espacio. En este sentido, podemos brindar tres ejemplos. El primero está referido a las ceremonias de siembra, cuando las familias "pagan" a la tierra pidiéndole una buena cosecha. En estos "pagos" a la madre tierra que incluyen el "chacchado" de hoja de coca y la libación de alcohol, las familias bajo la dirección de un jilakata o experto ceremonial piden protección a los achachillas o abuelo tutelares. En este acto se reconoce la posición geográfica de los cerros tutelares incorporándolos dentro de un espacio ritual común. También se "pide" al lago para una buena pesca o "cosecha" de totora; aquí también el lago es asumido como centro de referencia y espacio tutelar del mundo asumido como propio en términos culturales étnicos.

En segundo lugar, tenemos el ejemplo de las fiestas, muchas veces asociadas a las ferias donde se comercializa o intercambian productos. La fiesta y ferias festivas son puntos de encuentro a donde acuden los emigrados a ver a sus familias, los dirigentes y políticos, y las familias para festejar, comprar, vender e intercambiar; aquí se renuevan y establecen lazos familiares, comerciales y políticos. En las fiestas también hay un espacio para recordar a los achachillas y demás personajes culturales que habitan el espacio aymara. En este sentido, la fiesta es una forma de renovación cultural que re-inscribe una multiplicidad de símbolos en el espacio común aymara. Un tercer ejemplo lo tenemos en las rutas de caminos. Los caminantes "pagan" a los cerros tutelares para que los protejan, para no perderse en la noche. Como una forma de pago y agradecimiento dejan señales para que los que vengan detrás no se pierdan. Así, los caminos aymaras se delimitan en ritos cotidianos de los caminantes.

Con estos tres ejemplos podemos comprender mejor la manera en que el espacio se doméstica, se convierte en "lugar", en "su lugar" para las familias y comunidades aymaras. Las narrativas territoriales son en esencia representaciones discursivas de estos "lugares" que prácticamente se constituyen como espacios culturales propios. Sin embargo, las narrativas pueden incluir no solo los "lugares" conocidos desde la experiencia de vida sino también los lugares apropiados por derecho histórico como cerros tutelares ubicados en el norte de Chile, a los que piden protección, pero que no han podido ver nunca.

Los cerros tutelares no solamente tienen distintas jerarquías sino que también pueden tener distinto género. Para los comuneros de las comunidades de Copacati Bajo y Chaapampa existe una complementariedad entre el cerro Juana (mujer) y el cerro Capilla (hombre) localizado en Perú. Como explica un dirigente de la comunidad de Copacati bajo:

> Tenemos representatividad como a la mujer y al hombre. Por ejemplo hay un cerro que se llama Juana entonces nosotros decimos también hasta dentro de lo que son nuestros huacos está complementado el género porque representaría la mujer y el que está en Perú representaría al hombre, y al medio está el Pachiri el taipe el pachiri.
> (Dirigente de Copacati Bajo)

La idea de complementariedad de género tiene una larga tradición en los estudios sobre pueblos andinos (Ossio, 1992). La pareja es vista en términos culturales como una unidad donde cada parte es incomprensible sin su complemento. Es decir, el hombre solo

termina siéndolo en la medida que tienen mujer y viceversa. Así, la existencia de cerros "hombre" y cerros "mujer" nos lleva a la idea de consolidación e indivisibilidad del espacio comprendido entre estas dos deidades tutelares.

Por ello, es interesante notar que esta complementariedad se da entre cerros divididos por fronteras nacionales. Para los pobladores de las comunidades en Perú y Bolivia los cerros señalan lugares, pero no fronteras. Como afirma un poblador de Jachocco:

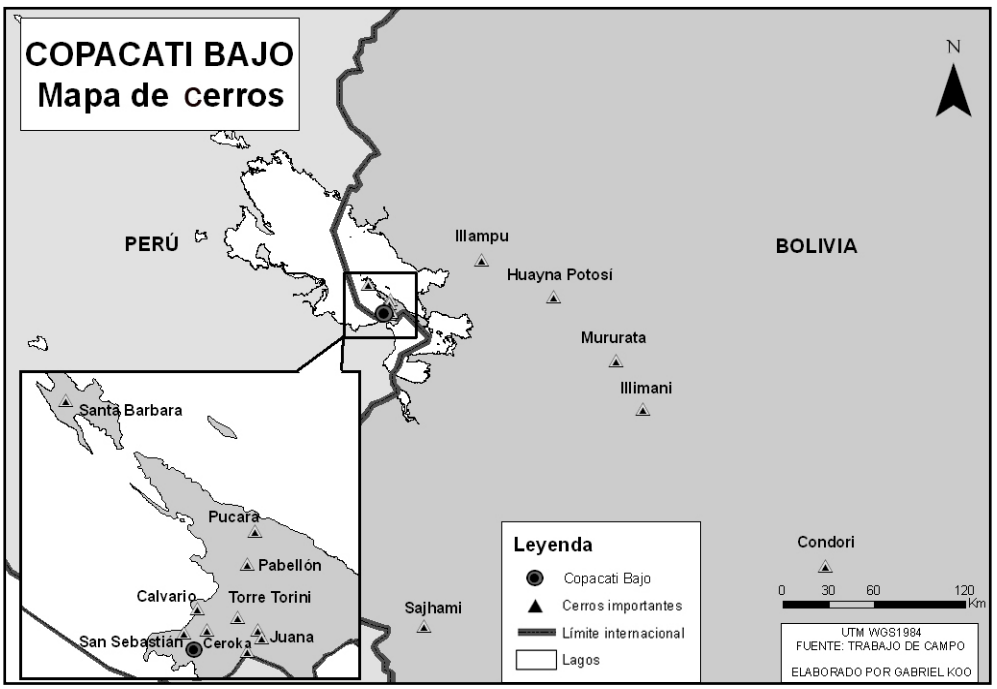
> Esos cerros son de todos, son de las comunidades que donde está ubicada el cerro, pero también son de nosotros las comunidades vecinas que estamos cerca el cerro, incluso al cerro puede venir gente de cualquier otra comunidad. Estos cerros no tienen su dueño, estos cerros tiene un dueño, pero el dueño somos todo el conjunto de los que vivimos en esta ciudad.
> (Poblador de Jachocco)

En términos espaciales los cerros definen un espacio social común que no puede ser dividido por lo que los pobladores consideran "fronteras artificiales". Aquí las narrativas territoriales religiosa se enlazan con la nacional étnica, puesto que el espacio mayor que definen los cerros es definido como tierra aymara. Como explica un poblador de Jachocco:

> Esos cerros son sagrados dentro del territorio aymara y es de todos, nadie se puede atajar de esos cerros, más bien tenemos que ir por el lugar adecuado cuando a veces viene otra gente o se manda directo o camina directo por encima de la chacras, allí sí es delicado, hay caminos que conduce a esos cerros y quien sea puede venir e ir. Nosotros siempre cuando tenemos asuntos muy delicados que afrontar en la comunidad vamos al cerro San Carlos, allí nos encomendamos a Dios para que nos pueda ayudar y para que nos dé más vida y para que nos ayude a solucionar los problemas que tenemos. Entonces los cerros no tienen dueño los dueños somos todos los que vivimos en esta tierra aymara.
> (Poblador de Jachocco)

Esto es especialmente relevante si tenemos en cuenta que al momento de ordenar geográficamente los cerros identificados por los pobladores definimos un amplio espacio geográfico que incluye el norte de Chile, además de buena parte de la zona sur peruana y norte boliviana. Sin embargo, no todas las comunidades identifican los mismos cerros, por lo que si bien se define un espacio común este espacio no está comúnmente delimitado.

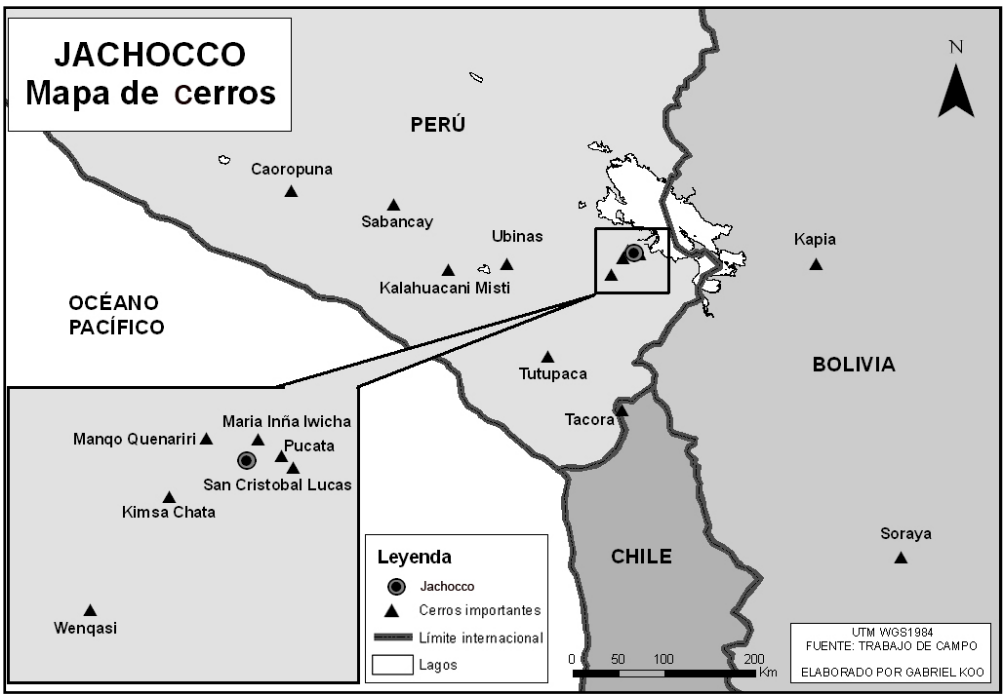
## Mapa 16
## Mapa de cerros - Copacati Bajo




Fuente: Trabajo de campo.

Si observamos los mapas de cerros de cada una de las comunidades que componen este estudio podemos observar que los cerros mencionados por cada comunidad (y graficado en los mapas) en su mayoría no coinciden. Es decir, las comunidades no identifican exactamente los mismos cerros como deidades, porque cada comunidad reconoce sus propios cerros tutelares. Asimismo, reconocemos ciertas diferencias particulares por comunidad. En el caso de las comunidades bolivianas es notable la diferencia de alcance geográfico al momento de identificar los cerros, siendo esto bastante más limitado en el caso de Chaapampa. Esto puede deberse a que las comunidades de esta parte del lago estuvieron inmersas por décadas en un intenso proceso de sindicalización y asimilación cultural, proceso que implicaba el alejamiento de ritualidades indígenas por lo que el nombre de cerros que no se encuentran aledaños a las comunidades se habría perdido. Aunque no es claro por qué este "olvido" afecta principalmente a la comunidad de Chaapampa.

## Mapa 17
## Mapa de cerros - Jachocco



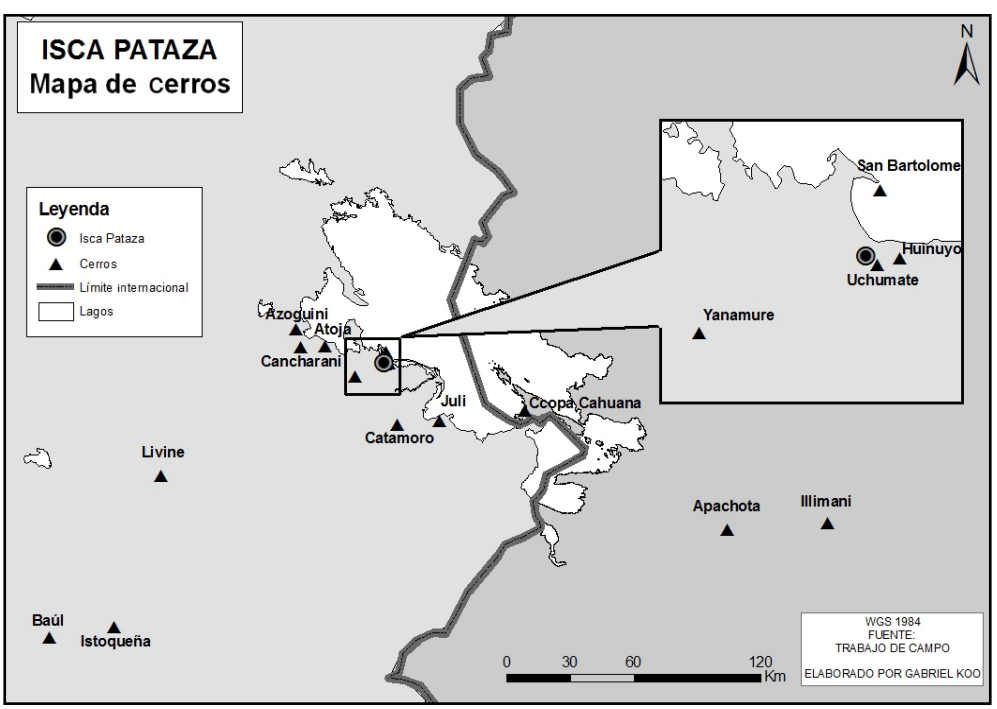

Fuente: Trabajo de campo.

En el caso de las comunidades peruanas resalta que sin proceso de reconstitución en marcha la identificación de cerros sagrados tenga una amplitud geográfica mayor. Además, tenemos otra diferencia entre estas comunidades: la diferencia en el reconocimiento del cerro San Bartolomé en el lago por parte de los comuneros de Isca Pataza. Aunque se trata de un cerro menor, su ubicación en el lago da muestra de la importancia que el Titicaca tiene para esta comunidad circunlacustre.

Las narrativas territoriales asociadas a la religiosidad nos muestran más que una unidad territorial étnico-religiosa aymara un conjunto de espacios religiosos yuxtapuesto que solo en conjunto pueden prefigurar grandes espacios étnicos comunes. La unidad está en la unión de fragmentos donde cada comunidad aporta distintos ámbitos espaciales. En este tema, es claro que las comunidades del lado peruano tienen un alcance territorial mayor a las del lado boliviano o dicho de otra forma, tienen un horizonte de espacio "inscrito" como propio en términos étnico religioso mucho mayor.

Creemos que esto puede estar relacionado a dos procesos. Por un lado, como hemos visto en el capítulo anterior, las comunidades peruanas han conservado tanto las estructuras tradicionales (ejemplo por la estructura del ayllu) como las comunales (propiedad colectiva) más vigentes, lo que puede redundar en una mayor permanencia de patrones culturales, incluidos los religioso-territoriales. Por otro lado, las comunidades del lado boliviano se encuentran en un proceso de "urbanización", derivado de la migración de sus miembros a ciudades, más acelerada lo que podría redundar en el "olvido" o posible reemplazo de marcadores del espacio asociados a prácticas principalmente rurales. Cabe recordar en este punto que el proceso político cultural de reconstitución territorial en curso en Bolivia recién estaba alcanzando a las comunidades estudiadas. Pensamos que este proceso, que incluye un fuerte trabajo de memoria colectiva en temas étnicos religiosos y territoriales, es muy probable que revierta las diferencias nacionales.

## Mapa 18
## Mapa de cerros - Isca Pataza




Fuente: Trabajo de campo.

## Narrativas territoriales económicas

Las narrativas territoriales económicas se definen en relación a los espacios de reproducción económica familiar y comunal. Estas narrativas establecen espacios a partir de dos aspectos inherentes a dicha reproducción: el espacio propio de acceso a recursos necesarios para el desarrollo de actividades agrícolas y ganaderas, y el reconocimiento de un amplio espacio geográfico conocido de uso comercial y migratorio. En el primero se establecen narrativas que describen las formas consuetudinarias de uso de recursos, incluyendo espacios de gestión de recursos que trascienden los límites de las propiedades comunales. En el segundo, las narrativas se construyen a partir de los centros comerciales locales y regionales (ferias y plazas), así como rutas y destinos migratorios establecidos, por donde transitan los comuneros migrantes-trabajadores temporales y permanentes que crean redes de transferencias económicas en espacios regionales, nacionales y trasnacionales.

## Narrativas de uso y acceso de recursos

El espacio ligado al uso y acceso de recursos se establece en dos ámbitos íntimamente relacionados, el familiar y el comunal. En el ámbito familiar lo primero que se identifica como espacio productivo son las parcelas de propiedad familiar. Cada familia posee parcelas agrícolas o de pastos que conduce de manera directa. Cabe señalar que estas parcelas no necesariamente se encuentran dentro de los límites de la comunidad. En la zona de estudio la herencia de la tierra es bilateral, esto es, heredan los hijos y las hijas. Por ello, cada nuevo hogar conserva las propiedades heredadas por ambos miembros de la pareja. Como hemos señalado anteriormente, los árboles de parentesco recogidos en las comunidades nos muestran que es muy común que los hogares posean parcelas en distintas comunidades ya sea por herencia o migración de alguno de sus miembros. Cabe señalar en este caso que existe una diferencia entre las comunidades peruanas y bolivianas que no se aprecia en los árboles. Las segundas o terceras propiedades en el caso de las comunidades peruanas se localizan preferentemente en comunidades aledañas, mientras en el caso boliviano se refieren muchas veces a terrenos o viviendas en la ciudad de El Alto. Esto indicaría que las comunidades peruanas mantendrían un modelo más clásico de ayllu rural, mientras que las bolivianas extenderían sus redes de propiedad (uso de recurso) al ámbito urbano. Siendo el patrón de doble residencia más común en el caso de las comunidades bolivianas.

Lo segundo que se identifica con las parcelas a cuya producción se puede acceder por medio de lazos de parentesco, es decir, a través de parientes que "prestan" o "comparten" terrenos para producirlo "al partir": la producción se divide entre el que pone el terreno y el que pone la mano de obra. Así las familias comuneras pueden acceder a parcelas fuera de la comunidad. El hecho de que las redes de parentesco se constituyan en espacios supra-comunales obedece a que las comunidades actuales no han reemplazado como unidades de producción a los ayllus o familias extensas. Así, la primera adscripción espacial productiva es el espacio de la familia extensa definida por el acceso a recursos a través de redes de parentesco supra-comunales.

En lo que se refiere al plano productivo comunal, este se define principalmente a partir del establecimiento y control de sectores productivos al interior del espacio comunal y de prácticas de cooperación mutua entre sus miembros. Sin embargo, es necesario resaltar que, si bien las narrativas territoriales económicas comunales identificadas en las distintas comunidades estudiadas tienen visibles semejanzas, existen particularidades en la manera en que cada comunidad establece su espacio de narrativa económica. Estas particularidades corresponden a los distintos contextos sociales y geográficos y son de forma y magnitud, pudiéndose agrupar en dos temas preponderantes: los procesos de parcelación y cooperación productiva, así como el uso directo de recursos del lago. Por ello, analizaremos las narrativas productivas comunales a la luz de las diferencias en cada uno de estos dos temas.

En primer lugar, las comunidades alrededor del lago vienen sufriendo un proceso de parcelación y minifundización agudo fruto del incremento poblacional en las últimas décadas. Esto ha llevado a que se reduzca la cartera de cultivos por hogar por falta de terreno disponible y que, en algunos casos, se abandonen prácticas de ayuda mutua puesto que, como menciona un poblador: "los terrenos son tan pequeños que uno solo puede trabajarlos". Este proceso es especialmente agudo en el caso de las comunidades bolivianas y, en el caso peruano más visible en Isca Pataza. Como mencionan dos pobladores en Chaapampa se han reducido las parcelas, los cultivos y desaparecido la ayuda mutua:

> Las tierras siempre hemos asignado a la agricultura principalmente, hemos sembrado oca, papa, haba, quinua, trigo, cebada para nuestro consumo. Pero por otro lado, una parte de los terrenos lo destinamos para el pasto y esto nos sirve para alimentar a nuestro ganado. No criamos muy buena cantidad de animales, por ejemplo, una familia máxima podría tener como diez ovejitas, una o dos vacas, y también tenemos entre uno o dos, el burro nos sirve para la carga para recoger lo que sembramos. Desde antes siempre así han criado, no tenemos mucha extensión de terreno, no podemos criar más animales. La mayor parte de nuestro terreno lo destinamos para la agricultura y siempre estamos en sembrar lo que he dicho, la oca, la papa, quinua, habas, trigo y cebada, antes se ha sembrado más porque ha habido más terreno.
> (Poblador de Chaapampa)

> Sí, se practicaba con mucha frecuencia el aine es decir venían ayudarnos, pero también nosotros también teníamos que ir ayudarlos así comentaba mi abuelo. Bueno ahora ha disminuido bastante, ahora solo sembramos papa, habas y choclos, los otros productos casi ya no sembramos.
> (Poblador de Chaapampa)

A partir de este fenómeno se podría afirmar que las narrativas territoriales productivas comunales en Chaapampa son muy limitadas puesto que la comunidad no participa como tal del ordenamiento del territorio productivo, el cual es manejado exclusivamente de manera familiar. Sin embargo, este no es el caso de todas las comunidades.

Por ejemplo, en el caso de Copacati Bajo se mantiene la ayuda mutua; como nos refiere una pobladora:

> Aquí en la comunidad cuando uno no tiene terreno tiene que hablar con gente que tiene terreno para que te facilite su terreno y te dé para que tú trabajes. Entonces eso es lo que yo he hecho, voy donde mis vecinos de la comunidad y les digo de que yo voy hacer tu terreno y me dicen ya vas hacer mi terreno, pero vas hacer la mitad de lo que produces va hacer para mí y la otra mitad para ti, eso es lo que me dicen. Entonces de esa forma yo trabajo aquí en la comunidad con el terreno de otra gente(…) en aymara nosotros decimos huaqui es decir me da un terreno para que yo trabaje y la mitad de lo que se produce, le doy al dueño del terreno y la otra mitad ya para mí yo me traigo. Entonces eso me ayuda en cierta forma para sobrevivir durante todo el año porque este terreno que tengo acá es muy pequeño y además está en sobre las piedras, no es buena tierra. (Pobladora de Copacati Bajo)

Sin embargo, es en las comunidades del lado peruano donde podemos apreciar una mayor importancia de la organización comunal en lo que se refiere a establecer y definir espacios productivos. En Isca Pataza aún existen algunas parcelas de uso comunal. Como explica una autoridad local:

> Hay unas cuantas parcelitas (de tierra comunal). Utiliza la comunidad entera, es como una faenita, toda la comunidad tienen que reunirse. Cada año cambiamos de sembrío, año que sembramos papa, trigo, cebada así sucesivamente cada año cambiamos. (Autoridad de Isca Pataza)

Asimismo, la comunidad de Isca Pataza mantiene un control sobre algunos bienes familiar-comunales como los forestales:

> Por ejemplo, tenemos árboles, y los árboles tiene su comité de reforestación, entonces si alguien quiere cortar, y alguien le dice al comité yo quiero cortar mi árbol, no puede cortar así nada más, esa demanda el poblador plantea al comité de reforestación, pero el comité de reforestación tiene que traer ese pedido o esa demanda o ese problema a la asamblea comunal y en la asamblea comunal se toma la decisión. Ninguna decisión se puede tomar de manera unilateral el comité todas las decisiones se toman en la comunidad con la participación de todos. Así andamos nosotros aquí. (Autoridad de Isca Pataza)

En el caso de Jachocco, la comunidad mantiene la antigua práctica de "tener aynocca", es decir, de establecer un espacio de producción comunal donde todos los miembros de la comunidad deben plantar el mismo producto. Como nos explica un comunero:

> Pero también recuerdo que mi mamá me decía de que yo tenía que estar bien insertado en la comunidad, que la comunidad siempre está al tanto de las cosas que se necesita aquí en la comunidad y que eso tenía que aprender. Me decía por ejemplo respecto a la

agricultura de que desde la comunidad se decide tener aynoccas, o sea lugares en donde solo se instala un producto, la aynocca de papa por ejemplo, es el lugar en donde todos los que tienen su terreno en toda la aynocca que sería toda la comunidad tiene que sembrar solo papa, y a toda esa papa lo gusanos se ataca, pero a una parte y no a todo, pero si sembramos así mezclado aquí habas, al otro lado papa, al otro lado quinua, cebada, entonces como que los gusanos atacan más rápido, eso tú siempre tienes que practicar, eso me decía, entonces mi mamá siempre me decía de que aquí en la comunidad, la comunidad decide de cuales van a ser los lugares exclusivos para sembrar papa, cebada, habas, y que eso yo debo acatar; entonces, a eso es lo que nosotros llamamos la aynocca. (Poblador de Jachocco)

Este hecho es especialmente relevante porque, como hemos visto en el primer capítulo, las prácticas de "aynocca" se remontan al menos hasta los principios de la República, tratándose de una práctica productiva comunal sino ancestral muy antigua.

Asimismo, tenemos el caso de la propiedad comunal de Jachocco, comprada a otra comunidad en el predio de Chilicani. Este es un caso muy especial, pero demuestra cierta cohesión comunal al momento de tomar decisiones con respecto a los espacios de producción. Aquí reproducimos la historia contada por un comunero:

Tenemos una propiedad comunal en Chilicani que es otra comunidad, allí toda la gente que vivimos en la comunidad de Jachocco hemos comprado nuestra tierra en la otra comunidad que es Chilicani, normalmente allí hacemos nuestra chacra, vamos cada uno ya tiene la parte que le corresponde. A nivel de esta comunidad de Jachocco también tenemos una extensión de cinco hectáreas de terreno comunal antes eso lo manejábamos para que pueda destinarse (…) entonces esas cinco hectáreas antes la alquilábamos a uno de la comunidad que esté interesado y que pueda abonar el costo del pasto que había en ese terreno, y ese fondo era para la comunidad y la comunidad disponía de ese dinero para casos de emergencia. Pero ahora generalmente eso como que ya no se pone en práctica en ese sentido, ahora ese terreno lo hemos dividido entre toda la comunidad, así que cada quien ya tiene su parte en la comunidad y eso lo vamos a manejar cada uno, claro que ya no vamos a tener un ingreso por esa situación, pero creo que ya tenemos el terreno para cada uno y también beneficio para nosotros.

Chilicani era un terreno que estaba en mucho conflicto, era el dueño un hacendado, entonces lo que hemos hecho es que este terreno lo hemos comprado, lo hemos adquirido toda la comunidad y toda la comunidad lo vamos haciendo, solo que ya, como te he dicho antes, está dividido entre todos los que somos de la comunidad y normalmente nosotros como Jachocco tenemos el terreno y estamos cultivando. (Poblador de Jachocco)

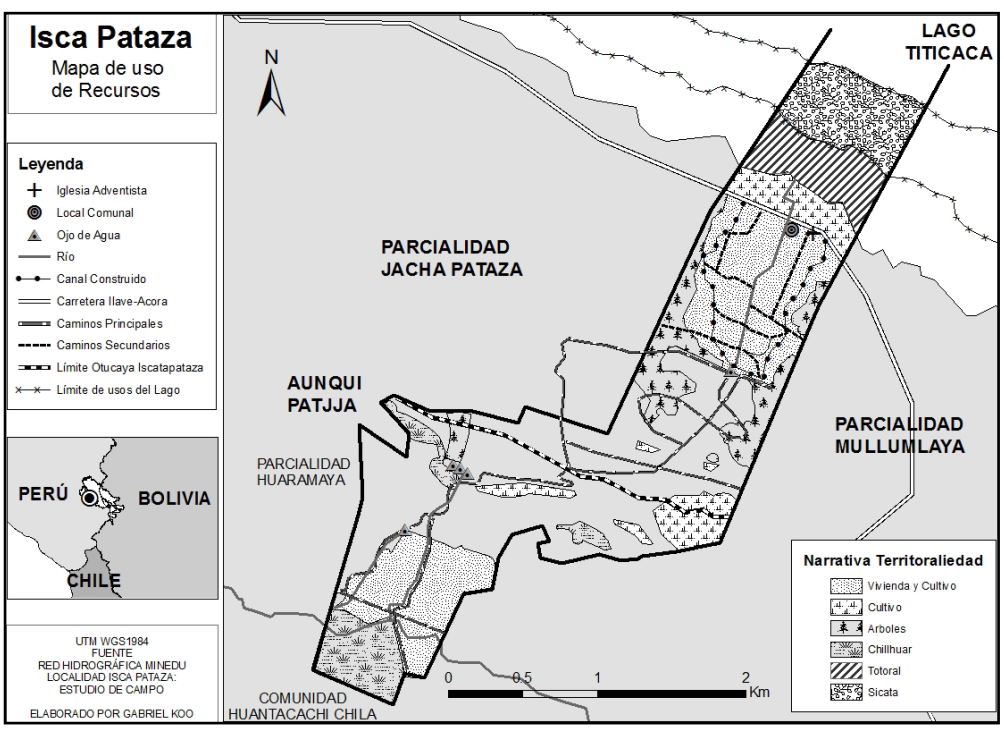
En segundo lugar existe una narrativa que sustenta el acceso comunal a recursos que son considerados claves, como las fuentes de agua, que se encuentran fuera de los límites de la propiedad legal de la comunidad. En particular, los miembros de las comunidades de

Chaapampa e Isca Pataza consideran que tienen derecho al uso de los recursos del lago por asentarse a sus orillas. Por ejemplo, un poblador de Chaapampa menciona:

> El lago para nosotros es muy significativo, es bastante poderoso el lago para nosotros tiene mucha implicancia de vida porque allí pescamos, allí llevamos nuestros animales, el turismo pero más allá de eso siempre nos han dicho de que el agua es sagrado entonces este lago para nosotros tiene un significado muy grande. (Poblador de Chaapampa)

Tanto en Chaapampa como en Isca Pataza las familias hacen uso del lago para: la siembra estacional (en terreno dejado por el lago en estación seca), la extracción de totora y la pesca. Así, existe una visión geográfica sobre los límites de la "propiedad comunal" sobre el lago. Como graficamos en los mapas de recursos presentados a continuación, en el caso de Isca Pataza se establecen fronteras comunales que ingresan al lago, mientras en la comunidad de Chaapampa se considera que su uso es común e irrestricto para todas las comunidades asentadas a sus orillas.

## Mapa 19
## Mapa de uso de recursos - Isca Pataza

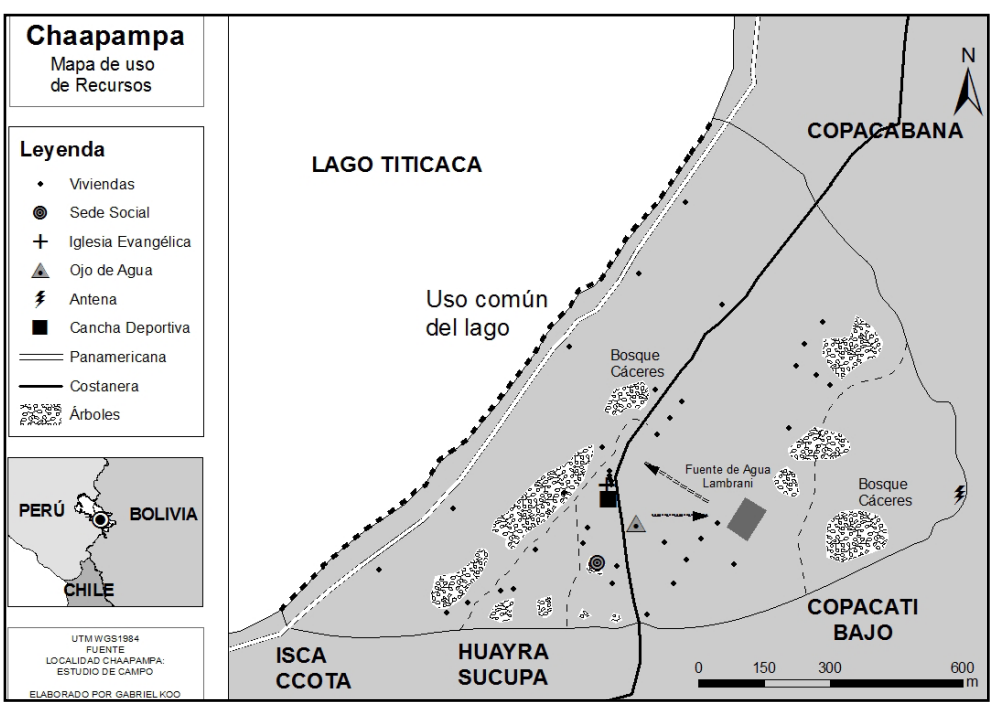



Fuente: Trabajo de campo.

Tenemos entonces hasta dos formas en que se manifiestan las narrativas territoriales económicas. En primer lugar por medio de reconocer el espacio de la propiedad comunal en el caso peruano o convivencia comunal en el caso boliviano; esta última aproximación tendría como correlato organizativo el sindicato, es decir, es la adscripción a la base sindical la que determina, a falta de propiedad colectiva, el espacio comunal común. En segundo lugar, por medio de las formas de "extensión" de la comunidad ligada al acceso a recursos fuera de los límites comunales (de propiedad o adscripción sindical). En este caso tenemos el acceso a parcelas por parentesco, siguiendo un esquema de ayllu, forma presente principalmente en el lado peruano, y el acceso a recursos claves como el lago.

Lo novedoso en este caso no son las prácticas y estrategias familiares de manejo de recursos, sino la elaboración de narrativas territoriales en base a dichas prácticas. Al trascender los límites de la propiedad, estas narrativas territoriales económicas buscan establecer derechos de uso no necesariamente excluyente sobre recursos que en términos estrictamente legales no les pertenecen. Por ejemplo, en las narrativas territoriales se considera que el Estado debe consultar antes de establecer reservas en el lago, dar concesiones mineras o petroleras, o permitir el desarrollo turístico en sus territorios de gestión, es decir, allí

## Mapa 20
## Mapa de uso de recursos - Chaapampa




Fuente: Trabajo de campo.

donde la población local hace uso de los recursos territoriales. Es así como siguiendo esta narrativa se distingue conceptualmente propiedad de territorio productivo: la propiedad solo se refiere a la tierra y tiene un alcance superficial, mientras el territorio puede incluir la superficie acuática y los recursos del subsuelo.

## Narrativas de intercambio, comercio y migración

Un espacio mayor de reproducción económica familiar y comunal se propone a través del establecimiento de redes económicas y nodos que enmarcan tanto las formas de intercambio y transacciones comerciales, como las principales rutas de migración laboral.

En el caso de los intercambios tenemos que existen antiguas formas y rutas de intercambio entre las comunidades aymaras asentadas en las tres zonas geográficas reconocidas: la circunlacustre (comunidades de agricultores que usan los recursos del lago de manera directa); la zona media (comunidades de agricultores y ganaderos que se ubican en una segunda fila sin acceso directo al lago), y; la zona alta (comunidades de pastores que mantienen terrenos en la puna). Entre las familias asentadas en comunidades de cada una de estas tres zonas existen redes de intercambio que incluyen, por ejemplo, la totora que es intercambiada por lana entre comuneros de comunidades circunlacustres y de la zona alta. Este intercambio prefigura un primer espacio ampliado de adscripción común para las comunidades aymaras en la zona del lago en términos productivos. Este intercambio suple al manejo directo de distintos pisos ecológicos que mencionaron en el primer capítulo y que aún se aprecia en algunas comunidades de mayor extensión en otras partes de los Andes.

Los mapas presentados nos muestran de manera general que las comunidades estudiadas tienen flujos comerciales y migratorios diversos y en algunos casos de gran alcance. Esto no es sorprendente dado que las comunidades aymaras son conocidas históricamente por mantener una alta movilidad. Asimismo, podemos apreciar similitudes en la dirección de los flujos de comercio y migración dentro de cada uno de los países. En el caso de los flujos migratorios es claro que estos se dirigen casi exclusivamente a ámbitos urbanos. Sin embargo, existen algunas particularidades nacionales que es bueno precisar.

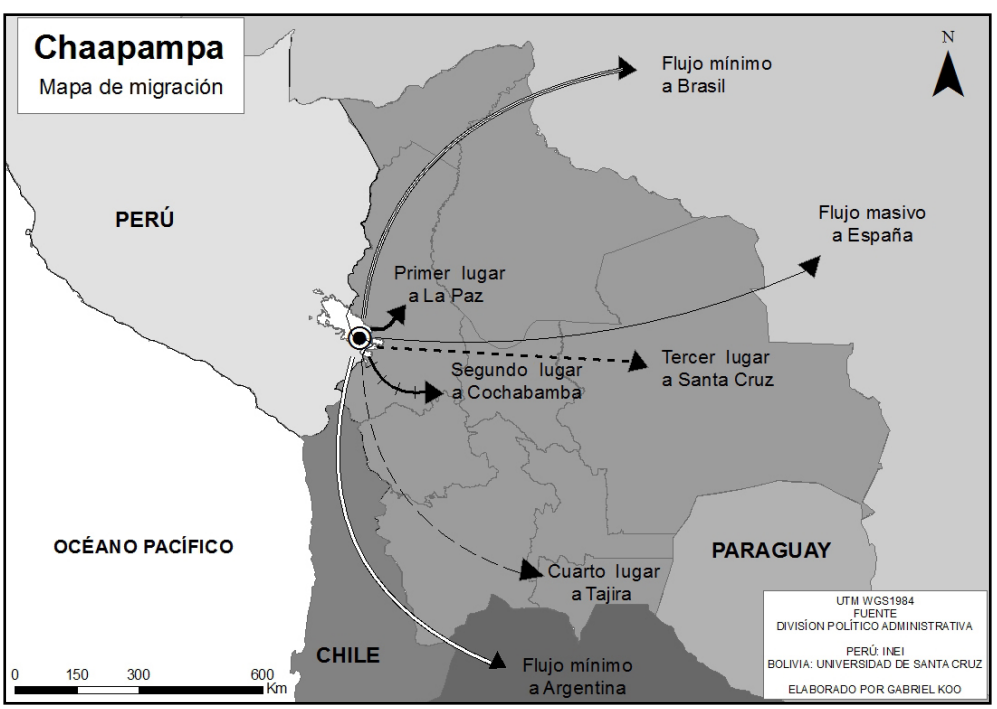
En primer lugar se aprecia que las comunidades peruanas tienen un flujo comercial más intenso, reconociendo una cartera de productos para la venta más amplia, así como un mayor número de puntos de venta. Esto está directamente relacionado al mayor excedente en la producción. Como hemos visto anteriormente las comunidades bolivianas tienen serios problemas con el reducido tamaño de las parcelas, motivo por el cual su excedente es mínimo.

En segundo lugar se observa un mayor flujo de migración transnacional en el caso boliviano. El grave problema de acceso a la tierra ha desencadenado un proceso migratorio más agudo que en el caso per uano. Asimismo, debemos mencionar que mientras en el caso peruano la migración tiende a ser estacional, en el caso de las comunidades bolivianas la migración permanente es común.

Esto nos lleva a establecer algunas diferencias en lo que a narrativas territoriales ligadas al comercio y el flujo migratorio se refiere. En el lado peruano se establece un flujo comercial

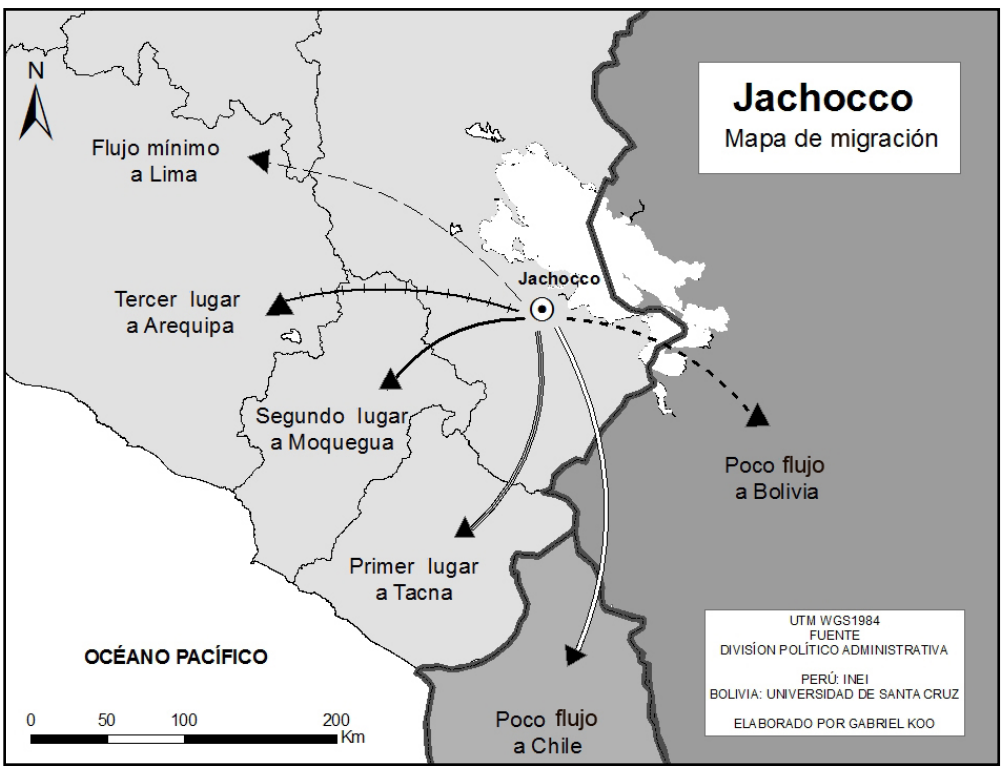
regional importante y complejo, sobretodo en el caso de Jachocco, mientras la narrativa territorial comercial en el caso de las comunidades bolivianas es muy limitada. En lo que respecta a los flujos migratorios, estos claramente se orientan hacia las ciudades en todos los casos. Debemos resaltar que el principal destino en el caso de las comunidades bolivianas es La Paz y más específicamente El Alto, mientras en el caso peruano las ciudades del sur: Arequipa y Tacna, así como Lima son las preferidas. Un dato interesante es que mientras en el caso boliviano la migración hacia El Alto se percibe como un movimiento poblacional "dentro de territorio aymara" puesto que dicha ciudad es considerada "la metrópoli aymara" al ser sus pobladores mayoritariamente de este origen lingüístico y étnico; en el lado peruano, desde una perspectiva distinta, los comuneros afirman que gracias a la migración se han constituido "islas aymaras", es decir barrios aymaras, en las ciudades de Arequipa y Tacna. Esta diferencia tiene que ver también con variantes demográficas, mientras en Bolivia la población aymara agrupa a un importante porcentaje de la población nacional, en el caso peruano este porcentaje es mucho menor. En todo caso, es interesante constatar el claro mantenimiento del origen étnico aymara en los lugares de recepción migratoria, de esta manera las narrativas territoriales de flujos migratorios pueden articularse con las de identidad.

## Mapa 21
## Flujos de migración - Chaapampa




Fuente: Trabajo de campo.

Mapa 22
Flujo de migración - Jachocco




Fuente: Trabajo de campo.

## Narrativas territoriales de identidad

Las narrativas territoriales de identidad definen espacios de adscripción colectiva, es decir, el espacio colectivo al que el individuo se inscribe. Estas narrativas suponen un espacio territorial de adscripción que, sin embargo, no tiene límites definidos (y por ello no hablamos de territorio). Asimismo, las narrativas territoriales de identidad no deben ser confundidas con propiedad colectiva. Aunque algunas veces los actores sociales confunden la propiedad comunal u originaria con las narrativas territoriales comunales o étnicas; la propiedad define un espacio de dominio legalmente delimitado (cuyo derecho se desprende muchas veces de narrativas territoriales de identidad), mientras que las narrativas territoriales definen espacios sociales fluidos. En las comunidades estudiadas encontramos dos tipos de narrativas territoriales de identidad: las narrativas territoriales de identidad comunal y las de identidad aymara.

## Narrativas territoriales de identidad comunal

Estas narrativas territoriales definen la adscripción de las familias comuneras o comunarias a una determinada comunidad y están definidas a partir de tres tipos de referencias comunitarias: origen común, cooperación familiar y cooperación política. La importancia que se le da a cada una de estas referencias varía en cada caso (familia entrevistada) aunque se pueden establecer algunas generalidades por comunidad.

En lo que se refiere al origen común, en las cuatro comunidades estudiadas se hace referencia a ayllus de origen, aunque no se precisa de manera clara el espacio territorial que ocupaban. En el caso de Copacati Bajo se hace hincapié a la época de hacienda, es la hacienda lo que define antiguos espacios comunes. En las otras tres es el haber defendido el espacio comunal en contra de la expansión de las haciendas lo que define la constitución espacial colectiva de las familias comuneras. Por ejemplo, un poblador de Chaapampa pone el acento en la autonomía comunal frente a las haciendas:

> Todos estos terrenos han estado en nuestras manos, nunca han sido manejados por los hacendados, tampoco han sido tierra de los hacendados. Mis abuelos siempre me han dicho de que estos terrenos eran de nosotros y que nunca ha metido la mano ningún hacendado, más bien aquí entre la misma gente como ya hemos crecido nos hemos multiplicado, hemos tenido ya nuestros hijos se han hecho más chiquitos. Pero eso es una cosa normal, porque cuando papá, mamá tienen sus terrenos y tienen hijos los terrenos tienen que darles a todos los hijos. En realidad, esto nunca ha estado ocupado por ningún hacendado. Los abuelos siempre nos han dejado por herencia estos terrenos y nunca ha sido ocupado por los hacendados.
> (Poblador de Chaapampa)

En lo que se refiere a la cooperación comunal se establece un conjunto de reglas de solidaridad entre las familias que se sienten parte de la comunidad. Aquí los límites espaciales definen el seguimiento de dichas reglas: las familias se funden en una identidad colectiva donde la ayuda mutua es algo inherente. Si una familia transgrede las reglas no tienen derecho a compartir el espacio comunal. Esta referencia a la identidad territorial colectiva fundada en la cooperación de las familias comuneras está presente en el siguiente párrafo, enunciado por un comunero de Isca Pataza:

> (…) no, nosotros todas las cosas que sabemos lo vamos aprendiendo aquí en conjunto, por ejemplo, aquí cuando alguien tiene un trabajo que hacer todos lo ayudamos, supongamos que una persona está haciendo su casa, uno por uno vamos ayudar toda la comunidad hacer su casa, o alguien está trabajando en su casa, está carneando una vaca, allí tenemos que ir todos, para nosotros la ayuda mutua es muy importante. Y esos momentos son los que aprovechamos para conversar, para hablar, para educarnos, para formarnos, siempre hay jornadas en la que toda la comunidad estamos de manera voluntaria, aquí es muy frecuente prestarnos nuestra fuerza, hoy trabajo para la otra persona y esta persona después en algún

> momento tendrá que trabajar también para mí. Cuando tratamos de hacer una casa tenemos que hacer bastante adobe, para eso la gente, casi la mayoría toda la comunidad tiene que venir ayudarme, pero ya después cuando los otros miembros de la comunidad necesitan mi ayuda yo también debo ir ayudar. Y son estos momentos de encuentro comunal, donde hablamos de esas cosas, de allí he aprendido todas estas cosas, allí es donde nosotros aprendemos hablar, donde nosotros nos educamos. (Autoridad de Isca Pataza)

Por último, encontramos la constitución de una identidad común territorial en la forma de respeto a la institución comunal. A partir de la obligatoriedad de la participación en las organizaciones comunales se recrea la comunidad como ente jurídico y territorial. Es en este plano organizativo, político y territorial que se enmarca la supervivencia de la comunidad más allá de sus miembros.

> Sí, eso es más bien obligatorio, todos los que tenemos terreno y todos los que tenemos casa tenemos que prestar nuestro servicio a la comunidad, tenemos que asumir la junta directiva de la comunidad. Hay una junta de usuarios de agua, eso tenemos que integrar, hay una asociación de sindicato eso también tenemos que asumir. Entonces cada quién tiene que por turno agarrar un cargo para servir a la comunidad. (Poblador de Chaapampa)

En términos territoriales existe una marcada diferencia entre las comunidades peruanas y bolivianas al momento de definir el referente organizativo político que da forma a este tipo de espacio comunal. En el caso peruano, es la comunidad como ente organizativo y regulado legalmente por el Estado la que define el espacio comunal (fusionando propiedad comunal con territorio comunal). En el caso boliviano es la base sindical la que sirve de referencia política organizacional al espacio de la comunidad. Como veremos más adelante el proceso de reconstitución de ayllus y markas en Bolivia está comenzando a reemplazar el sindicato por el ayllu como ente organizativo regulador del espacio. En Chaapampa este proceso se ha iniciado y plantea nuevas narrativas territoriales comunales que reflejarían una nueva adscripción identitaria territorial ligada a discursos territoriales étnicos de mayor alcance geográfico.

## Narrativas territoriales de identidad aymara

Una narrativa territorial emergente en la zona del lago Titicaca es la vinculada a la identidad aymara. Hasta hace una década la identidad territorial en la zona del lago era principalmente campesina, comunal o local, sin embargo, esto ha ido cambiando primero en Bolivia y luego en el Perú. La identidad aymara ha ido emergiendo hasta constituir una clara narrativa territorial. La identidad territorial aymara se manifiesta a partir de un sentimiento de adscripción común a un pueblo o nación. Por un lado, se menciona la lengua aymara como fuente de identidad común: se habla de las regiones donde se habla aymara; por otro lado, se nombra la religión andina al mencionar los cerros sagrados identificados anteriormente como marcadores de un espacio aymara compartido, llegando a lugares tan

alejados como el norte de Chile. En este último caso es claro que las narrativas territoriales religiosas se entremezcla con la de identidad aymara.

Si bien en los comuneros y comunarios de las comunidades estudiadas no existe una idea clara del alcance y límite de lo que reconocen como territorio aymara, es importante resaltar que existe una conciencia clara de la fragmentación histórica de una unidad territorial. A continuación presentamos cuatro testimonios, uno por cada comunidad estudiada, que hacen referencia a la existencia de una unidad territorial aymara.

> (…) como verdaderos personas del lugar que somos y sabemos hablar aymara, entonces yo mismo me siento de origen aymara, entonces yo jamás puedo cambiar por otro origen, así tengo que morir así yo soy aymara y por eso hoy en el día sigo yendo a esta organización, pero en esta organización tenemos un pequeño problema, está dividido por ejemplo las comunidades por cantones, y los cantones de la provincia Manco Cápac nació solamente con dos cantones…
> (Poblador de Chaapampa)

> El territorio de los aymaras es más que esta comunidad, hasta Cochabamba tengo entendido de que llegaba la voz aymara, a nivel de Bolivia casi todos la mayoría somos aymaras. Pero también al otro lado los hermanos peruanos hablan el aymara, entonces el territorio peruano también es territorio aymara. Siempre me decía mi abuelita de que entre estos dos lugares éramos como un solo hermano, eso hablaban mis abuelos.
> (Poblador de Copacati Bajo)

Estos terrenos son de nosotros estos terrenos han sido ocupados por nosotros, por gente aymara, sino que los hacendados han entrado con mentira o con pretextos y así se han apropiado así como robándonos nuestro terreno, pero después felizmente ya hemos recuperado. (El territorio aymara) era todo lo que es Puno, pero también el lado de Bolivia, decían de que antes iban hasta Potosí que de allí tenían que pedir el terreno, que desde allí les asignaba el terreno.

> (…) a mi entender el territorio aymara está fraccionado en una parte de Perú, en otra parte de Bolivia y en otra parte de Chile. En esos tres países, en esos tres estado está fraccionado nuestro territorio, y en todas esas partes todavía se habla el aymara, ese es nuestro territorio.
> (Poblador de Isca Pataza)

> Una cosa es lo que nosotros hacemos como propiedad, cada uno posee nuestras parcelas esa es tierra aymara, pero todos los que vivimos aquí somos aymaras. Mi abuelita me contaba diciendo de que su abuelita le habría contado a su abuelita de que antes todo lo que es Chile, Bolivia, Perú era como un solo hermano, eran un solo hijo, eso me han dicho. Después cuando han llevado otras personas es allí cuando nos han separado aparte a Perú, aparte a Bolivia a Chile también a parte

> y así nos han fraccionado, es lo que me ha dicho, pero antes entre Chile, Bolivia y Perú sabemos ser como un solo hermano, pero después que ha llegado gente de otro sitio, nos ha dividido. Pero ahora en esos lugares debe de haber aymaras, son tierras son territorios aymaras, en Bolivia por ejemplo, al frente ellos hablan aymara y son igual que nosotros y ese es territorio de aymara, en Chile también debe de haber territorio aymara.
> (Poblador de Jachocco)

Sin embargo, las actuales narrativas territoriales de identidad aymara no solo reconocen una unidad histórica sino que plantean la reunificación de dicha unidad como un deseo. Como contrapeso se advierten las enormes dificultades, principalmente con los estados de Perú y Bolivia, que conllevaría intentar restablecer un territorio único aymara. Como explica un comunero de Jachocco:

> Lo ideal sería juntarlo en uno solo, tenemos que hacer un esfuerzo para juntar nuevamente todas estas tierras que eran único antes, pero lo veo bastante la gente como que ya no tenemos la capacidad para poder liderar y hacer que de nuevamente sea uno solo todo este nuestro suyo. Pero también por otra parte, quizás eso va hacer imposible porque cada país está bien posesionado de esos territorios, el hecho de nuevamente juntar y hacer un nuevo territorio aymara implicaría bastante problema, mucho conflicto. Veo que va hacer imposible, lo ideal sería que eso nuevamente se junte en uno solo y seamos un nuevo suyo así como era antes. Pero como te digo eso va hacer bastante difícil. Cuándo uno habla sobre esas cosas o cuando uno quiere decir que venimos de ese lugar y que la gente se está aprovechando o nos está gobernando gente de afuera, de inmediato como represaría a veces hasta nos fusilan, eso ha pasado con Juan Velasco Alvarado, entonces no creo que eso se dé.
> (Poblador de Jachocco)

Consideramos que la emergencia de este tipo de narrativas territoriales se explica por tres razones. En primer lugar, una revitalización de la cultura aymara que incluye procesos como el mayor uso público del idioma aymara. En segundo lugar, una revitalización de formas religiosas indígenas que adquieren mayor visibilidad en ámbitos públicos y urbanos. En tercer lugar, por la puesta en marcha de un proyecto político territorial aymara originario en la zona de Bolivia. Sin embargo, es necesario precisar que, contrariamente a lo esperado al iniciar este estudio, no encontramos mayores diferencias entre lo que se refiere a las narrativas territoriales de identidad aymara entre las comunidades bolivianas y peruanas. En lo que sí difieren, como analizaremos en la siguiente sección, es en el nivel de desarrollo de un proyecto político territorial aymara, aquí las comunidades bolivianas cuentan con una representación política territorial étnica supra-comunal que es aún inexistente en el Perú.

Como hemos explicado a través de esta sección, las narrativas territoriales son aproximaciones discursivas al entendimiento de un determinado espacio. Puesto que los discursos que guían dichas aproximaciones varían constantemente, los límites geográficos de las narrativas territoriales son difusos y cambiantes. Por ejemplo, si hasta hace algunas

décadas la identidad hegemónica en las comunidades del lago era la campesina, mientras las narrativas territoriales de identidad aymara no eran tan visibles, ahora esta última ha adquirido protagonismo, expandiéndose geográficamente más allá de las fronteras comunales y nacionales. Esto no quiere decir que el sentimiento de pertenencia indígena no existiera, sino que no se expresaba en términos discursivos y menos político-territoriales con tanta claridad. Las narrativas territoriales se transmiten tanto de padres a hijos a manera de historia oral y práctica de socialización, como a manera de socialización primaria en los espacios de la memoria colectiva comunal; sin embargo, cada generación reelabora dichas narrativas territoriales de acuerdo al contexto social y político que le toca vivir: la vida cotidiana y política en sociedad.

## Territorios

Los territorios son construcciones sociales que fijan los límites y definen un determinado espacio físico-social nutriéndose de una o varias narrativas territoriales. Los territorios se fundan sobre estas narrativas articulándolas en un proyecto político que busca no solamente describir sino ejercer dominio sobre un espacio determinado. Para esto los territorios constituyen la base de narrativas territoriales privilegiadas y límites específicos que le dan sentido y delimitan el territorio. Por ejemplo, la constitución de un territorio de desarrollo económico privilegiará narrativas territoriales económicas, las cuales servirán de eje para articular otras narrativas territoriales con el fin de llevar a cabo un proyecto político específico: el desarrollo económico en un espacio físico-social determinado. En un proyecto de reivindicación territorial indígena el territorio se constituiría sobre el eje de narrativas territoriales de identidad étnica. Son los actores sociales quienes definen el eje del proyecto político, constituyendo su territorio.

Los mapas son los instrumentos preferidos para graficar territorios, ellos son expresión gráfica de los proyectos políticos que dan vida a los territorios. Dado que los territorios pueden ser planteados, constituidos y/o "graficados" por distintos actores sociales como: empresas, sector público o comunidades, el contenido político de los territorios se manifiesta en la intención con la que se afirman cierto tipo de narrativas territoriales sobre otras. Es en el contexto de la lucha política que ciertas aproximaciones y conocimientos territoriales se imponen sobre otros al momento de constituir territorios. Por ello, los mapas pueden ser espacios de lucha entre distintas narrativas territoriales por fijar una representación dominante del espacio: un territorio.

En la presente sección hacemos un análisis de los procesos de constitución territorial en las comunidades aymaras que rodean el lago Titicaca. Nos hemos enfocado en los territorios político-administrativos, es decir, en los proyectos territoriales que buscan establecer espacios físico-sociales determinados donde ejercer un dominio político-administrativo. Para ello, presentaremos la relación que existe entre el orden territorial estatal y los proyectos territoriales locales en curso. Hemos dividido la sección por países dadas las claras diferencias identificadas a ambos lados de la frontera.

## Proceso en el Perú: la apropiación de territorios político-administrativos

En el caso del altiplano peruano los territorios político-administrativos reconocidos por el Estado están definidos por dos sistemas de control territorial: el sistema administrativo nacional y las comunidades campesinas. El primero ubica a las comunidades estudiadas dentro de unidades territoriales estatales que organizan el territorio país: regiones, provincias y distritos. Cada una de estas unidades cuenta con autoridades propias (presidente regional, alcaldes provinciales y distritales) que son elegidas por voto directo según reglas nacionales. Dentro de los distritos el Estado reconoce centros poblados y caseríos con autoridades propias elegidas localmente. Así, el proyecto territorial estatal ha buscado delimitar los espacios y formas de control político de manera vertical, estableciendo no solo los límites de cada unidad sino también las formas de gobierno a través de sus autoridades. Este es un proyecto común a la constitución de estados nacionales, pero su legitimidad y efectividad práctica no debe tomarse por descontada.

El segundo sistema de control territorial reconocido por el Estado en la zona de estudio es el de las comunidades campesinas. Las comunidades campesinas son asociaciones de productores que mantienen tanto propiedad colectiva sobre la tierra que ocupan como formas de autogobierno reconocidas y reglamentadas por el Estado. Si bien existen miles de comunidades campesinas en el Perú, ellas no cubren la mayoría del territorio nacional. Las comunidades existen para el Estado allí donde las familias productoras rurales han logrado inscribir sus predios como propiedad colectiva basándose en la existencia de lazos sociales ancestrales declarados que los unen como comunidad[10]. Pero la comunidad convive con otros tipos de propiedad individual por lo que los espacios inter-comunales no necesariamente son territorialmente continuos, además, como forma institucional y de propiedad ellas pueden crearse o extinguirse.

En el Perú las comunidades campesinas tienen un origen muy diverso, las de la zona aymara del lago Titicaca tienen su origen en ayllus prehispánicos, reducciones toledanas y parcialidades republicanas como hemos revisado en el primer capítulo. Su reconocimiento como comunidades campesinas por el Estado es relativamente reciente. Para las dos comunidades estudiadas se trata de procesos que se iniciaron con la reforma agraria en los 70 y culminaron en la década del 90. Es importante recalcar que estas comunidades pasaron de ser parcialidades a comunidades, es decir, no fueron parte de ninguna de las Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS) creadas durante el gobierno peruano en los años 70 y fragmentadas en los 80.

[10] Existe una gran diversidad de comunidades en el Perú y no todas pueden trazar lazos comunes ancestrales reales o ficticios. Sin embargo, a fin de asegurar la tenencia de la tierra muchas familias campesinas decidieron constituirse como comunidad en el marco de leyes de reforma agraria de corte colectivista.

Este sistema territorial está basado en el reconocimiento del Estado de formas de organización y uso colectivo de recursos indígenas por medio del reconocimiento de la institución y propiedad local. Sin embargo, la historia de las comunidades estudiadas muestra que dicho reconocimiento conllevó a negociaciones y trasformaciones institucionales tanto en las relaciones sociales como en las formas de uso. No se reconoció la organización local tal cual, sino que se organizó y reconoció un nuevo tipo de organización basada en formas autóctonas, pero concebida en sus características normativas desde el Estado: la Comunidad Campesina. Esto es también cierto en términos históricos puesto que las distintas institucionalidades presentes históricamente en la zona: como el ayllu o las parcialidades han sido fruto del conflictivo ensamblaje institucional de formas locales de organización y formas impuestas por el poder de turno. Las actuales comunidades reflejan esta difícil combinación de elementos cuando se hace la distinción entre territorio y propiedad comunal. Si bien en muchas comunidades se confunde propiedad con territorio comunal, en las comunidades de Isca Pataza los pobladores logran establecer la diferencia. La propiedad comunal está legalmente definida mientras el territorio comunal está relacionado con los espacios claves de producción. Así, en el Perú el primer tipo de territorio que se constituye es el comunal.

## Territorios comunales

El territorio comunal tiene como eje articulador las narrativas territoriales comunales, pero involucra también las narrativas territoriales productivas y de identidad étnica. Las narrativas territoriales de identidad comunal, como hemos visto, están basadas en la ocupación territorial de las tierras donde se asientan las comunidades, siendo la base de legitimidad para la constitución de un territorio comunal. Este territorio en principio pareciera coincidir con los límites de la propiedad comunal, sin embargo, se extiende al momento que la ocupación involucra redes de producción y reivindicaciones étnicas. En primer lugar, la base territorial productiva depende de ciertos recursos claves como el agua o la totora, cuyo origen no se encuentra necesariamente dentro de la propiedad comunal. En segundo lugar, el reclamo de derechos sobre los espacios fuera de la propiedad comunal donde se encuentran estos recursos claves tiene que ver con la idea que todos los recursos son "aymaras." A partir de estos elementos los pobladores locales pueden "hacer un mapa" de lo que constituye su territorio comunal, el cual podría ir más allá de la tierra legalmente reconocida como propia. El ejemplo de Isca Pataza es claro en este aspecto. Como vimos en el mapa de recursos de esta comunidad, los pobladores incluyen dentro del territorio comunal una parte del lago que consideran de uso exclusivo. En base a la articulación de narrativas territoriales bajo un proyecto de derecho territorial se establecen límites distintos a los de la propiedad comunal legalmente reconocida. Así, las narrativas territoriales productivas y étnicas crean lazos sociales con espacios territoriales bastante más amplios que los reconocidos por la propiedad, espacios que pueden inclusive ser propiedad de otra comunidad o del Estado. Esta tensión se resuelve en el caso de Isca Pataza buscando integrar al territorio comunal lo que

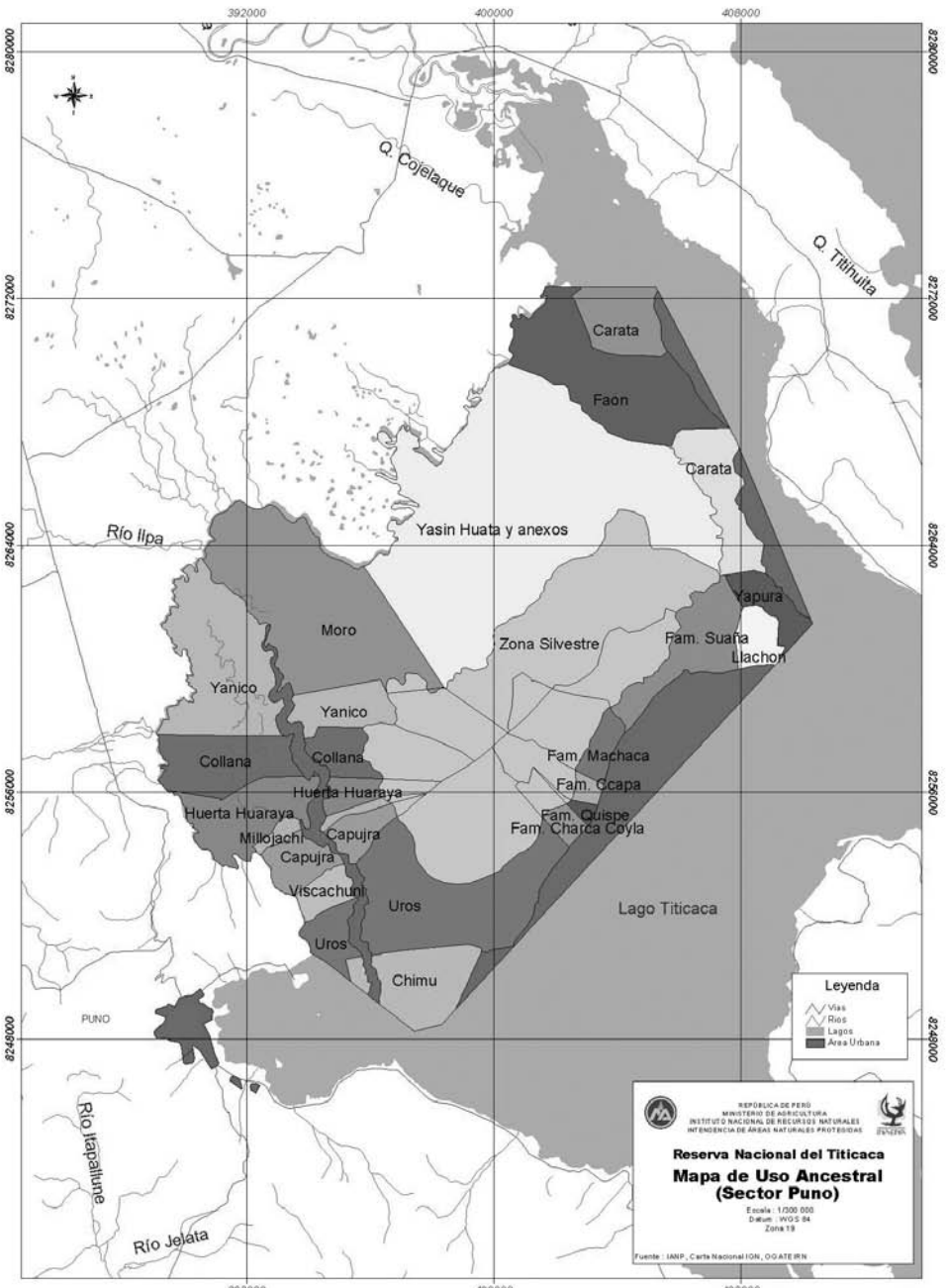
considera más vital: el uso soberano de una porción de lago. Este no es un hecho aislado en la zona, pues como vemos en el caso de la Reserva Nacional del Titicaca las comunidades y parcialidades circunlacustres han reclamado sus derechos territoriales sobre el lago al momento de establecer la reserva.

## Reserva Nacional del Titicaca

La Reserva Nacional del Titicaca está comprendida en la categoría de áreas naturales protegidas (ANP) del SINANPE denominada de uso directo, permitiendo el aprovechamiento comercial de los recursos naturales bajo planes de manejo, aprobados, supervisados y controlados por la autoridad nacional competente. Así, como vemos en el siguiente mapa, las comunidades circunlacustres que se ubican dentro de la reserva han establecido por medio de largos procesos de negociación, a veces conflictiva, con el Estado sus espacios lacustres de uso ancestral, es decir sus territorios de producción al interior de la reserva.

Fuente: Plan Maestro de la Reserva Nacional del Titicaca.

## Mapa 23
## Uso ancestral del lago




Fuente: Plan Maestro de la Reserva Nacional del Titicaca.

## Procesos de apropiación política de territorios

Un proceso territorial interesante que hemos identificado en las comunidades aymaras peruanas es la búsqueda por asumir de manera más directa el gobierno a través de dos procesos paralelos: la transformación simbólica de las provincias con mayoría de población aymara en "provincias nacionales aymaras" y la creación "desde abajo" de centros poblados que agrupen un conjunto de comunidades.

El primer proceso tiene un contenido mayormente discursivo y simbólico y se basa en las narrativas territoriales de identidad nacional aymaras descritas anteriormente. Se asumen las unidades territoriales político-administrativas estatales existentes: las provincias, pero se les imprime una identidad simbólica aymara. No se busca transgredir las formas estatales de organización territorial ni las reglas de gobierno señaladas por el Estado para dichas provincias, pero étnicamente se les identifica como parte de una nación aymara originaria. Así, las provincias de Acora o Ilave donde se encuentran las comunidades de Isca Pataza y Jachocco respectivamente son oficialmente reconocidas por el gobierno municipal como parte territorial de la Nación aymara. Esta apropiación territorial es básicamente simbólica porque no implica, al menos todavía, una búsqueda de mayor autonomía con respecto al Estado. Sin embargo, dicha apropiación tiene un contenido político importante al imprimirles una identidad oficial étnica originaria a los habitantes de las provincias, la cual se superpone a la identidad nacional ciudadana propugnada por el Estado. Esto se hace más evidente y conflictivo cuando la adscripción étnica ha transgredido el ámbito simbólico, incluyendo la legitimación de prácticas culturales no aprobadas como formas de justicia aymara (Pajuelo, 2009).

El segundo proceso identificado es más complejo porque supone la creación de centros poblados, es decir, de nuevos territorios de administración política negociados entre el Estado y las fuerzas políticas locales. La creación de centros poblados es un reconocimiento estatal del crecimiento poblacional de centros urbanos en contextos rurales. Cuando un caserío crece en su población urbana busca ser reconocido como centro poblado. En áreas rurales los centros poblados son los receptores de servicios públicos: escuelas, telefonía, instalaciones de salud, etc. Para la provisión de servicios en un área de influencia determinada que agrupa a un conjunto comunidades aledañas en un centro poblado. Asimismo, en los centros poblados se tiene un alcalde, autoridad de mayor jerarquía en el escalafón de autoridades políticas estatales que las que corresponden a los caseríos y comunidades. Por ello, su creación implica para las familias rurales que viven en comunidades o caseríos tanto el "acercamiento" de servicios públicos como una mayor presencia política.

En este contexto se ha producido en los últimos años un doble fenómeno en las comunidades aymaras del lado peruano del lago. Por un lado, un empuje mixto desde las comunidades campesinas y los municipios distritales por crear nuevos centros poblados. Si tenemos en cuenta que los municipios distritales y provinciales en la zona han adquirido

de manera simbólica una identidad indígena aymara, podemos afirmar que estamos hablando de un impulso "desde abajo", es decir, desde la población campesina indígena (Vilca y Santos 2007). Por otro lado, es de destacar el importante poder que han tomado los tenientes gobernadores como interlocutores políticos legítimos frente al Estado, ya que la organización de tenientes ha adquirido un poder de representación y movilización importante en los últimos años (Quiñones 2009). Es a través de ellos que se canalizan tanto los descontentos ante la administración pública nacional como los proyectos de desarrollo administrativo o la conformación de centros poblados. Esto es muy significativo en la medida en que los tenientes gobernadores no son autoridades "indígenas", sino autoridades políticas nacionales: son teóricamente representantes del Estado en las unidades urbanas más pequeñas reconocidas en ámbitos rurales, los caseríos.

En resumen, se puede afirmar que en las comunidades aymaras del lado peruano no estamos ante un proyecto autonómico territorial, sino ante una búsqueda de integración al Estado desde formas de gobierno territorial más participativas que respeten las identidades culturales. Se podría decir que se busca conformar "desde abajo" territorios estatales (los centros poblados) donde las familias aymaras puedan ejercer una ciudadanía pluricultural (no plurinacional) y realmente participativa. Sin embargo, es claro también que las leyes e ideología que estructuran el funcionamiento del Estado peruano actualmente no tienen la capacidad de responder a este tipo de requerimientos y cualquier reivindicación cultural que vaya más allá de lo puramente simbólico es vista como una amenaza separatista. Así, aunque los procesos de constitución territorial "desde abajo" en el Perú no sean ni radicales, ni autonómicos, seguirán siendo un factor de conflicto ante una estructura estatal demasiado rígida como para incorporarlos.

## Proceso de reconstitución territorial en Bolivia

En las últimas tres décadas Bolivia ha atravesado un proceso de transformación política signado por la emergencia de las comunidades indígenas, y en especial aymaras, como los nuevos actores centrales de la política nacional. Consideramos que las comunidades se constituyeron como sujetos políticos a través de tres procesos históricos: la formación de una elite intelectual y sindical que revaloró la cultura y ética indígena; el resurgimiento de un discurso inclusivo revolucionario con base étnica que asumió al Estado como instrumento de defensa territorial (de los recursos nacional-indígenas contra las amenazas del capitalismo); y la apropiación y utilización de la cultura y redes sindicales, desarrollada en Bolivia desde el Estado para articular y movilizar a los comunidades rurales desde la revolución de 1952 hasta la impronta neoliberal (Damonte, 2008). Una de las características primordiales de estos procesos fue el desarrollo de narrativas territoriales y constitución de territorios originarios en el altiplano boliviano.

Si bien las luchas políticas indígenas siempre han tenido una dimensión territorial primordial, el caso boliviano es único en Sudamérica por la manera en que se han reconstituido territorios, largamente olvidados, como parte de un proyecto político territorial de alcance nacional. Es decir, no hablamos de pueblos indígenas que defienden su territorio

contra amenazas externas, sino de comunidades que reconstituyen territorios originarios sobre estructuras coloniales y republicanas de siglos de existencia, y no con la intención de defenderse del Estado, sino de coparlo políticamente con el fin de darle a la nación en su conjunto una identidad y dominio territorial indígena. En la presente sección analizaremos de manera breve este proceso de reconstitución territorial, haciendo referencia a sus repercusiones en la región estudiada del lago Titicaca con el doble fin de analizar quiénes y cómo reconstituyen los territorios originarios.

El desarrollo del movimiento indígena originario en tierras altas en Bolivia tiene al menos tres referentes históricos que hay que tener en cuenta. En primer lugar, el temprano desarrollo de una literatura indianista que mitifica y reclama el poder de la nación aymaras. Esta literatura radical, cuyo referente más conocido es Fausto Reynaga, se oponía al paradigma de asimilación cultural-institucional defendido en su tiempo por los indigenistas. Si bien el impacto de este movimiento fue limitado sirvió como referente intelectual temprano de la búsqueda no solo de reconocimiento sino también de poder por parte de las comunidades alto andinas bolivianas. La posición indianista era crítica al proyecto revolucionario emprendido por el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) en la década del 50, el cual seguía un modelo nacional-ciudadano de asimilación cultural. Luego vendría el movimiento sindical katarista[11] que en los años 70 y 80 desarrolla una visión de país con preeminencia indígena desde el movimiento sindical y la política partidaria.

En segundo lugar, el proceso de sindicalización de las comunidades indígenas rurales alto andinas durante las décadas posteriores a la revolución de 1952. El Estado boliviano fomentó y prácticamente impuso la formación de sindicatos, teniendo como modelo a los sindicatos mineros, en todas las comunidades alto andinas como mecanismo institucional de movilización e integración al aparato estatal de las familias campesinas luego de la Reforma Agraria. El sindicato se constituyó en el eje de articulación entre las familias campesinas y el Estado central en la Bolivia post-reforma. Los sindicatos de base (comunales) se agruparon en sub-centrales, centrales provinciales y una confederación sindical que hasta 1980 estuvo manejada por los gobiernos de turno. Esta estructura organizacional creó una cultura sindical de organización y movilización rural que más allá del clientelismo vigente en las primeras décadas post-revolucionarias, permitió el desarrollo de una base institucional de articulación política rural en el ámbito nacional. Cuando la organización sindical rural se independiza políticamente del gobierno, con el fin del pacto militar-campesino, es el movimiento katarista liderado por dirigentes aymaras el que toma control del movimiento sindical. En las siguientes décadas el movimiento sindical tendrá un comportamiento político ambivalente y perderá mucha de su fortaleza, pero seguirá siendo un actor importante bajo el liderazgo aymara (Albó, 1997).

[11] El Movimiento Katarista (por Tupac Katari) surge al interior del movimiento sindical campesino boliviano. Los líderes kataristas aymaras incorporaron elementos reivindicativos étnicos al discurso sindical. Con estas banderas le arrebataron el control sindical a los viejos dirigentes quechuas aliados al gobierno que mantenían un discurso de asimilación cultural (ver Albo 1997).

En tercer lugar, las nuevas leyes de participación ciudadana y tierras promulgadas durante la década del 90, leyes de participación que romperán el monopolio de los partidos políticos como medios de representación. A partir de dichas leyes tanto los sindicatos como las comunidades de origen: ayllus, pudieron participar en las elecciones de manera directa sin pasar por representaciones partidarias. Esto fomentó la participación indígena originaria en elecciones locales y regionales. La nueva ley de tierras INRA, creó la posibilidad de constituir Territorios Comunales de Origen (TCO) como forma de propiedad colectiva indígena. Esta ley, muy popular en tierras bajas, fue resistida por las comunidades aymaras que la veían como una amenaza a sus propiedades (la Reforma Agraria había parcelado y entregado parcelas familiares a las familias campesinas), puesto que los TCO colectivizarían nuevamente estas tierras. Sin embargo, en los últimos años han surgido nuevas propuestas para la formación de TCO en tierras altas que gozan de mayor apoyo de base.

Teniendo en cuenta estos referentes podemos abordar los proyectos territoriales llevados a cabo en la Bolivia de los últimos años con especial énfasis en su repercusión y presencia en las comunidades estudiadas. Consideramos que existen tres etapas que describen cronológicamente el proceso de constitución de proyectos territoriales en las comunidades aymaras de la zona del lago en Bolivia. La primera etapa tiene que ver con el desarrollo dirigido de narrativas territoriales y la búsqueda de articulación política de dichas narrativas en el ámbito local. Esta primera etapa es llevada a cabo por intelectuales indígenas que buscan crear espacios políticos distintos al sindicato, siendo determinante por el hecho de imprimirle una marcada dimensión territorial étnica y autonómica al movimiento indígena originario de tierras altas.

Como ejemplo de la dinámica de esta primera etapa tomaremos la experiencia del Taller de Historia Oral Andina (THOA). El THOA fue un proyecto de recuperación de la historia y memoria colectiva originaria dirigido por intelectuales indígenas con apoyo financiero de organizaciones internacionales. Por medio de talleres en comunidades aymaras se buscó recuperar la memoria de los usos y costumbres indígenas, largamente proscritos por décadas de un proyecto de asimilación cultural. Paralelamente, se buscó reconstruir con la ayuda de profesionales los orígenes de las comunidades por medio de trabajos históricos a fin de de-colonizar su historia. Así, la recuperación de una narrativa territorial comunal indígena fue uno de los ejes de la propuesta.

Un segundo eje fue el de restablecer las autoridades originarias como representantes "auténticos" de las comunidades indígenas en contraposición al sindicato. Las comunidades tenían que reinstaurar a sus autoridades originarias: jilakatas y mallkus, como sus principales referentes culturales y políticos. Los aspectos institucionales y simbólicos de la reinstauración como la vestimenta y conducta institucional fueron considerados fundamentales. Así, se le imprimió a la narrativa territorial comunal un componente político.

El proyecto contó con la participación activa de muchas comunidades aymaras donde se reconstituyeron ayllus y se volvieron a instaurar jilakatas y mallkus como autoridades originarias. Sin embargo, en la mayoría de los casos los ayllus no se quebraron sino que se superpusieron a la territorialidad comunal-sindical, mientras las autoridades originarias no reemplazaron sino que se constituyeron paralelamente a la sindical. Así, el objetivo del proyecto perdió rigurosidad intelectual, pero ganó participación. Proyectos con resultados similares fueron llevados a cabo por muchas comunidades alto andinas en el marco de las nuevas leyes de participación ciudadana. La iniciativa de reconstitución de narrativas territoriales originarias se convirtió en un paso fundamental en muchas comunidades aymaras en busca de identidad y representación política autónoma.

Las comunidades de Copacati Bajo y Chaapampa no participaron de esta primera etapa del proyecto de reconstitución. La zona de Copacabana tiene una fuerte ascendencia sindical por lo que no fue proclive a iniciar procesos de reconstitución indígena. Por el contrario, participaron activamente en el movimiento sindical en contra el gobierno de Sánchez de Losada. Cabe recordar que desde los kataristas el moviendo sindical ha tenido un fuerte componente étnico, razón por la cual los líderes de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) reivindicaban en las protestas su origen y cultura, pero no la narrativa territorial y política originaria. Sin embargo, ecos de los procesos de reconstitución territorial llegaron hasta las familias comunarias de Copacati Bajo y Chaapampa que tomaron interés en conocer más de su historia y costumbres "ancestrales".

La segunda etapa del proceso está signada por la masificación y definitiva politización de los procesos de reconstitución. El primer hecho significativo es la formación del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (CONAMAQ) y del Consejo Nacional de Suyus Aymaras y Quechuas del Qollasuyu (CONSAQ) como organizaciones que articulan y representan a los ayllus y markas reconstituidos. Paulatinamente, estas organizaciones se independizan tanto de proyectos de investigación académica específicos como del financiamiento externo, convirtiéndose en una estructura organizacional de representación política paralela a la sindical. En este contexto se privilegia la incorporación de más comunidades a la rigurosidad académica en la reconstrucción de ayllus pre-hispánicos. El desarrollo de narrativas territoriales continúa siendo un aspecto fundamental del proyecto, pero se facilita el proceso de reconstitución territorial con los elementos que se tiene a mano: en algunos casos donde no existía información histórica, comunidades sindicales pasan directamente a constituirse en ayllus sin mediar un estudio histórico. El objetivo primordial no es reconstruir la historia sino tener una historia propia que brinde derechos territoriales y políticos a las poblaciones indígenas frente a un Estado que aún se niega a reconocerlos. En este periodo de principios de milenio las confederaciones originarias comienzan un ciclo de marchas y protestas con el fin de hacer visibles sus territorios y autoridades reconstituidas. Para el gobierno de turno se trataba de territorios subversivos.

Una vez instalados en la dinámica política boliviana, las organizaciones originarias comienzan a establecer alianzas y proyectos de alcance no solo regional y nacional. Las primeras conversaciones se establecen con las organizaciones de tierras bajas y con la CSUTCB. En el primer caso no se logra constituir una sola coordinadora de pueblos originarios e indígenas que represente a las tierras altas y bajas, como sucedió en Ecuador con la formación de Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE); sin embargo, se coordinan acciones y objetivos conjuntos con la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) que representa a 34 nacionalidades de tierras bajas. El caso de las alianzas con la CSUTCB es más llamativo puesto que las organizaciones originarias nacieron como alternativa a la organización sindical que se consideraba parte del aparato de dominación del Estado colonial. Sin embargo, en la coyuntura política se consideró que la organización sindical también representaba a las comunidades originarias, al tiempo que la confederación sindical redimensionaba el aspecto étnico que había adquirido desde tiempos del katarismo.

La base de la articulación política fue la defensa de los recursos nacionales y la organización de una nueva asamblea constituyente, cimentándose un proyecto político-territorial de escala nacional: la refundación de Bolivia. Aquí se articulan las narrativas territoriales comunales originarias, sindicales comunales y de adscripción étnica con un discurso nacionalista, con el fin de establecer territorios que ya no buscan subvertir sino reemplazar el orden territorial y político nacional. El proyecto territorial trasciende los límites locales y regionales para constituirse en proyecto nacional. La articulación política de este nuevo proyecto se verá finalmente reflejada con el apoyo de todas las organizaciones sociales rurales a la candidatura y posterior gobierno de Evo Morales y el Movimiento al Socialismo (MAS).

Este proceso es vivido parcialmente por las comunidades aymaras bolivianas de Copacabana. La mayoría de comunidades apoyan tanto la realización de una asamblea constituyente como la nacionalización de recursos, pero lo hacen por medio principalmente de la organización sindical. Sin embargo, CONAMAQ logra iniciar procesos de reconstitución territorial en dos comunidades vecinas a Chaapampa y Copacati, así como tener presencia activa en la zona. Como parte del proyecto de reconstitución integral del Qollasuyu esta zona del lago es integrada a Pacajes, asignándole autoridades originales regionales, aunque su alcance real sea limitado (ver recuadro CONAMAQ).

¿Por qué en esta zona las comunidades no participaron más activamente en los procesos de reconstitución territorial desde un inicio? La respuesta puede estar en dos características de estas comunidades. Por un lado, el problema del minifundio que limita la producción agrícola ha desencadenado procesos de migración que han desestructurado ciertos patrones locales de organización originaria. Por otro lado, las familias aymaras son muy recelosas de perder su autonomía productiva, por lo que iniciativas como la conformación de Territorios Comunitarios de Origen (TCO) propugnadas desde las organizaciones originarias no tuvieron en un inicio buena acogida. Como afirma Crabtree

(2005) en un principio las comunidades campesinas del altiplano, que ya poseían títulos de propiedad, fueron muy recelosas de este tipo de iniciativas de colectivización. Sin embargo, el trabajo realizado desde CONAMAQ y el sindicalismo reforzaron las narrativas territoriales de adscripciones étnicas aymara y el discurso nacionalista respectivamente, con el resultado de una mayor apertura a las iniciativas políticas nacionales y étnicas.

## CONAMAQ

El Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo se forma el 22 de marzo de 1997 gracias al concurso de nueve organizaciones étnicas y originarias, con el objetivo de coordinar y desplegar acciones que lleven a la reconstitución de los colectivos originarios, sus formas de organización y autogobierno, el control de su entorno y territorio, y la continuidad de sus valores culturales. Para esto, la protección de los derechos indígenas, la incorporación del gobierno originario y la representación indígena a la organización política del Estado boliviano se constituyen en dos líneas de incidencia de la labor de CONAMAQ. Actualmente el Consejo está integrado por las siguientes organizaciones:

Jacha Karangas
Ayllus de Cochabamba
Larekajas
Jatun Killakas Asanajaqis
Jacha Pakajaqi
Chuwis
Charkas Qhara Qhara
Suras
Yapacani
CAOP
Urus
Comunidades de Tarija
Qhara Qhara Suyu
Kallawayas
Pueblo Afroboliviano
Yamparas
Qollas

La tercera etapa del proyecto territorial está marcada por la adopción del proyecto territorial originario propuesto por el nuevo gobierno en el marco de la refundación de una Bolivia Plurinacional. En este proceso, llevado a cabo en los últimos años, el Estado se encuentra redefiniendo las formas de representación territorial indígena, así como los tipos de propiedad rural en base a la nueva constitución aprobada el 2008. Estos cambios se reflejan en dos ámbitos. En el político tienen que ver con el reconocimiento de autonomías indígenas, con igual rango que las autonomías departamentales en ciertos espacios municipales donde la población es mayoritariamente indígena y acepta dicha autonomía vía referéndum. En el de estructura de propiedad estos cambios tienen que ver con la adecuación en las forma de constituir Territorios Comunales de Origen (TCO) al contexto alto andino.

El reconocimiento de autonomías territoriales indígenas significó una participación activa de las organizaciones originarias en el gobierno, pero también una nueva negociación del proyecto originario. En particular, se deja de lado momentáneamente la reconstitución rigurosa de ayllus y reinos aymaras: las autonomías indígenas se superponen mayoritariamente sobre límites territoriales municipales. Es decir, el Estado asume la territorialidad autónoma indígena como bandera, pero intenta adecuarla a territorios político-administrativos existentes en las tierras altas. De la misma manera que la CONAMAQ en su momento aceptó que comunidades sindicales pasen a ser comunidades originarias sin necesidad de establecer su rigurosa historicidad territorial ancestral, el Estado boliviano actual otorga autonomías indígenas dentro de límites municipales. Esto es muy significativo puesto que muestra cómo los otrora territorios "subversivos" son adoptados en un nuevo Estado que, sin embargo, no quiere deconstruir completamente su división administrativa previa. Como resultado los proyectos territoriales que antes subvertían la estructura político-administrativa estatal ahora se integran a ella, pero con una diferencia: la autonomía política de gobierno indígena traducida en el reemplazo de las autoridades municipales por autoridades originarias.

¿Por qué se privilegia el territorio municipal? La respuesta debe buscarse en el proceso de municipalización emprendido por el Estado boliviano en 1994 dentro del proyecto de descentralización de turno. Este proceso significó la repotenciación de los gobiernos municipales por medio de la inclusión de las llamadas Organizaciones Territoriales de Base (OTB), es decir, sindicatos y ayllus en el gobierno territorial. De esta manera dichas organizaciones han adquirido experiencia en el gobierno municipal, sobre todo en aquellos municipios con mayoría indígena donde directamente han asumido su dirección. Por ello, el Estado ha privilegiado este espacio de gobierno como unidad político-administrativa de las autonomías. Esto no quiere decir que el gobierno originario no haya tenido problemas con los límites jurisdiccionales municipales, sobretodo allí donde estos límites no coinciden con los de los ayllus involucrados.

En el caso de la conformación de TCO, que en zonas altas se denominarían Territorios Indígenas Originarios Campesinos (TIOC), se constituirían en la base del gobierno territorial autónomo. Así, estos abarcarían los ayllus o mancomunidades componentes de un municipio indígena o la totalidad del municipio como una unidad. Como señala

Colque (2009) el reto de los TIOC es doble: por un lado deben responder a unidades territoriales originarias existentes (ayllus, sindicatos, mancomunidades o municipios) puesto que el objetivo es integrar estas bases organizativas rurales a la estructura del Estado plurinacional; y, por otro lado, se debe reconocer y respetar al momento de establecer la autonomía "nacional" de TIOC las dinámicas internas y tensiones entre derechos familiares y colectivos sobre el territorio, presentes en las comunidades aymaras.

En este punto cabe señalar que la marka de Jesús de Machaca logró un rango autónomo en las elecciones del 2009, inaugurando una nueva forma de gobierno territorial oficial en la zona del lago boliviano. Así, la llegada al poder del movimiento indígena boliviano se traduce en el reconocimiento de autonomías territoriales indígenas. Ahora bien, este reconocimiento implica integración y por ello la autonomía es negociada. Lo que se ha creado son nuevas formas de territorios político-administrativos que reconocen la herencia indígena, pero de ningún modo implican una autonomía étnica nacional.

## Tierras Comunitarias de Origen (TCO) y Territorios Indígenas Originario Campesinos (TIOC)

La Constitución de 1994, con las reformas al texto efectuadas en las décadas del 90 y en el 2000, reconoce las formas de propiedad colectiva de corte indígena. Esta legislación es afinada con la Ley 1715, conocida como INRA, en donde se establecen los mecanismos de titulación y saneamiento de las tierras de colectivos originarios, con énfasis en aquellas que estén ubicadas en tierras bajas.

Los debates y la sistematización de experiencias de autonomía desembocaron en una legislación más completa, con la homologación de las TCO a TIOC. Las primeras, definidas y reconocidas como tierras cuyo manejo y aprovechamiento se da bajo un régimen colectivo, por parte de un grupo organizado que declara poseer originalmente (antes de la ocupación colonial) dichas parcelas y adscribe sentidos significativos a su entorno y territorio. Al interior, cualquier forma de propiedad particular revierte al colectivo en el proceso de reconstitución de tierras. Tituladas y reconocidas por parte del Estado, los colectivos originarios pueden optar a los niveles de autonomía propuestas en la actual Constitución de 2009, como el autogobierno, la autodeterminación, la organización propia, la administración de justicia y el control territorial. En ese caso, y a partir de 2010, las TCO pasan a denominarse TIOC. Asimismo, estas autonomías pasan a integrarse en las modalidades de organización territorial del Estado boliviano.

Fuente. Ley 1715 INRA, Constitución Política del Estado Plurinacional 2009. Elaboración propia.

En el lago Titicaca este proceso de reestructuración territorial desde el Estado recién está tomando forma. En el caso de Chaapampa el proceso de reconstitución se ha iniciado con ayuda de militantes del MAS.

> (…) nosotros estamos en el camino de esa iniciativa de la reconstitución, entonces en varios eventos sindicales, encuentros departamentales nosotros ya nos hemos justificado con un letrero que decía el Marjacosco y Maicalupaca, ya se ha identificado en la prensa mucha gente nos ha preguntado de donde viene el "*cosco*" (la idea de marka indígena), porque nación Lupaqa, todo aquello, ya suficiente hemos avanzado y se está llegado a una concientización. Porque en un principio en Copacabana cuando yo empezaba hablar al respecto la gente se reía, pero después en algunos eventos, seminarios, talleres ya poco a poco han hablado cinco personas, ahora ya está concientizado la gente, en un seminario he escuchado hablar 25, 30 personas, creo que ya se ha avanzado, ya hay una conciencia de la población, no se ha avanzado con todos, pero ya se ha avanzado suficiente.
> (Autoridad de Chaapampa)

En este caso la reconstitución se ha emprendido desde la estructura sindical, pero el objetivo final sería la constitución de un Marjaqosqo como un territorio autónomo, parte del antiguo reino aymara Lupaqa. Esta iniciativa es un ejemplo de la manera como las comunidades emprenden actualmente los procesos de reconstitución por medio del desarrollo de las narrativas territoriales de origen étnico con el fin de insertarse a las emergentes estructuras estatales.

En resumen, los proyectos territoriales en Bolivia son el resultado de proyectos políticos de varias décadas de maduración y que tienen como objetivo el poder. Es a partir del balance de poder a escala nacional que las formas de autonomía territorial originaria han madurado. En la actualidad estos proyectos han sido asumidos por el Estado en procesos de negociación política con las organizaciones originarias movilizadas. Sin embargo, se debe notar que los procesos de reconstitución territorial han sido posibles gracias al desarrollo de narrativas territoriales que han fundamentado dichos emprendimientos políticos. Esto es más claro en las comunidades de Chaapampa y Copacati Bajo que, aunque no han sido partícipes directos del movimiento originario, han emprendido desde la estructura sindical su propio proceso de desarrollar narrativas territoriales que sustenten en el futuro su integración a las emergentes naciones autónomas bolivianas.

En este punto debemos tener en cuenta tres características de la constitución territorial comunes a las comunidades aymaras peruanas y bolivianas. En primer lugar, se trata de formas reivindicativas democráticas de poblaciones largamente marginadas y que ahora buscan en los proyectos territoriales formas de gobierno más participativo. En segundo lugar, se trata de proyectos locales surgidos "desde abajo" que en el caso boliviano han alcanzado niveles nacionales. Son los intelectuales y las familias originarias las que han

señalado el camino de la constitución territorial con componente étnico. Por último, es interesante constatar que los proyectos territoriales estudiados privilegian el componente étnico al productivo, al menos discursivamente.

Para concluir este capítulo es necesario prestar atención a las formas institucionales territoriales que se han ido formando en las comunidades estudiadas. En primer lugar, tenemos las comunidades aymaras construidas sobre bases étnicas comunes, que se reflejan en la mayor o menor vigencia del ayllu, pero que se constituyen en el marco de estructuras territoriales agrarias post-reforma: la comunidad campesina y su propiedad común en el caso peruano y el sindicato como aglutinador de familias parceleras en el caso boliviano. En segundo lugar, tenemos proyectos territoriales institucionales de mayor escala. Por un lado, la búsqueda de copar la organización política administrativa estatal desde la movilización de base comunal, dándole un tinte étnico territorial a espacios definidos desde el Estado en el caso peruano. Por otro lado, el proyecto de reconstitución territorial nacional indígena de refundación boliviana a través de la movilización comunal y étnica a gran escala, que termina siendo adoptada por el Estado que lo vuelve norma, convirtiéndolo en un mecanismo de integración. Lo que tenemos son estrategias políticas que se sustentan en formas institucionales de organizar el espacio que, más allá de su concepción, terminan adoptando un carácter híbrido que combina sin mezclar formas territoriales creadas para el control estatal con formas locales indígenas de organización con una dinámica interna de imposición y resistencia. Así, los territorios de las comunidades aymaras se conforman prácticamente a partir de apuestas políticas sobre bases institucionales hibridizadas que buscan cambiar el balance de poder en lo que consideran su espacio de reproducción social.

# Capítulo IV:
# Conclusiones sobre identidades, territorios y políticas

Comenzamos estas conclusiones respondiendo brevemente a las preguntas de investigación planteadas en este estudio. ¿Cuáles son los mecanismos por medio de los cuales se constituyen territorios? Se constituyen a partir de narrativas territoriales que son articuladas por proyectos políticos específicos. En el caso actual de las comunidades altiplánicas son las narrativas étnicas, religiosas y económicas las que componen los proyectos territoriales en curso. Recordemos que las narrativas se desarrollan a partir de trabajos de la memoria colectiva: del recuerdo y olvido de los espacios sociales de adscripción; así como a partir de prácticas sociales específicas que, a manera de experiencias compartidas, se integran al conocimiento territorial colectivo. Así, cada grupo social genera sus propios proyectos territoriales a partir de desarrollar sus propias narrativas territoriales. Por medio de estos los grupos sociales concientemente buscan el control territorial del espacio que consideran propio.

¿Cuándo las narrativas territoriales se han convertido en motor de movilización, es decir, se han articulado políticamente en Bolivia y Perú? En el caso boliviano, las narrativas territoriales han adquirido un peso mayor en el marco de un proyecto nacional de restitución indígena. La emergencia indígena ha encontrado un sustento para sus demandas de derecho territorial autonómico en la recuperación de sus narrativas territoriales de base étnica. En el Perú, las narrativas territoriales se han desarrollado en el marco de la lucha indígena por copar puestos y generar liderazgos étnicos en la región Puno. Aquí la recuperación territorial se concentra en adquirir preponderancia en unidades político administrativas estatales como los municipios y la región, más que por "redibujar" territorios ancestrales.

Sin embargo, las múltiples relaciones entre procesos sociales que subyacen a las respuestas planteadas nos muestran un conjunto de temas e interrogantes que, de manera paralela, se han ido desarrollando a lo largo del texto. En particular consideramos concluir tres temas centrales analizados a través del libro: la relación entre la constitución territorial y cierta toma de conciencia social en las comunidades indígenas, el diverso "valor" que adquiere la tierra y el territorio a partir de las dinámicas de dominio y resistencia social, y la variación en la manera en que las comunidades representan "sus" territorios en diálogo con el contexto socioeconómico en el que viven.

Las narrativas territoriales pueden ser a la vez discursos en la esfera cultural o componentes de proyectos políticos. En el último caso las narrativas necesitan de la constitución de un discurso político que las articule en proyectos de autonomía o soberanía territorial: necesitan formas de representación en el plano de la política. Conforme las poblaciones aymaras toman conciencia de su identidad como grupo étnico históricamente dominado buscan establecer espacios propios de reivindicación. Las narrativas territoriales de identidad les brindan estos espacios reivindicativos. El territorio es pues un producto de la práctica social tendiente a establecer derechos de representación y dominio territorial (en este caso étnico) en el contexto de luchas sociales por la hegemonía cultural y política.

Asimismo, las narrativas territoriales se nutren tanto de los proyectos territoriales hegemónicos como de los contra-hegemónicos. Por ejemplo, la existencia de una división territorial estatal hegemónica basada en unidades político-administrativas, como la región o los distritos, no impide que surjan narrativas contra-hegemónicas que, oponiéndose a estas divisiones históricamente "artificiales", reivindiquen la existencia de una "nación aymara" con alcance y límites territoriales propios. En algunos contextos estas narrativas pueden entrar en conflicto, como cuando se quieren crear nuevas unidades étnico territoriales, pero también pueden integrarse en la búsqueda de hegemonía, como cuando las comunidades aymaras no buscan crear nuevas unidades territoriales administrativas sino coparlas, es decir, darle a la región o municipio un carácter indígena. Así, no hablamos de esferas narrativas excluyentes en el espectro político, sino de proyectos que incluyen narrativas dominantes y subalternas. Todos los proyectos territoriales que logran hegemonía son fruto de un proceso de negociación e hibrides.

Como se identificó a lo largo del estudio las comunidades del lado peruano han mantenido narrativas territoriales comunales más fuertes, mientras que las bolivianas han sufrido procesos de des-estructuración territorial históricos más severos en el último siglo. Así, pareciera que las comunidades del lado peruano mantienen narrativas más ligadas con una "ancestralidad histórica" pudiendo ser catalogadas como "más originarias". Sin embargo, debido a procesos políticos recientes, las comunidades bolivianas son las que han emprendido procesos de reconstitución étnica. Esto nos lleva a la conclusión de que la articulación de narrativas territoriales no es un proceso automático, ni lineal, sino un proyecto político que puede "escencializar" y cambiar el rumbo de procesos culturales históricos. La mayor "originalidad" cultural no asegura o facilita una revitalización cultural sin que medie un proyecto político cultural reivindicativo.

En este sentido es muy interesante constatar cómo espacios territoriales y formas de autoridad territorial que alguna vez fueron parte de proyectos hegemónicos pueden ser "rescatados" y reformulados en un nuevo proyecto reivindicativo territorial. Por ejemplo, en el proceso de re-constitución territorial en Bolivia se rescatan y articulan elementos históricamente dispares como: el Omasuyus, espacio territorial de administración inca, los ayllus que son unidades organizativas de base pre-hispánica, los mallkus que fueron

autoridades aymaras pre-hispánicas y los jilakatas quienes aparecen como autoridades de "indios de hacienda" durante el periodo colonial. Eso nos indica que los proyectos políticos reivindicativos no son necesariamente esencialistas al momento de recuperar el pasado. Los trabajos de la memoria y la historia pueden ser articulados con un fin último político.

Como hemos reseñado en el capítulo histórico las poblaciones originarias altiplánicas fueron sometidos a dominios territoriales externos desde la conquista inca. Este dominio redundó en la subalternización y eventual disrupción de las formas organizativas territoriales comunales locales, especialmente durante el periodo republicano. Sin embargo, se pueden identificar al menos dos fenómenos sociales de resistencia. Por un lado, los nuevos órdenes territoriales que emergieron en cada uno de los periodos mencionados y que tuvieron que adoptar de alguna manera formas territoriales locales pre-existentes: las unidades administrativas coloniales se superpusieron a las incaicas, mientras las republicanas se basaron en las coloniales. Por otro lado, podemos apreciar en cada periodo la permanencia de narrativas y prácticas subalternas, como por ejemplo las narraciones sobre el poder de Potosí al momento de la adjudicación de tierras en las comunidades altiplánicas peruanas (lo cual debe estar vinculado al dominio territorial colonial de la audiencia de Charcas) o la vigencia de las aynoccas (antigua práctica de trabajo coordinado al interior de los ayllus y comunidades) en Jachocco. La subalternización no supuso la eliminación de narrativas territoriales sino la desarticulación del proyecto territorial hegemónico indígena.

Asimismo, existe una intencionalidad y alcance en los proyectos territoriales. En general, los proyectos políticos históricos de dominio hegemónico han tenido distintos fines como: explotar la mano de obra local, acceder a recursos locales o incorporar a un territorio militarmente estratégico. Así también, los territorios pueden constituirse o anexarse de manera discontinua o continúa dependiendo del proyecto que se emprenda. El estudio nos muestra que en el caso peruano las comunidades están interesadas en mantener y fortalecer el control de recursos locales. En el caso boliviano, además de asegurar el control sobre recursos locales, las comunidades intentan insertarse en las esferas de poder por medio de la constitución de un territorio "aymara" y "nacional", entendido como nacional-indígena. En concordancia, los proyectos contra-hegemónicos en el Perú tienen un alcance local, mientras en el caso boliviano actual tienen un alcance nacional.

En Bolivia somos testigos de un proyecto territorial con varias décadas de desarrollo que finalmente pone a las comunidades originarias en una posición más cercana al poder. Las familias aymaras han logrado entrar en las esferas de poder por medio de su acción política a través de sindicatos y estructuras originarias como el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (CONAMAQ), que tiene en la base de su propuesta la reivindicación territorial. Esto ha generado la posibilidad de llevar a cabo proyectos territoriales "desde abajo" que, sin embargo, deben ser negociados con los intereses nacional-estatales. Este proyecto ha sido posible gracias al mantenimiento y reciente desarrollo de

las narrativas territoriales originarias que le dan fundamento. Es solo a partir del trabajo cultural reflejado en la revitalización de narrativas territoriales que el proyecto político de restitución territorial ha logrado una base segura para su desarrollo.

En este punto es importante resaltar el componente democrático que conlleva la idea de restitución territorial. Por un lado, estos proyectos pueden re-dibujar jurisdicciones territoriales y reedificar formas locales de gobierno, creando las bases para re-imaginar nacionalidades y naciones post-coloniales "desde abajo". Por otro lado, los proyectos territoriales originarios-indígenas generan la posibilidad de privilegiar otras dimensiones del espacio distintas a las del desarrollo y el mercado. Por ejemplo, narrativas territoriales étnicas o rituales-productivas originarias pueden poner por delante los derechos étnicos aymaras o los de la "madre tierra". En un mundo donde el desarrollo del mercado capitalista pareciera haber consolidado su hegemonía la articulación de proyectos territoriales en base a estas narrativas alternativas abre nuevas posibilidades.

Todo esto nos lleva a establecer una estrecha relación entre política emancipadora y la constitución de territorios. Como señala Appadurai (en Yaeger, 1996) la vigencia de estados nacionales no es un tema legal o institucional, sino de naturaleza cultural e identitaria. El surgimiento de alteridades identitarias que establezcan nuevas formas ciudadanas tiende a problematizar la unidad nacional territorial. En los espacios subalternizados por la experiencia colonial, la revitalización identitaria territorial étnica busca desplazar o descentralizar la centralidad del poder nacional hacia territorios históricamente marginalizados. Es en este contexto que los nacionalismos étnicos podrían surgir como formas emancipadoras, como verdaderas naciones liberadas de la imposición colonial (Chatterjee, 1993). Aunque también podrían dar lugar a nuevos nacionalismos excluyentes que sencillamente busquen cambiar de dirección la política de dominación y marginalización. En cualquiera de los casos la constitución territorial es indesligable de un proceso de toma de conciencia donde cada comunidad o pueblo debe establecer su singularidad cultural y política.

El segundo gran tema que surge en el estudio es la relación histórica existente entre el valor que se le asigna a la tierra o territorio y las formas que asume la dinámica de dominio y resistencia. Aquí encontramos un "arco histórico productivo/extractivo" donde el interés del dominio territorial se ha desplazado del territorio a la tierra y de regreso al territorio. Hasta la Colonia el valor del territorio estaba vinculado a la extracción de la fuerza de trabajo de sus habitantes. Los territorios indígenas eran subyugados, pero respetados en su integridad comunal con el fin de extraer tributos y mano de obra. Desde fines del siglo XIX, con el paulatino ingreso del capitalismo, el valor del territorio, como espacio de reproducción de grupos indígenas subyugados, se fue desplazando hacia el valor de la tierra como factor de producción. El proceso de expansión de las haciendas (en particular de las más insertadas al mercado capitalista) y posteriores reformas agrarias crean sistemas en los cuales la tierra era vista como medio de producción para la acumulación de capital. En estos procesos los territorios se fragmentaron y perdieron

sentido (o valor) mientras la tierra, como medio económico, cobró fuerza. Así, las luchas del siglo XX fueron por la tierra, que en el caso de Perú y Bolivia desembocaron en sendas reformas agrarias. Las dinámicas de estas luchas por la tierra tuvieron, en concordancia, un marcado corte clasista, donde la etnicidad y su componente territorial fue relegado a un segundo plano al momento de constituir una identidad política campesina: las banderas y proyectos políticos no eran indígenas sino de clase, al menos en el discurso.

Luego, a finales del siglo XX, el desarrollo de modelos neo-extractivistas en Latinoamérica trajo consigo una presión distinta sobre los espacios indígenas campesinos andinos. En el capitalismo tardío globalizado, donde el mundo rural está dominado por la gran producción tecnológica y el capital ligado a la tierra es minoritario, la tierra de las zonas marginales y empobrecidas del altiplano pierde valor como factor de producción agrícola o pecuaria. Sin embargo, los recursos culturales o materiales que ofrece dicho espacio para la reproducción del capital han aumentado. Así, es el territorio (y sus recursos) lo que vuelve a adquirir valor. Consecuentemente, las luchas campesinas por la tierra se vuelven a activar como luchas por el territorio campesino y/o indígena.

El tercer gran tema que surge del estudio es la manera en que se representa la territorialidad de las comunidades estudiadas en el contexto socio económico en el que viven; en particular, la manera en que esta representación trasciende el espacio de la propiedad y se proyecta a espacios regionales a través de identidades y experiencias compartidas, canalizadas en formas institucionales híbridas. En primer lugar, existe un reconocimiento del espacio comunal que en el caso peruano coincide con el espacio de la propiedad colectiva. Sin embargo, este espacio se amplía al momento de especificar el territorio comunal, incluyendo el acceso a bienes comunes como el lago. En segundo lugar, algunas narrativas territoriales identificadas en las comunidades nos muestran las múltiples relaciones que existen entre los ámbitos rurales y urbanos. Las familias campesinas aymaras no solamente mantienen redes comerciales con los centros urbanos, sino que también establecen vínculos permanentes en las ciudades sin perder por ello su adscripción comunal; siendo la doble residencia algo común sobretodo en el caso boliviano. Esto se refleja en el espacio comprendido en los flujos comerciales y migratorios: la identificación territorial de una gran nación aymara con capital en El Alto-La Paz en el caso boliviano o la identificación de "islas aymaras" en barrios de Tacna y Arequipa en el Perú.

Estas características sociales y económicas han llevado a que los ámbitos de dominio territorial en términos políticos se expandan. Los procesos de de-territorialización y re-territorialización lejos de separar la identidad social de un espacio territorial han expandido el territorio de referencia aymara hasta espacios pre-hispánicos de adscripción. Por ejemplo, la constitución de "El Alto" como metrópoli aymara. Como menciona Albó (2002) en la ciudad de El Alto los inmigrantes no solo han mantenido su identidad, sino que la han desarrollado, convirtiendo a este espacio urbano en el centro político del proyecto territorial nacional aymara.

Pero el desarrollo de identidades étnicas en las ciudades no es el único factor que fundamenta la expansión de espacios y territorios aymaras. Los flujos económicos comerciales y migratorios de ida y vuelta generan puentes de cotidianeidad entre espacios discontinuos de adscripción, alterando la posición de los "lugares" en la red geográfica de acumulación capitalista (Watts en Yaeger, 1996). Los pobladores y emigrantes transitan estos puentes de manera continua fortaleciendo los lazos identitarios y políticos. Así, las narrativas territoriales de flujos comerciales y migratorios también pueden coadyuvar al establecimiento de un proyecto territorial común.

Las múltiples dinámicas territoriales en estos espacios expandidos de interacción social se canalizan políticamente a través de instituciones que han adquirido un carácter híbrido. Las comunidades campesinas, sindicatos agrarios o nuevos ayllus como instituciones de base no pueden entenderse como estructuras inmóviles y circunscritas a un espacio determinado, puesto que como hemos visto están articuladas vertical y horizontalmente con diversas estructuras organizativo-institucionales estatales o gremiales. Asimismo, no podemos hablar de organizaciones puramente indígenas puesto que se nutren tanto de herencias indígenas como coloniales. Inclusive, en los ayllus o markas bolivianas reconstituidas, la herencia colonial y gremial republicana es visible. Se trata pues de instituciones híbridas y en constante cambio de acuerdo a las funciones específicas que les demanda el contexto social y político.

Son justamente las diferencias de contexto social y políticos las que terminan imprimiéndoles características específicas diferenciadas a las comunidades estudiadas. En general, las comunidades son muy similares en términos culturales. Sin embargo, existen diferencias en la producción, dinámica demográfica y contexto político. En el Perú las comunidades aparecen en mejor posición económica productiva, con una producción más alta y redes de comercialización más desarrolladas. En el caso de Bolivia las comunidades enfrentan problemas más severos de minifundización y emigración. En el contexto político el balance se invierte: las comunidades bolivianas se encuentran en una dinámica de transformación político-territorial de la cual se sienten protagonistas, mientras las comunidades del lado peruano intentan integrarse en mejores términos a un ordenamiento territorial estatal ajeno, teniendo como trasfondo un latente conflicto con el Estado. Cabe recalcar, sin embargo, que estas diferencias, las cuales reflejan características económicas y políticas particulares en cada país, se encuadran en los procesos comunes de constitución étnica y expansión territorial.

Finalmente, el estudio aporta un tipo de análisis y metodología poco frecuente en la literatura actual sobre dinámicas territoriales. Por un lado, se desarrolla el tema de identidad territorial ligado a lo político y cultural como aspectos fundamentales de la constitución territorial local; creemos que esta mirada cultural y política puede complementar el análisis institucional y económico, sobretodo allí donde la identidad territorial juega un papel importante. Por otro lado, se ofrece un conjunto de conceptos operativos

e instrumentos de recojo de información primaria que pueden servir para enriquecer las metodologías de este tipo de estudios. En particular, el uso de "testimonios geográficos" que permitan graficar narrativas territoriales puede ser muy útil para entender las miradas locales sobre el espacio.

Estos aportes pueden ser de especial importancia al momento de diseñar políticas de consulta en contexto de transformación territorial. En la medida en que el Estado identifique e incorpore institucionalmente ciertos derechos indígenas en el manejo de los territorios en los que habitan estas poblaciones se podrán evitar conflictos y la posible radicalización de reclamos autonómicos a reclamos secesionistas. En este sentido, el proceso en curso de reconstitución territorial formalizada desde el Estado boliviano pudiera servir de ejemplo. Aquí se le están brindando derechos territoriales a organizaciones indígenas que, sin embargo, responden a una unidad de planificación territorial nacional estatal. El resultado de este proceso está, sin embargo, aún por ser analizado.

# Bibliografía


Aase, T. 1994 "Symbolic Space: representations of Space in Geography and Anthropology". En *Geografiska Annaler* 76, pp. 51-58.

Abercrombie, T. A. 1998 *Pathways of memory and power*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Abramovay, R. 2006 *Para una teoría de los estudios territoriales*. Santiago: RIMISP www.rimisp.org. 17/2/2011

Anderson, B. 1993 *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Antezana, L. 2006 *La política agraria en la primera etapa nacional boliviana*. La Paz: Plural Editores.

Albó, X. 1997 "From MNRistas to Kataristas to Katari". En *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th centuries*. Steve Stern, ed., pp. 379-419. Wisconsin Madison: The University of Wisconsin Press.

Albó, X. 1998 *Cultures of politics/politics of cultures: re-visioning Latin American social movements*. Boulder: West Press.

Albó, X. 2002 *Pueblos indios en la política*.La Paz : Plural Editores /CIPCA.

Albó, X. 2004 "Ethnic Identity and Politics in the Central Andes". *En Politics in the Andes: Identity, Conflicts, Reform*. Jo-Marie Burt and Philip Mauceri, eds., pp. 17-37. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Alimonda, H. 2002 *Ecología Política. Naturaleza, sociedad y utopía*. Buenos Aires: CLACSO.

Altvater, E. 2006 "¿Existe un marxismo ecológico?" En *Teoría Marxista Hoy*, pp. 341-363.

Álvarez, S.E., Dagnino E. and A. Escobar 1998 *Cultures of politics/politics of cultures: revisioning Latin American social movements*. Boulder: Westview Press.

Álvarez, A. 2005 "Es justicia lo que esperamos de su excelencia: política indígena en Puno (1901-1927)". En *Más allá de la dominación y la resistencia: estudios de historia peruana*. P. Drinot y L. Garofalo. Lima: IEP.

Assadourian, C. S. 1982 *El sistema económico colonial: regiones y espacios económicos*. Lima: IEP.

Ballard, C., y Banks, G. 2003 "Resource Wars: the Anthropology of Mining". En *Annual Review of Anthropology*, pp. 287-313.

Bebbington, A. 2004 "Movements and Modernization Markets and Municipalities: Indigenous Federations in Rural Ecuador". En *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements.* R. Peet y M. Watts eds., pp. 394-421. Londres: Routledge.

Bebbington, A. 2007 *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas : una ecología política de transformaciones territoriales*. Lima: IEP; CEPES.

Bebbington, A., Carrasco, H., Peralbo, L., Ramon, G., Trujillo, J., y V. Torres 1993 "Fragil Lands, Fragile Organizations: Indian Organizations and the Politics of Sustainability in Ecuador". En *Transactions of the Institute of British Geographers* 18, pp. 179-196.

Benton, J. 1999 *Agrarian reform in Theory and Practice.* Aldershot: Ashgate.

Borneman, J. 1997 "State, Territory and National Identity Formation in Two Berlins, 1945-1995". En *Culture, Power, Place: Explorations in Crititical Anthropology*. A. Gupta y J. Ferguson, pp. 93-117. Durham: Duke University Press.

Bourdieu, P. 1990 *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.

Bouysse-Cassagne, T. 1987 *La identidad aymara: aproximación histórica, siglo XV, siglo XVI.* La Paz: IFEA–HISBOL.

Carter, W. 1964 *Aymara Communities and the Bolivian Agrarian Reform*. Gainsville: University of Florida Press.

Chamoux, M. N., y J. Contreras. 1996 "El paradigma de la tragedia de los comunes y el caso de los pescadores". En *La gestión comunal de recursos: economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina.* Noelle Chamoux, M. y J. Contreras eds., pp. 11-47. Barcelona: Icaria; Instituto Catalá d' Antropologia.

Chatterjee, P. 1993 *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Choque Mariño, C. 2009 *Memoria y olvidodel pueblo de Socoroma: deconstruyendo su identidad e historia.* Arica: CIACPO; Tierra Viva; Gobierno Regional de Arica y Parinacota.

Choque Canqui, R. 2005 *Historia de una lucha desigual: los contenidos ideológicos y políticas de las rebeliones indígenas de la pre-revolución nacional.* La Paz: Unidad de Investigaciones Historicas UNIH-PAKAXA.

Choque, M. E., y Mamani, C. 2001 "Reconstitución del ayllu y derechos de los pueblos indígenas: el movimiento indio en los Andes de Bolivia". En *The Journal of Latin American Anthropology 6*, pp. 202-224.

Congreso de la República del Perú 1987 *Ley General de Comunidades Campesinas N. 24656*. Lima: Congreso de la República del Peru.

Crabtree, J. 2005 *Perfiles de protesta*. La Paz: UNIR; PIEB.

Damonte, G. 2008 *The Constitution of Political Actors*. Berlin: VDM Verlag Dr. Muller.

Damonte, G. 2009 "Territorialidades y territorios en comunidades aymaras en Perú y Bolivia". *Argumentos Nº3*. Lima: IEP, Revista Electrónica.

Del Pozo-Vergnes, E. 2004 *De la hacienda a la mundialización: sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano*. Lima: IFEA; IEP.

Demelas B., M. D. 1999 *La desvinculación de las tierras comunitarias en Bolivia, siglos XIX - XX*. La Paz: INRA.

Descola, P. 1987 *La selva culta*. Lima: IFEA.

Dominguez, N. 2004 "La verdadera fundación de Puno". En *Cabildo Abierto: revista de análisis político Nº2*. Puno: Servicios Educativos Rurales¬-SER, pp. 12–13.

Dominguez, N. 2009a "La parroquia de San Juan Bautista de Puno (1573-1668)". En *Cabildo Abierto: revista de análisis político Nº39*. Puno: Servicios Educativos Rurales-SER, pp. 16-17.

Dominguez, N. 2009b "Las varias parroquias de Puno en el siglo XVII". En *Cabildo Abierto: revista de análisis político Nº40*. Puno: Servicios Educativos Rurales-SER, pp.16-17.

Dollfus, O. 1991 *Territorios andinos: reto y memoria*. Lima: IFEA.

Duffy, R. 2005 "The Politics of Global Environment Gobernance: The Powers and Limitations of Transportier Conservation Areas in Central America". *Review of International Studies*, pp. 307-323.

Escobar, A. 1998 "Whose Knowledge, whose Nature? Biodiversity, Conservation and the Political Ecology of Social Movements". En *Journal of Political Ecology: Case Studies in History and Society 5*, pp. 53-82.

Escobar, A., et al 1999 "After Nature: Steps to an Antiessencialist Political Ecology (and comments and replies)". *Current Anthropology 40*, pp. 1-30.

Escobar, A. 2001 "Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization". En *Political Geography 20*, pp. 139-174.

Estado Plurinacional de Bolivia 2009 *Constitución Política del Estado*. La Paz: CJ Ibañez.

Frank, D.J., Hironaka, A. y E. Schofer 2000 "The Nation - State and the Natural Environment over the Twentieth Century". En *American Sociological Review 65*, pp. 96-116.

Ferguson, J. y A. Gupta 2002 "Spatializing States: Towards and Enthnography of Neoliberal Governmentality". En *American Ethnologist 29 (4)*, pp. 981-1002.

Fisher, J. 1981 *Gobierno y sociedad en el Perú colonial*. Lima: PUCP.

Flores Galindo, A. 1977 *Arequipa y el sur andino: ensayo de historia regional (siglos XVIII-XX)*. Lima: Horizonte.

Geraiges de Lemos, A.; Arroyo, M. y M. L. Silveira coords. 2006 *Questões territoriais na América Latina Brasil,* Sao Paulo: CLACSO.

Getches, D.H. 2006 "La defensa de los derechos de agua indígenas con las leyes de la cultura dominante: el caso de los Estados Unidos". En A*gua y Derecho: políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales*. R. Boelens, D. Getches and A.G. Gil, eds., p. 435. Lima: WALIR/IEP.

Giarracca, N. y B. Levy [coordinadores] 2004 *Ruralidades latinoamericanas. Identidades y luchas sociales*. Buenos Aires: CLACSO.

Giarraca N. coord. 2002 *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Buenos Aires: CLACSO.

Gledhill, J. 2000 *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*. 2nd ed. London: Pluto Press.

Gordillo, G. 2002 "Rememebering 'The Ancient Ones': Memory, Hegemony and the Shadows of State Terror in the Argentinian Chaco". En *Culture, Economy, Power: Anthropology as Critique, Anthropology as Praxis*. Lem, W. y B. Leach, eds. pp. 177-190. Albany: State University of New York Press.

Gramsci, A. y Valentino G.1975 *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci ed. Torino: G. Einaudi.

Gupta, A., y James F. 1992 "'Beyond Culture': Space, Identity and the Politics of Difference". En *Cultural Antropology 7(1)*, pp. 6-23.

Halperin - Donghi, T. 2004. *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial.

Halbwachs, M., y L. A. Coser, 1992 *On collective memory*. Chicago: University of Chicago Press.

Haring, C. 1966 *El Imperio hispánico en América*. Buenos Aires: Solar-Hachette.

Harvey, D. 2005 *Spaces of Neoliberalization: Towards a Theory of Uneven Geographical Development*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Hobsbawm, E. 1998 *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.

Instituto Nacional de Estadística e Información-INEI 2007 *Censos Nacionales XI de Población y VI de Vivienda*. Lima: INEI.

Instituto Nacional de Estadística - INE 2001 *Censo Nacional Bolivia 2001*. La Paz: INE.

Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA) 2004. *Plan Maestro de la Reserva Nacional del Titicaca*. Lima: INRENA-INAP.

Instituto Nacional de Reforma Agraria - INRA 1996 *Ley INRA*. La Paz: INRA.

Insituto Nacional de Reforma Agraria - INRA. 2008 *Breve historia del reparto de tierras en Bolivia. De la titulación colonial a la reconducción comunitaria de la Reforma Agraria: certezas y proyecciones*. La Paz: Gráfica Andina.

Instituto Nacional de Reforma Agraria - INRA. 2000 *La Ley INRA en el espejo de la Historia*. La Paz: Fundación Tierra.

Jelin, E. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI; Social Science Research Council.

Kent, M. 2008 "The Making of Customary Territories: Social Change at the Intersection at State and Indigenous Territorial Politics on Lake Titicaca, Peru". En *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology 13 (2)*, pp. 283-310

Klein, H. 1995 *Haciendas y Ayllus en Bolivia, siglos XVII - XIX*. Lima: IEP.

Kull, C. y Ragan, H. 2008 "What makes Ecology "political"?: Rethinking "scale" in political ecology" en *Progress in Human Geography 33*, pp. 28-45.

Lefebvre, H. 1991 *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

Leff, E. 2005 "La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza". En *OSAL, Observatorio Social de América Latina, año VI 17*, pp. 263-273.

Leff, E. 2006 "La Ecologia Política en América Latina: un campo en construcción". En *Los tormentos de la materia: aportes para una Ecologia Política Latinoamericana*. H. Alimonda ed., pp. 22-39. Buenos Aires: CLACSO.

Low, S.M. y D. Lawrance-Zúñiga 2003 *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Oxford: Blackwell Publishing.

Lopes de Souza, M. 1995 "O territorio: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimiento". En *Geografia: conceitos y temas*. De Castro, I.; Da Costa Gomez, P. y R. Lobato. Rio de Janeiro: Bertrand Edit.

Mamani, P. 2004 *El rugir de las multitudes: la fuerza de los movimientos indígenas en Bolivia*. El Alto: Qollasuyu.

Manzanal, M. et al comps. 2007 *Territorios en construcción. Actores, tramas y gobiernos: entre la cooperación y el conflicto*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.

Mallon, F. 1994 "The promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History" en *American Historical Review 99(5)*, pp. 1491-1525.

Mallon, F. 1995 *Peasants and Nation*. Berkeley: University of California Press.

Mariátegui, J. C. 2007 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Martínez-Alier, J. 2002 *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Martinez-Alier, J. 1991 "Ecology and the Poor: A Neglected Dimension of Latin American History" en *Journal of Latin American Studies 23*, pp. 621-639.

Marx, K. 1986 *Contribución a la crítica de la economia política*. Siglo XXI Editores.

Mayer, E. 2004 *Casa, chacra y dinero: economías domésticas en los Andes*. Lima: IEP.

Meyers, R. 2002 *Cuando el sol caminaba por la tierra*. La Paz: Plural Editores.

Mignolo, W. 2005 "On Subalterns and other Agencies" en *Postcolonial Studies: Culture, Politics, Economy 8(4)*, pp. 381-407.

Moyo, S. y P. Yeros coord. 2008 *Recuperando la tierra: el resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Murra, J. 2002 *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: PUCP: IEP.

Olick, J. K. 1998 "Introduction. Memory and the Nation: Continuities, Conflicts and Transformations". En *Social Science History 22(4)*, pp. 377-387.

Orlove, B. 1991 "Mapping Reeds and Reading Maps: The Politics of Representation in Lake Titicaca". En *American Ethnologist, 18 (1)*, p. 3-38.

Ortner, S. 1973 "On Key Simbols". En *American Anthropologist, New Series 75(5)*, pp. 1338-1346.

Ossio, J. 1992 *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: PUCP.

Parssinen, M. 2003 *Tawantinsuyo: el Estado Inca y su organización política*. Lima: IFEA; PUCP.

Pajuelo, R. 2007 *Reinventando comunidades imaginadas: movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. Lima: IFEA; IEP.

Pajuelo, R. 2009 *'No hay ley para nosostros…` Gobierno local, sociedad y conflicto en el altiplano: el caso Ilave*. Lima: IEP; SER.

Paulson, S., y L. Gezon 2004 *Political Ecology across Spaces, Scales, and Social Groups*. New Jersey: Rutgers University Press.

Peluso, N. L. y M. Watts eds. 2001 *Violent environments*. Ithaca: Cornell University Press.

Querejazú, R. 1990 *Historia de la Guerra del Chaco*. La Paz: Juventud.

Quiñones, P. 2009 *Tenientes gobernadores en Puno: representantes del Estado y la Comunidad*. www.ser.org.pe. 18/11/2009.

Rénique, J.L. 2004 *La batalla por Puno: conflicto agrario y nación en los Andes peruanos, 1866-1995*. Lima: IEP: SUR; CEPES.

Rivera Cusicanqui, S. 1987 *Oppressed but not Defeated: Peasant Struggles among the Aymara and Qhechwa in Bolivia, 1900-1980. Vol. 85.1*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.

Robles Mendoza, R. 2002 *Legislación peruana sobre comunidades campesinas*. Lima: UNMSM.

Rojas, A. 1980 "Land and Labor in the Articulation of the Peasant Economy with the Hacienda". En *Latin American Perspectives 27*, pp: 67-82.

Romero, E. 1928 *Monografía del departamento de Puno*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

Rostwrowski, M. 1993 *Ensayos de historia andina: elites, etnias, recursos*. Lima: IEP.

Rossman, G. B. y S. F. Rallis 2003 *Learning in the Field: An Introduction to Qualitative Research*. 2nd ed. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.

Sack, R. 1986 "Human Territoriality: A Theory". En *Annals of the Association of American Geographers 73*, pp. 55-73.

Sarlo, B. 2005 *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo: una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

Schejtman, A., y Berdegué, J. 2007. "Desarrollo Territorial Rural". En *Territorios Rurales: Movimientos sociales y desarrollo territorial en América Latina*. J. Bengoa ed., pp.614. Santiago de Chile: Catalonia.

Schmink, M. y C. Wood 1988 "The 'Political Ecology' of Amazonia". En *People of the Tropical Rain Forests*. J. S. Denslow y C. Padoch, eds., pp. 38-57. Berkeley; Washington, D.C.: University of California Press; Smithsonian Institution Traveling Exhibition Service.

Scott, J. C. 1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.

Sikkink, K. y M. Keck 1998 *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics* Ithaca: Cornell University Press.

Stake, R. E. 1995 *The Art of Case Study Research*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Strange, S.1996 *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy. Vol. 49*. New York: Cambridge University Press.

Trivelli, C., Escobal J. y B. Revesz 2009 *Desarrollo rural en la sierra: aportes para el debate*. Lima: IEP; GRADE; CIES; CIPCA.

Tuan, Y-F. 2001 *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Turner, T.2003 "Clase Cultura y Capitalismo". En *Culturas en contacto: encuentros y desencuentros*. García, J.L. y A. Barañano, eds., pp. 65-110. Madrid: Ministerio de Educación Cultura y Deporte.

Universidad Católica Boliviana San Pablo 2004. *Diccionario Aymara*. Cochabamba: UCBSP.

Uriel Astorga, R. 2009 *La evolución histórica jurídica de las comunidades campesinas y nativas del Perú y de su reconocimiento constitucional*. www.wikilearning.com. 10/01/2010.

Vilca, P. y A. Santos 2007 "Aymara markasa winaypacha wiñaya". En *Revista Quehacer (166)*, pp. 80-88.

Wolf, E. 2005 *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Yaeger, P. 1996 *The Geography of Identity*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Zimmerer, K.S. 2007 "Cultural Ecology (and Political Ecology) in the Environmental 'Borderlands': Exploring the Expanded Connectivities within Geography Progress". En *Human Geography 31*, pp. 227-244.

Zuidema, T. 1989 *Reyes y Guerreros*. Lima: Fomciencias.