

This is a repository copy of *Comunidad, commensuración y conflicto. Transformaciones rurales en el altiplano desde una perspectiva de ecología-mundo*.

White Rose Research Online URL for this paper:

<https://eprints.whiterose.ac.uk/id/eprint/171839/>

Version: Published Version

Article:

Cottyn, Hanne Dominique Geertrui Jeannine orcid.org/0000-0002-5222-3738 (2021) Comunidad, commensuración y conflicto. Transformaciones rurales en el altiplano desde una perspectiva de ecología-mundo. Historia Unicap. 1. pp. 1-20. ISSN: 2359-2370

<https://doi.org/10.25247/hu.2021.v8n15.p11-30>

Reuse

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY) licence. This licence allows you to distribute, remix, tweak, and build upon the work, even commercially, as long as you credit the authors for the original work. More information and the full terms of the licence here:
<https://creativecommons.org/licenses/>

Takedown

If you consider content in White Rose Research Online to be in breach of UK law, please notify us by emailing eprints@whiterose.ac.uk including the URL of the record and the reason for the withdrawal request.



Transformaciones rurales en el altiplano
desde una perspectiva de ecología-mundo

Comunidade, comensuração e conflito. Transformações rurais no
Altiplano a partir de uma perspectiva de ecologia-mundo

Hanne Cottyn *

Hanne.Cottyn@ugent.be
hanne.cottyn@york.ac.uk

Resumen:

Este artículo aplica una perspectiva de “ecología-mundo” (MOORE 2015) a la dialéctica entre expansión capitalista y reproducción comunitaria en los andes. La “sobrevivencia” de las comunidades campesinas indígenas y sus sistemas de tierras comunales en el siglo XXI se revela como producto del cambio social. A través de ciclos históricos y globalizadores de extracción de recursos y luchas indígenas por la tierra, los territorios comunales están siendo despojados, imaginados y (re)construidos como reservas “baratas” para la acumulación. Basado en investigaciones de archivo y trabajo de campo en Bolivia y Perú, elabora un estudio de caso de comunidades aymaras atrapadas en el avance de las fronteras extractivas a fines del siglo XIX y principios del siglo XX y relaciona las estrategias de resistencia comunal y las reconfiguraciones sociales con los cambios a largo plazo en la expansión del estado y del mercado. El artículo argumenta que es en el contexto de tales conflictos socio-ambientales que lo que podemos identificar como “comunidad” se erosiona, forma, transforma y, a menudo, se reinventa como un “contra-espacio” en un análisis de Lefebvre.

Palabras-chave:

Andes; Transformación Rural; Ecología-Mundo.

Resumo:

Este artigo aplica uma perspectiva de ecologia-mundo” (MOORE 2015) na dialética entre expansão capitalista e reprodução comunitária nos Andes. A sobrevivência das comunidades campesinas indígenas e seus sistemas de terras comunais no século XXI se revela como produto da mudança social. Através de ciclos históricos e globalizantes de extração de recursos e lutas indígenas pela terra, os territórios comunais estão sendo despojados, imaginados e (re)construídos como reservas “baratas” para a acumulação. Com base em investigações de arquivo e trabalho de campo na Bolívia e Peru, elabora um estudo de caso de comunidades aymaras presas ao avanço das fronteiras extractivas no fim do século XIX e princípios do século XX, relacionando as estratégias de resistência comunal e as reconfigurações sociais com as mudanças de longo prazo na expansão do Estado e do mercado. O artigo argumenta que é no contexto de tais conflitos socioambientais que podemos identificar como “comunidade” se erode, forma, transforma e, com frequência, se reinventa como um contra-espaco a partir de uma análise de Lefebvre.

Palavras-chave:

Andes; Transformação rural; Ecologia-Mundo.

* University of York

¿Espacios comunitarios “sobrevivientes” en un mundo mercantilizado?

“Les invito a ustedes que se sientan orgullosos de los pueblos indígenas que es la reserva moral de la humanidad.” Estas fueron las palabras de Evo Morales en 2006 ante el Congreso Nacional de Bolivia (ATAHUICHI, 2015). Desde que asumió el poder como el primer presidente indígena de Bolivia, la figura de la “reserva moral” se ha repetido varias veces en sus discursos nacionales e internacionales (EL COMERCIO, 2017). Cuando más tarde, en 2015, aparecieron autoridades indígenas implicadas en varios escándalos, como el caso de corrupción del Fondo Indígena (MOLINA, 2015), se llegó rápidamente a una conclusión. Las comunidades indígenas habían traicionado el enorme peso moral que el presidente había impuesto pública e internacionalmente sobre sus hombros. De manera similar, la creciente atención internacional para la situación de comunidades indígenas que mantienen o han recuperado el control comunal sobre la gestión de sus recursos corre el riesgo de cargar a estas comunidades con una gran responsabilidad moral. En el debate global sobre desarrollo sostenible, los territorios comunales son proyectados como colchones para la mitigación del cambio climático, la soberanía alimentaria, la conservación de la biodiversidad y los derechos humanos (FOGARTY, 2017). Sin duda los discursos y las políticas que promueven contribuyen a una mayor visibilidad y empoderamiento de los pueblos indígenas y campesinos que habitan estos territorios, pero esta urgencia no requiere su reducción a “reservas” o “colchones”. Convirtiéndolas en islas moralmente superiores e idealizadas en medio de una globalización avanzada, tales representaciones arriesgan a reivindicar espacios pasivos cuya sobrevivencia debe ser garantizada por políticas de salvación en nombre del desarrollo sostenible.

La incapacidad de comprender los complejos enredos entre el mundo globalizado y los mundos comunales, como sugieren tanto discursos para la “apertura” como la “conservación” de la comunidad, condena a la última a un papel dicotómico frente grandes mudanzas sociales, ya sea aislando u asimilándose a las lógicas capitalistas. Acercándose a la historia rural de los andes, ésta contribución toma los conflictos rurales poscoloniales como la lente para entender la agencia colectiva de campesinos indígenas y la reconfiguración de sus espacios comunales en una relación dialéctica, y no dicotómica, con la expansión de los espacios capitalistas. Tanto hoy como hace cien años, estas luchas sociales rurales surgen en momentos en que las relaciones comunales de tierra, trabajo, producción e intercambio son identificadas como obstáculos a la apropiación de nuevas reservas para la acumulación capitalista. Reflejan procesos de (re)negociación sobre los términos y límites de su incorporación en espacios diseñados para la producción de “commodities”. Una mayor integración de la fuerte tradición en estudios campesinos y el auge contemporáneo en estudios de ecología política en torno a los conflictos “socio-ambientales” o “eco-territoriales” favorecería un mejor entendimiento de esta dialéctica (véase GONZÁLEZ DE MOLINA *et al.* 2009, 57). Indagando en “micro-historias” de negociación comunitaria, este texto aspira explicitar este proceso de transformación rural en el altiplano andino.¹

¹ Este artículo no hubiera sido posible sin la colaboración con la ONG IDECA en Puno, Perú, y la ONG CEPA en Oruro, Bolivia. Agradezco al Archivo Nacional de Bolivia, la Biblioteca Arturo Costa de la Torre, el Archivo de los Derechos Reales de Oruro y el Archivo Judicial de Corque en Bolivia, y el Archivo Regional de Puno en Perú por dar me acceso a importantes colecciones documentales y por la ayuda durante el proceso de investigación. El apoyo de Hans Blomme (Ghent University) fue clave en la elaboración de los mapas de Chucuito y Carangas. Por último, la dirección y los comentarios constructivos de Alba Díaz Geada (Universidade de Santiago de Compostela) y Lisandro Cañón Voirin (Columbia University) me ayudaron a mejorar el presente texto.

Combinando la rica trayectoria de investigaciones etnohistóricas andinas con la perspectiva de “ecología-mundo”, la segunda sección de este texto profundiza una definición de la(s) comunidad(es) andina(s) como producto del cambio social. La siguiente sección enlaza el concepto de “fronteras de mercantilización” (*commodity frontiers*), acuñada por Moore (2000), con el de “commensuración” como herramientas analíticas para rastrear la relación dialéctica entre lógicas territoriales comunitarias y largos procesos de mercantilización de tierras y recursos. En la cuarta sección, el análisis enfoca en la materialización de nuevos esquemas liberales de privatización de la tierra, y sus efectos contradictorios en los andes rurales hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX. En base de datos empíricos de archivos y trabajo de campo en Bolivia y el Perú, la quinta sección traza las repercusiones locales de la conflictividad social que perturbó el campo en este contexto. La última sección cuestiona la narrativa de la “sobrevivencia” de comunidades andinas y sus sistemas comunitarios de control sobre la tierra en el siglo XXI inspirado por el concepto de “contra-espacios” de Lefebvre (LEFEBVRE, 1991 [1964]).

Comunidad y capitalismo en el altiplano: Una incorporación negociada

Las historias de cambio, continuidad y conflicto exploradas en este texto tomaron cuerpo en las regiones de Chucuito y Carangas. Ubicadas a ambos lados de la frontera peruana-boliviana, la primera es la provincia más meridional del departamento peruano de Puno, y la segunda une a las provincias occidentales del departamento boliviano de Oruro. Desde tiempos coloniales hasta mediados del siglo XX, Caranags constituyó una unidad provincial. Después de su fragmentación administrativa, las comunidades aymara se reunieron en la “nación originaria” Jach'a Karangas bajo liderazgo indígena.

Enteramente situadas encima de los 3500 metros sobre el nivel del mar, la población se adaptó al ecosistema semidesértico de la *puna*, con su suelo frágil (excepto alrededor del lago Titicaca, cuna de cultivo de la papa y la quinua) y condiciones excelentes para el pastoreo de llamas, alpacas y ovejas. Auto-identificándose casi unísono como indígena, principalmente aymara, los habitantes se organizan en comunidades orientadas a actividades agro-pastoriles de subsistencia y comercio transfronterizo.

Imagen 1: Mapa de la provincia de Chucuito, Perú. Creada por Hans Blomme. Map of the province of Chucuito, Peru. Created by Hans Blomme.

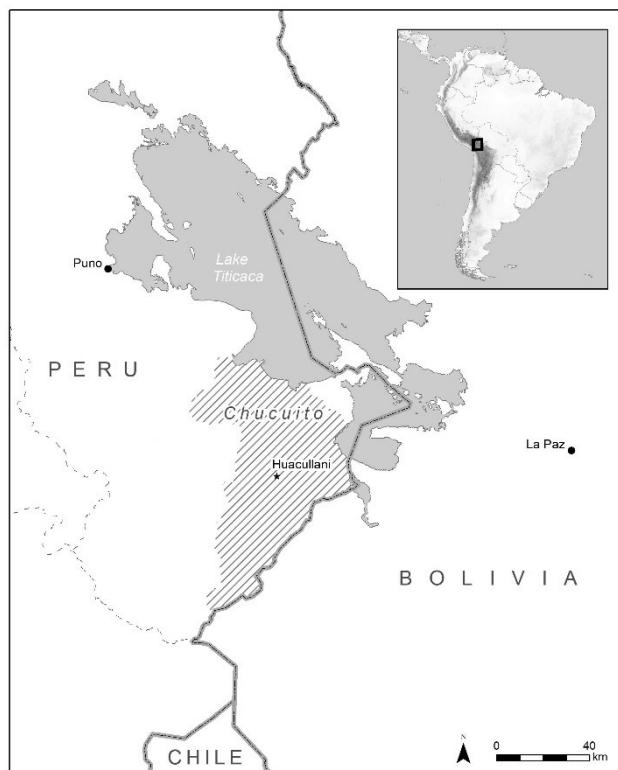


Imagen 2 : Mapa de la provincia de Carangas, Bolivia. Creada por Hans Blomme. Map of the province of Carangas, Bolivia. Created by Hans Blomme.



Consecuencia de esta adaptación socio-ecológica, estas comunidades pastoriles se caracterizan por una relación específica con el mercado y el estado, y por un acomodo sociocultural particular, reflejada en competencias avanzadas de movilidad a larga distancia y en una gestión colectiva de la tierra (FLORES OCHOA, 1974). A lo largo de los siglos, la minería y la urbanización han alterado dramáticamente este paisaje, pero sin desplazar (por completo) a la comunidad como eje organizador de la sociedad rural andina. En el contexto del altiplano, los miembros de una “comunidad” se conocen como *comunarios* en los Andes bolivianos y *comuneros* en el Perú. Si bien se suele entender como una creación administrativa colonial temprana, la comunidad andina es un producto moderno de luchas sociales y reformas estatales postcoloniales (LEHMANN, 1982, p. 22). En Carangas, se refiere a la comunidad como *ayllu*, que es una entidad formada por varias familias extensas, integradas a un nivel superior en la *marka*, entidad que hoy en día coincide en gran parte con los municipios. Acá, casi todas las tierras comunales continúan siendo distribuidas en unidades llamadas *sayañas* a las familias que pertenecen al *ayllu* sin que se consolidó la propiedad rural privada y sin interrupción significante tras la reforma agraria de 1953. A partir de las reformas de los años 1990 y 2000, estas formaciones comunitarias han obtenido el reconocimiento formal como “territorios indígenas originarios campesinas” donde la gestión de tierras es responsabilidad de las autoridades indígenas (FUNDACIÓN TIERRA, s.a.). Chucuito ofrece una imagen más diversa, con solo 43% de la tierra rural (particularmente áreas de ganado) es propiedad de “comunidades campesinas” (INEI, 2012). Son entidades formadas por la redistribución de haciendas tras la reforma agraria de 1969 o a veces por reorganizaciones anteriores, y pueden contener regímenes de tenencia individual (MINISTERIO DE CULTURA, 2014, p. 35). Se distinguen de zonas donde el control sobre la tierra es regulado bajo la figura de “parcialidad,” particularmente en las orillas del lago Titicaca. La parcialidad constituye de cierta forma el antecedente más inmediato de la comunidad campesino y corresponde a “un conjunto de parcelas, bajo tenencia familiar, que se desarrollan con cierta autonomía”, producto de la fragmentación de las entidades comunitarias al inicio del siglo XX (PEÑA, 1998, p. 75).

Una comprensión más a fondo de la re-creación continua y dialéctica de organización comunitaria en Chucuito y Carangas requiere una historización crítica de categorías de “comunidad”, “campesinado” e “indígena”. Eso nos lleva a la necesidad de un aparato analítico para acercarnos a la comunidad campesina / indígena como objeto analítico y producto empírico del cambio social. Derivado de estudios del campesinado, la “comunidad” se entiende como la estructura reguladora de la organización (interna) de la gestión, producción e intercambio de recursos y mediante la cual los hogares rurales se integran (externamente), aunque de forma asimétrica, dentro de estructuras más amplias. Esencial es la determinación y capacidad de combinar simultáneamente su participación/adaptación y autonomía/defensa dentro de espacios más amplios. Se expresa en una actitud multifacética, aparentemente contradictoria, pero sobre todo alerta, hacia el supuesto “mundo exterior”. A lo largo de los últimos 500 años, las comunidades de pastores altiplánicas han desarrollado relaciones económicas y políticas estratégicas fuertemente incrustadas en una economía-mundo emergente, por ejemplo en su papel de conductores de caravanas de llamas en la “ruta de la plata” desde y hacia Potosí. Al mismo tiempo, estas comunidades han salvaguardadas un margen de autonomía importante, como se observa en la gestión comunitaria de la tierra. Esta combinación de participación y de

autonomía en un contexto de expansión capitalista se materializa en un proceso de “incorporación negociada”. Inspirada por la idea de “periferalidad negociada” de Kardulias (2007), esa calificación expresa cómo actores periféricos sujetan los términos de su propia incorporación a una negociación continua. Sin negar una asimetría estructural, este concepto niega la dicotomía estática periférica-central o las opciones totalitarias *out* o *in*. Al contrario, ayuda a revelar y trazar trayectorias de cambio en que comunidades campesinas e indígenas, como las andinas, no “sobreviven” a pesar de, pero en dialéctica con procesos de globalización (COTTYN, 2017).

La comunidad constituye la puerta de entrada a las historias locales de incorporación (política, económica, cultural) subalterna (VANHAUTE Y COTTYN, 2017).

“Es cierto que las personas que viven en las zonas rurales, los agricultores y los pastores de habla aymara y/o quechua, a quienes la gente urbana y los vecinos [residentes no-indígenas] llaman indios o campesinos, son el sector menos privilegiado, ... Esto ayuda a dar cuenta del hecho de que, en la mayor parte del campo, no hay un término de referencia no estigmatizado para dichas personas.” (ABERCROMBIE, 1998, p. 46).

En los Andes rurales, lo periférico ha sido etiquetado consecutivamente, según el contexto político, como campesino o como indígena; etiquetas fuertemente conectadas, aunque superpuestas por otras identidades de género, lingüísticas, nacionales, regionales, etc. Son construcciones sociales de “aún-no-incorporación” socioeconómica (campesino) o etno-cultural (indígena), insinuando una homogeneidad que desconecta los sujetos de su trayectoria histórica; un esencialismo que puede servir tanto intereses exteriores como el grupo mismo. El diseño, la imposición y a veces apropiación, de categorizaciones estadístico-legales han demostrado tener una capacidad silenciadora, pero también empoderadora. La tarea del historiador es, por lo tanto, la de reconectar, revelando las connotaciones históricamente cambiantes y el funcionamiento de mecanismos que facilitan la reducción discursiva de una pluralidad en donde “las oposiciones coexisten sin negación” (POSTERO, 2006) a un orden lineal de categorías excluyentes. El encuentro colonial constituye un punto de inflexión crucial en la creación de este orden. Primero, la etiqueta de “indio” -derivada del conocido error de Colón- se implementó como una categoría legal, administrativa, fiscal y racial homogeneizador, que sirvió sin embargo durante siglos como un vehículo de negociación política (LARSON, HARRIS Y TANDETER, 1995). A principios del siglo XX, el indigenismo promovió la calidad de “indígena” como categoría inclusiva pero pasiva y invisibilizante (CANESSA, 2012, p. 8). Facilita la esencialización de “lo andino” como un mundo idílico, rural y a-moderno, libre de desarrollos capitalistas. A menudo, las regiones estudiadas en este texto son distinguidos, tanto por sus propios habitantes como por visitantes, como singulares prototipos de la comunidad andina, importada directamente de un pasado precolonial.

Las reformas agrarias en Bolivia y el Perú (en 1953 y 1969 respectivamente) son hitos cruciales para comprender la percepción y representación actual de sus comunidades de las tierras altas. En ambos países se remplazó por decreto la categoría “indígena” por “campesino,” un cambio que se materializó en la reorganización sindicalista de las comunidades. Sin embargo, a partir de la década de 1970, los movimientos indígenas, particularmente en Bolivia, comenzaron a criticar los efectos coercitivos de esta etiqueta sindicalista, lo que culminó en la reapropiación política de la identidad indígena –hoy especificada como “originaria” en los andes bolivianos. Particularmente en Carangas la

desconfianza hacia el “sindicalismo campesino” siempre estuvo fuerte. En el Perú, se mantiene una distinción bastante estricta entre “indígenas” y “campesinos”, los primeros refiriendo a las comunidades “nativas” en Amazonía y los segundos a las andinas. Esta divergencia demuestra cómo categorías supuestamente universales son definidas a través de una “incorporación negociada” en el contexto de procesos de formación de estado.

Commensuración: La comunidad andina como naturaleza barata

Elaborada por el geógrafo Jason W. Moore, la perspectiva de “Ecología-Mundo” revela el capitalismo no solo como economía mundial, sino también como una forma de organizar la naturaleza; uniendo “la acumulación del capital con la producción de la naturaleza en una unidad dialéctica” (2011, p. 2). Es un marco analítico que entiende las transformaciones rurales en términos de “la creación de Naturaleza barata,” es decir, en una reorganización del espacio, sus recursos y su gestión para que permite que “la naturaleza -¡la naturaleza humana también!- funcione de forma gratuita o de muy bajo costo” (MOORE, 2016). Un ejemplo es el despojo y la reconstrucción de territorios comunales como reservas “baratas” de tierra, mano de obra y recursos naturales para aprovisionar la acumulación infinita de capital.

Por supuesto, los territorios comunales nunca son baratos. Deben hacerse baratos. Entiendo el mecanismo para “hacer” la naturaleza barata como el proceso de commensuración. La apropiación del trabajo no remunerado de la naturaleza requiere que diferentes esferas y prácticas de manejo, producción e intercambio de recursos sean “commensurables”, es decir que podemos “medir diferentes propiedades normalmente representadas por diferentes unidades con un solo estándar común” (ESPELAND, 1998, p. 24). Imagínense cómo se calcula el costo para compensar el impacto de la construcción de una presa, generalmente eliminando las dimensiones no-económicas (biofísicas, espirituales, cooperativas, etc.) del río. Este estándar común permite “no la producción de valor sino la adecuación de valores; es la condición de posibilidad de apropiación” (GROSSBERG, 2010, p. 322). La matriz de poder y conocimiento que expresa este estándar, es la división cartesiana. La imposición de un binario entre sociedad y naturaleza, que separa a un grupo restringido de “humanos” del resto de la naturaleza (incluso de hecho la mayoría de la vida humana, como los pueblos indígenas o esclavos africanos) permitió el dominio de los primeros sobre los últimos. Esto fue vital para el surgimiento del capitalismo, ya que “significaba que la red de la vida podía reducirse a una serie de objetos externos: mapeados, explorados, estudiados, calculados en términos de lo que la Naturaleza podía hacer por la acumulación de capital” (MOORE, 2016, p. 87). El resultado es la naturaleza social abstracta. Como sostiene Grossberg, existen diferentes “esquemas” para la commensuración; “para Marx, el commodity es un tipo históricamente específico de aparato commensuración” (2010, p. 318). La aplicación de estos esquemas requiere de herramientas. A lo largo de los siglos, la tríada del imperio, el capital y la ciencia ha desarrollado nuevos instrumentos de control (mapas, categorizaciones, encuestas, etc.) para ofrecer formas cada vez más eficientes de identificar, medir y apropiarse de los nuevos territorios y sus recursos.

El concepto de “frontera de mercantilización,” desarrollado dentro del emergente campo de ecología-mundo, ayuda a comprender el efecto social y espacial de del mecanismo de commensuración en un sistema capitalista. Aluda tanto a un movimiento de expansión (frontera como proceso) como a su constelación espacial (frontera como zona); “una zona a partir de la cual una mayor expansión es posible ... siempre y cuando queden tierras [y otros recursos] no modificadas” (MOORE, 2000, p. 412). Capta las contradicciones del capitalismo histórico; cómo empuja constantemente la zona de apropiación (más allá de la frontera) a una velocidad más rápida que la zona de producción de mercancías, con el fin de mantener los costos de producción bajos (MOORE, 2017, p. 4). Lejos de una relación lineal, el “abaratamiento” de potenciales reservas para la acumulación se entiende como un proceso de “incorporación negociada”. Es decir que observamos que entidades como las comunidades indígenas (o) campesinas han alimentado el movimiento de estas fronteras, generando fricciones (TSING, 2003) e interrupciones (GIDWANI, 2008). Nuevos enfoques “eco-territoriales” a las luchas rurales contemporáneas enfatizan cómo procesos en defensa de la soberanía sobre recursos comunales implican una renovación de narrativas de “valores comunales” (SVAMPA, 2015).

Desde la antropología andina, se entiende la acción comunitaria andina avanzando hacia una coexistencia viable, aceptando y reflejando la incommensurabilidad sin negar las asimetrías (DE LA CADENA, 2015). Así entendemos la comunidad como una puerta de acceso a múltiples esferas –mercantilizadas y no-mercantilizadas– de gestión de recursos, producción e intercambio. En momentos de expansión de la producción de *commodities*, esta incommensurabilidad se convierte en un obstáculo a la creación de nuevas reservas de “naturaleza barata” y requiere de nuevas intervenciones para que estas esferas sean legibles y commensurables. No es tanto la (co-)existencia de una esfera capitalista sino la amenaza de la negación discursiva o eliminación material de esta multiplicidad -tanto desde afuera (por ejemplo por leyes estatales) como desde dentro (por ejemplo por un nacionalismo étnico), que desencadena conflictos sociales y contra-narrativas en defensa de lo comunitario. Este texto enfoca en un momento específico de conflictividad, provocada por la introducción de nuevos esquemas e instrumentos de commensuración.

Conflictos: El triunfo del liberalismo y la commensurabilidad de la comunidad

En el altiplano, la segunda mitad del siglo XIX se marcó por la fuerza restructuradora de varios *commodities*, desatando uno de los episodios más conflictivos en la historia de los andes rurales. Desde aproximadamente 1870 hasta 1930, el *commodity boom* neocolonial fue alimentado principalmente por una creciente demanda internacional de lana en las tierras altas peruanas, y por la minería del estaño -y una integración algo más débil en el mercado mundial de la lana- en Bolivia (JACOBSEN, 1993; KLEIN, 1993). El avance de nuevas fronteras de extracción se desplegó con más fuerza después de la Guerra del Pacífico (1879 a 1884), cuando Bolivia y Perú experimentaron una reorganización política y presenciaron el surgimiento de una nueva élite nacional. Es la era del triunfo del liberalismo, promoviendo la propiedad privada como el esquema de commensuración moderno. Un nuevo aparato de mapeo, codificación y inventarización acompañó este cambio, esencialmente dirigida hacia el destape del mundo comunitario como una reserva aún sub-explotado.

Para las comunidades de Puno y Oruro, la producción y el intercambio de mercancías en sí mismos no representaba una amenaza, por el contrario. En Puno, las comunidades indígenas productoras de lana constituyeron los mayores productores durante la primera fase del *boom* de la lana (RÉNIQUE, 2004, p. 29). En Oruro, la organización comunal se basó en una historia de coexistencia de siglos con operaciones mineras. Como se recuerda hoy en Carangas, “la actividad minera … no ha logrado a desarticular nuestras actividades, antes. Era una parte más” (ALCONZ, 2018). El comercio transfronterizo (legal e ilegal) de caravanas adquirió proporciones aún más grandes, y los comerciantes indígenas bolivianos viajaban con frecuencia a la costa del Pacífico (CASTRO, 2014).

La causa de la insurgencia rural masiva fue el replanteo neocolonial de las tierras comunitarias como una frontera de naturaleza barata, una reserva todavía ilegible de recursos productivos y, por lo tanto, en necesidad de abstracción y commensuración, lo que provocó el acaparamiento a escala dramática. e intensos disturbios rurales. Con la ambición de un estado-nación territorialmente unificado y plenamente integrada en el mercado mundial, la estrategia de las élites emergentes vinculados al nuevo capital era de enmarcar las comunidades indígenas como representantes de un mundo feudal colonial. Esto trae a la mente lo que Grosfoguel ha llamado “feudalmania”, el mecanismo discursivo para establecer una distancia entre un momento inferior (colonial) y otro superior (liberal) que legitima un “catch-up” (2000, p. 350). Esto implicó primero la negación de la comunidad como base vital para la participación del mercado campesino indígena y su imaginación como inmovilizada y marginada de la expansión de las redes comerciales (JACOBSEN, 1993, p. 5). El esquema para “movilizar” a la comunidad era la propiedad privada; un vehículo para absorber no solo la tierra sino también la mano de obra, el cuerpo indígena, en la circulación de mercancías. Ya en 1824, Bolívar pretendía terminar con el control colectivo de la tierra mediante la eliminación del tributo indígena. Este impuesto constituye la piedra angular de un pacto colonial recíproco entre estado y comunidad en el que las tierras de comunidad estaban protegidas a cambio de la lealtad fiscal indígena (PLATT, 1982). Debido a la importancia financiera del tributo, la ejecución de los decretos bolivarianos resultó imposible hasta que el boom de exportación proveía el tesoro nacional de nuevos ingresos en la segunda mitad del siglo XIX.

Perú y Bolivia, al igual del resto de América Latina, adoptaron una legislación liberal inspirada en Bolívar con la gran promesa de la propiedad privada como generador de una clase de pequeños propietarios empresariales individuales. En la práctica, esta legislación permitió la concentración de tierras en manos privadas a una escala sin precedentes desde el siglo XVI. Condicional para la “liberalización” de la tierra era la implementación de un instrumentario jurídico-estadístico de catastros, registros y títulos, reglamentada en Bolivia en 1881 como la “Revisita General de Tierras” (inspección de tierras). Los aparatos discursivos que respaldaron la nueva legislación no solo justificaron la comercialización de la tierra, sino también su usurpación fraudulenta y a veces violenta. Esto permitió la absorción de tierras y mano de obra comunales por el complejo hacendado. En Puno, las haciendas ganaderas comenzaron a expandirse particularmente después de 1895. La proliferación de rescatistas de lana empujó este proceso hacia las áreas altas de pastoreo, como en Chucuito, donde el usufructo comunal se había mantenido fuertemente en su lugar (CÁCERES-OLAZO, 2000, p. 52; FLORES GALINDO, 1977). Aun así, el escritor puneño Cuentas insistió en

que el “indio” de Chucuito vive en “una condición inmensamente superior a la de muchos criollos y sobre todo de los obreros arequipeños,” teniendo casa, tierra, ganado y dinero y siendo propietario (CUENTAS, 1929). Parece copiada directamente de las observaciones del comisionado Alejandrino Maguiña, quien visitó Chucuito en 1902, agregando es de interés nacional “urgentemente darle [al indio] el valor que le falta para transformarlo en un factor de progreso” mediante estímulos para el trabajo y la garantía a su derecho de propiedad (MACERA *et al.* 1992, p. 33-34). En Oruro, la expansión de la hacienda se limitó al área alrededor de la ciudad de Oruro y en el lado este del lago Poopó; nunca encontró una entrada a Carangas. En 1910, el comisionado del gobierno boliviano Zenón Bacarreza observó que la propiedad de la tierra se mantiene inalienable, comunalmente controlado por ayllu, identificando la interdicción de extender los cultivos o vender las tierras a voluntad como importante obstáculo al progreso de la provincia (PAUWELS, 2006, p. 394). Sin embargo, las comunidades experimentaron un proceso de acaparamiento “interno” a medida que las élites provinciales lograron obtener acceso a las tierras de comunidad; un proceso que merece mayor investigación (COTTYN, 2012).

Lo que se observa es una profundización de un proceso de incorporación ecológica-mundial, anulando la complementariedad de esferas comunales y mercantiles (LARSON, 2004) y rompiendo el equilibrio preexistente entre la hacienda y la tenencia comunitaria (GRIESHABER, 1980). Dentro de las haciendas, los *comunarios* (Bolivia) y *comuneros* (Perú) se convirtieron en “colonos” semi-esclavos, pero también para las comunidades “libres”, tanto internamente como en su relación con haciendas circundantes, creció la precariedad. Los campesinos locales estaban subordinados a los nuevos grupos de poder rurales, los llamados “gamonales” o “mistis” en Chucuito o “vecinos” en Carangas, que monopolizaban el control de la tierra, el capital mercantil y los oficios públicos en las aldeas. Los archivos jurídicos provinciales evidencian una notable proliferación de quejas indígenas sobre los abusos cometidos por la élite provincial mestizo-blanca, pero también lazos de colaboración.

Micro-historias de una “tormenta altiplánica” de contra-conmensuración

El despojo discursivo y físico de territorios comunitarios desató una verdadera “tormenta” en el altiplano (RAMOS, 1990). Desde una lectura de ecología-mundo, se entiende esta tormenta como una conflictividad contra nuevas esquemas de commensuración. Las confrontaciones disputadas en esta sección ocurren en el contexto de tensiones regionales más amplias que condujeron al estallido de la “Gran Rebelión Indígena” en Bolivia durante la guerra civil de 1899 (MENDIETA, 2010) y las “Grandes Rebeliones Campesinas” en Puno en la década de 1920 (TAMAYO, 1982, p. 195). Sirven como una ventana a la renegociación de la autonomía y participación comunitaria frente el avance de fronteras de la mercantilización en territorios andinos.

En general, ambas regiones están marcadas por un control comunitario relativamente fuerte sobre la tierra y con manifiestas diferencias con la situación de la tierra en provincias vecinas. Las cualidades del suelo y el grado de integración en los mercados regionales e internacionales ejercieron una atracción más fuerte o más débil entre los inversionistas de la tierra. La disponibilidad limitada de tierra y la conexión más débil con el mercado de la lana de

Carangas cautivaron pocos propietarios; las tierras de cultivo fértiles en Chucuito aceleraron la parcelación individual (indígena), mientras que las tierras de pastoreo ofrecieron perspectivas para productores de lana (externos). Acá, las comunidades se encontraron rodeadas de haciendas (a menudo bastante pequeñas), cuyos dueños se convirtieron en su principal adversario en la defensa de sus tierras. En Carangas, existían luchas similares, pero con las elites del pueblo, y principalmente orientadas contra las inspecciones de tierra. Las comunidades tenían poco que temer de hacendados, pero detectaron una clara amenaza de conmensuración en la anunciada Revisita.

Arceqhari: Land survey resistance in Carangas

En la historia oral local, la gente de Carangas recuerda sobre el período de exvinculación que “nos llaman “Arcekhari”; por eso no hay hacienda en Karangas... por eso no hubo patrón” (ALCONZ, 2018). *Arceqhari* es aymara para “degolladores de Arce.” El término también aparece en una entrevista con un comunario de Choquecota, Florencio Molina (MOLINA, 2018). La matanza refiere al único comisario de Revisita, Delfín Arce, que llegó cerca a implementar la exvinculación en Carangas. El apodo de los Carangas alude a su profunda desconfianza hacia los planes gubernamentales con sus tierras de comunidad.

Era responsabilidad del prefecto de Oruro de formar “mesas revisitadoras”, una para cada provincia. Estas comisiones ejecutarían un censo meticuloso que brindaría detalles sobre la extensión, distribución y límites exactos de las parcelas familiares dentro de las comunidades, permitiendo la implementación de un régimen de tierras estandarizado. Para los *comunarios* de Carangas, eso fue identificado, no como una intervención progresista, sino como un dispositivo de desintegración, no solo de la propiedad de la tierra, sino también de la vida comunitaria y sus conexiones inherentes con el entorno natural. Ya en la década de 1880, reuniones comunitarias nocturnas, cartas con inquietudes y demandas a las autoridades gubernamentales y amenazas abiertas a las comisiones prepararon el escenario para las próximas décadas de feroz resistencia a la exvinculación. Las primeras revueltas que desafiaron explícitamente la Revisita se registraron en 1884. Los líderes indígenas de la capital provincial de Corque enviaron a sus representantes a la capital de Sucre para solicitar la suspensión de la Revisita y convocaron a los comunarios de desobedecer las órdenes de la Revisita (AJC, 1884, n° 1805). En Totora, hasta 100 hombres y mujeres se rebelaron contra la delimitación, medición y adjudicación de turberas por las cuales pagaron impuestos; algo que calificaron de robo de sus tierras de comunidad. Un testimonio legal registrado en 1922 indica que las tierras de comunidad han sido devueltas a Totora (ADRO, *Propiedades Provincias, Carangas*, 1922, n° 13; 1928, n° 9). Cuando se intentó retomar el trabajo de la comisión en 1893, el subprefecto de Carangas exigió un refuerzo armado contra la hostilidad, tanto de indígenas y mestizos, hacia la anunciada Revisita, cuyo éxito ya no consideraba realista a corto plazo (ANB, MI, 1893, tomo 272, n° 79. Oruro dept., 6 de Junio; 19 de Junio).

Finalmente llegó el revisitador Delfín Arce a la capital provincial en los primeros días de mayo de 1894, presuntamente insistiendo en el pago de un impuesto a cambio de los títulos de propiedad ya inspeccionados. A raíz de

esta “medida considerada por los comunarios como una odiosa exacción”² se intensificó la protesta, involucrando - según informes- alrededor de mil comunarios, y terminó con el asesinato del comisario y su hijo. La investigación judicial que siguió su asesinato reconstruyó el desarrollo de la sublevación en detalle (CDLT, *Gazeta judicial*, 1895-1896, n° 5, 12-20. Oruro, 18 de Junio 1896). Desde entonces, la Revisita General permanecería paralizada en Carangas, mientras procedía en otras provincias sin demasiada resistencia indígena (ANB, *Prefectura y comand. Gral. de Oruro*, Julio 1895, f. 12). En 1910, un cobrador de la comunidad de Totora informó al Prefecto de Oruro sobre cómo los líderes indígenas recolectaron dinero en todas las aldeas de la provincia para financiar la resistencia, levantando una insurrección indígena generalizada, con el argumento que la Revisita producirá la distribución de tierras, familias y ganado entre los blancos (AJC, *Penales*, 1910, n° 7, f. 2-2v).

Mientras tanto, sin embargo, los intentos de commensurar las tierras de comunidad pasaron a una escala más local. Durante los primeros años del siglo XX, se ejecutaron los llamados “empadronamientos” a nivel de la comunidad para reemplazar el tributo indígena, heredado de la colonial, por un impuesto territorial, en línea con la legislación de 1874. Los comunarios en Corque y Turco presentaron un “certificado de Empadronamiento” para confirmar sus derechos de propiedad sobre la sayaña, aunque no indica el año de ejecución, y para Andamarca existen referencias al “Nuevo Empadronamiento” datado en 1903 (AJC, *Civiles*, 1910, n° 14; 1912, n° 2; 1914, n° 32). Gilles Rivière ha registrado relatos orales de un censo completado en 1902 en Sabaya, que demuestra cómo los comunarios de Sabaya manejaron esta intervención catastral a su propia manera.³ Se ordenó a los ancianos que indicaran los nombres de su *sayaña*, sobre los cuales se impuso un nuevo impuesto. Mientras los comisarios se marcharon satisfechos, los comunarios de Sabaya siguieron cultivando dónde y cómo les gustaba, independientemente de la encuesta. Aunque este relato probablemente omite transiciones más complejas, este caso subraya la discrepancia entre la proyección del gobierno de un derecho individual de propiedad y la visión de los comunarios sobre un derecho compartido de acceso (RIVIÈRE, 1982, p. 257-258).

Pichupichuni: Land grabbing resistance in Chucuito

Mientras que Carangas enfrentó la Revisita de tierras, constituyendo un paso previo a la posible venta de tierras, las comunidades de Chucuito se vieron amenazadas por la multiplicación y expansión de haciendas. Aquí, la hacienda puede ser considerada como el esquema de commensuración, y la venta de tierras como el vehículo para imponer ese esquema. Sin embargo, la mayoría de las tierras se perdieron a través de diversas formas de apropiación de tierras. El fraude, la servidumbre por deudas y la especulación, por ejemplo, por parte de los rescatistas de lana que pagaron por adelantado la producción de lana, fueron mecanismos para apropiarse de los terrenos de los campesinos, pero la manipulación legal, mentiras y la violencia se aplicaron por igual (CÁCERES-OLAZO, 2000, p. 50-51). Los campesinos de Chucuito entendieron el avance de la hacienda no solo como una transacción desigual, sino como una

² ANB, *Prefectura y comand. Gral. de Oruro*, 25 de Octubre 1895, fs. 2-3. Mayores detalles en CDLT, *Gazeta judicial*, 1895-1896, n° 5, 12-20. Véase también MENDIETA, 2010, p. 389.

³ Durante su trabajo de campo los sabayeños informaron Gilles Rivière de estos censos y otros ejecutados en los años 1920 y 1940 (Rivière 1982, 106 and 254). AJC, Semi-Histórico, *Penales*, 1904, n° 4.

agresión fundamental contra la lógica comunitaria de la administración de recursos. El testimonio de Manuela Ari, una mujer campesina que experimentó el despojo comunal en la provincia de Chucuito a principios del siglo XX, demuestra cómo se enfrentaron un razonamiento no-cartesiano y la estrategia de la naturaleza barata. El testimonio fue registrado hacia finales de los años 1990 (CÁCERES-OLAZO, 2000, p. 55). Cuenta que el terrateniente Tovar “nos dijo: ‘estas casas y estos terrenos van a ser míos ... Si de buena voluntad no me los van a vender, yo sabré cómo botar a Uds. de aquí’. Entonces mi suegro le dijo a Tovar: ‘¿Cómo es que quieres botarnos de aquí? Esto es mío desde los antepasados de mis antepasados. No puedo vendérselo.’” Estas tierras se referían integralmente a una esfera que era inaccesible para la naturaleza barata. Tovar ordenó quemar la casa y llevarse los animales. “Tovar agarró los terrenos sin haber dado ningún dinero. *Inaki*, venciendo por la fuerza.” *Inaki* es aymara para “gratis”. La naturaleza no se abarata, sino que se toma libremente, tanto la tierra como el trabajo. Como resultado, el esposo de Manuela se convirtió en *pongo* (trabajador doméstico) de la hacienda. La disolución de una economía moral a la fuerza eventualmente empujó a varios comunarios a vender sus tierras.

Sin embargo, muchas comunidades resistieron las constantes amenazas de usurpación. Un campesino de una comunidad en Juli que permaneció fuera del control de la hacienda recuerda que “aunque [los hacendados] habían querido invadir, los abuelos se han defendido, han discutido con las haciendas y se han hecho respetar” (Felipe Nina, citado en MINISTERIO DE CULTURA, 2014, p. 24). Estas confrontaciones aumentaron particularmente después de 1910, cuando la expansión de la hacienda llegó a su fin y se consolidó en Puno (BERTRAM, citado en RENFIGO, 2013, p. 58). Fue en este contexto, aún durante la primera fase del boom de la lana, que una primera rebelión a gran escala comenzó a crecer en reacción al avance de la hacienda, también en la provincia de Chucuito. Surgieron violentos conflictos por la tierra, que involucraron a campesinos de haciendas y “libres”. En 1912, en el distrito de Huacullani, los campesinos libres y los colonos combinaron sus fuerzas para contrarrestar física y simbólicamente la apropiación de tierras comunales. Su acción fue dirigida contra las fincas pertenecientes a la hacienda “Pichupichuni” y otras haciendas más pequeñas en la zona que se habían creado en décadas anteriores mediante la usurpación de tierras (ARP, *Usurpaciones*, “Denunciante don Juan de la Cruz Eduardo por delito de usurpación contra Santiago Mallca, Provincia Chucuito, Huacullani, 1912”). En 1912, Juan de la Cruz Eduardo y su hermana Irene Eduardo de Ortiz, quienes se presentaron como los dueños,⁴ denunciaron el acto como una usurpación por unos cincuenta campesinos de las parcialidades circundantes, con la ayuda de los campesinos de su finca. Entendieron el levantamiento como “el origen para el gran plan de destrucción de las fincas ... y su repartimiento y exterminio de nuestra raza [blanca], que es la soñada aspiración de la masa indígenas” (ARP, *Usurpaciones*, “Denunciante ...”, Carta de 22 de Enero 1912, f. 3v).

Fronteras de mercantilización frustradas y el legado del colonialismo

El triunfo del liberalismo se materializó en nuevas medidas y actitudes legales que llevaron en sí la promesa de la eliminación total de las comunidades o la amenaza de exprimirlas del mercado (LARSON, 2004). Sin embargo, los

⁴ Ya en 1899, la hacienda era declarada propiedad de la familia Eduardo, a pesar de denuncias de presuntos “indígenas” desposeídos. ARP, *Notarial Puno / Juli*, Notarias de la provincia de July, Legajo 014, n° 19, Zepita, 1897; *Escrituras públicas*, distrito de Huacullani, legajo 25, libro 6, juicio 21 Octubre 1899.

datos empíricos deslegitiman una interpretación dicotómica del resultado de este episodio conflictivo en términos tanto de una borradura capitalista o la supervivencia pasiva de las comunidades. Jacobsen ha demostrado que donde el control comunal de tierra fue reemplazado por un sistema de hacienda, no se desarrollaron relaciones de propiedad capitalistas (JACOBSEN, 1993). En un estudio doctoral, he demostrado que donde se salvaguardó este control comunal, esto no puede explicarse simplemente como producto del aislamiento comunal del avance de esferas estatales y mercantiles (COTTYN, 2014). En áreas donde se expandió la propiedad privada, eso se produjo bajo un modelo semi-feudal, resultando en un régimen de tierras que obstruyó en vez de facilitó una transformación capitalista. Otras áreas quedaron libres del sistema de hacienda, pero experimentaron acaparamiento “interno” que permitió a las nuevas élites rurales de consolidar su poder político y económico, como fue el caso en Carangas (COTTYN, 2012).

Ambas conclusiones apuntan al papel del “legado del colonialismo” en detener el desarrollo de relaciones capitalistas en el altiplano, aunque de diferentes formas. Jacobsen se refiere con este legado no al impacto duradero de los rasgos culturales y políticos hispanos, sino a “la tendencia de la mayoría de los grupos sociales en el altiplano (...) a usar visiones polarizadas de la sociedad” (JACOBSEN, 1993, p. 3-4). El acceso a los recursos se aseguró a través de binarios coloniales -colonizadores / colonizados, españoles / indios, civilizados / bárbaros, etc.—que se negaron a ser remplazados, lo que resultó en la materialización incompleta de nuevos conceptos liberales –instrumentos discursivos para la commensuración- de derechos de propiedad “absoluta” (JACOBSEN, 1993, p. 5-6). Más bien, los campesinos andinos resistieron y negociaron estas categorizaciones liberales apropiando el aparato legal colonial de títulos, impuestos y demarcaciones de tierras. Curiosamente, los títulos de propiedad adquiridos –es decir, comprados- de la Corona española sirvieron como herramientas para parrar el avance de hacendados e inspectores de tierra sobre territorios comunitarios. En otras palabras, los instrumentos de mercantilización anteriores se convirtieron en estrategias de contra-commensuración, como vemos en ambos casos de estudio.

Hasta el día de hoy, los comunarios de Carangas mantienen vivo su reconocimiento de “los indomable Carangas” (ALCONZ, 2017). Lo que llama la atención es que su instrumento de resistencia más efectivo fueron los títulos de tierra coloniales, producto del esquema de commensuración impuesta bajo el dominio español. La garantía de la protección de sus tierras por la Corona española a cambio de (la compra y tasación de) este título fue la base para una concesión vital conseguida por los líderes indígenas a nivel nacional. En 1883, una nueva ley declaró que las comunidades en posesión de un título colonial estaban formalmente exentas de la Revisita. Sin embargo, con eso no cesaron los intentos de exvinculación ni las sublevaciones rurales. Molesto por el éxito de la resistencia indígena, las autoridades estatales respondieron con la estigmatización y la criminalización de los “desconfiados indígenas que no pueden ver en las inmediaciones de sus terruños gente de distinta raza y costumbres sin oponerle todo género de dificultades... enfrentando todo tipo de dificultades para mantener su natural inercia” (ASCARRUNZ, 1909, p. 64). En Chucuito, la estrategia de los campesinos movilizados para “descomodificar” las haciendas fue la ejecución de un deslinde de tierras; un instrumento clave para ello fue igualmente el título de tierra colonial. En otras palabras, los mecanismos introducidos por los españoles –e internalizadas por las comunidades—para fijar y estandarizar el acceso

a la tierra y así hacer que las tierras comunales sean commensurables fueron adoptados conscientemente con el propósito de contra-commensuración. De hecho, las auténticas escrituras de propiedad de las comunidades, originalmente compradas en la Corona española, actuaron como prueba de que esas tierras no eran propiedad privada sino de la comunidad. En el conflicto en Pichupichuni en 1912, un representante indígena, asesorado por un misti, se presentó como “juez” encomendado por el Gobierno Supremo, declarando que éste había decretado el fin de las haciendas de formación reciente como medida de protección de las antiguas propiedades de comunidad. Pretendidamente su tarea era de demarcar y tomar posesión judicial de las fincas usurpadas. Una carta en que los comuneros anunciaron su acción demandaba que todos los terratenientes prueben su posesión con documentos y manifestaba que ninguna venta será reconocida ya que la venta de propiedades de la comunidad requiere el consentimiento estricto de los comunarios (ARP, *Usurpaciones*, “Denunciante...” Carta de 14 Octubre 1911). Sin embargo, la formación de la hacienda en Pichupichuni no pudo evitarse (ARP, *Usurpaciones*, “Denunciante...”, Dictamen 563). Por el contrario, una de las parcialidades “libres” que lideró la insurgencia fue usurpada posteriormente por la familia Eduardo.⁵ El resultado de esta renegociación fue diferente en cada provincia, ambas marcando trayectorias divergentes de provincias vecinas y de la narrativa regional dominante.⁶ Lo que parece ser de particular importancia para futuras investigaciones para profundizar nuestra comprensión de esta divergencia es el papel de intermediarios indígenas y no indígenas.

Subrayar el legado colonial en estos eventos que han dado forma a una transformación histórica clave del altiplano no sirve para reforzar la tesis del origen colonial de la comunidad –una tesis que merece una reconsideración. Más bien, sirve para visibilizar la operación de estructuras coloniales intangibles en el avance y la frustración de viejas y nuevas fronteras de mercantilización y en la renegociación de los límites de “lo comunitario”. La propiedad rural continuó siendo inaccesible para externos de la zona sin vínculos personales o contactos comerciales. Entonces, si bien la propiedad privada se incorporó en el vocabulario local, las prácticas de propiedad nos cuentan otra historia (véase CONGOST, 2000).

Lefebvre en los andes: De “reserva moral” a “contra-espacios” de un sistema ecológico-mundial?

Lejos de “reservas morales”, los territorios comunales del altiplano han sido despojados y (re)construidos como reservas baratas para la acumulación, durante siglos. En el proceso, las comunidades construyen una palanca de negociación de prácticas y estrategias acumuladas de resistencia y de gestión comunal. A lo largo de fases sucesivas de intensificación de mercantilización, el campo andino se transformó profundamente pero de manera incompleta debido al arraigo de nociones dicotómicas coloniales y de lógicas socio-territoriales indígenas. Mientras que las presiones sobre comunidades, sus habitantes y sus recursos se intensificaron, Chucuito ni Carangas sufrieron un completo desplazamiento. En ese sentido, las regiones de caso seleccionadas presentan expresiones locales de la

⁵ Después de la reforma agraria de 1969, Pichupichuni formaría, junto con otras grandes haciendas en el distrito, la sociedad agraria (SAIS) Laka Laka, un especie de supercooperativa que luego se disolvió y reorganizó en múltiples comunidades campesinas (ESCALANTE, 2017).

⁶ En el caso de Bolivia el enfoque regional es dominado por La Paz y Cochabamba (para una perspectiva comparativa véase URIOSTE *et al.* 2007). En el caso de Puno, la literatura, aunque de excelente calidad, tiende a enfocar exclusivamente en la zona quechua (véase JACOBSEN, 1993; RÉNIQUE, 2004).

“frustración” de fronteras de mercantilización. A modo de epílogo, esta sección aborda esta frustración en términos Lefebvrianos de “contra-espacios” emergentes.

La forma en que se invoca el concepto de Lefebvre para “pensar en la resistencia como no solo una cuestión de oposición y desafíos por su propio bien, sino que siempre presupone otros valores, deseos y utopías (la imaginación de un futuro diferente)” (ASARA, 2017, 179) resuena con fuerza con los procesos de renegociación que han dado forma a las trayectorias históricas de las comunidades andinas. En palabras de Lefebvre, es “una alternativa inicialmente utópica al espacio “real” verdaderamente existente” (LEFEBVRE, 1991, p. 349). Es un concepto dialéctico que permite comprender cómo la creación y preservación de un espacio comunitario semiautónomo en los andes no requiere o pretende abandonar por completo los espacios capitalistas.

El capital busca transformar los espacios preexistentes en espacios abstractos, funcionales para una mayor acumulación. Esto siempre sigue siendo un esfuerzo incompleto. Desde una perspectiva ecológica-mundial, la reorganización espacial que viene con la expansión de la producción de *commodities* se expresa en relaciones socio-ecológicas cambiantes, nunca fijadas: zonas fronterizas. Formaciones espaciales informadas por prácticas preexistentes y cotidianas (re-imaginadas) de resistencia desafían la imposición de una única lógica de crecimiento capitalista en esas zonas. Si las zonas fronterizas son el lugar principal de la negociación de los procesos de mercantilización y asimilación, el producto potencial de esa negociación se puede considerar como un “contra-espacio”, forjado a través de arreglos y prácticas espaciales socio-ecológicos alternativos. Si una zona fronteriza es una herramienta analítica para visualizar el contacto, la conexión y la negociación, el contra-espacio puede ser una herramienta para evaluar la resistencia y su efecto espacial. Ambas nociones desenmascaran los márgenes “sobrevivientes” imaginarios del capitalismo –mundos intocados- como el producto desordenado o paradójico de las reorganizaciones sociales y territoriales que vienen con la expansión de fronteras de mercantilización. Esos márgenes, como los territorios bajo control comunal, no fueron pasados por alto por reorganizaciones tales como el acaparamiento de los bienes comunes, ni se integraron completamente en el nuevo orden previsto. Cuando emergen como contra-espacio, como reacción a la amenaza de commensuración, se convierten en puntos de posible ruptura en el sistema existente. Son contra-espacios de un sistema de ecología-mundo porque, a través de la preservación de un pequeño pero importante grado de independencia comunal, se resistió la creación e imaginación de espacios abstractos y vacíos (reservas para la producción de naturaleza barata).

A medida que el trabajo de Lefebvre emerge de la sociedad occidental, profundamente arraigado en el sistema mundial capitalista y en un estado de bienestar, ese contexto no puede transmitirse directamente a los territorios indígenas de América Latina (CALIENES, 2018). Si bien el altiplano poscolonial no presenta una incorporación tan completa, tampoco quedó no-contaminada por las historias de la expansión capitalista, por el contrario. Las formaciones comunitarias que toman forma en Carangas y Chucuito emergen de la negociación de nuevas incursiones del capital en los espacios aymara-pastoralistas. Si tomamos consolidación de un sistema liberal de derechos sobre la tierra que busca facilitar la apropiación de nuevas fuentes de naturaleza barata como la expresión de una incorporación ecológica-mundial más profunda, entonces el acto de anular las abstracciones promovidas por los nuevos esquemas de derechos

de la tierra es la construcción de un contra-espacio ecológico-mundial. Desafiar esta lógica sistémica requiere la capacidad de interactuar con ese sistema. Un espacio contrario no es un “espacio exterior”. Las comunidades del altiplano son, o pueden convertirse, en contra-espacios en la medida en que se mantenga un cierto equilibrio entre su autonomía y participación. Esto contrarresta la suposición de estructuras “sobrevivientes” importadas directamente desde un pasado pre-capitalista. También contradice la suposición de que la “contaminación” de los sistemas organizativos comunales conduce necesariamente a su desplazamiento completo.

Archivos

- ABN. Archivo Nacional de Bolivia. Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia. Sucre, Bolivia. *Ministerio del Interior (MI), 1825-1899*. Oruro, departamento y provincias.
- ADRO. Archivo de los Derechos Reales de Oruro. Corte Superior de Distrito de Oruro, Bolivia. *Propiedades Provincias*, Carangas.
- AJC. Archivo Judicial de Corque. Corte de Corque, Bolivia. *Archivo Histórico; Archivo Semi-Histórico*. Civiles; Penales.
- ARP. Archivo Regional de Puno. Puno, Perú. *Series Usurpaciones. Criminales; Series Notarial Puno / Juli; Series Escrituras públicas*.
- CDLT. Biblioteca Arturo Costa de la Torre. Oficialía Mayor de Culturas. La Paz, Bolivia. *Gazetas judiciales*.

Entrevistas

- ALCONZ, Benjo. 31 de Mayo 2017; 22 de Marzo 2018. Oruro, Bolivia.
MOLINA, Florencio. 30 de Marzo 2018. Choquecota, Bolivia.

Referencias

- ABERCROMBIE, Thomas. *Pathways of Memory and Power: Ethnography an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- ASARA, Viviana. Social movements and resistance. In: SPASH, Clive (Ed.). *Routledge Handbook of Ecological Economics: Nature and Society*. London and New York: Routledge, 2017.
- ACARRUNZ, Moisés. Informe presentado ante el Supremo Gobierno por el Doctor Moisés Ascarrunz, Prefecto y Comandante General del Departamento de Oruro. Oruro: Imprenta y Litografía Victoria, 1909.
- ATAHUICHI, Rubén. La Reserva Moral. La Razón. 24 Feb. 2015.
- CÁCERES-OLAZO MONROY, Jorge Mariano. La Gran Sublevación Campesina en Puno, 1920-1924. *X-storia*, v.1, 2000, p. 45-73.
- CADENA, Marisol de la. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.
- CALIENES, Christian. The Production of Space: Indigenous Resistance Movements in the Peruvian Amazon. *CUNY Academic Works*. New York: City University of New York, 2018.
- CANESSA, Andrew. *Intimate Indigeneities : Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham: Duke University Press, 2012.
- CASTRO CASTRO, Luis. La conformación de la frontera chileno-boliviana y los campesinos aymaras durante la chilenización (Tarapacá, 1895-1929). *Historia Crítica*, v. 52, 2014, p. 231-251.
- CONGOST, Rosa. Sagrada Propiedad Imperfecta. Otra Visión de La Revolución Liberal Española. *Historia Agraria*, v. 20, 2000, p. 61–93.
- COTTYN, Hanne. Entre comunidad indígena y Estado liberal: los 'vecinos' de Carangas (siglos XIX-XX). *Boletín Americanista*, v. 62, no. 65, 2012, p. 39-59.
- Renegotiating communal autonomy: communal land rights and liberal land reform on the Bolivian altiplano. Carangas, 1860-1930. Gent, Tesis (Doctorado), Ghent University, 2014.
- A World-Systems Frontier Perspective to Land: Exploring the Uneven Trajectory of Land Rights Standardization in the Andes. *Journal of World-Systems Research*, v. 23, no. 2, 2017, p. 515-539.
- CUENTAS, J. Alberto. *Chucuito: álbum gráfico e histórico*. Lima: La Opinión Nacional, 1929.
- ESCALANTE SOLANO, Esteban. *Agua y Reproducción Socio-Cultural en la Parcialidad Cónodor Ancacocahua en Puno*. Puno: IDECA, CAFOD, 2017.
- EL COMERCIO. Morales llamó a los pueblos indígenas a combatir el capitalismo. El Comercio, 25 Abr. 2017.
- ESPELAND, Wendy Nelson. *The Struggle for Water Politics, Rationality, and Identity in the American Southwest*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- FLORES GALINDO, Alberto. *Arequipa Y El Sur Andino: Ensayo de Historia Regional, Siglos XVIII-XX*. Lima: Editorial Horizonte, 1977.
- FLORES OCHOA, Jorge. Enqa, Enqaychu Illa Y Khuya Rumi: Aspectos Mágico-Religiosos Entre Pastores. *Journal de La Société Des Américanistes*, v. 63, 1974, p. 245–262.

- FOGARTY, Irene. The Indigenous Fight against Climate Change. *Land Portal*, 3 Agosto 2017. Disponible en: <https://landportal.org/news/2017/08/indigenous-fight-against-climate-change>
- FUNDACIÓN TIERRA. Observatorio de Territorios Indígenas. Disponible en: <http://territorios.ftierra.org>
- GIDWANI, Vinay K. *Capital, Interrupted : Agrarian Development and the Politics of Work in India*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- GONZÁLEZ DE MOLINA, Manuel; HERRERA, Antonio; ORTEGA SANTOS, Antonio; SOTO, David. Peasant Protest as Environmental Protest: Some Cases from the Eighteenth to the Twentieth Century. *Global Environment*, vol. 4, 2009, p. 48–77.
- GRIESHABER, Erwin. Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia: A Regional Comparison.” *Journal of Latin American Studies*, v. 12, no. 2, 1980, p. 223-269.
- GROSFOGUEL, Ramón. Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America. *Nepantla: Views from South*, v. 1, no. 2, 2000, p. 347-374.
- GROSSBERG, Lawrence. Modernity and Commensuration. *Cultural Studies*, v. 24, no. 3, 2010, p. 295–332.
- INEI. *IV Censo Nacional Agropecuario 2012*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2012.
- JACOBSEN, Nils. *Mirages of Transition: The Peruvian Altiplano, 1780-1930*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- KARDULIAS, P. Nick. Negotiation and Incorporation on the Margins of World-Systems: Examples from Cyprus and North America. *Journal of World Systems Research*, v. 13, no. 1, 2007, p. 55-82.
- KLEIN, Herbert. *Haciendas and Ayllus*. Rural Society in the Bolivian Andes in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- LARSON, Brooke. *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- LARSON, Brooke; HARRIS, Olivia; TANDETER, Enrique. Eds. *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes : At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham: Duke University Press, 1995.
- LEFEBVRE, Henri. Contradictory space. In: LEFEBVRE, Henri. *The production of space*, Oxford: Cambridge: Blackwell, 1991 [1964].
- LEHMANN, David. *Ecology and Exchange in the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- MACERA, Pablo; MAGUIÑA, Alejandrino; RENGIFO, Antonio. *Rebelión india*. Lima: Ediciones Rikchay Perú, 1988.
- MENDIETA, Pilar. *Entre la alianza y la confrontación*. La Paz: IFEA, 2010.
- MINISTERIO DE CULTURA. *Aimaras*. Comunidades rurales en Puno. Lima: Ministerio de Cultura, 2014.
- MOLINA, Fernando. La corrupción salpica a los indígenas bolivianos. *El País*, 6 Marzo 2015.
- MOORE, Jason W. Sugar and the Expansion of the Early Modern World-Economy: Commodity Frontiers, Ecological Transformation, and Industrialization. Review: *A Journal of the Fernand Braudel Center*, v. 23, no. 3, 2000, p. 409-433.
- Transcending the Metabolic Rift: A Theory of Crises in the Capitalist World-Ecology. *The Journal of Peasant Studies*, v. 38, no. 1, 2011, p. 1–46.
 - The Rise of Cheap Nature. In: MOORE, Jason W. (Ed.). *Anthropocene or Capitalocene?* Oakland: PM Press, 2016, p. 78-115.
 - The Capitalocene Part II: Accumulation by Appropriation and the Centrality of Unpaid Work/Energy. *The Journal of Peasant Studies*, v. 45, no. 2, 2017, p. 1–43.
- PAUWELS, Gilberto. Informe técnico sobre la provincia de Carangas (1910). In: CAJÍAS, Magdalena *et al.* (Eds.). *Ensayos históricos sobre Oruro*. La Paz: IEB/Asdi, 2006.
- PEÑA JUMPA, Antonio. *Justicia comunal en los Andes del Perú : el caso de Calahuyo*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1998.
- PLATT, Tristan. *Estado boliviano y ayllu andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982.
- POSTERO, Nancy Grey. *Now we are citizens : indigenous politics in post-multicultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- RAMOS ZAMBRANO, Augusto. *Tormenta altiplánica rebeliones indígenas de la Provincia de Lampa-Puno, 1920-1924*. Lima: CONCYTEC, 1990.
- RENGIFO BALAREZO, Grimaldo Antonio. *Lanas y movimientos indígenas de Puno 1890-1930*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano, 2013.

- RÉNIQUE, José Luis. *La Batalla Por Puno: Conflictos Agrarios Y Nación En Los Andes Peruanos, 1866-1995*. Lima: Editoriales IEP / CEPES / SUR, 2004.
- RIVIÈRE, Gilles. *Sabaya: structures socio-économiques et représentations symboliques dans le Carangas, Bolivie*. Paris, Tesis (Doctorado). EHESS, 1982.
- SVAMPA, Maristella. Commodities Consensus: Neoextractivism and Enclosure of the Commons in Latin America. *South Atlantic Quarterly*, v. 114, no. 1, 2015, p. 65-82.
- TAMAYO HERRERA, José. *Historia social e indigenismo en el altiplano*. Lima: Ediciones Trentaitrés, 1982.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *Friction*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- URIOSTE, Miguel, et al. *Los nietos de la Reforma Agraria*. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia. La Paz, Fundación TIERRA – CIPCA, 2007.
- VANHAUTE, Eric; COTTYN, Hanne. Into their land and labours. A comparative and global analysis of trajectories of peasant transformation. *ICAS Review Paper Series*, no. 8, 2017.

Submissão: 21/08/2019

Aceite: 01/10/2019