

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 Lefebvre (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:

Quando 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 acompaña 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)

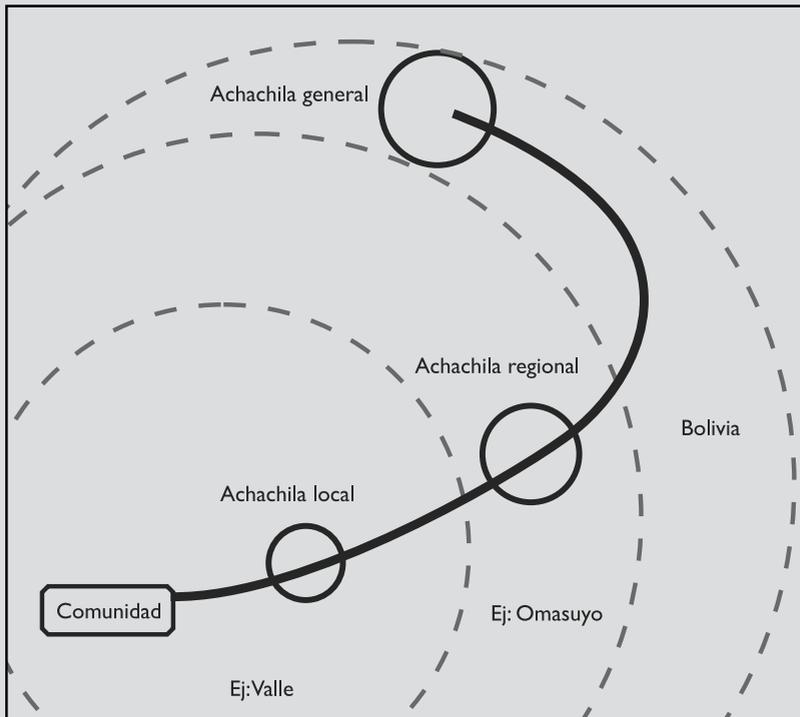
Hay por ejemplo, los poderosos son el yampi, imane porque su riqueza debe ser que protegen, entonces por eso lilimami dime cuello de plata y puños de oro, dime.
(Poblador de Chaapampa)

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.

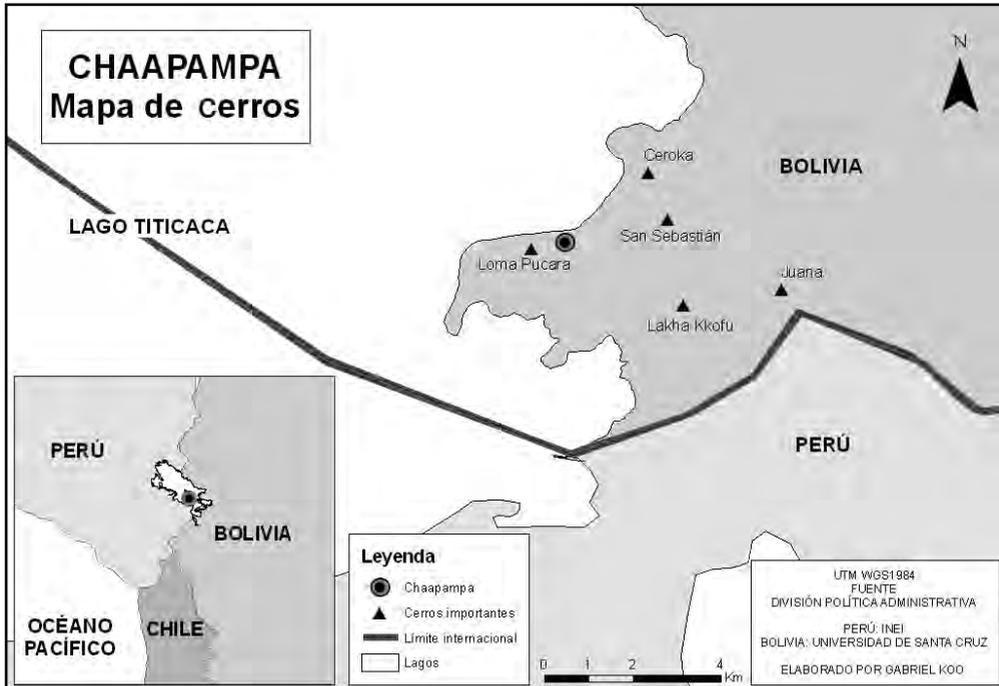
(Poblador de Jachocco)

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 Lawrence-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 incomprendible 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)

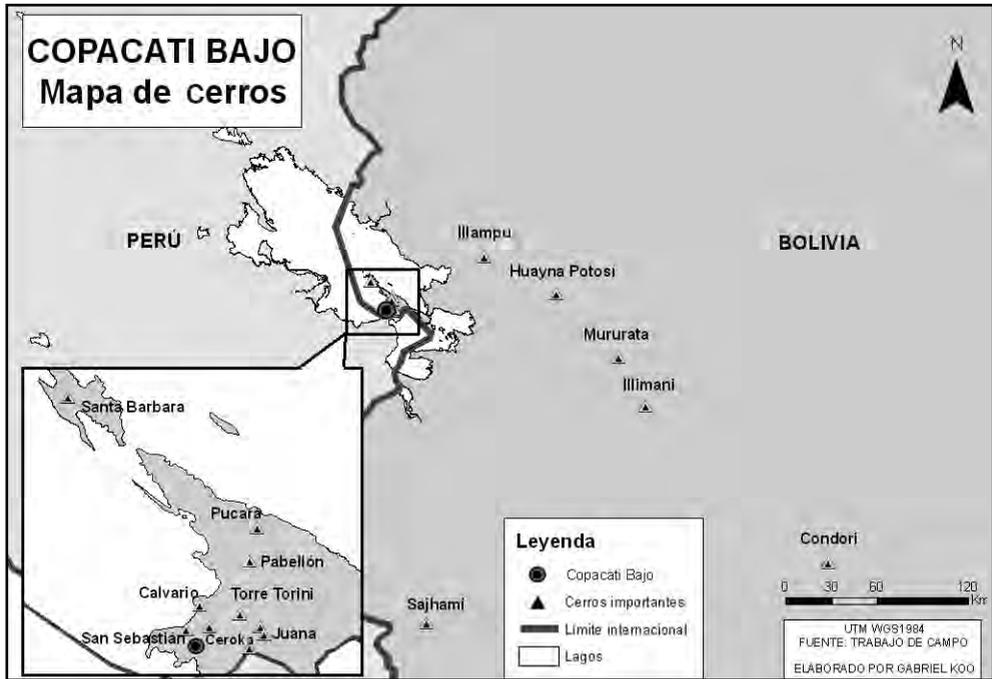
En términos espaciales los cerros definen un espacio social común que no puede ser dividido por lo que los pobladores consideran “fronteras artificiales”. Aquí las narrativas territoriales religiosa se enlazan con la nacional étnica, puesto que el espacio mayor que definen los cerros es definido como 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

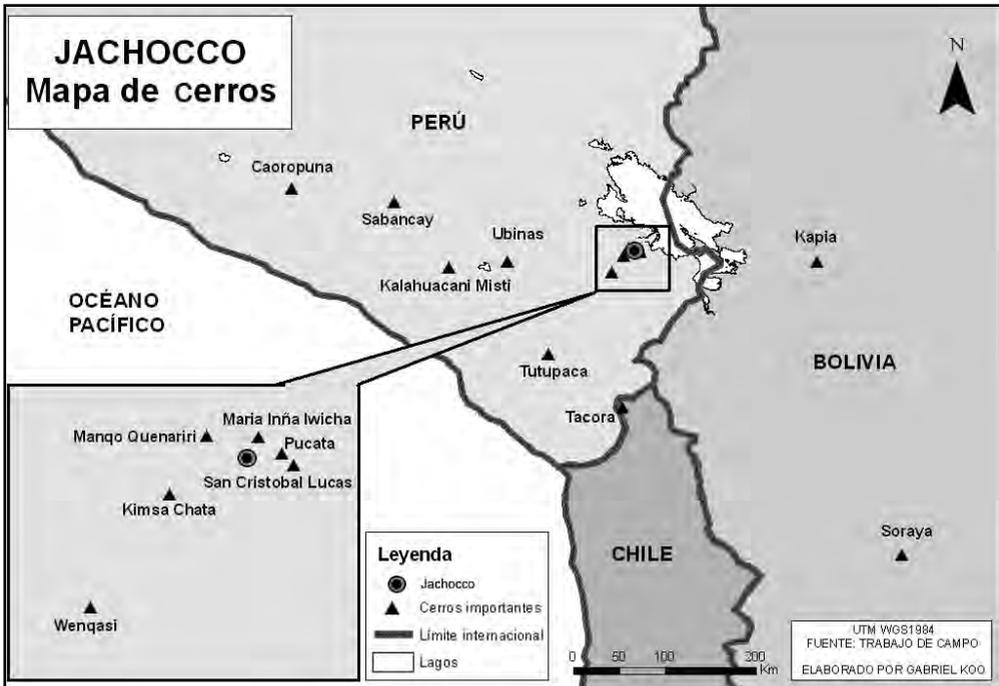


Fuente: Trabajo de campo.

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



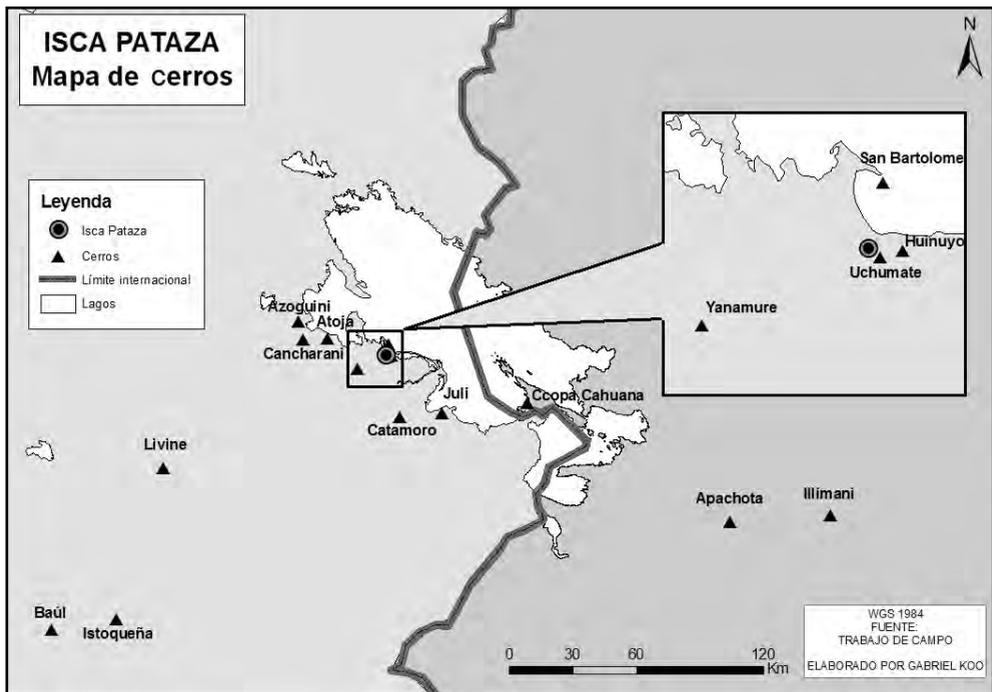
Fuente: Trabajo de campo.

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 transnacionales.

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 huaquí 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)

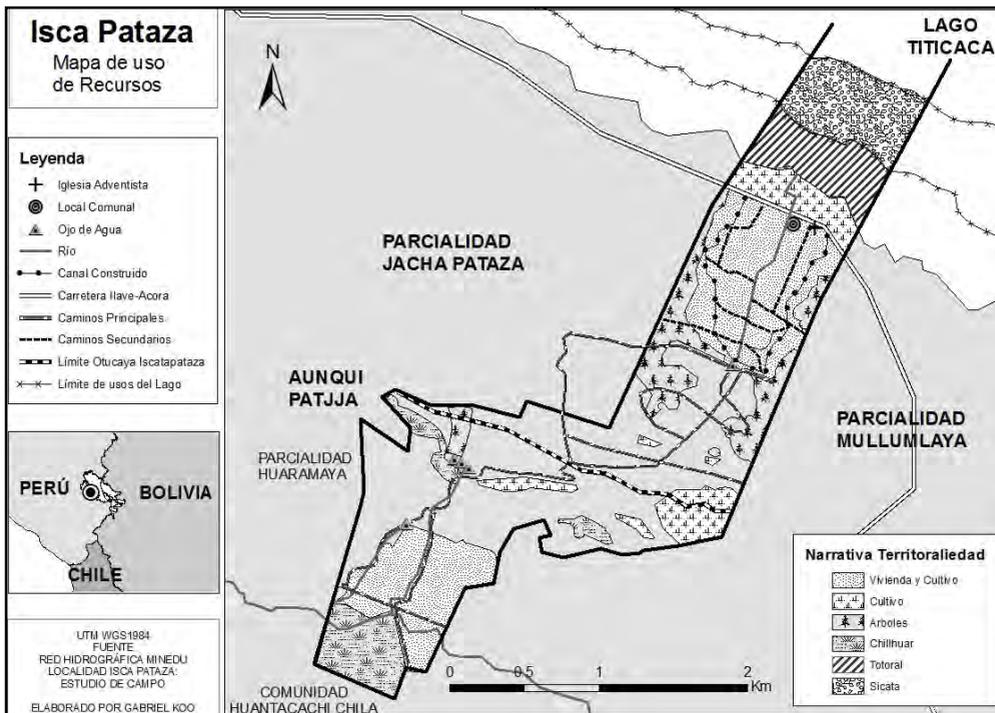
En segundo lugar existe una narrativa que sustenta el acceso comunal a recursos que son considerados claves, como las fuentes de agua, que se encuentran fuera de los límites de la propiedad legal de la comunidad. En particular, los miembros de las comunidades de

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 sagrada 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

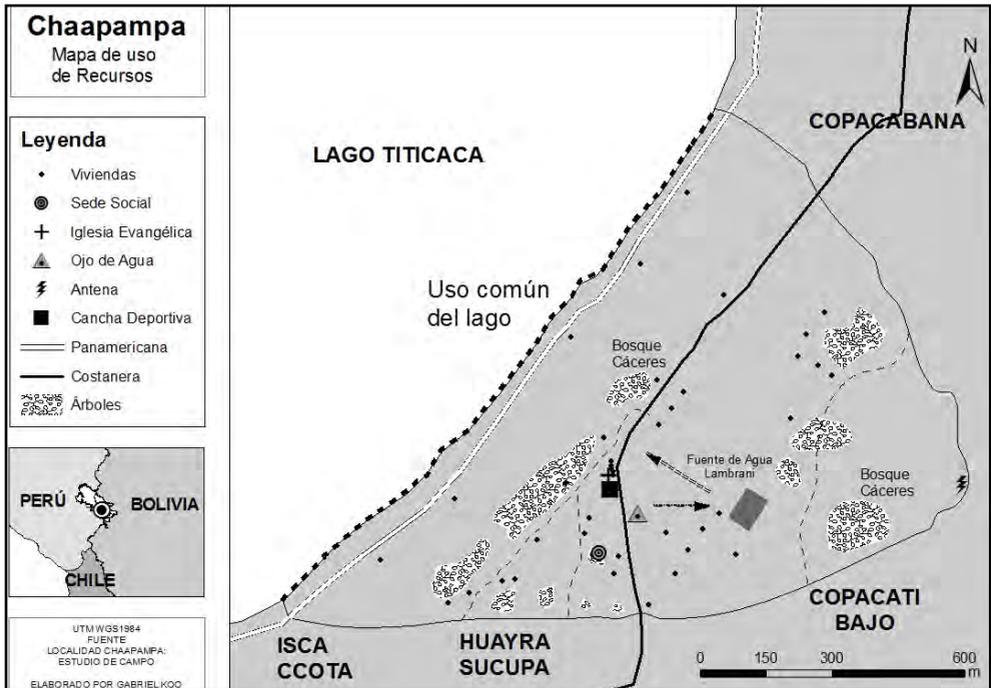


Fuente: Trabajo de campo.

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.

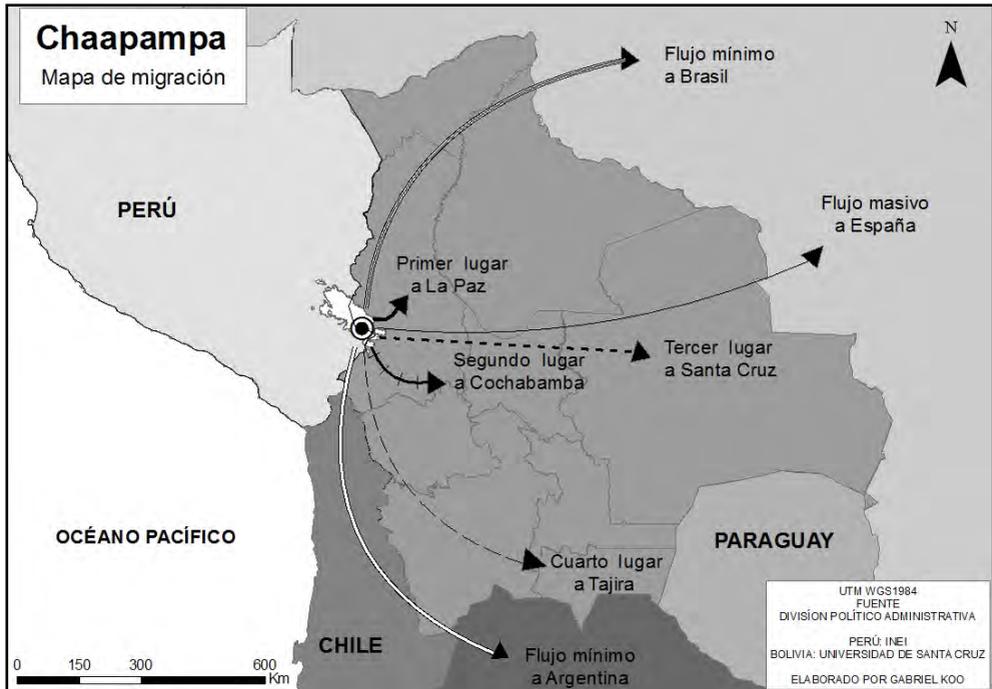
En primer lugar se aprecia que las comunidades peruanas tienen un flujo comercial más intenso, reconociendo una cartera de productos para la venta más amplia, así como un mayor número de puntos de venta. Esto está directamente relacionado al mayor excedente en la producción. Como hemos visto anteriormente 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 peruano. 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.

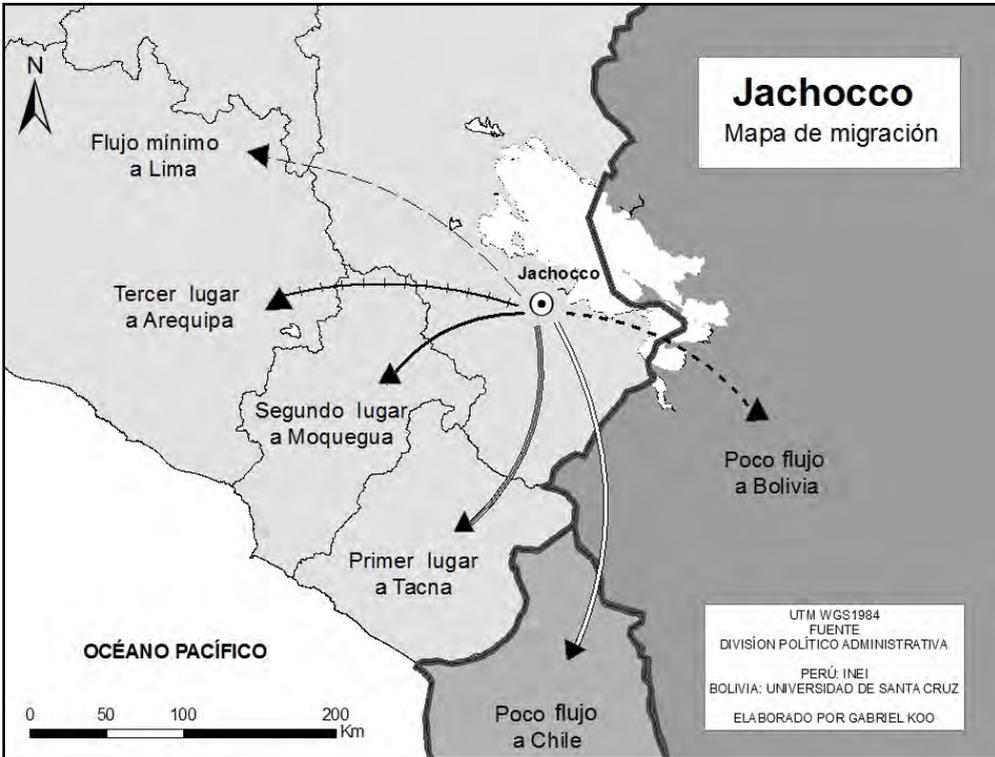
Mapa 21
Flujos de migración - Chaapampa



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 comunidad¹⁰. 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 transformaciones 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

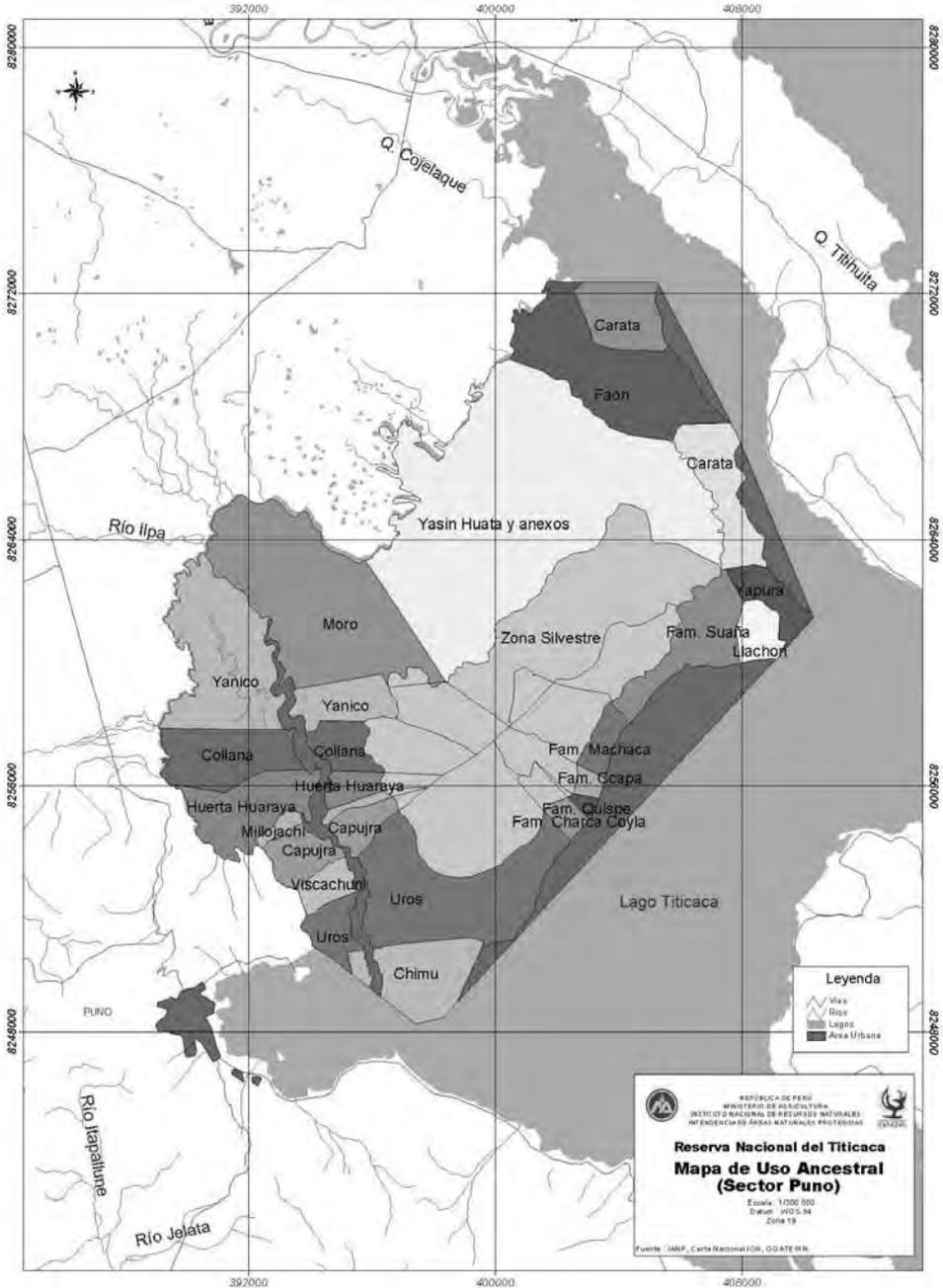
La Reserva Nacional del Titicaca está comprendida en la categoría de áreas naturales protegidas (ANP) del SINANPE denominada de uso directo, permitiendo el aprovechamiento comercial de los recursos naturales bajo planes de manejo, aprobados, supervisados y controlados por la autoridad nacional competente. 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

CONSTRUYENDO TERRITORIOS
NARRATIVAS TERRITORIALES AYMARAS CONTEMPORÁNEAS



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 agrupan 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 de 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 (Wilca 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 las 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 katarista¹¹ 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 Albó 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 movimiento 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 letrado que decía el Marjaqosqo y Maicalupaca, ya se ha identificado en la prensa mucha gente nos ha preguntado de donde viene el “*cosco*” (la idea de marca indígena), porque nación Lupaqa, todo aquello, ya suficiente hemos avanzado y se está llegando 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.