UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
E.A.P DE ANTROPOLOGÍA

Acción Colectiva en los Andes: Comunidad y Conservación en la Cordillera Huayhuash

TESIS Para optar el Título Profesional de LICENCIADO EN ANTROPOLOGIA

AUTOR:
Danny David Pinedo García

LIMA – PERÚ 2006

A María Jimena,
en reciprocidad

TABLA DE CONTENIDO

Lista de Cuadros vii
Lista de Figuras viii
Agradecimientos ix

CAPÍTULO 1. BIENES COMUNES, COMUNIDAD Y PROPIEDAD COLECTIVA

Introducción 1
Revisión de la Literatura: La Teoría de los Bienes Comunes 5
- El Modelo del Actor Racional 5
  - La Tragedia de los Bienes Comunes 6
  - El Dilema del Prisionero 8
  - Los Derechos de Propiedad 9
  - La Lógica de la Acción Colectiva 12
  - El Gobierno de los Bienes Comunes 13
  - Comunidad y Capital Social 17
- El Modelo Social 19
  - La Ecología Cultural 20
  - La Teoría del Arraigo: El Drama de los Bienes Comunes 21
  - La Ecología Política 24
- Antecedentes del Tema 28
  - El Modelo del Pastor Racional 29
  - El Modelo Socioecológico 31
    - Sociedad y Pastizales 31
    - Ecología, Producción y Pastizales 33

Métodos de Investigación 38
- Observación Participante 39
- Entrevistas 41
- Revisión de Fuentes Documentales 43
- Mapeo Participativo 44

Organización de la Tesis 45

CAPÍTULO 2. EL ÁREA DE ESTUDIO: LA COMUNIDAD DE LLÁMAC Y LA CORDILLERA HUAYHUASH

Introducción 47
Los Andes Centrales 48
La Cordillera Huayhuash 51
El Concepto de Comunidad 57
La Comunidad Campesina 60
- Evolución del Concepto de Comunidad Campesina 60
- Una Definición de Comunidad Campesina 64

Llámac, una Comunidad de Montaña 70
- Un Poco de Historia 70
- Ecología y Producción 77
- La Organización Económica 81
  - La Agricultura 82

La Ganadería 85
El Ecoturismo 86
El Trabajo Asalariado 87
El Comercio 88
La Organización Política 89
La Comunidad Campesina 89
Los Comuneros 90
La Asamblea Comunal 95
El Sistema de Autoridades 97
Las Autoridades Comunales 98
Las Autoridades Nacionales 102
Conclusiones 103

CAPÍTULO 3. LOS DERECHOS DE PROPIEDAD SOBRE LOS PASTIZALES

Introducción 105
Propiedad y Bienes Comunes 106
El Concepto de Propiedad 107
Recursos de Acervo Común 110
La Propiedad Común 114
La Propiedad de la Tierra en las Comunidades Campesinas de los Andes Peruanos 117
Evolución de la Propiedad en las Comunidades 118
La Propiedad en las Comunidades 123
Derechos de Propiedad sobre la Tierra en la Comunidad de Llámac 128
Derechos de Propiedad Colectiva 130
Derechos de Propiedad Individual 131
La Propiedad sobre los Pastizales 133
Derechos de Propiedad sobre los Pastizales en las Comunidades Andinas 133
Sistema de Propiedad de los Pastizales en Llámac 137
Pastos Colectivos 138
Los Pastizales Naturales 143
Los Residuos o Subproductos Agrícolas 150
Los Pastos de los Terrenos de Temporal en Descanso 153
Los Pastos de la Empresa Comunal 155
Pastos Individuales 156
Cambios en el Uso y Tenencia de los Pastizales 159
Conclusiones 161

CAPÍTULO 4. MANEJO COMUNAL DE PASTIZALES

Introducción 165
El Pastoreo en los Andes 166
Hacia Arriba, Hacia Abajo: El pastoreo en Llámac 170
La Trashumancia 171
El Pastoreo 178
La Sectorización de Pastizales 181
Manejo Comunal de Recursos Naturales y Conservación 193
Pastizales Comunes y Conservación 197

El Manejo Comunal de Pastizales en Llámac 202
Sobrepastoreo 203
El Sistema de Manejo de Pastizales 209
Regulación de la Rotación de Pastos 211
Regulación de la Carga Ganadera 216
Conclusiones 220

CAPÍTULO 5. COMUNIDAD Y CONSERVACIÓN

Introducción 223
Comunidad y Conservación 224
Comunidad, Instituciones y Capital Social 224
Comunidad y Normas Sociales 226
Reciprocidad, Equidad y Bienes Comunes 227
Reciprocidad y Economía del Don 228
Reciprocidad y Equidad 230
La Moral del Intercambio 231
Equidad y Bienes Comunes 234
La Economía Moral de la Comunidad 236
Comunidad y Reciprocidad en los Andes 236
Reciprocidad y Equidad en Llámac 241
Equidad y Reglas 244
La Ecología Política del Manejo de Pastizales Comunes:
Desigualdad y Equidad 248
La Política de la Comunidad: Desigualdad
y Manejo de Pastizales Comunes 250
Pastizales Comunes y Oportunismo 255
La Economía del Prestigio: Fiestas y Manejo Comunal de Pastizales 259
Las Fiestas en las Comunidades Campesinas 259
Las Fiestas Tradicionales en Llámac 261
Las Sectas Evangélicas 264
Intercambio de Dones: Fiestas por Pastizales 268
Sistema de Cargos y Conservación de Pastizales Comunes 270
Conclusiones 272

CAPÍTULO 6. CONCLUSIONES: EL DRAMA DE LOS BIENES COMUNES

Introducción 277
Derechos de Propiedad y Bienes Comunes 278
Pastizales en los Andes, más que sólo Propiedad Común 278
Propiedad Común y Propiedad Privada 280
Ecosistema de Montaña y Propiedad 282
Derechos de Propiedad y Conservación de Pastizales 283
Los Regímenes de Propiedad: Un Bricolaje Institucional 285
Las Instituciones de Propiedad como Espacios
de Lucha política y Negociación 288
Instituciones y Gestión de Bienes Comunes 289
Pastizales Comunes, Gestión y Conservación 289
Incertidumbres Ecológicas y Gestión de Pastizales Colectivos 292
Comunidad y Bienes Comunes 294

Las Comunidades como Redes Morales 294
Las Comunidades como Entidades Políticas 296
La Economía Moral de la Gestión de Bienes Comunes 298
Ecología Política y Gestión de Bienes Comunes 302

Bibliografía 306

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1. El dilema del prisionero 9

Cuadro 2. Derechos de propiedad 108

Cuadro 3. Paquete de derechos asociados con las posiciones 109

Cuadro 4. Derechos de propiedad por tipo de pasto en Llámac 158

Cuadro 5. Uso de diferentes ecosistemas con fines de pastoreo (sectores de Pallca y Jahuacocha) 172

Cuadro 6. Sectorización de pastizales en la puna alta 183

Cuadro 7. Sectorización de pastizales en la puna baja 184

Cuadro 8. Sectorización de pastizales en la zona baja 185

Cuadro 9. Evolución de la población de ganado en Llámac, 1934-1998 205

Cuadro 10. Propiedad de ganado en Llámac (1998) 251

Cuadro 11. Distribución de la propiedad de ganado ovino en Llámac (1998) 252

Cuadro 12. Distribución de la propiedad de ganado vacuno en Llámac (1998) 252

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Llámac y la cordillera Huayhuash 53

Figura 2. Superposición entre la zona reservada cordillera Huayhuash y la comunidad de Llámac. 56

Figura 3. Uso de la tierra en Llámac 78

Figura 4. Zonas de producción en Llámac 79

Figura 5. Transecto de Llámac 80

Figura 6. Sistema de autoridades 101

Figura 7. Combinaciones de derechos de propiedad 110

Figura 8. Clasificación general de bienes 112

Figura 9. Tipos de pasto por sectores en Llámac 139

Figura 10. Derechos de propiedad sobre los pastos en Llámac 140

Figura 11. Movimiento del ganado en la época de lluvias 175

Figura 12. Movimiento del ganado en la época seca 176

Figura 13. Sectores de pastos en Llámac 182

Figura 14. Sectorización de pastos en la época seca (mayo-julio) 188

Figura 15. Sectorización de pastos en la época seca (agosto-octubre) 189

Figura 16. Sectorización de pastos en la época seca (noviembre-diciembre) 190

Figura 17. Sectorización de pastos en la época de lluvias (enero-abril) 191

Figura 18. Correlación entre propiedad de ganado vacuno y asistencia a asambleas 256

Figura 19: Correlación entre propiedad de ganado ovino y asistencia a asambleas 256

AGRADECIMIENTOS

El trabajo de campo en el cual esta tesis está basada fue patrocinado por el Instituto de Montaña-Programa Andino, una organización no gubernamental comprometida con la promoción de la conservación y el desarrollo de los ambientes y culturas de montaña. Quisiera expresar mi sincero agradecimiento a esta institución, en especial a Jorge Recharte, su director, por haberme dado la oportunidad de hacer antropología, y a los miembros del equipo en Huaraz –Miriam Torres, Luis Oscanoa, Roberto Arévalo, Adriana Delgado, Vidal Roldán, Carmen Koochoi y Fabio Chauca– por haberme brindado su amistad y un excelente ambiente de reflexión.

A los hombres y mujeres de Llámac, quienes me abrieron las puertas de su comunidad y compartieron un segmento de sus vidas conmigo, mi más profundo agradecimiento. En particular, quiero dar las gracias a Estanislao (Etanish) Huaranga, esposa e hijos por haberme provisto de un techo y sobre todo de una familia durante mi permanencia en la comunidad. También quiero agradecer a Máximo Basilio, Luis Huaranga, Jaime Trujillo, Justino Basilio, Pascual Huaranga, Amancio Alvarado, Honorato Prudencio, Genaro Cruz, Federico Livia, Dionisio Basilio, Jerónimo Basilio, Amado Huaranga, Apolinario Ocrospoma, Arcadio Huaranga, César Arbaiza, Abrahán Aldave, Gabindor Ocrospoma y Enoc Callupe por contestar pacientemente cada una de mis insistentes preguntas y por enseñarme lo que es una comunidad. Sin ellos este estudio no hubiera sido posible.

Román Robles, Rommel Plasencia y Bernardino Ramírez, miembros de mi jurado, así como Jürgen Golte, mi asesor de tesis, proporcionaron valiosos comentarios que contribuyeron a mejorar la tesis. Algunos compañeros estudiantes como Fabiola Yeckting y Jesús Castro compartieron también útiles comentarios conmigo. En nombre de ellos quiero expresar mi gratitud a San Marcos, mi *alma mater*.

Durante el proceso de investigación y redacción, tuve la fortuna de contar con envidiables lectores, de cuyos aportes la tesis se benefició en gran medida. En una fase temprana de la investigación, las observaciones de Rodrigo Sánchez, a quien le debo mi pasión por los temas de la antropología económica, me enseñaron a

cuestionar los modelos teóricos. Desde la economía, los siempre críticos comentarios de Manuel Glave me incentivaron a repensar mis hipótesis. David Browman, profesor de la Universidad de Washington en Saint Louis, tuvo la gentileza de brindarme acuciosos comentarios. A todos ellos mi agradecimiento. Quiero agradecer también, de manera especial, a Enrique Mayer, de la Universidad de Yale, no sólo por sus sabios comentarios y sugerencias sino también por su constante aliento. Su amor (casi eterno) por las comunidades andinas y su profundo conocimiento sobre ellas han sido para mí una inspiración.

Quiero aprovechar la oportunidad para agradecer al Instituto del Bien Común (IBC), institución a la cual he estado afiliado durante gran parte de la elaboración de esta tesis, relación que no ha podido ser más oportuna y provechosa. El IBC me ha proporcionado el escenario ideal para desarrollar mi interés por el estudio de los bienes comunes. Las discusiones con Dick Smith, Percy Summers, Angélica Almeida y otros miembros de la institución, así como el trabajo de campo en varios lugares de la Amazonía y Andes peruanos, fueron la base para madurar mis ideas. Esta experiencia ha sido crucial para enriquecer teóricamente la tesis y lograr una interpretación más sólida de mis datos de campo. En el IBC, debo agradecer también de forma especial a Carla Soria y Pedro Tipula por su gran competencia y destreza en la elaboración de los mapas y gráficos.

Agradezco también a Benjamín Orlove, Bruce Winterhalder, David Browman y Korinne Valdivia por proporcionarme generosamente material bibliográfico poco accesible en el Perú. De la misma manera, a las bibliotecas del Instituto Francés de Estudios Andinos, de las facultades de ciencias sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Pontificia Universidad Católica del Perú, del *Land Tenure Center* en la Universidad de Wisconsin en Madison y del Instituto del Bien Común, por haberme dado acceso a su importante colección bibliográfica. Le debo un agradecimiento especial a Laura Ann Wisen, del *Workshop in Political Theory and Policy Analysis* en Bloomington, por su desbordante hospitalidad y ayuda para encontrar algunos artículos claves sobre la teoría de los bienes comunes.

Stéphanie Borios no sólo convirtió el largo y a veces frustrante proceso de la redacción en una tarea menos penosa, sino que sus inteligentes comentarios me ayudaron a superar numerosos entrampamientos. La finalización de esta tesis ha

sido posible en gran parte gracias a su confianza en mí y a su incansable aliento. Muchas gracias Stéph.

La quietud y belleza del paisaje oxapampino y, por qué no decirlo, mi Sony VAIO K35, que nunca me falló, me proporcionaron las condiciones espirituales y técnicas, respectivamente, para el trabajo de redacción. Los claros días de sol, pero sobre todo los largos meses de lluvia que pasé frente a la laptop, permanecerán como gratos recuerdos.

Finalmente, algunas palabras de gratitud para mi madre, por su infinito amor y por creer ciegamente en mi, a Filomena, por haberme dado el invalorable privilegio de tener dos mamás, a mi padre, por haber esperado pacientemente ver cristalizado este trabajo, y a Hernán Pozo, a cuya memoria también va dedicada esta tesis.

Oxapampa, junio del 2006

“Una parte importante de nuestra moral y de nuestra vida se ha estacionado en esa misma atmósfera, mezcla de dones, obligaciones y de libertad. Felizmente no está todo clasificado en términos de compra y venta”.

Marcel Mauss
Ensayo sobre los dones

CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN:
BIENES COMUNES, COMUNIDAD Y PROPIEDAD COLECTIVA

Introducción

Esta tesis se ocupa de la organización social, la ideología y la política del manejo comunal de pastizales en Llámac, una comunidad campesina enclavada en los flancos occidentales de la cordillera Huayhuash, en los Andes del norte del Perú. El estudio se centra en la relación entre comunidad y conservación, explorando los efectos que las relaciones sociales y políticas entre los comuneros tienen sobre el desempeño de los arreglos institucionales y reglas que gobiernan el acceso y uso de las pasturas comunes. Nuestro argumento principal es que la eficiencia en la aplicación de estas reglas depende en gran medida de las instituciones sociales y los procesos políticos en los cuales el manejo está inserto.

La rápida expansión de los grandes desiertos en el mundo ha causado gran preocupación entre ambientalistas y funcionarios. En la actualidad, la desertificación amenaza aproximadamente al 19 por ciento de la superficie mundial, siendo una de sus causas principales el sobrepastoreo producido por animales domésticos. Si bien los ejemplos más dramáticos de sobrepastoreo se encuentran en el Medio Oriente y el África saheliana, otras regiones del mundo también se han visto afectadas (Gilles y Jamtgaard 1981). En la sierra peruana, aunque no existe información detallada sobre la extensión e intensidad del problema, numerosos estudios sobre la economía ganadera señalan la existencia de un grave sobrepastoreo y degradación de las praderas altoandinas. Así, se ha afirmado que la presión sobre las pasturas es tres veces mayor que su capacidad de soporte (Quijandría 1987:287) o que el actual número de animales excede la máxima soportabilidad de las pasturas en un 17 por ciento (Florez y Bryant 1989), de forma que el forraje que proporcionan estaría siendo sobreutilizado. La fragilidad inherente del ecosistema andino y la ausencia de prácticas de conservación son reconocidas como las causas generales del problema (Millones 1982).

Los pastizales altoandinos, que representan el 32 por ciento (14'300,000 hectáreas) de las tierras en la sierra peruana (Lozada 1991), constituyen la principal

fuente de forraje para la ganadería campesina (Tapia y Flores Ochoa 1984). El sustento de la población campesina de los Andes depende en gran medida de la ganadería, cuya importancia radica en los numerosos usos del ganado y de los productos que se obtienen de él. El ganado es productor de alimentos, fibra y combustible (Orlove 1980), una reserva de alimentos en pie y de liquidez en situaciones de emergencia, así como una fuente de diversificación de la producción, y por tanto de reducción de los riesgos, y de fertilizantes, tracción y transporte para la agricultura (Browman 1974, 1987; Winterhalder et al. 1974; Kervyn et al. 1989). El sobrepastoreo, por lo tanto, estaría llevando a la merma en el rendimiento del ganado, con graves consecuencias sobre los ingresos y los niveles de vida de gran parte de la población del país. La necesidad de conocer y revertir las causas del sobrepastoreo es entonces evidente y urgente.

Gran parte de las tierras de pastoreo en el mundo es o bien de propiedad común o bien de propiedad pública. El sobrepastoreo en estos pastizales parece ser más serio que en la mayoría de los que son de propiedad individual. La propiedad pública o común ha sido de esta manera identificada como una amenaza para un manejo apropiado de los pastos (Gilles y Jamtgaard 1981). En el Perú, de las 14'300,000 hectáreas de pastizales existentes, 7'300,000 hectáreas (51 por ciento) están bajo el control de las comunidades campesinas y, por tanto, bajo un régimen de propiedad común. Algunos autores han argumentado que el sobrepastoreo y la degradación de los pastizales parecen ser más graves en las comunidades campesinas debido a la ausencia de regulaciones del pastoreo (Caballero 1981; Lozada 1991). Tales argumentos adquieren mayor relevancia en la medida que la comunidad campesina es, en términos sociales y demográficos, la institución más importante del país. Las más de cinco mil comunidades campesinas existentes concentran el 15 por ciento de la población nacional (más del 50 por ciento de la población rural) y ocupan el 16 por ciento del territorio nacional (35 por ciento de la sierra).

La presión sobre los pastos en los Andes peruanos se incrementó sustancialmente en el siglo XX, debido principalmente al aumento de la población, la mercantilización y la expansión del sistema de hacienda. En efecto, el impacto producido por la conquista española y la pérdida de prácticas agrícolas que prevenían la erosión no fue significativo sino hasta el siglo XX, época en que se

produjo un desequilibrio entre la población y los recursos (Eckholm 1975). La población del país se incrementó de cuatro millones, a inicios del siglo XX, a más de veinte millones en 1982, crecimiento que alcanzó también a la población rural, que entre 1940 y 1972 aumentó en 32 por ciento (Caballero 1981). La presión poblacional resultó en la intensificación de la producción agropastoril (Millones 1982; Guillet 1984), lo que significó el acortamiento de los períodos de descanso de la tierra y el incremento del número de animales (Godoy 1984; Mayer 1989; Zimmerer 1991). Entre 1929 y 1972, la población de vacunos y ovinos aumentó en 135 por ciento y 77 por ciento, respectivamente. Paralelamente, con la penetración del mercado en la agricultura campesina, que indujo a la privatización de tierras comunales y a la diferenciación socioeconómica de los campesinos, las comunidades han ido perdiendo sus funciones reguladoras del uso de los recursos. Por otro lado, entre 1820 y 1920, la expansión de las haciendas a través del despojo de tierras a las comunidades, incrementó la presión de éstas sobre las pocas tierras que les quedaban (Caballero 1981; Guillet 1984).

Teniendo como marco de referencia la creciente presión sobre los recursos agropastoriles y la crisis de la organización comunal, podemos formular las siguientes preguntas: ¿Manejan las comunidades andinas sus pastizales? ¿A través de qué mecanismos? ¿Qué rol cumple la comunidad y la propiedad común en dicha gestión? ¿Qué efectos tiene en la conservación de los pastos? En la presente tesis trataremos de responder a estas interrogantes a partir de un estudio de caso, la comunidad de Llámac. Ubicada en la provincia de Bolognesi, departamento de Ancash, el pueblo de Llámac es una reducción colonial del siglo XVII, reconocida como comunidad campesina en 1938. El sustento de sus aproximadamente seiscientos habitantes depende de una producción agropastoril, que practican en un territorio de más de 7 mil hectáreas, de las cuales casi el 80 por ciento son pastos naturales. Este recurso ha soportado en el siglo pasado los impactos de una crecida población ganadera, una fuerte mercantilización de los productos pecuarios, el aumento de la demanda local por tierras agrícolas y, desde la década pasada, los embates de sequías y el auge de la actividad minera y turística en la zona.

A partir de los datos etnográficos recogidos en Llámac, la tesis se propone demostrar que los llamaquinos manejan colectivamente sus pastizales comunes con fines de conservación. Con tal propósito, examinaremos el sistema de normas que

regulan los derechos de propiedad sobre los pastizales, así como las que reglamentan su uso. Sin embargo, dado que la existencia de regulaciones no implica necesariamente su cumplimiento, uno de los temas abordados en la tesis es el de los factores sociales, culturales y políticos que condicionan la aplicación eficaz de las reglas. Integrando los enfoques teóricos de la economía moral y la ecología política, este estudio combina un análisis cultural con uno político e incorpora una perspectiva de investigación básicamente cualitativa. Desde este marco teórico, la tesis se propone demostrar que la eficacia de la comunidad para aplicar las reglamentaciones depende de la moralidad de las relaciones de reciprocidad y del poder de individuos y grupos para manipular estas normas de acuerdo a sus intereses.

Argumentamos aquí que las instituciones comunales para administrar las tierras de pastoreo están insertas en relaciones desiguales de poder y un acceso diferenciado a los recursos, condiciones en las cuales las reglas dejan de ser neutrales para convertirse en instrumentos que favorecen intereses de grupo. Nuestro estudio revela que esta desigualdad social coexiste con instituciones tradicionales como la reciprocidad y los rituales religiosos colectivos. En este contexto, la investigación encuentra que la obtención de derechos sobre los recursos comunales a través de la prestación de servicios a la comunidad es percibida en Llámac como un intercambio recíproco. Un interés central aquí es analizar las percepciones locales de una reciprocidad equitativa o justa y explorar la relación entre estos criterios ideológicos y el nivel de capital social entre los llamaquinos. La tesis pretende demostrar que la equidad en la reciprocidad es una fuente de capital social y por tanto un incentivo a la cooperación, pero también un mecanismo ideológico para legitimar, sobre todo a través del patrocinio de las fiestas religiosas tradicionales, comportamientos oportunistas y una distribución desigual de los pastizales. Nuestro argumento es que, en ambos casos, la reciprocidad afecta los resultados del manejo comunal de las pasturas.

Este capítulo introductorio esta dividido en cinco secciones. La primera revisa la evolución de la teoría de los bienes comunes, describiendo las potencialidades y límites explicativos de los diferentes enfoques teóricos al interior de ella. En la segunda se discuten las perspectivas teóricas usadas en el análisis del uso de los pastizales colectivos, tanto en los Andes como en otras partes del mundo. A partir

de esta revisión de la literatura se desarrolla un marco teórico para un análisis cultural y político del manejo local de pastizales en la comunidad de Llámac. El método usado para realizar esta investigación y las técnicas de recolección de datos son descritos en la tercera sección. El capítulo concluye con una sección que describe la estructura de la tesis.

Revisión de la Literatura: La Teoría de los Bienes Comunes

El problema de investigación que planteamos en esta tesis se circunscribe dentro de la teoría de los bienes comunes. Los bienes comunes como objetos de sobreexplotación y causa del deterioro ambiental constituyen una idea antigua y persistente en la cultura occidental. Aristóteles la reconoció hace dos mil años cuando afirmaba que "lo que es común para la mayoría recibe el menor cuidado. Todos piensan principalmente en sí mismos, difícilmente en el interés común" (*La política*, Libro II, c. 3).

Este cuerpo teórico discute los factores que determinan que los recursos de uso común sean sobreexplotados hasta ser agotados o usados en forma sostenible y por lo tanto conservados. Las explicaciones sobre estas formas de uso se han formulado desde dos perspectivas: una que explica el problema a partir de las elecciones que hacen los individuos como entidades motivadas casi exclusivamente por un cerrado interés propio y otra que encuentra la explicación en las normas sociales que motivan a los individuos hacia el interés colectivo.

El Modelo del Actor Racional

La primera perspectiva, que llamaremos modelo del actor racional, se basa en la teoría de la elección racional. El modelo del actor racional, que domina la teoría económica y es también influyente en la sociología, la ciencia política, la antropología y la psicología, se basa en el supuesto de la racionalidad económica, esto es, que cada individuo, actuando siempre en función de su propio interés, busca maximizar sus beneficios individuales. Como Adam Smith (1977) expresa: "No estamos listos para sospechar que alguna persona está libre de egoísmo" (p.

446).

Desde esta perspectiva, el modelo del actor racional argumenta dos visiones con respecto a los incentivos que los individuos experimentan cuando utilizan bienes comunes, una pesimista y otra optimista. La primera visión sostiene que cuando los bienes comunes son de propiedad común los individuos se ven inexorablemente incentivados a sobreutilizarlos, mientras que la segunda postula que los individuos pueden tener incentivos que los conduzcan hacia una acción colectiva para gobernar sosteniblemente el uso de los bienes comunes.

Entre las principales corrientes teóricas que sostienen que los recursos comunes son necesariamente sobreusados están la economía de los recursos naturales, la teoría de la elección pública y la escuela de los derechos de propiedad. Estas teorías plantean básicamente dos ideas: la relación entre el deterioro de los recursos naturales y la forma de propiedad, por un lado, y la existencia de contradicciones irreconciliables entre los intereses individuales y los colectivos, por el otro. Esto último es conocido como dilema social, que surge cuando las elecciones que hacen los individuos racionales producen resultados que son socialmente irracionales o inconsistentes con el bienestar social.

La Tragedia de los Bienes Comunes

El debate sobre los bienes comunes fue reabierto en la década de 1950 por los economistas de los recursos naturales, quienes atribuían al acceso abierto de los océanos el creciente agotamiento de los recursos pesqueros marinos. En efecto, autores como Gordon (1954) y Scott (1955) asumían que de no existir reglas con respecto al acceso y/o cantidad de la captura, el punto de equilibrio en el cual la ganancia marginal de un mayor esfuerzo de pesca deja de ser mayor que los costos marginales se ubica más allá del "máximo rendimiento sostenido" o la productividad sostenible del sistema. A pesar de la disminución en la productividad del recurso, un sistema de acceso abierto atrae nuevos usuarios, resultando en la sobrecapitalización, es decir, en la existencia de muchos más usuarios de los que son necesarios para una extracción eficiente. Dada la competencia, estos usuarios extraerán los recursos a una tasa más rápida que la de su recuperación.

Esta teoría fue popularizada por el biólogo y ecólogo humano Garret Hardin,

con la publicación en 1968 de su controversial y desafiante ensayo titulado "The tragedy of the commons" (Hardin 1968). En él, Hardin afirma, desde una perspectiva neomalthusiana, que en un contexto de crecimiento demográfico y de recursos finitos, estos últimos son ineludiblemente degradados si son explotados bajo un régimen de propiedad colectiva. En la base de esta teoría se encuentran dos postulados: por un lado, los que explotan los recursos son individuos que actúan motivados por la lógica de aumentar cada vez más sus esfuerzos de explotación y, por el otro, los recursos de propiedad colectiva son entendidos como recursos "libres" o abiertos a todos. En este contexto, los individuos se verán incentivados a incrementar al máximo el uso de tales recursos, no sólo porque los beneficios son individuales y los costos transferibles a los demás usuarios, sino porque si los recursos no son aprovechados tanto como sea posible, lo serán por los demás[1]. Este proceso conduce a lo que Hardin llama "la tragedia de los bienes comunes", pues las ineficiencias ecológicas (sobreexplotación) y económicas (disipación de la renta y sobrecapitalización) conllevan a la degradación ecológica y a la ruina social.

Para resolver la "tragedia", Hardin propone la privatización o la estatización de los recursos poseídos en común. Dado que los usuarios no cambiarían el sistema por sí mismos, la tragedia es inevitable a no ser que se intervenga en el funcionamiento de los bienes comunes o se transforme la propiedad colectiva en propiedad privada (Hardin 1968).

Sin embargo, algunos economistas de los recursos naturales han argumentado que la tesis de la inexorable tragedia de los bienes comunes es en gran parte independiente de los derechos de propiedad. Cuando la tasa de crecimiento es menor a la tasa de interés, es razonable para los propietarios agotar el recurso tan pronto como sea posible y hacer caso omiso de beneficios futuros, de modo que el sobreuso puede resultar tanto de la explotación competitiva bajo la propiedad común como de la maximización de los beneficios bajo la propiedad individual (Clark 1973). De otro lado, se ha criticado también la tesis de que el desastre de los bienes comunes lleva a la ruina de todos los que los explotan.

[1] Para ilustrar la estructura lógica de su modelo, Hardin utiliza la parábola de un pastizal usado en común por un grupo de pastores. Usando el lenguaje de la utilidad marginal, que toma prestado de la economía, examina la situación desde la perspectiva de un pastor racional, concluyendo que es racional para éste incrementar ilimitadamente el tamaño de su rebaño aún si es evidente que la sobrecarga animal conducirá al sobrepastoreo y al consiguiente deterioro y agotamiento del pasto. El beneficio total de cada nuevo animal añadido al hato es individual, mientras que los costos que

Puesto que la tasa de beneficio de la sobreexplotación de un recurso es más alta que la de su conservación, aunque sólo sea por un limitado período de tiempo (hasta que el recurso es agotado), algunos querrán matar la "gallina de los huevos de oro" para sacar ventaja de las utilidades temporales más altas (Fife 1971).

Originalmente centrado en el problema de la sobrepoblación, el modelo de Hardin, junto a los trabajos iniciales de los economistas de los recursos, ha sido usado principalmente como una metáfora del uso de recursos de propiedad común, convirtiéndose, a pesar de las críticas, en la explicación más aceptada de la sobreexplotación de los recursos poseídos colectivamente y en la fuente de muchas políticas novedosas de las décadas de 1960 y 1970. Su influyente artículo, uno de los más citados de la segunda mitad del siglo XX, reabrió el viejo debate sobre los límites y consecuencias de la libertad individual en el contexto de los bienes comunes, estimulando un inmenso interés intelectual entre las ciencias naturales y sociales, un amplio debate y un nuevo campo de estudio interdisciplinario.

El Dilema del Prisionero

La teoría de juegos, una disciplina de las matemáticas que investiga la manera en que individuos racionales se comportan cuando sus intereses entran en conflicto, formalizó el modelo de Hardin como el "dilema del prisionero" (Rapoport y Chammah 1965). Este juego consiste más o menos en lo siguiente: dos sospechosos de haber cometido un delito son arrestados y confinados en celdas diferentes. Si ninguno confiesa la falta, ambos recibirán sentencias menores. Las penas serán un poco más severas si ambos confiesan. Pero si uno confiesa y el otro no, entonces el que confiesa recibirá un tratamiento indulgente, mientras que quien guarda silencio se hará acreedor de una larga condena (ver Cuadro 1). El interés de ambos prisioneros (interés social) exige claramente que cooperen respetando la regla del silencio. Pero cada prisionero tratará de evitar el peor resultado para sí (interés individual), es decir, callar mientras su compañero confiesa.

---

resultan del sobrepastoreo (las externalidades) son compartidos por todos los pastores (Hardin 1968).

Cuadro 1

El dilema del prisionero

	Prisionero 2	
Prisionero 1	No confiesa	Confiesa
No confiesa	1 año cada uno	10 años para el prisionero 1 3 meses para el prisionero 2
Confiesa	3 meses para el prisionero 1 10 años para el prisionero 2	8 años cada uno

Fuente: Ostrom (1990)

Si cada prisionero analiza lo que le conviene para lograr la mayor ventaja individual, concluirá lo siguiente: si el otro no confiesa, es conveniente confesar para obtener la indulgencia (tres meses); si el otro confiesa, también es mejor confesar para lograr una rebaja en la pena (ocho años), evitando de todas maneras una condena de diez años. La conclusión es que, haga lo que haga el otro, lo mejor es confesar, y como ambos razonan de igual modo, los dos confiesan y se quedan en la cárcel mucho más tiempo del que habrían pasado en ella si hubieran cooperado y ninguno hubiera confesado.

Debido a su naturaleza egoísta y a que actúan en un contexto de incomunicación, cada jugador en el juego del dilema del prisionero tenderá a maximizar el beneficio individual, es decir, a adoptar la estrategia de la no cooperación. Ésta es la estrategia dominante en el sentido de que el jugador siempre está mejor al escogerla, no importa la estrategia que adopte el otro (Dawes 1980).

Los Derechos de Propiedad

Gran parte de la discusión sobre los bienes comunes tiene sus orígenes en los temas y preceptos de la nueva economía institucional o neoinstitucionalismo. Esta corriente teórica aborda el problema de las relaciones entre elección individual y estructura social. En otras palabras, se interesa en comprender cómo surgen y evolucionan las instituciones a partir del comportamiento de los individuos como respuesta a incentivos, elecciones y estrategias, y cómo estas instituciones afectan

el desempeño del sistema económico (Acheson 1994:6).

Los neoinstitucionalistas parten de la crítica de dos supuestos de la economía neoclásica: el conocimiento perfecto y los mercados competitivos. En primer lugar, los individuos nunca disponen de toda la información necesaria para tomar sus decisiones debido a que el costo de obtención de la información es alto, lo que incrementa la incertidumbre y los costos de transacción[2] (Williamson 1985). En segundo lugar, los mercados competitivos, aquellos en los que las decisiones de los agentes económicos son consistentes con el bienestar social[3] (Acheson 1994:12; Bates 1994:44-45), son raros, produciéndose más bien lo que se conoce como "falla del mercado", cuya principal causa son las externalidades, que son los efectos positivos o negativos que un agente económico tiene sobre otros. Al generar altos costos de transacción (Acheson 1994:15-16), las externalidades provocan que el uso de los recursos sea ineficiente y contrario a los intereses de la sociedad (Cheung 1970).

El argumento principal del neoinstitucionalismo es que las instituciones permiten a los individuos racionales superar los dilemas sociales producidos por las fallas del mercado (Bates 1994:45). Al incrementar la predecibilidad del comportamiento de los demás individuos, las instituciones dan seguridad a la toma de decisiones y reducen los costos de transacción. En otras palabras, las instituciones son substitutos de la información completa (Coase 1937, 1960; North 1990).

Algunos economistas neoinstitucionales consideran que los derechos de propiedad son la institución más importante que suprime o "internaliza" las externalidades (Demsetz 1967; Cheung 1970; Alchian y Demsetz 1973). Agrupados en la llamada escuela de los derechos de propiedad, estos teóricos proponen que la propiedad adjudica todos los costos y beneficios internos que se derivan del uso de un recurso, eliminando incentivos hacia la disipación y asegurando que las mejoras introducidas no sean apropiadas por otros. En contraste, la propiedad colectiva

[2] Los costos de transacción son básicamente el esfuerzo, el tiempo y los gastos para obtener la información necesaria para realizar, negociar y hacer cumplir un intercambio.

[3] Otra característica de los mercados competitivos es que están en equilibrio y son eficientes. El equilibrio del mercado se produce cuando los precios determinan las decisiones de los agentes económicos de tal manera que éstos pueden maximizar simultáneamente sus utilidades y beneficios. Además, bajo condiciones de equilibrio de mercado la asignación de los bienes y servicios sería eficiente, ya que sería imposible mejorar la utilidad o los beneficios de un agente económico sin reducir el bienestar de otro (óptimo de Pareto).

genera altos costos de transacción y sobrecapitalización, pues al ser entendida como acceso abierto a todos no impone costos de producción y las ganancias están más que garantizadas. De otro lado, como los individuos no están obligados a asumir las consecuencias de sus actos, nadie se siente responsable de la preservación de los recursos. Todo ello resta incentivos para un uso eficiente, conduciendo al sobreuso. Al igual que Hardin y los economistas de los recursos naturales, la escuela de los derechos de propiedad propone que la solución al abuso progresivo de los recursos de propiedad colectiva es establecer derechos de propiedad más exclusivos (Demsetz 1967; Cheung 1970; Alchian y Demsetz 1973; Anderson y Hill 1977; Libecap 1981).

Sin embargo, contrarios al modelo de Hardin, los analistas de los derechos de propiedad asumen que los usuarios de los recursos pueden cambiar el sistema de propiedad en respuesta a cambios en los costos y beneficios de sus actividades (Demsetz 1967; Anderson y Hill 1977)[4]. Esto es posible en la medida que las causas de los cambios en la propiedad y la predominancia de la propiedad común sobre otras formas de propiedad, radican en los costos de transacción y de apropiación y defensa. Los derechos de propiedad aparecen cuando estos costos son más reducidos que las ganancias (Demsetz 1967)[5].

Algunos economistas de los derechos de propiedad han reconocido más recientemente que no existen tendencias unidireccionales que determinen el reemplazo inevitable de la propiedad común por la propiedad privada. Dependiendo de los costos de transacción, que pueden ser alterados por diversos factores sociales, políticos y culturales, la respuesta puede involucrar diferentes derechos de propiedad. Por eso, bajo determinados costos de transacción, la propiedad común puede ser la forma económicamente más racional de manejar un recurso (Eggertsson 1990). En este contexto, la propiedad común que estaba asociada a la

[4] Por ejemplo, Anderson y Hill (1977) exploran los cambiantes derechos (demandas) sobre la tierra, el ganado vacuno y el agua en la historia del oeste norteamericano, relacionándolos con los cambios en los recursos, el mercado y las condiciones legales que afectaron los costos y los beneficios marginales de "la definición de derechos de propiedad y de las actividades para hacerlas cumplir". La introducción de un alambre de púas barato, por ejemplo, disminuyó los costos para ejercer derechos privados a la tierra y al ganado vacuno, ayudando a estimular el cercamiento de gran parte de los pastizales abiertos.

[5] Si los recursos no son escasos su privatización no tiene mucho sentido ya que las externalidades provocan pocos efectos negativos. En otras palabras, en una situación de recursos abundantes, los costos de establecer derechos privados pueden exceder sus beneficios, mientras que si los recursos son escasos los beneficios de la privatización aumentan en la medida que el valor de estos recursos se incrementa.

agricultura de campo abierto de la Inglaterra medieval era una forma históricamente específica de manejar la tierra y la mano de obra bajo ciertos costos de transacción, los cuales eran resultado de específicas condiciones socioeconómicas y ecológicas. En la medida que estas condiciones cambiaron, también lo hicieron los costos de transacción y con ello el sistema de derechos de propiedad sobre la tierra (McCloskey 1975; Dahlman 1980)[6].

La Lógica de la Acción Colectiva

Para los neoinstitucionalistas, la solución a fallas del mercado que son generadas por los bienes públicos, requiere de instituciones no mercantiles como la cooperación entre los individuos[7]. El supuesto es que los individuos cooperarán cuando los beneficios de hacerlo sobrepasan los costos. En su libro *The logic of collective action*, Mancur Olson cuestiona este supuesto argumentando que la cooperación es vulnerable al llamado "problema del oportunista", según el cual la imposibilidad de excluir de los beneficios de la acción colectiva crea incentivos para aprovecharse del esfuerzo común en lugar de contribuir a él (Olson 1965)[8].

Todos los miembros de un grupo pueden compartir un interés en obtener beneficios colectivos, pero ello no garantiza que todos tengan también el interés en pagar el costo, pues en la medida que, una vez producido un bien público, existen pocos incentivos para contribuir voluntariamente a su provisión, el individuo prefiere que sean los demás quienes paguen todo el costo, obteniendo todo beneficio proporcionado. Bajo estas condiciones, hay tal fuerte incentivo de evitar la cooperación que probablemente el esfuerzo fracasará (Olson 1965:21).

El autor concluye que, a no ser que el tamaño del grupo sea pequeño o que exista coerción o incentivos especiales que acaben con el problema del oportunista, los individuos racionales y egoístas no proporcionarán bienes públicos. Los grupos pequeños pueden garantizar la provisión de bienes públicos sin recurrir a sanciones o incentivos porque todos los miembros, o por lo menos algunos, pueden concluir

[6] Para una comparación entre la agricultura de campo abierto de la Inglaterra medieval y la de los Andes, ver Campbell y Godoy 1992.

[7] Los bienes públicos son aquellos cuyo acceso está asegurado independientemente de si se ha contribuido o no a su provisión.

[8] Oportunista es la traducción al español del vocablo inglés *free-rider*. El término también ha sido traducido como "polizón", "gorrón" y "aprovechador".

que su ganancia personal con la adquisición de un bien supera los costos para proveer cierta cantidad de dicho bien. En cambio, en un grupo grande, donde contribuir o no carece de impacto alguno sobre la cantidad del bien público, una persona podrá disfrutar de las contribuciones de los demás a pesar de evadir los costos de contribuir. Es preciso entonces que existan mecanismos de sanción o incentivos selectivos para que los individuos contribuyan al bien público (Olson 1965).

El Gobierno de los Bienes Comunes

En gran parte como reacción al artículo de Hardin y a las alarmantes noticias de la aguda disminución de muchos recursos naturales, el interés científico en los bienes comunes creció a lo largo de las décadas de 1970 y 1980. En este período se articularon las críticas a la validez empírica, las bases conceptuales y el valor generalizable del modelo de Hardin y los trabajos afines de la economía de los recursos, así como de sus implicancias: la propiedad gubernamental o privada como las "únicas" formas de manejo de los bienes comunes.

Los primeros en refutar consistentemente el modelo de la tragedia de los bienes comunes fueron Ciriacy-Wantrup y Bishop (1975), quienes centraron sus críticas en su incapacidad para distinguir entre propiedad común y acceso abierto. La propiedad común como institución social encierra un conjunto de reglas que definen derechos de acceso o uso, los cuales son exclusivos de un grupo definido de personas que comparten estos derechos, mientras que acceso abierto, donde no hay instituciones relevantes, está caracterizado por la ausencia de estas reglas. Como Ciriacy-Wantrup y Bishop (1975) lo señalan: "Propiedad colectiva no es propiedad de todos" (p. 715). Por lo tanto, la propiedad común no está sujeta automáticamente a problemas de ineficiencia, sino únicamente los recursos que son explotados por todos y sin ninguna restricción. Resulta decisivo, entonces, distinguir entre "recursos de acceso abierto" y "recursos de propiedad colectiva".

El reconocimiento de este régimen de propiedad, pasado por alto en el modelo de Hardin, fue el punto de partida de la segunda fase del debate sobre los bienes comunes. En efecto, desde mediados de la década de 1980, la discusión sobre la clase de instituciones que explican el uso sostenible de los recursos

experimentó un cambio notable en su perspectiva teórica. Antropólogos, economistas de los recursos naturales, ambientalistas, historiadores, científicos políticos y sociólogos rurales, basados en diversos enfoques teóricos, produjeron una explosión de extensos estudios de caso que condujo a una nueva y seria reflexión sobre los fundamentos empíricos del análisis de los recursos de propiedad común y a un severo cuestionamiento de la validez de la tesis de Hardin.

Usando detallada evidencia histórica y contemporánea, esta literatura empírica ilustró una amplia variedad de escenarios donde los usuarios que dependen de recursos de propiedad común no son individuos aislados, sino más bien miembros potenciales de grupos locales que, bajo ciertas condiciones, son capaces de construir mecanismos ecológicamente saludables para evitar el agotamiento de los recursos, alcanzando resultados mucho mejores que los previstos por el modelo de Hardin. Estos autores sostienen que la interdependencia, la comunicación, la confianza y la cooperación son rasgos de la condición humana que pueden llevar a resultados menos trágicos. El supuesto de que propiedad común es igual a acceso abierto es por lo tanto históricamente inexacto (ver McCay 1980; Berkes 1986, 1987, 1989; McCay y Acheson 1987b; Wade 1988; Pinkerton 1989; Blomquist 1992; Bromley 1992; Ostrom 1990, 1992a; Tang 1992).

Usando modelos como la teoría de juegos, la teoría de la elección pública y la economía neoinstitucional, un grupo importante de teóricos de la propiedad común planteó que la búsqueda de una respuesta al dilema de los bienes comunes debe abordarse desde un análisis que privilegie las instituciones (Feeny 1988; Oakerson 1992; Ostrom 1990, 1992a). Esta teoría se ocupa de la importante cuestión de predecir el surgimiento, persistencia y desempeño de una variedad de instituciones para la acción colectiva en respuesta a las oportunidades y limitaciones impuestas por factores tanto ecológicos como sociales, internos y externos. A esto se refiere Ostrom (1990) cuando habla de una "evolución de las instituciones a través de la acción colectiva".

La diferenciación conceptual que este enfoque hace entre tipo de recurso y tipo de propiedad constituyó un segundo avance crítico desde la formulación de la teoría de la tragedia de los bienes comunes (Dietz et al. 2002). El uso del término "propiedad común" para referirse a un recurso caracterizado por rasgos específicos había introducido una seria confusión. Propiedad común implica determinados

arreglos de manejo creados por los seres humanos y no una característica del recurso. Así, a la distinción entre propiedad común y acceso abierto se añadió otro esfuerzo teórico de clasificación: el de la naturaleza del recurso, la cual puede ser definida a partir de dos importantes atributos: (1) la dificultad de excluir de los beneficios del recurso (exclusión) y (2) la relación entre los beneficios apropiados por un individuo y la disponibilidad del recurso para otros (rivalidad).

Ostrom et al. (1994) concuerdan con esta separación y proponen el uso del término "recursos de acervo común" (*common-pool resources*), que definen como aquellos recursos naturales o hechos por el hombre de cuyos beneficios es difícil o costoso excluir a otros y cuya explotación por un usuario reduce su disponibilidad para otros. La diversidad de regímenes de propiedad que pueden regular el uso de recursos de acervo común es muy grande e incluye las amplias categorías de propiedad gubernamental, propiedad privada y propiedad comunitaria. Cuando ningún derecho de propiedad define quién puede usar o cómo se regula el uso de un recurso de acervo común, éste está bajo un régimen de acceso abierto (Berkes et al. 1989; Bromley y Cernea 1989; Feeny et al.1990)[9].

En esta visión, los que usan recursos de acervo común enfrentan por lo menos dos problemas de incentivos: el problema del sobreuso, congestión o incluso destrucción, provocado por la rivalidad, y el problema del oportunista, que resulta del costo o dificultad de exclusión (Ostrom et al. 1994; Ostrom 2001). Los usuarios enfrentan estos problemas a través de las instituciones, que son las reglas que especifican quién tiene acceso al recurso y cuánto puede ser extraído de él, así como quién toma las decisiones, incluyendo aquéllas sobre la transferencia de derechos y deberes a terceros. La amplia diversidad en los atributos de los recursos y los usuarios imponen diversos arreglos institucionales y cambian los costos de diseño, implementación, monitoreo y adaptación de las reglas y, por lo tanto, su efectividad para hacer frente a los problemas de sobreuso y comportamiento oportunista (Ostrom et al. 1994)[10].

[9] El término "recurso de propiedad común" llegó a estar tan arraigado en el lenguaje de la literatura económica y política que lograr este avance conceptual fue difícil.

[10] Los principales problemas globales, tales como la contaminación de la atmósfera, el cambio climático, las amenazas a la biodiversidad y la disminución de los *stocks* pesqueros marinos, han llamado la atención sobre el atributo de escala en los recursos de acervo común. Los actores que usan y toman decisiones sobre recursos globales son generalmente más numerosos y heterogéneos. Una diferencia obvia entre recursos locales y globales es la gran extensión de estos últimos y por lo tanto el alto costo de monitoreo de los patrones de uso (Keohane y Ostrom 1995; Ostrom et al. 1999).

Esta perspectiva teórica, que podríamos denominar enfoque del manejo local, se interesa en especificar las condiciones bajo las cuales ciertas formas institucionales permiten a los grupos de usuarios autoorganizarse para dar sostenibilidad a la base de sus recursos. Estas condiciones, que Ostrom (1990, 1992a) llama "principios de diseño", son, entre otros, la claridad en los límites del recurso y la pertenencia al grupo de usuarios, el ajuste de las reglas a las características del recurso, el monitoreo del recurso y los usuarios, la aplicación de las reglas, etcétera. (Wade 1988; Ostrom 1990, 1992a; McKean 1992; Baland y Platteau 1996). El sobreuso de los bienes comunes puede evitarse con principios de diseño "robustos" que cambien la percepción de los costos y beneficios y mejoren los incentivos para la toma de decisiones hacia la cooperación en lugar de hacia comportamientos oportunistas. De esta manera, los resultados dependen más de la capacidad de las instituciones para enfrentar los retos de diseño que de atributos institucionales como el tipo de derechos de propiedad (Ostrom 1990; Ostrom et al. 1994). La formulación de generalizaciones teóricas acerca de condiciones para resolver los dilemas de la acción colectiva constituyó un avance importante en el desarrollo de esta teoría neoinstitucional de los bienes comunes[11].

Otra de las críticas a la tesis de Hardin, que vino desde la propia teoría de juegos, sostiene que las predicciones que hace son válidas sólo en juegos de un solo turno, como el dilema del prisionero, donde no hay comunicación entre los jugadores. Sin embargo, las formalizaciones de las situaciones de bienes comunes se extendieron desde el clásico caso de dos jugadores al de N personas, como los llamados "juego de la seguridad" o "juego de la gallina" que, a diferencia del dilema del prisionero, que tiene un equilibrio único o dominante, tienen múltiples equilibrios, de manera que los jugadores pueden beneficiarse de la coordinación. Los juegos de N personas son modelos más apropiados de la situación que se enfrenta en la mayoría de escenarios de bienes comunes (Axelrod 1984; Taylor 1987b). El modelo de Hardin no siempre logra mantenerse en pie en un mundo donde el juego se

---

La literatura sugiere que estos factores no necesariamente impiden la cooperación, a pesar de que pueden incrementar los costos de diseño, monitoreo y aplicación de las reglas. Por eso, se ha planteado que es más probable que las comunidades de pequeña escala tengan las condiciones que se requieren para un manejo colectivo exitoso y duradero de recursos comunes (Wade 1988; Ostrom 1990).

[11] Agrawal (2001, 2002) advierte que ninguno de estos estudios pone a prueba la importancia relativa de los factores para la sostenibilidad, ni trata de conectar las diferentes variables en cadenas causales. Por eso, es probable que muchas de las conclusiones a las que llegan sean relevantes

realiza repetidamente, no hay un punto final predefinido o la comunicación es posible (Dawes 1980).

Desde esta perspectiva, Runge (1981, 1984, 1992) sugiere que los usuarios de bienes comunes, en la medida que la mayoría de ellos vive en aldeas caracterizadas por la pobreza y la dependencia con respecto a recursos naturales cuya disponibilidad es impredecible, prefieren limitar su propio uso en tanto los demás también se comprometan a sacrificarse. Las normas y tradiciones aldeanas aseguran que todos se ajusten a las reglas acordadas, haciendo de la restricción individual la estrategia más ventajosa. Así, el autor y otros investigadores conceptualizan el juego como un problema de coordinación antes que como un dilema.

En resumen, los estudiosos de la propiedad común han mostrado, en lo que debe considerarse un logro perdurable, que el mercado y la propiedad privada o estatal no agotan el rango de mecanismos institucionales plausibles para gobernar el uso de los recursos naturales. Esta crítica significó un salto desde la búsqueda de una gran concepción correcta, y una política única de derechos, al entendimiento de la tragedia de los bienes comunes como un caso especial que se observa sólo bajo ciertas circunstancias.

Comunidad y Capital Social

Desde la teoría de juegos y la teoría de la elección pública, se ha propuesto también que el éxito en evitar el comportamiento oportunista depende del capital social que posee el grupo de usuarios (Sugden 1984; Oakerson 1988, 1992; Coleman 1990; Putnam et al. 1993; Ostrom 1998). El capital social se refiere a las conexiones sociales preexistentes entre los individuos, tales como la confianza, las normas y las redes de compromiso cívico, que contribuyen a aumentar la eficiencia de un grupo social para facilitar acciones coordinadas (Putnam et al. 1993:167). La confianza asegura el intercambio recíproco que está en la base de la cooperación, la cual es necesaria para la creación y aplicación de reglas de la propiedad común: yo coopero si los demás cooperan (Oakerson 1992; Putnam et al. 1993; Ostrom 1998:11). La reciprocidad y las redes de compromiso cívico reducen la incertidumbre

---

principalmente para la muestra bajo consideración y que no se apliquen de forma más general.

sobre la reputación de los individuos, reduciendo con ello los comportamientos oportunistas que surgen por la información imperfecta (Putnam et al. 1993).

Un grupo de individuos que comparten los atributos de la comunidad (creencias y valores comunes, relaciones directas y multifacéticas y la práctica de la reciprocidad) puede desarrollar capital social más fácilmente que otro. La efectividad de estos atributos en la disminución de los costos de transacción del mutuo monitoreo y aplicación de sanciones depende, sin embargo, del tamaño pequeño de la comunidad, la estabilidad y continuidad de la interacción entre sus miembros y la existencia entre éstos de una "mutua vulnerabilidad", es decir, de una situación de interdependencia (Taylor 1982; Swaney 1990; Singleton y Taylor 1992). De manera que la comunidad, entendida como un agregado de las estrategias de individuos bajo la influencia de diversos incentivos, puede jugar un rol importante en la coordinación de estas estrategias, optimizando los beneficios colectivos. La comunidad y los contextos locales en los que están arraigadas las decisiones individuales son así considerados como un tercer conjunto de consideraciones de análisis que se suman a las instituciones del Estado y los incentivos privados (Uphoff y Langholz 1998).

Otros sostienen que la comunidad no es suficiente para resolver problemas asociados con los bienes comunes. Los atributos de los recursos pueden disminuir la capacidad de la comunidad para manejarlos (Ostrom 1992b). Por ejemplo, los grupos pequeños y de base territorial pueden ser inapropiados para manejar recursos geográficamente dispersos (Agrawal 1997; Agrawal y Gibson 1999). De otro lado, el impacto de factores externos como el mercado (incremento en la demanda y precio del recurso) y el régimen político en el cual la comunidad está situada (pérdida de autonomía en el sistema de manejo), pueden disminuir el capital social de la comunidad, la cual ya no podría responder al incremento de los costos de transacción (Ostrom 1992b).

Los aspectos de las comunidades que tienen que ver más directamente con la conservación serían la multiplicidad de actores, los procesos políticos y los arreglos institucionales. En este contexto, la obtención de resultados colectivos exitosos requiere que las comunidades no sólo compartan valores, sino que posean instituciones que traduzcan estos valores en reglas que los miembros sigan (Gibson y Koontz 1998). Las instituciones pueden estructurar los procesos políticos que se

tornan impredecibles por la divergencia de objetivos, la desigualdad de poder y el comportamiento orientado por incentivos (Agrawal 1997; Agrawal y Gibson 1999). Incluso los grupos grandes, heterogéneos, cambiantes y cuyos miembros no se comunican directamente acerca de intereses mutuos, podrían construir un sentido de comunidad a través de esfuerzos orientados a establecer nuevas instituciones para enfrentar sus problemas (Ostrom 1992b).

El Modelo Social

Los análisis esbozados hasta aquí presuponen que el interés propio es la única motivación entre los usuarios de bienes comunes. En nuestra opinión, estas teorías basadas en la agencia, que dominan los estudios sobre bienes comunes y tienen una historia larga e influyente en las ciencias sociales, ven a la sociedad como un agregado de comportamientos individuales independientes que expresan la búsqueda racional de ganancia. Los mecanismos sociales que controlan la racionalidad económica están ausentes o no son efectivos. Estas condiciones ciertamente describen algunas situaciones, pero a veces las personas van más allá de su interés propio. La comunicación, la confianza, la anticipación de las interacciones futuras y la capacidad para construir acuerdos y reglas pueden controlar el comportamiento lo bastante suficiente como para prevenir la tragedia de los bienes comunes. De manera que el drama de los bienes comunes no siempre representa una tragedia.

Desde esta perspectiva, algunos partidarios del enfoque del manejo local argumentan que los individuos no toman decisiones en forma aislada, sino que actúan en concierto con otros en una unidad social mayor, tomando en cuenta los intereses del grupo. Esta visión, que podemos denominar modelo social, fundamentada en teorías basadas en la estructura y que incluyen a la ecología cultural, la ecología política y la etnografía, algunas de las cuales surgieron en respuesta crítica a los teóricos de la elección racional, enfatiza el rol de las fuerzas y grupos sociales supraindividuales, resistiéndose a reducirlo todo a los individuos y la utilidad. La sociedad, en un sentido durkheimiano, está cimentada en un orden moral compartido y reproducido por sus miembros, cuyo comportamiento está gobernado

en gran parte por ese orden.

Sin embargo, creemos que no se trata de poner a un extremo la imagen de individuos que sólo buscan su interés propio y, al otro, la de una sociedad o comunidad local romantizada e imbuida de la economía moral de los bienes comunes. De lo que se trata es de encontrar un término medio más realista, tal como es reclamado por muchos teóricos sociales que buscan integrar la agencia y la estructura.

La Ecología Cultural

Los antropólogos y ecólogos humanos han cuestionado también la tesis de la inexorable tragedia de los bienes comunes. Ellos rechazan la visión unilineal de la evolución de los derechos de propiedad, arraigada en la cultura occidental y el escenario teórico de Hardin, y plantean que, bajo ciertas condiciones ecológico-económicas, la propiedad común puede ser la manera más adecuada de usar un recurso. De esta forma, no es fortuito que humedales de inundación estacional, praderas húmedas, montañas, pastizales semiáridos y de gran altitud, etcétera, sean a menudo tratados como propiedad comunal.

El argumento principal de la ecología cultural es que el tipo de propiedad resulta de las condiciones ambientales y productivas y de la estructura de costos asociados a ellas. Netting (1976, 1981), por ejemplo, argumenta que diferentes características ecológicas y usos de la tierra engendran distintos tipos de propiedad y que éstos incluso pueden coexistir en una comunidad. En este sentido, las instituciones comunales de la agricultura de campo abierto se desarrollaron bajo ciertas condiciones socioeconómicas y ecológicas, incluyendo la escasez de recursos y los conflictos locales que ella genera (Netting 1982). La propiedad común puede resultar también de las ventajas de mantener derechos de acceso a una amplia variedad de micro hábitat en ambientes riesgosos e inciertos (Peters 1987).

En la base de los diferentes tipos de propiedad están los costos impuestos por las condiciones ambientales y productivas. De esta forma, los derechos exclusivos de propiedad sobre un recurso dependen de los costos de su delimitación y defensa. La territorialidad, por ejemplo, sólo aparece si los costos de defensa de un recurso son bajos y su valor es alto (Dyson-Hudson y Smith 1978). Este enfoque

se funda en la temprana obra de Julian Stewart (1955), quien sostenía que la abundancia y la certidumbre en la oferta de los recursos naturales determinaban la presencia o ausencia de propiedad exclusiva entre los indios de las praderas norteamericanas de la Gran Cuenca. Dadas sus raíces comunes en la microeconomía, no es de sorprender la similitud del enfoque ecológico-económico con la teoría de los derechos de propiedad (Rapport y Turner 1977).

Contrariamente al supuesto de Hardin de la necesidad de imponer cambios legales y políticos para corregir problemas en torno a los bienes comunes, la perspectiva ecológico-económica considera que los medios legales y políticos cumplen un rol secundario con respecto a los cambios en el uso de la tierra y las relaciones sociales iniciadas por los propios usuarios (Netting 1982). Los ampliamente documentados casos de cercamiento de tierras comunes en Europa, India, África y otros lugares muestran que las reformas agrarias impuestas por los gobiernos siguieron a cambios iniciados por los usuarios de los recursos en respuesta a fuerzas comerciales y técnicas que, en el lenguaje de los analistas de los derechos de propiedad, cambiaron los costos de transacción de la defensa y aplicación de los derechos de propiedad (Anderson y Hill 1977; Behnke 1985).

La Teoría del Arraigo: El Drama de los Bienes Comunes

Los modelos que se basan en el supuesto de la acción racional y el individualismo metodológico, que han dominado la teoría social, pueden considerarse modelos "superficiales", es decir, abstractos y generalizantes. La confiabilidad de estos grandes modelos ha sido cuestionada por desarrollos teóricos que enfatizan el arraigo social y la construcción cultural de fenómenos aparentemente individuales, económicos y naturales. Estos modelos teóricos han sido agrupados en lo que McCay y Jentoft (1998), adaptando el concepto de "descripción densa" de Geertz (1987), han denominado enfoques "densos", que plantean una perspectiva más etnográfica y compleja de las relaciones entre el hombre y el ambiente, poco común en los estudios acerca de los bienes comunes.

Un modelo teórico apropiado para un estudio denso de los problemas en el uso y manejo de los bienes comunes es la perspectiva del arraigo. Mediante el uso de la metáfora del "arraigo" (*embeddedness*), este modelo enfatiza que cada

sistema de uso de recursos es específico de singulares y cambiantes momentos históricos, con particulares relaciones sociales y políticas y condiciones ambientales, situando a las dimensiones de la vida social como causa y consecuencia de los problemas en torno a los bienes comunes y subrayando el rol de la comunidad, que está ausente en el modelo neoclásico de la tragedia de los bienes comunes.

El concepto de arraigo se deriva de perspectivas teóricas como la economía sustantivista y la economía moral, que consideran que la acción económica está imbricada en las relaciones sociales (Polanyi 1976, 1992; Scott 1976; Thompson 1979; Granovetter 1985, 1992). La maximización de utilidades no sería entonces natural al hombre, pues habría surgido cuando la economía se desprendió de las instituciones sociales, hecho que tuvo lugar con el advenimiento de la economía política en el siglo XIX. Por lo tanto, la teoría económica formal, lejos de ser universalmente aplicable, es válida sólo cuando la economía es regulada por el mercado (Polanyi 1976, 1992)[12]. En la mayoría de las sociedades tradicionales, en cambio, la economía estaba o está organizada en torno a motivos no económicos (Scott 1976; Thompson 1979). De ahí que el análisis del comportamiento económico deba enfocarse en sus dimensiones sociales.

Bajo la influencia de estas ideas, muchos investigadores sociales han rechazado el supuesto neoclásico de que los usuarios de bienes comunes son individuos atomizados que sólo maximizan utilidades. El uso de los bienes comunes no sólo está guiado por el cálculo individual, sino también por normas e instituciones sociales. La predominancia de una u otra fuerza motivadora depende del contexto social en el que están insertos los bienes comunes (McCay y Acheson 1987a; Peters 1987, 1990; Acheson 1991; McCay y Jentoft 1998; McCay 2002).

En la parábola del pastizal común de Hardin (1968) no hay comunidad, pues cada pastor actúa aisladamente y sin reparar en el bienestar de los demás. Partiendo de una visión durkheimiana de la comunidad, es decir, entendida como redes multilaterales de carácter fundamentalmente moral (Durkheim 1987), la perspectiva del arraigo argumenta que los usuarios de bienes comunes forman a menudo comunidades que en lugar de enfrentar al individuo con un dilema

[12] A diferencia del enfoque sustantivista, el formalista conceptualiza a la economía como una actividad de toma de decisiones racionales que implica la asignación de recursos escasos a fines alternativos, tomando a los individuos o a las elecciones individuales como las unidades de análisis económico (ver LeClair y Schneider 1968).

insalvable, le proporcionan normas y valores sociales que pueden presionar hacia la prudencia y la moderación en el uso de los recursos (McCay 1992, 2001; McCay y Jentoft 1998). La solidaridad, la confianza y el altruismo, que son las condiciones necesarias para la cooperación, resultan de la participación en redes sociales y el compromiso con el grupo, no sólo de cálculos de interés propio (Portes y Sensenbrenner 1993). De esta manera, las comunidades son más que las coaliciones y relaciones de transacción a las que muchos análisis "superficiales" las reducen.

En la medida que son también construcciones simbólicas y depositarias de significado (Cohen 1985), y no sólo entidades sociales y geográficas, las comunidades dan sentido al sacrificio individual que impone la acción colectiva. Operando como una metáfora de reciprocidad que crea lealtades a través de la promesa de retribuciones futuras, la comunidad ayuda a los individuos a resolver la contradicción entre el interés propio y el bien común (Fernandez 1987). Como fuentes de identidad común, las comunidades permiten a los usuarios de bienes comunes verse como "socios" o como parte de un "nosotros" socialmente integrado (Etzioni 1988:9).

Enfatizando su naturaleza social, los antropólogos argumentan que la propiedad no sólo es resultado de las relaciones entre las comunidades locales y su ambiente, sino también de los conflictos sociales y políticos por el acceso, adoptando diferentes significados en sistemas sociales y culturales históricamente definidos. En este contexto, un sistema de propiedad nunca resulta de una dimensión única, como tampoco hay una tendencia unidimensional o "natural" a que los recursos se muevan de la propiedad común a la propiedad individual. Todo sistema de derechos de propiedad es específico y complejo, ya que incluye diversos derechos que se sobreponen y combinan demandas individuales y colectivas (McCay 1987, 1992, 1996; Peters 1987).

La tesis de la tragedia de los bienes comunes reduce las causas del deterioro ambiental y el empobrecimiento económico a la falla del mercado, en el sentido de derechos de propiedad imperfectos. El énfasis en el arraigo, en cambio, abre la posibilidad de que el sobreuso de los bienes comunes sea también el resultado de una "falla de la comunidad", que tiene en la intervención del Estado y la penetración del mercado dos poderosas causas (McCay y Jentoft 1998). Éstas a menudo crean

conflictos, dependencia frente al gobierno y relaciones instrumentales y utilitarias, debilitando complejas formas locales de tenencia (Cox 1985; Anderson 1987; McCay 1987; Peters 1987; Pinkerton 1987; Taylor 1987a). Pero la falla de la comunidad puede resultar también de deficiencias ya prevalecientes en la comunidad, como estratificación social, conflictos de interés, rivalidad interétnica, corrupción y otros patrones de comportamiento que debilitan la capacidad de aplicar normas. Estos cambios llevan a lo que Giddens (1994) llama un proceso de "desarraigo", es decir, la pérdida de los lazos sociales que conectan a los usuarios entre sí y con sus comunidades.

La perspectiva del arraigo sugiere entonces que los dilemas de los bienes comunes deben explicarse en términos del conflicto y la competencia entre diferentes grupos sociales, incluso al interior de la comunidad, y no entre el individuo racional y el grupo (Peters 1987; Taylor 1987a). En tal sentido, es un intento por resolver las discrepancias entre los enfoques basados en la agencia y la estructura, un debate de relevante vigencia en gran parte de las ciencias sociales (McCay 2002).

Como un modelo abstracto y simplificado, la teoría de la tragedia de los bienes comunes no puede ser generalizada sin incorporar los factores del contexto histórico, social, económico y cultural del comportamiento de las personas. Ignorar estos factores lleva al supuesto erróneo de la inexorabilidad de la tragedia (McCay 1992; McCay y Acheson 1987a). Desde esta perspectiva, el resultado a menudo no es la tragedia de Hardin, sino lo que McCay (1996) ha descrito como una "comedia", es decir, el drama de los seres humanos como entes sociales antes que como individuos. Tres décadas y media de investigación empírica han revelado muchas historias ricas y complejas de manejo de los bienes comunes. Algunas veces estas historias hablan de la tragedia de Hardin. Otras veces el resultado se parece más a la comedia de McCay, aunque a menudo los resultados están en algún lugar entre los dos. Pero el drama siempre está ahí. Los bienes comunes conllevan historia, comedia y tragedia.

La Ecología Política

Desde la perspectiva del arraigo, otro de los enfoques teóricos desde el cual

se ha abordado el estudio de los bienes comunes es la "ecología política". Ésta abarca un amplio conjunto de enfoques marxistas y de la economía política que se caracterizan por enfatizar la influencia de las dimensiones políticas locales, nacionales y globales sobre las interacciones entre el hombre y el ambiente (Blaikie y Brookfield 1987; Schmink y Wood 1987; Sheridan 1988; Bryant 1992; Greenberg y Park 1994). En efecto, en la discusión sobre los problemas en torno a instituciones y bienes comunes a un nivel local, la ecología política pone en primer plano fenómenos más amplios como las estructuras e instituciones externas de poder y autoridad, los cambios demográficos y ecológicos y la intervención de la acción política y los movimientos sociales (Goldman 1998:45).

Los debates y el trabajo empírico en las ciencias sociales han demostrado que las comunidades son dinámicas y poseen actores sociales diferencialmente posicionados, los que, en lugar de compartir creencias e intereses, manifiestan diversas y conflictivas prioridades y demandas en torno al ambiente y los recursos naturales que impregnan la vida social y pueden ser objeto de lucha y negociación. En los estudios acerca de los bienes comunes, la ecología política se expresa a través de un mayor interés en las diferencias de género, edad, riqueza, clase o casta, etnicidad y otros aspectos de identidad social, al interior de las comunidades (Leach et al. 1999; Cleaver 2000; Meizen-Dick y Zwarteveen 2001). La ecología política presta también mayor atención a las dinámicas del poder dentro de las comunidades y entre ellas, así como a las instituciones y organizaciones en las que están arraigadas o a las que están vinculadas, pero también se interesa en entender lo que sucede a nivel local desde perspectivas nacionales y globales (Goldman 1998).

Estos argumentos se sustentan en una perspectiva crítica de los enfoques basados en la agencia, que perciben a los actores como "subsocializados", y los enfoques estructuralistas, que los ven como "sobresocializados". Esta perspectiva propone la interacción entre la agencia y la estructura, en la cual la estructura influye en los individuos, pero a la vez éstos están situados en mundos reales donde están provistos de agencia y por lo tanto son capaces de alterar las estructuras, movidos por la fuerza de diferentes incentivos que provienen del lugar que ocupan en la estructura social y las circunstancias históricas. Entre la estructura y la acción hay una relación recursiva a partir de la cual se puede ver a las instituciones como

manifestaciones del vínculo entre el significado y la vida social, esto es, en términos de sus prácticas (Douglas 1973, 1996; Giddens 1984; Long 1992).

Bajo estos términos, la relación entre acción colectiva y recursos naturales está mediada por una "racionalidad moral y ecológica" que es producto del arraigo de los individuos y las instituciones en relaciones sociales entremezcladas con la cultura, la historia y la ecología, las cuales en lugar de ser estáticas son cambiantes y negociadas por individuos situados en contextos sociales, históricos y ecológicos específicos. Por lo tanto, en relación al manejo de recursos, los individuos adoptan diferentes estrategias, percepciones y usos dependiendo de factores claves como género, clase, edad, relaciones de parentesco y riqueza, lo cual incrementa el campo de variación, negociación y acomodo (así como conflicto) (Cleaver 2000).

El énfasis en la práctica permite concluir que las reglas y normas surgen como productos de las prácticas de la gente, tanto intencionales como no intencionales. Así, mientras que algunas acciones sirven para reproducir las estructuras o reglas, otras sirven para transformarlas: tienen agencia. Esto lleva a considerar a las instituciones no como reglas en sí, sino como patrones de comportamiento que emergen de "reglas en uso". Por lo tanto, la evolución de las instituciones para el manejo de recursos no es un proceso consciente, deliberado y racional de diseño, sino uno que combina actos conscientes e inconscientes, consecuencias no intencionales y patrones de interacción prestados de instituciones ya existentes (Cleaver 2000).

Llevando el concepto de bricolaje intelectual de Lévi-Strauss hacia el terreno del pensamiento institucional, Douglas (1996:66) ilustra cómo las instituciones y decisiones para la acción se construyen a través de procesos de bricolaje, esto es, de juntar y aplicar analogías y estilos de pensamiento que forman parte de instituciones existentes. Adaptando este concepto, Cleaver (2000) propone el término "bricolaje institucional" para sugerir que los mecanismos para el manejo de recursos son prestados o construidos desde instituciones, estilos de pensamiento y relaciones sociales que ya existen. Las instituciones y el manejo de recursos que se derivan de esta manera están localizados en las interacciones de la vida cotidiana y se conducen de acuerdo a percepciones flexibles de una "manera correcta de hacer las cosas". Por lo tanto, tienen múltiples propósitos, son informales, parciales, intermitentes y a menudo invisibles, y sobreviven por la legitimidad que les otorga la

tradición. El manejo explícito es, en cambio, mayormente *ad hoc*, y ocurre sólo cuando surge un problema.

La ecología política se opone a una definición cerrada de lo económico y coincide con la idea de que los intereses materiales son inseparables de las relaciones sociales, pues la elección racional es mediada por instituciones (conceptos, significados y valores comunes) de justicia, equidad y reciprocidad, que se construyen culturalmente y son históricamente específicas (Bourdieu 1977; Douglas 1996). Los recursos de propiedad común son, desde este punto de vista, parte de lo que Appadurai (1996) ha llamado "producción simbólica de lo local". Además, las estructuras de poder, y no el simple cálculo de costo-beneficio (o el conocimiento tradicional), son las que dan cuenta de la existencia y persistencia de las normas y convenciones del uso de recursos naturales (Douglas 1996).

De esta manera, si entendemos a las instituciones como parte de las más amplias estructuras políticas, ellas pueden fácilmente servir al establecimiento de relaciones de dominación y control. En este contexto, no es claro si el uso de los bienes comunes es gobernado por un sistema de reglas acordadas ya que, como ha señalado Bourdieu (1977), con frecuencia las reglas "codifican" los intereses de algunas personas mejor que las de otras, permitiendo a los que poseen capital de autoridad apartarse de la regla sin atraer la sanción pública o bien "regularizar" las acciones que no se ajustan a las reglas. Las reglas son interpretadas como parte de un discurso legitimador y la "operacionalización de derechos a través de las reglas" como una capacidad influida por la posición social y el poder (Mosse 1997:483). De ahí que las fuerzas políticas sean vistas como parte constitutiva o soporte de los sistemas tradicionales sobre los que actúan, jugando un rol en su reproducción antes que en su erosión (Mosse 1997; Li 2001).

A partir del análisis de las "garantías" (*entitlements*), un enfoque desarrollado inicialmente por Amartya Sen (1981), algunos ecólogos políticos han explicado cómo el acceso y control sobre los recursos naturales están socialmente diferenciados. A diferencia de los derechos en un sentido normativo –lo que la gente debería tener–, el concepto de garantías, en un contexto ambiental, se refiere al dominio legítimo y efectivo que los actores sociales tienen sobre bienes y servicios ambientales que son instrumentales para alcanzar el bienestar. Al interior de las relaciones de poder, las demandas de algunos actores sobre los recursos prevalecen sobre las de otros,

quienes no son capaces de hacer efectivo su dominio (Leach et al. 1999).

Un enfoque político incluye también una reflexión crítica sobre la práctica misma de la investigación y el análisis sobre los bienes comunes. De esta manera, muestra una mayor sensibilidad al ejercicio del poder en la producción de conocimiento acerca de los bienes comunes y sugiere la existencia de relaciones entre los enfoques teóricos y las agendas e intereses de varios actores políticos (Goldman 1998; Taylor 1998). Lo que hoy conocemos como manejo comunitario tradicional es, con frecuencia, parte de una ideología de aldea aislada que fue inventada a partir de las exigencias de la administración colonial (Mosse 1997). Este paradigma ha sido incluido en planes y programas con diversos intereses políticos (Brosius et al. 1998; ver también Zerner 2000). Las distintas imágenes y representaciones de la comunidad no resultan del conocimiento inadecuado ni de la confusión de propósitos, sino de la localización del discurso y la acción en el contexto de luchas políticas y dilemas específicos por la distribución de la propiedad, lo que indica que las "luchas por los recursos" son también "luchas por significados" (Li 1996, 2001).

En suma, la perspectiva de la ecología política ha criticado a los ecólogos humanos por haberse centrado demasiado en las relaciones sociales y ecológicas a un nivel local. Sin embargo, algunos autores (Vayda y Walters 1999) sostienen que la ecología política se equivoca en asumir de antemano la importancia de las fuerzas políticas externas, perdiendo de vista otros factores y las complejas y contingentes interacciones que a menudo generan los cambios ambientales. En este trabajo sostenemos que el objetivo de la investigación debe ser identificar eventos ambientales particulares y luego tratar de construir explicaciones causales, las cuales pueden o no incluir factores políticos externos. Como bien dice McCay (2001:188): "Debemos hacer lo que se pueda para respetar las realidades de las vidas y acciones de la gente y la manera cómo ellas afectan y son moldeadas por sus ambientes naturales y políticos".

Antecedentes del Tema

Las dos grandes perspectivas teóricas que hemos revisado hasta ahora son

también aquellas desde las cuales los estudios sobre el uso de pastizales comunes han abordado el tema de la conservación. De esta forma, podemos distinguir entre una perspectiva que trata el problema de la conservación de los pastizales desde el concepto de elección racional, a la cual llamaremos modelo del pastor racional, y otra que lo fundamenta en factores sociales y ecológicos, que llamaremos modelo socioecológico.

El Modelo del Pastor Racional

Una importante tendencia en la investigación sobre el pastoreo ha seguido la tesis de la tragedia de los bienes comunes. Los partidarios de este modelo argumentan que la propiedad colectiva y el interés propio arrastran a los pastores hacia un ciclo inexorable de acumulación de ganado, provocando que la capacidad de carga de la pastura sea excedida y, con ello, el sobrepastoreo, la desertificación del hábitat pastoril y la expansión de las regiones desérticas (Picardi y Seifert 1976; Whitaker y Wennergren 1978; Lamprey 1983). En el Perú, algunos autores consideran a los pastizales de la sierra como un caso de la tragedia de los bienes comunes, problema que atribuyen a la dificultad de las comunidades para imponer límites a la carga animal o adoptar sistemas de pastoreo más sostenibles (Florez y Malpartida 1987; Lozada 1991).

Este enfoque tuvo un gran impacto sobre el conocimiento público y la investigación científica en torno a la degradación ambiental y la hambruna en tierras áridas. Fue también el enfoque más usado por los modelos de desarrollo para la ganadería, los cuales proponían como solución al dilema la limitación o desmantelamiento de los regímenes de propiedad común y la imposición de derechos de propiedad individual, pues se asumía que bajo este sistema de tenencia los individuos racionales manejarían apropiadamente los pastizales (Picardi y Seifert 1976; Libecap 1981).

A pesar que esta visión, que bien podríamos llamar “la tragedia de los pastizales comunes” fue y es aún ampliamente aceptada, ha sido criticada desde terrenos teóricos y empíricos. Una de las críticas más contundentes ha venido desde la propia teoría de juegos y se refiere a la confusión que se produce cuando las

tierras de pastoreo, en las que el uso es por lo general regulado por una variedad de instituciones sociales, son equiparadas a "sistemas de acceso abierto" en los que no hay regulaciones del acceso o uso (Runge 1981). Así, se ha planteado que el sobrepastoreo, que resulta de la incertidumbre con respecto a las acciones de los usuarios de los pastos, se produce sólo en los casos de "pastoreo abierto". La propiedad y uso en común, por el contrario, al crear interdependencias y seguridad entre los pastores, facilitan la toma de decisiones que favorecen la adopción de estrategias que regulan el uso de las áreas de pastoreo, las cuales pueden tener éxito en preservar la calidad de los pastos (Sen 1967; Runge 1984). Esta teoría ha sido aplicada al uso de recursos agropastoriles en comunidades campesinas de los Andes por Kervyn et al. (1989), quienes analizan las instituciones colectivas como respuestas a las economías de escala y a las externalidades provocadas por las interdependencias de la agricultura (alternancia de agricultura y pastoreo en un mismo espacio).

También desde la teoría de juegos, Ruttan y Borgerhoff Mulder (1999) han argumentado que, en un contexto de desigualdad en la posesión de ganado y de la consecuente asimetría en los beneficios (*payoffs*), el interés propio puede actuar en favor de la conservación de los pastos. El mayor valor de los beneficios del ganado entre los pastores ricos hace que para éstos los beneficios de la cooperación en la conservación de los pastos sean mayores con respecto a los costos, mientras que con los pastores pobres sucede lo contrario. En este contexto, que ha sido denominado "dilema del prisionero rico", la solución al dilema social demanda que los pastores ricos coaccionen a los pobres a cooperar.

Asimismo, desde un enfoque basado en los costos de transacción, se ha argumentado que el sobrepastoreo no es precisamente resultado de la propiedad común, sino más bien de su desmantelamiento en respuesta a fuerzas económicas y técnicas que cambian los costos de la definición y aplicación de los derechos de propiedad (Anderson y Hill 1977; Behnke 1994). Algunos efectos del crecimiento económico como la diversificación económica, la sedentarización, la intervención del Estado en el gobierno local y el incremento del valor de la tierra, pueden elevar los costos del pastoreo comunal y, al mismo tiempo, incrementar los beneficios de derechos de propiedad más restrictivos (Ensminger y Rutten 1991). Así, el debilitamiento de los atributos de la comunidad (relaciones estables,

interdependencias e intereses comunes) debido a la intervención del Estado, la incursión de foráneos y la diferenciación económica, genera inseguridad y eleva los costos de monitoreo y aplicación de normas sobre el uso de las pasturas (Mearns 1996a). En cambio, el arraigo de las instituciones de manejo de pasturas en las normas sociales reduce los costos de transacción de su aplicación (Mearns 1996b).

El Modelo Socioecológico

Los supuestos teóricos y empíricos de la tesis de la tragedia de los pastizales comunes han sido cuestionados también desde terrenos sociales y ecológicos, sugiriéndose la existencia de mecanismos que evitan la sobreexplotación de los pastizales. El crecimiento del número de animales puede ser controlado por restricciones tanto del ambiente sociocultural como del ambiente biofísico (Salzman 1971). Por el contrario, algunos factores sociales pueden más bien presionar hacia el incremento de la población de ganado y elevar el riesgo de sobrepastoreo.

Sociedad y Pastizales

Entre los científicos que han estudiado el problema de los bienes comunes pastoriles desde una perspectiva social, hay quienes sugieren que diversas instituciones sociales pueden contribuir a evitar el sobrepastoreo, de manera que este problema se produce sólo por la ruptura de estas instituciones. El supuesto de Hardin de que los individuos son guiados por su interés propio ciertamente no es popular entre los investigadores del pastoreo, quienes por lo general atribuyen a los pastores la práctica de una ética conservacionista.

La etnografía ha recopilado diversos ejemplos de grupos tradicionales que han sido capaces de explotar pasturas de propiedad común sin una aparente degradación a través de largos períodos. Se han descrito estrategias como la movilidad continua del ganado (Gilles y Jamtgaard 1981; Peters 1987, 1990), la separación del ganado en unidades de pastoreo más pequeñas (McCabe 1990) e instituciones sociales que limitan el acceso a los recursos pastoriles a las poblaciones locales y regulan la carga animal (McCloskey 1975; Netting 1976;

Sandford 1982; Stevenson 1991).

En los Andes centrales, se han documentado también formas de regulación comunal del pastoreo. Este manejo se basa principalmente en la imposición de restricciones al tamaño de los rebaños, ya sea a través del ajuste de la carga animal a la disponibilidad de forraje (Palacios Ríos 1977a; Tapia y Flores Ochoa 1984) o de la definición de una cantidad máxima de animales que se puede poseer (Casaverde 1979; De la Cadena 1980; Browman 1987a) y de días en que el pastoreo es permitido (LeBaron et al. 1979).

La reducción del ganado puede tener también motivos sociales, como es el uso de los animales como medios para cumplir obligaciones sociales de reciprocidad. En África, por ejemplo, allí donde la redistribución de ganado es usada como una estrategia de protección contra los riesgos de las perturbaciones ambientales, los pastores tradicionales raramente han tenido que enfrentar los peligros de un incremento agudo de la población de ganado, lo que se refleja en la ausencia de mecanismos sociales para controlar su incremento (McCabe 1990). En los Andes, el abigeato es también un factor de control social de la población ganadera, pues constituye un medio de fácil reducción del capital de los pastores (Browman 1974).

Numerosos estudios sobre el pastoreo en África muestran que en lugar del interés propio o la sobrepoblación generalizada, es la disrupción de los sistemas pastoriles tradicionales, generalmente a través de la intervención externa, lo que ha causado los problemas de sobrepastoreo (Peters 1987, 1990; Hogg 1990; Murphree 1992; Charnley 1996; Mearns 1996a). Un ejemplo de ello son las excesivas concentraciones poblacionales producidas por la sedentarización de pastores nómades (Little 1994). La necesidad de movilidad impuesta por los inciertos ambientes semiáridos ha jugado un rol importante en la resistencia de los pastores a los intentos de algunos gobiernos por privatizar pastizales comunes (Peters 1990) y a planes de manejo que imponen fronteras y asignan individuos o grupos a territorios específicos (Livingston 1977; Gilles y Jamtgaard 1981; Sandford 1983).

Sin embargo, la diferenciación de clase y los conflictos en torno al acceso y control de la tierra al interior de la comunidad pueden también ser un obstáculo para un manejo exitoso de pastizales (Cousins 1989). Efectivamente, en los Andes la degradación de los pastizales devino con el resquebrajamiento de las instituciones

comunales. Con la conquista española se abandonaron sistemas de producción que minimizaban la degradación de la tierra, produciéndose un impacto catastrófico sobre el medio ambiente (Millones 1982). Caballero (1981) sostiene que factores como el crecimiento poblacional y el desarrollo del mercado condujeron a la privatización individual de las tierras comunales y a la progresiva diferenciación socioeconómica de los comuneros, debilitando la capacidad de las comunidades para realizar trabajos de conservación o imponer cupos pastoriles. Otros autores advierten que el crecimiento demográfico en la sierra produjo la intensificación de la producción agropastoril en algunas zonas de barbecho sectorial, lo que significó el acortamiento de los períodos de descanso de la tierra y el incremento en el número de animales (Mayer 1979; Godoy 1984; Cotlear 1989; Zimmerer 1991).

Desde otra perspectiva, se ha propuesto que algunas instituciones sociales incentivan a los propietarios de ganado a incrementar el tamaño de sus rebaños. Por ejemplo, en contextos sociales donde el respeto y el poder son conferidos por la riqueza, y ésta es medida en términos de la propiedad de ganado, los hombres tienden a acumular animales (Browman 1974).

Por otro lado, los rebaños grandes han sido interpretados como estrategias para enfrentar los riesgos. Livingston (1977) sugiere que la aparente "irracionalidad" de la expansión de los rebaños se debe simplemente a que el ganado representa inversión de capital. En esta misma línea, Browman (1987a) señala que la sobrecarga animal parece ser adecuada para manejar el riesgo ambiental que se produce tanto por la privatización de la tierra y la consecuente reducción del acceso a los pastos, como por la pérdida del control comunal en pastizales y tierras de barbecho sectorial. LeBaron et al. (1979), por su parte, sostienen que en las áreas rurales del altiplano boliviano, a pesar de la existencia de un débil mercado de productos pecuarios, los ganaderos mantienen grandes rebaños debido a que son necesarios para satisfacer las necesidades mínimas de consumo de la familia y a que el sobrepastoreo es percibido como tolerable.

Ecología, Producción y Pastizales

Entre los estudios que señalan a las condiciones ecológicas y productivas como determinantes de la forma en que se usan los pastizales, existen aquéllos que

ven en estas condiciones la causa de problemas de sobrepastoreo. Así, se ha sostenido que los pastores incrementan su propiedad ganadera porque ésta funciona como un seguro u oferta de alimentos contra las perturbaciones o fluctuaciones en la población de ganado. Otro factor decisivo es el del abono, pues allí donde la agricultura es el principal sistema de producción de alimentos, un número grande de animales pequeños y delgados está mejor adaptado para transferir nutrientes en forma de abono desde los dispersos pastizales naturales hasta las parcelas agrícolas (LeBaron et al. 1979).

Sin embargo, la mayoría de estudios considera a las condiciones ecológicas y productivas como determinantes de sistemas de tenencia que regulan el pastoreo o como factores limitantes del sobrepastoreo. Se sostiene, por ejemplo, que existen condiciones ambientales que hacen de la propiedad colectiva la forma más eficiente de administrar los pastos. En áreas donde la precipitación, la calidad de los pastos y su productividad son bajos y variables, cuanto más grande es el área de pastoreo mayor es el número de animales que se puede mantener establemente. La subdivisión de estos pastos llevaría a la sobrepoblación de animales y a la privación de un gran número de personas de su fuente de sustento (Gilles y Jamtgaard 1981).

Algunos han argumentado que las áreas de montaña son particularmente susceptibles a la tragedia de los bienes comunes (Eckholm 1975; Ives 1979). Pero son justamente comunidades de montaña, como las de los Alpes suizos, las que están asociadas al control comunal de la tierra, una forma de tenencia a la que se atribuye la protección de la tierra contra el sobreuso (Netting 1976). En los Andes centrales, las presiones hacia el deterioro ambiental se han limitado a las zonas bajas, donde la ausencia de heladas, la abundancia de agua y la mayor fertilidad de la tierra permiten innovaciones tecnológicas. En las zonas altas, en cambio, la baja fertilidad de la tierra y los riesgos endémicos (granizadas, pestes, heladas y sequías) tornan necesarias medidas como el descanso de la tierra, la rotación de parcelas y cultivos, el pastoreo trashumante y el abonamiento, que requieren de una coordinación que es proporcionada por el control comunal. Al proteger la tierra del sobreuso, el manejo comunal cumple un rol crucial en la conservación de las frágiles zonas altas (Guillet 1981a, 1984; Mayer 1988, 1989).

Los ecólogos, por su parte, argumentan que los sistemas pastoriles son capaces de responder a las fluctuaciones y la variabilidad espacial de los recursos a

través de comportamientos culturales que incluyen flexibilidad, movilidad y diversidad de especies (Hjort 1981; Homewood y Rodgers 1984; Coughenour et al. 1985; Ellis y Swift 1988). Una de las principales causas de la naturaleza cambiante de las pasturas es el régimen de lluvias, que es crucial para su regeneración. En los Andes, por ejemplo, donde las lluvias varían de un año a otro con respecto a su comienzo, duración, localización y valor, la utilización efectiva de las pasturas plantea la necesidad de la migración estacional y la dispersión, lo que permite que la intensidad de la utilización del recurso se ajuste a la regeneración a diferentes altitudes. La movilidad es también un mecanismo que evita las inclemencias del clima en las zonas altas durante la estación lluviosa, a la vez que permite al pastor la siembra de algunos cultivos mínimos en las partes bajas (Browman 1974; Orlove 1976).

Sandford (1982) propone que las estrategias de manejo del pastoreo pueden ser, dependiendo de las condiciones ambientales, "oportunistas" o "conservacionistas". Una estrategia oportunista ocurre en áreas donde las lluvias y, por ende, los recursos forrajeros son altamente variables, de manera que los pastores incrementan el tamaño de sus rebaños cada vez que las condiciones lo permiten y sufren pérdidas cuando se producen las impredecibles e inevitables sequías. La estrategia conservacionista consiste, a su vez, en el mantenimiento del número de animales por debajo de la capacidad de carga de la tierra, tanto en años buenos como en malos.

Otros estudios, en este caso antropológicos, sugieren que las estrategias de pastoreo dependen más de los sistemas de producción tradicional. Por ejemplo, para Vincze (1980), en contextos en los que la tecnología es extensiva y la mano de obra escasa, los pastores experimentan lo que él llama "problema de los pastizales distantes", que consiste en la dificultad de recolectar abono en áreas lejanas, lo que plantea la necesidad de concentrar el pastoreo alrededor del pueblo y áreas agrícolas, pues ello permite además asignar mayor mano de obra a las actividades agrícolas. Para enfrentar el mismo problema, muchas familias en los Andes centrales han optado por reducir el tamaño de sus rebaños y sustentarlos en las parcelas agrícolas cercanas al pueblo, facilitando con ello la recolección y almacenamiento de abono. De esta forma, la disponibilidad de pastos cercanos se convierte en el rasgo más cercanamente asociado con el tamaño de los rebaños

(Jamtgaard 1984).

Otra manera de responder a la competencia por la mano de obra ha sido la combinación de varias especies de ganado y la rotación estacional y espacial de tierras agrícolas y de pastoreo en diferentes altitudes, aunque las familias con una oferta más amplia de mano de obra familiar pueden divorciar en gran medida las dos formas de producción y mantener sus rebaños al interior de una sola ecozona como la puna (McCorkle 1987). Por eso, los que llevan sus rebaños lejos del pueblo son los que tienden a poseer la mayor cantidad de animales (Jamtgaard 1984). Desde esta perspectiva, el uso de los pastos comunes en los Andes centrales, si bien no está exento de regulaciones, parece estar más restringido por la escasez de mano de obra y la priorización de las tareas agrícolas con respecto al pastoreo.

Por otro lado, en las décadas de 1980 y 1990 una nueva corriente de pensamiento denominada "nueva ecología" empezó a cuestionar la visión estática y equilibrada de los sistemas ecológicos, visión que por mucho tiempo dominó la ciencia ecológica y las ciencias sociales. En su lugar, la nueva ecología planteó una perspectiva más dinámica, que toma en cuenta la variabilidad, la incertidumbre y la complejidad (Scoones 1999). Desde nuevo abordaje, numerosos ecólogos han mostrado que los ambientes áridos y semiáridos son inherentemente inestables y que ello se debe grandes factores climáticos. Así, en respuesta a la presión climática la carga animal y las densidades de población humana se incrementa y disminuyen. En este contexto, de variabilidad temporal y espacial de la ecología de las tierras áridas y semiáridas, el concepto de capacidad de carga y otros basados en densidades de carga estables pueden ser inapropiados (Homewood y Rodgers 1984; Coughenour et al. 1985; Ellis y Swift 1988; Behnke 1994; Behnke y Scoones 1993; Behnke et al. 1993).

Para varios autores, gran parte de la evidencia que apoya la hipótesis del sobrepastoreo es en realidad equívoca. Sandford (1983), por ejemplo, llama la atención sobre la ausencia de datos reales sobre desertificación, sobrecarga animal y cantidades de ganado, así como sobre el significado que ello tiene en términos de densidades. Las definiciones de desertificación son muchas y aquellas que se refieren a una degradación seria, de largo plazo o irreversible son difíciles de demostrar en la práctica, pues la variación anual en la productividad debido a la variación en las lluvias es generalmente más grande que cualquier disminución que

se deba a degradación (Conant 1982).

Tampoco hay consenso sobre los niveles apropiados de carga animal, lo cual invalida varios, sino la mayoría, de estimados de sobrecarga animal, muchos de los cuales difícilmente son consistentes con una simultánea constatación de rápido crecimiento. Asimismo, no hay indicadores de incrementos significativos del ganado. Las estadísticas indican fluctuaciones antes que una tendencia al crecimiento (Homewood y Rodgers 1984). Sandford (1983) señala que para evaluar los niveles de explotación las densidades de ganado son presumiblemente más importantes que los números totales.

De otro lado, los rebaños no pueden crecer indefinidamente debido a que son periódicamente afectados por factores no dependientes de la densidad –tales como pestes, sequías, usurpaciones de tierra y escasez de mano de obra– que diezman a las poblaciones o imponen severas restricciones sobre la capacidad para mantener grandes cantidades. Considerando la frecuencia y severidad de estas perturbaciones ambientales y el tiempo para que los rebaños sean reconstituidos, la acumulación de ganado a nivel individual no parece amenazar la capacidad de carga de la tierra (Dahl y Hjort 1976; McCabe 1990; Fratkin y Smith 1994).

En los Andes centrales, los rebaños son vulnerables a la reducción del tamaño a causa de enfermedades, depredadores y uso para alimento. La competencia por una limitada distribución de pasturas, fuentes de agua y otros recursos produce también restricciones sobre el tamaño de los rebaños (Browman 1974; Orlove 1976). Además, el clima riguroso de las punas reduce la disponibilidad de los pastos, lo cual mantiene la densidad poblacional de los animales en niveles bajos. Las pérdidas por heladas, nevadas, sequías y la consecuente escasez de pastos son altas. Estas condiciones climáticas también presionan a los pastores a sacrificar y vender muchos de sus animales para evitar pérdidas económicas (Orlove 1976). Sin embargo, no debemos caer en una sobresimplificación de la ecología de los pastos y asumir que la población pecuaria es afectada sólo por factores climáticos, perdiendo de vista las condiciones socioeconómicas (Turner 1993).

Métodos de Investigación

La investigación fue diseñada para identificar y entender las reglas y normas que definen los derechos de acceso y regulan el uso de las tierras de pastoreo en Llámac. Estos datos fueron complementados con información detallada sobre las prácticas de pastoreo y su relación con el ambiente y la actividad agrícola. Además, los datos sobre el manejo comunal de los pastizales y las decisiones familiares en la actividad pastoril fueron relacionados con información sobre el contexto cultural, político y económico.

La variabilidad temporal y espacial de la productividad de las pasturas en Llámac determina que el ganado sea movilizado, de acuerdo a la época del año y la disponibilidad de pastos, a través de diferentes pisos altitudinales. En estas condiciones, para evitar una visión parcial de la actividad pastoril fue necesario que el estudio abarcara un ciclo anual completo. Por lo tanto, la investigación en la cual se basa esta tesis tuvo dos períodos de trabajo de campo. Un primer período entre diciembre de 1998 y abril de 1999, época que corresponde a la estación de lluvias, durante la cual pudimos observar el traslado del ganado de la zona de puna hacia las partes bajas y el uso de los pastizales en esta zona. Para observar el uso de las pasturas en la zona de puna y recoger algunos datos complementarios, retornamos a la comunidad para un segundo período de trabajo de campo en mayo del 2000, época en que generalmente se inicia la estación seca y el ganado sube a la puna. Además, debido a la corta duración del trabajo de campo durante este segundo período, diseñamos el estudio de tal forma que pudiéramos recoger información que compensara la falta de datos sobre las actividades que no nos sería posible observar.

Llámac fue seleccionado como estudio de caso entre otras tres comunidades de la cordillera Huayhuash: Pocpa, Pacllón y Huayllapa. El criterio de selección fue básicamente la mayor información que sobre Llámac estaba disponible en diagnósticos socioeconómicos y de la actividad turística realizados por el Programa Andino del Instituto de Montaña (Kolff y Tohan 1997; Instituto de Montaña 1998b). Además, la presencia de una empresa minera en territorio llamaquino ofreció la oportunidad de analizar no sólo los efectos perturbadores de un agente externo sobre los procesos locales, sino sobre todo el impacto de la actividad minera sobre

el pastoreo.

Las técnicas de recolección de datos que se emplearon en la investigación fueron básicamente cualitativas e incluyeron: observación participante, entrevistas informales y semiestructuradas, mapeo participativo y revisión de fuentes documentales. Nuestra preferencia por esta clase de técnicas se basó en el hecho que el estudio estaba orientado a entender cómo la población local interpreta, a través de su cultura, las relaciones económicas y políticas entre los comuneros con respecto a los recursos comunales en general y a los pastizales en particular.

Observación Participante

Para poder llevar a cabo el trabajo de campo fue preciso contar con el consentimiento de la comunidad. Para ello, asistimos a una asamblea comunal donde además pudimos darnos a conocer a los llamaquinos e informarles sobre los objetivos de la investigación y las tareas específicas que, como parte de ella, habríamos de realizar. El énfasis en la utilidad de los resultados del estudio para los llamaquinos, así como en el compromiso de la entrega del producto final y de la prestación de algunos servicios en reciprocidad por su cooperación, fue crucial para obtener la autorización de la comunidad. Esto y la amistad que logramos cultivar con muchos llamaquinos insertó el estudio en una trama de relaciones sociales basadas en obligaciones recíprocas.

Debido a la desconfianza de los llamaquinos frente al foráneo y a su desconocimiento del trabajo de campo antropológico, establecer lazos de confianza se convirtió, desde el inicio del estudio, en un requisito fundamental para lograr su colaboración[13]. Muchos campesinos son reacios a revelar al antropólogo, y a cualquier otra persona foránea, información relacionada con temas como el tamaño de la propiedad agrícola y ganadera, debido al temor de que ésta sea usada para el cobro de impuestos.

A lo largo del trabajo de campo, participamos en diversas actividades de la

[13] La desconfianza de los llamaquinos, característica que comparten con otros campesinos en virtud de la larga historia de abusos cometidos contra ellos, se había acentuado en 1999 a raíz de la incertidumbre creada por la amenaza de pérdida de dominio sobre su territorio. Esta incertidumbre había sido generada por la presencia de una empresa minera y los rumores de la supuesta creación

vida cotidiana de los llamaquinos, tanto a nivel colectivo como a nivel familiar. Nos involucramos en cuanta tarea podíamos hacerlo y éramos bienvenidos, desde ayudar a apilar leña a la familia que nos daba alojamiento hasta trabajar hombro a hombro con los comuneros en la faena para construir una escuela local. Sin llegar a convertirnos en llamaquinos, la convivencia no sólo nos permitió ponernos en los zapatos de los llamaquinos para entender su cultura y captar el significado de sus acciones, sino que también fue decisivo para establecer una relación de confianza con ellos. Ambos resultados se tradujeron en la obtención de una mejor información en términos de cantidad, rigurosidad y confiabilidad.

El trabajo de campo se inició con un rápido recorrido a través del territorio comunal. En él se identificaron, entre otras cosas, las diferentes zonas ecológicas por las que atraviesa dicho territorio, la ubicación de los diferentes paisajes naturales y culturales (pastizales, bosques, lagunas, ríos, quebradas, bofedales, montañas, tierras de cultivo, poblados, estancias, el campamento minero, etc.), los derechos de acceso sobre los recursos y el estado de conservación en que éstos se encontraban.

El pastoreo en Llámac es una actividad compleja, pues en ella confluyen factores ecológicos, sociales y culturales. Su comprensión por parte de una persona foránea y no familiarizada con la actividad pastoril requirió de la observación directa de su funcionamiento y la racionalidad que la subyace. La estrategia más idónea para observar las prácticas de uso de las tierras de pastoreo fue participar en ellas. Por eso, en varias oportunidades compartimos las actividades de los pastores, pasando muchas horas conversando con ellos y acompañándolos en sus labores cotidianas.

A través de la observación del pastoreo y de nuestras entrevistas con los comuneros pudimos comprender los factores ecológicos, sociales y culturales que condicionan sus prácticas pastoriles. De esta manera, pudimos diferenciar a los propietarios de ganado de acuerdo a sus vínculos con el mercado o el sustento y reconocer las diferentes visiones frente al uso de los recursos pastoriles que estas posiciones sociales determinan. La observación participante nos ayudó también a corroborar la correspondencia entre las reglas de manejo de los pastos y el comportamiento real de los usuarios. Ello facilitó la identificación de

---

de un parque nacional en la cordillera Huayhuash.

comportamientos oportunistas, de manera que pudimos separar el discurso de la práctica.

Asistiendo a las asambleas comunales logramos observar cómo se toman las decisiones colectivas y se crean y modifican los reglamentos de uso de los recursos comunales. Las asambleas fueron también el escenario ideal para identificar los diferentes grupos de poder en la comunidad, sus intereses y los grupos dominantes, así como determinar la forma en que las reglas comunales reflejan intereses de grupo y cómo se negocia el acceso a los recursos y se resuelven los conflictos en torno a la distribución de los beneficios de su uso. Asimismo, fue a través de las asambleas que pudimos identificar quiénes toman las decisiones y quiénes contribuyen a la comunidad asistiendo a las asambleas y ocupando cargos civiles y festivos. Por su parte, la participación en faenas comunales nos permitió saber cuántos y quiénes contribuyen a la comunidad prestando su fuerza de trabajo.

Durante nuestra estadía en Llámac, tuvimos el privilegio de ser acogidos por una familia local que accedió a brindarnos alojamiento en su casa. El ser partícipe de la intimidad de esta familia, sobre todo a través de las largas charlas de sobremesa en la cocina, puso a nuestra disposición la inigualable oportunidad de conocer el proceso de toma de decisiones a nivel familiar en torno al uso de los pastizales y su relación con el manejo comunal. Además, la cercana relación que construimos con esta familia nos valió su apoyo para decodificar muchos de los enigmas culturales con los que nos topamos. Esta familia se convirtió en nuestra principal traductora de la cultura local.

Entrevistas

Más que las encuestas, las entrevistas permiten lograr una mayor profundidad en los datos, así como capturar sus diversos matices. Dado que puede asumir la forma de una conversación informal y por ende desarrollar un mayor nivel de confianza con el entrevistado, la entrevista nos permitió obtener datos más confiables. Nuestro trabajo consistió en aislar de los discursos tanto las normas que gobiernan las relaciones sociales entre los llamaquinos como los diversos intereses de grupo que influyen en el comportamiento frente a los recursos comunales. Sin

embargo, ello no indica un desdén de nuestra parte por los datos cuantitativos. Por el contrario, estamos convencidos de que este tipo de datos sería un complemento ideal de la información cualitativa en futuras investigaciones.

En el trabajo de campo utilizamos entrevistas tanto informales como semiestructuradas. Como su nombre lo indica, las entrevistas informales no eran programadas sino que surgían y tenían lugar en contextos informales como conversaciones al paso. Nuestra participación en las actividades cotidianas de la población, como asambleas, faenas, actividades pastoriles y agrícolas y festividades facilitó la conversación informal con los comuneros.

Las entrevistas informales sirvieron para clasificar a la población de acuerdo a familias extensas, estratos sociales, grupos de poder, grupos religiosos, categorías de comuneros y actividades económicas, de manera que la muestra elaborada fuera más o menos representativa de los diversos grupos de interés de la comunidad y sus diferentes visiones. Además, mediante esta herramienta fue posible seleccionar a informantes claves como profesores, autoridades comunales y políticas, líderes locales y personajes con un mayor conocimiento sobre las reglas y normas de manejo de los pastos así como los cambios que experimentaron a través del tiempo.

Las entrevistas semiestructuradas, que fueron aplicadas sobre los informantes seleccionados, siguieron una guía de preguntas previamente elaborada. Si bien durante estas entrevistas tratamos de que las preguntas se ciñeran a la guía, fuimos lo suficientemente flexibles para dar al entrevistado la libertad de extenderse sobre temas no relacionados directamente con las preguntas, pero importantes para entender el problema de investigación. Realizamos 19 entrevistas semiestructuradas, las cuales fueron grabadas previo consentimiento del entrevistado. Las entrevistas fueron realizadas en español, ya que la gran mayoría de llamaquinos habla el español además del quechua. El español es hablado en los espacios públicos como la calle o las asambleas comunales, mientras que el quechua es utilizado en la intimidad del hogar o por unos pocos ancianos monolingües.

Las reglas tanto formales como informales que regulan el acceso y uso de los pastizales pudieron delinearse a través de las entrevistas semiestructuradas. Sin embargo, esta técnica fue más importante para obtener datos sobre las normas locales de reciprocidad entre la comunidad y los comuneros así como las

percepciones de la gente sobre la equidad de estos intercambios y sus implicancias para el manejo de los pastizales comunes. Las entrevistas proporcionaron también información sobre el grado de legitimidad de estas reglas, el nivel de adhesión a ellas de parte de los entrevistados, los incentivos y desincentivos para su cumplimiento y el grado de confianza entre los comuneros con respecto al comportamiento futuro de los demás.

Revisión de Fuentes Documentales

Para obtener datos escritos se consultó el archivo de la comunidad, revisándose documentos como el estatuto interno, el libro de actas, el padrón de ganado y los títulos de la comunidad. La identificación de las reglas de manejo a través de las entrevistas fue complementada con la consulta del estatuto interno y los libros de actas de la comunidad. Los reglamentos de uso de los recursos comunales que estaban vigentes aparecían escritos en el estatuto interno. Además, las modificaciones de las reglas son anotadas en los libros de actas, que es donde se consignan todos los acuerdos tomados en las asambleas. Así, la revisión de este documento nos permitió trazar de alguna manera la evolución de las regulaciones del uso de los recursos.

A través de los libros de actas tuvimos acceso también a información sobre la elección de autoridades locales (tanto tradicionales, como comunales y políticas) y patrocinadores de las festividades religiosas tradicionales, así como a los registros de asistencia de los comuneros a las asambleas. El padrón de ganado proporcionó datos cuantitativos sobre la distribución del acceso a la propiedad individual del ganado. Ambos tipos de datos nos dieron una idea de los aportes de los comuneros a la comunidad y del beneficio individual del uso de los pastizales colectivos. Además, el padrón de ganado nos permitió determinar la cantidad de ganado existente en Llámac.

Asimismo, tanto en Llámac como en el Archivo Histórico de Huaraz se consultaron los títulos de la comunidad, pertenecientes a la época colonial. A través de este documento se pudo obtener datos históricos que nos permitieron situar a los orígenes del pueblo de Llámac en la política toledana de reducciones del siglo XVI,

así como de sus linderos originales y los de las comunidades vecinas.

Mapeo Participativo

La identificación y ubicación espacial de las zonas ecológicas, ecosistemas, recursos naturales, tierras agrícolas (de secano y con riego) y de pastoreo, derechos de acceso y usufructo y actividades económicas, se realizó mediante la técnica del mapeo participativo. Ésta consistió en dibujar un mapa esquemático del territorio de la comunidad, incluyendo la ubicación del pueblo, el campamento minero y los principales accidentes geográficos (la cordillera Huayhuash, ríos, lagunas y cerros) como puntos de referencia, y ubicar en él con la ayuda de los comuneros los espacios mencionados. En el mapa esquemático se ubicó también los problemas en torno al uso de los recursos como las áreas sobrepastoreadas.

Con la información generada por el mapa esquemático se elaboró una lista inicial de sectores de pastoreo. Posteriormente, tomando como punto de partida esta lista se ubicaron de manera más precisa los numerosos sectores de pastoreo, utilizando esta vez el mapa catastral de la comunidad. Recorriendo varios sectores de pastoreo, principalmente de la zona de puna, y con la ayuda de algunos comuneros, estos sectores fueron ubicados en el mapa, precisándose en forma aproximada los límites naturales de cada sector. Aquellos sectores que no pudieron ser visitados fueron ubicados únicamente en el mapa.

Finalmente, en el gabinete se georeferenció el mapa catastral de la comunidad usando el programa *ArcGis* (versión 9.0) y luego, sobre la cobertura generada de los linderos de la comunidad, se dibujaron polígonos para cada sector de pastoreo ubicado en el mapa participativo. Debido a la falta de datos georeferenciados sobre los sectores de pastoreo, para precisar su tamaño y contornos se tomaron como referencia las coberturas de curvas de nivel. Una vez ubicados los sectores de pastoreo en el mapa georeferenciado de la comunidad, se pudieron identificar qué sectores están asignados a qué especie de ganado y qué forma de acceso y usufructo está relacionada a cada sector. Además, con el mapeo de los sectores de pastoreo se pudo tener una idea gráfica de los desplazamientos estacionales del ganado.

Organización de la Tesis

El capítulo dos describe el ambiente físico y social de la actividad pastoril. El capítulo se inicia con una descripción del contexto ambiental en el que está inserta la comunidad de Llámac, presentándose a la cordillera Huayhuash como un ecosistema de montaña en estado relativamente saludable, pero sometido a crecientes presiones humanas. En seguida, el significado de comunidad es revisado y analizado, tanto a nivel conceptual como en el contexto de los Andes centrales. Finalmente, se presenta a la comunidad de Llámac, esbozándose su historia, sistema económico y organización social.

El tercer capítulo examina las instituciones de la propiedad de la tierra, con un énfasis en los pastizales. Como introducción del capítulo se hacen algunas precisiones conceptuales acerca del significado de propiedad y se revisa brevemente el desarrollo histórico de los derechos de propiedad sobre la tierra en las comunidades campesinas de los Andes peruanos. El capítulo analiza cómo las reglas de propiedad sobre los pastizales varían espacial, temporal y socialmente. Se concluye con una reflexión sobre el papel que las relaciones de propiedad juegan en el manejo local de los pastizales comunes.

El pastoreo y el sistema de manejo comunal de las pasturas son el tema del capítulo cuatro. El capítulo empieza con una introducción a las estrategias de uso de las tierras de pastoreo. Se continúa con una discusión del sobrepastoreo como resultado de las crecientes presiones sociales y ambientales sobre los pastizales, describiéndose luego los arreglos institucionales para la administración del uso de las tierras comunales de pastoreo que han sido diseñadas por la comunidad para hacer frente al sobrepastoreo.

El capítulo cinco aborda los factores culturales y políticos que afectan el desempeño de las instituciones para el manejo de las pasturas comunales. La discusión central del capítulo se enfoca en la influencia de las normas de reciprocidad en la toma de decisiones del comunero y la lucha política en la que los grupos de poder negocian las reglas de manejo y la redistribución de los derechos de uso de los recursos comunales. El capítulo concluye con una discusión del papel del patrocinio de fiestas tradicionales como un instrumento usado para legitimar y reproducir privilegios sobre los pastizales, así como para imponer límites al manejo

local de las pasturas comunales.

Finalmente, el capítulo seis resume las principales implicaciones teóricas del caso de manejo comunal de pastizales en Llámac, reexaminándose los diferentes enfoques teóricos sobre el uso de los pastizales comunes a la luz de este estudio de caso. El capítulo reflexiona sobre el significado de la comunidad y de su papel en la definición de los derechos de acceso y uso de los recursos comunales y de las posibilidades para la conservación de los mismos.

CAPÍTULO 2. EL ÁREA DE ESTUDIO: LA COMUNIDAD DE LLÁMAC Y LA CORDILLERA HUAYHUASH

Introducción

El área de estudio está constituida por el territorio de la comunidad campesina de Llámac, ubicada sobre las vertientes occidentales de la cordillera Huayhuash, en el extremo sureste del departamento de Ancash. Conocida como una de las cadenas montañosas más silvestres y de mayor belleza paisajística del país, la cordillera Huayhuash concentra una gran diversidad de ecosistemas de montaña y es también el hogar de unos 3 mil campesinos organizados en seis comunidades, descendientes de los antiguos cajatambos que poblaron la cordillera en tiempos prehispánicos.

El pueblo de Llámac es una reducción toledana del siglo XVII, reconocida como comunidad campesina en 1938. Sus pobladores, los llamaquinos, dependen para su sustento de una economía agropastoril y de actividades complementarias como el trabajo estacional en las minas de la región y la prestación de servicios en la creciente actividad turística en la cordillera. Las más de 7 mil hectáreas que se le han titulado, atraviesan diversas zonas ecológicas, sobre las cuales los llamaquinos han configurado una variedad de zonas de producción y sistemas de tenencia de la tierra. Los pastizales que se extienden sobre las altas punas han favorecido el desarrollo de la actividad pastoril, sobre todo de ovinos, articulando la cordillera, desde tiempos coloniales, con los circuitos mercantiles regionales y nacionales. Desde la década de los 90, el incremento de la actividad minera y turística se ha convertido en una importante amenaza para la integridad ecológica de la cordillera y en un elemento distorsionador de la sociedad y economía de sus habitantes.

Como en la mayoría de pueblos de la serranía andina, los llamaquinos adquieren el derecho a usar los recursos a través de la pertenencia a la comunidad, que implica la prestación fuerza de trabajo para la provisión y mantenimiento de la infraestructura comunal. Ello le permite a la comunidad mantener el control sobre gran parte del espacio comunal. Las regulaciones del uso de recursos, y en general toda decisión colectiva, se toman en la asamblea y son aplicadas por un sistema

rotativo de autoridades locales. Este sistema de gobierno, impuesto por el Estado colonial y republicano, está en la base del manejo comunal de pastos cuyo análisis emprenderemos más adelante.

En este capítulo, describiremos las principales características ecológicas del territorio comunal llamaquino, haremos un breve recuento de los episodios más destacados de la historia de sus pobladores, revisaremos el concepto de comunidad y su aplicación al caso de Llámac y, por último, delinearemos las condiciones económicas y productivas así como las estructuras sociopolíticas en las que están insertas las familias llamaquinas.

Los Andes Centrales

La ubicación de los Andes centrales en latitudes tropicales y subtropicales incrementa la singular y compleja interacción de topografía, clima y estructura de suelos. La topografía vertical determina que las zonas de vegetación, la temperatura y la humedad varíen de acuerdo a la altitud. De esta manera, la zona de cultivo del maíz llega hasta aproximadamente los 3,000 metros, que es el límite inferior de las heladas, aunque durante la estación lluviosa (en la que no se producen heladas) puede ser cultivado hasta los 3,500 metros. Le sigue una zona de cultivo de tubérculos, cuyos límites superiores corresponden a los de la agricultura misma (4,000 metros). Más arriba se llega a los pastizales de la región de la puna, donde los camélidos tienen su ambiente ecológicamente apropiado. A los 4,700 metros la cobertura vegetal se pierde y comienza una suerte de desierto helado, el que termina a los 5,300 metros, en la línea climática de la nieve (Troll 1968:33).

La adaptación humana a los Andes centrales presenta también una gradiente vertical que se manifiesta a través de dos conjuntos de patrones de tenencia e intensidad del uso de la tierra, tipo de tecnología y régimen agrícola: (1) control comunal de la tierra en las zonas de tubérculos, acompañado de pastoreo extensivo y barbecho sectorial y asociado a una tecnología paleotécnica y una producción con fines de autosubsistencia; y (2) control individual de la tierra en la zona de maíz, en asociación con riego intensivo, horticultura especializada, tecnología europea (arado y tractor) y vinculación al mercado (Guillet 1981a). De este modo, el control comunal

varía de acuerdo a la gradiente vertical, siendo más intenso en las zonas altas y más débil o inexistente en las zonas bajas (Mayer 1989). Sin embargo, la comunidad mantiene en última instancia el control sobre el uso y los derechos sobre la tierra, de modo que en contextos de montaña las nociones de "propiedad privada" pueden ser engañosas (Rhoades y Thompson 1975).

Una de las presiones más importantes sobre la producción en los Andes centrales es un conjunto de factores de riesgo que son comunes a los ambientes de montaña (Guillet 1980). La más importante de estas presiones es la interacción entre altitud, clima y fertilidad del suelo, lo cual influye en la elección del régimen agrícola (Guillet 1983:563). Las presiones altitudinales incluyen principalmente heladas y sequías y, en menor medida, suelos salados, plagas y pestes, así como accidentes y calamidades. Se estima, por ejemplo, que la sierra sur del Perú sufre la pérdida de un cultivo entero cada siete años (Winterhalder y Thomas 1978:56-57)[14].

Como resultado, las estrategias de producción de las unidades domésticas están fuertemente orientadas al manejo del riesgo. El principal medio a este respecto es la diversificación, que puede tomar varias formas (Guillet 1981b). En comunidades adyacentes a la alta puna y a las más bajas zonas de tubérculos y de maíz, y generalmente en las zonas más altas y frágiles, se sigue una estrategia de subsistencia agropastoril (Guillet 1983). Esta es una básica adaptación alpina que es esencial para la regeneración de las partes bajas de la puna andina a través del reciclaje de la materia orgánica (Custred 1977).

En general, la productividad total de la tierra y la mano de obra parece ser más baja en las montañas que en las tierras bajas (Golte 1980:110-118; Caballero, 1981). Si bien las zonas de producción vertical varían discontinuamente, hay una tendencia a que la productividad varíe inversamente a la altitud. En efecto, cuanto más alta es la zona ecológica, menos potencial tiene para la intensificación de la producción (Guillet 1981a). La fertilidad de la tierra decrece con la altitud, lo cual demanda medidas adicionales que incluyen el descanso, el uso de abonos y la rotación de campos y cultivos. Cuanto más baja es la zona ecológica, más

[14] Winterhalder y Thomas (1978) han definido un conjunto de presiones ambientales a los que deben adaptarse las poblaciones de animales y plantas. Éstas incluyen presión parcial y reducida del oxígeno, alta radiación, topografía accidentada, suelos pobres y disponibilidad marginal de ciertos nutrientes, bajas temperaturas con variación diurna y severas heladas en cualquier estación, larga estación seca e irregular distribución mensual de la precipitación, impredecibles y a veces largas sequías, limitada productividad de la comunidad biótica, entre otras.

capacidad tiene para soportar la intensificación sin *inputs* costosos de trabajo intensivo (Guillet 1984:12-13). Hay también una asociación entre la zona de producción vertical y la densidad poblacional: en general, la densidad poblacional decrece con la altitud (Caballero 1981:50-58). Además, un bajo potencial para la intensificación de la producción de alimentos ha sido visto en relación a la tendencia hacia una estructura social igualitaria (ver Sutton 1982:84-85).

Muchas plantas de altura proporcionan apenas un fino soporte vegetal para los frecuentemente delgados e inmaduros suelos de los ecosistemas de montaña. Si esta cubierta vegetal está localizada en laderas, parte de ella puede ser destruida por el sobrepastoreo, la tala de árboles, el cultivo intensivo y la construcción de carreteras, incrementando los deslizamientos de tierra y substrato. Debido a esta fragilidad, las áreas de montaña contienen potenciales significativos para una tragedia de los bienes comunes. En sociedades agropastoriles de áreas montañosas, este dilema puede ser resuelto de dos formas. Por un lado, la propiedad comunal podría ser parcelada en propiedades individuales; por el otro, la comunidad podría crear una institución para la toma colectiva de decisiones, que se encargaría de asignar derechos de uso común. La segunda solución al problema es la más común (Guillet 1984:13-14).

En las zonas de producción más altas, el manejo comunal reviste mayor importancia para la reproducción de los recursos (Guillet 1981a). En las zonas pastoriles, el manejo comunal puede adoptar la forma de tenencia comunal de la tierra, programación de los movimientos del ganado y control sobre el número de animales que se mantienen en las pasturas comunales (LeBaron et al. 1979; Guillet 1981a). En la zona agropastoril, el barbecho sectorial es el régimen agrícola más común. La tierra cultivable es dividida en dos o más sectores con denominación propia, los cuales son cultivados por un número de años y luego dejados en descanso también por varios años. Durante el período de descanso, la tierra es usada para el pastoreo de los animales. La coordinación de las actividades de los participantes y la observación de reglas con respecto a la siembra, la cosecha, la rotación de cultivos y el pastoreo, son primordiales para el éxito del barbecho sectorial. Por esta razón, el control comunal sobre las prácticas de la producción es esencial (Guillet 1981a).

Las estrategias mixtas implican la explotación de dos o más zonas de

producción verticales, cada una de las cuales está asociada a un calendario específico de períodos con mayor y menor demanda de trabajo. Como resultado, las diferentes demandas de tiempo y mano de obra de las familias crean un problema extremadamente complejo de programación e integración. Este problema se resuelve más eficientemente a través de las instituciones comunales que incluyen un complejo ritual, toma colectiva de decisiones y delegación de autoridad (Guillet 1981a).

La Cordillera Huayhuash

La cordillera Huayhuash[15] forma parte de los Andes del norte del Perú y está ubicada en los límites de los departamentos de Ancash, Lima y Huánuco (ver Figura 1). Considerada uno de los lugares más impresionantes y bellos de los Andes, Huayhuash es después de la cordillera Blanca la segunda cadena montañosa tropical más alta del mundo, presentando más de una docena de cumbres nevadas, seis de las cuales sobrepasan los 6,000 metros de altitud. Su longitud, de tan sólo 30 kilómetros de norte a sur, es dominada por el macizo Yerupajá, que con sus 6,634 metros constituye la segunda montaña más alta del Perú y el punto más alto de la vasta cuenca amazónica.

Aunque dista sólo 120 kilómetros del océano Pacifico, la cresta de la cordillera Huayhuash forma parte de la divisoria de aguas del continente. De las aguas que discurren de ella se forman grandes ríos como el Pativilca, por el oeste, y el Marañón, principal tributario del Amazonas, por la escarpa oriental. En la década de 1960, sus glaciares cubrían 82 kilómetros cuadrados, pero debido a la acelerada deglaciación de los últimos años han ido disminuyendo significativamente, quedando en la actualidad 113 pequeños glaciares, ninguno de los cuales supera los 6 kilómetros de largo. El retroceso de los glaciares ha dejado casi 50 lagunas en las cabeceras de los valles, entre los 4,000 y 4,500 metros, y otras más que siguen formándose (HIDRANDINA 1988; Kolff y Bartle 1998).

La cordillera Huayhuash es típica de los ecosistemas altoandinos. Su rango

[15] Huayhuash es un vocablo quechua con el que se conoce a un tipo de comadreja (*Mustela frenata*) que habita en la cordillera.

altitudinal, que va de menos de 3,000 a 6,334 metros en menos de 20 kilómetros, crea condiciones para la existencia de una variedad de ecosistemas y microhábitat. En el ámbito de estudio se distinguen básicamente los ecosistemas terrestres altoandinos y los ecosistemas de ríos y lagunas. Además, son importantes los microecosistemas típicos de matorrales, monte ribereño, bofedales, pequeñas filtraciones de agua, charcos, áreas de cultivo, bosques de relictos, áreas ruderales, césped de puna, superficies rocosas, etcétera. Son importantes también las comunidades de praderas en los flancos de las quebradas y las de puna en las cimas de éstas. De acuerdo al sistema de clasificación de Holdrige, Huayhuash incluye seis diferentes zonas de vida (ONERN 1976; INRENA 1995).

La latitud tropical de la cordillera, que permite una vegetación hasta los 5,000 metros, da lugar a una sorprendente diversidad de flora y fauna, con muchas especies endémicas propias de hábitat altoandinos muy especializados. En efecto, Huayhuash no sólo alberga una extraordinaria riqueza florística (Cerrate 1979), sino también una abundante variedad de aves cuyo hábitat son los bosques de queñual o quinual (*Polylepis spp.*) (Oxford University 1998). Los bosques de queñual, la gran riqueza en especies de aves, así como la diversidad florística, son indicadores de un ecosistema en estado saludable y de un gran nivel de abundancia de recursos ecológicos (Kolff y Tohan 1997; Instituto de Montaña 1998).

Unas tres mil personas viven en la actualidad en los profundos valles y amplios pastizales que rodean las altas cumbres de la cordillera Huayhuash. La vida social y económica de esta población gira principalmente alrededor de seis comunidades campesinas con base en los pueblos de Queropalca y Jesús, en la vertiente oriental, y los de Llámac, Pocpa, Pacllón y Huayllapa, sobre la vertiente occidental, que es la más accesible y densamente poblada.

Entre los valles y punas de la vertiente occidental, la población se dedica principalmente a la cría de ganado, la elaboración de queso, la producción de una diversidad de cultivos y la pesca en las lagunas y riachuelos. La árida vertiente oriental, por su parte, está escasamente poblada por pastores estacionales de los pueblos de Queropalca y Jesús, que se dedican al pastoreo de sus rebaños de vacas, ovejas y alpacas. Un porcentaje significativo de la población complementa sus ingresos mediante el trabajo como guías, cocineros o arrieros para los caminantes y escaladores que vienen de todo el mundo a visitar la cordillera (Kolff y Bartle 1998:7).

Aunque ciertamente se han producido cambios geomórficos significativos sobre la cordillera (retroceso de glaciares y formación de nuevas lagunas), los impactos humanos se han limitado mayormente a la tala de algunos bosques de queñual, el pastoreo continuo de ganado y la introducción de truchas. El entorno natural se ha conservado a pesar de no haber contado por mucho tiempo con ninguna protección de parte del Estado. Algunos afirman por esto que la cordillera Huayhuash y sus comunidades aledañas han coexistido en un estado de relativo equilibrio por cientos de años (Morales Arnao 2001).

El relativo aislamiento en el que hasta hace poco ha permanecido el área explica en parte el escaso deterioro ambiental y la integridad del ecosistema de montaña de Huayhuash, habiéndosela considerado por ello una de las cordilleras más silvestres e intocadas del país (Kolff y Tohan 1997). La ausencia de carreteras cercanas le ha ahorrado el nivel de depredación que han sufrido otras áreas montañosas más accesibles como su vecina del norte, la cordillera Blanca. Sin embargo, desde principios de la década de 1990, cuando el terrorismo que azotaba la zona disminuyó, este aislamiento decreció abruptamente debido a dos nuevas dinámicas: el incremento del flujo de turistas y la industria minera (Kolff y Bartle 1998). La presión de estos intereses foráneos está produciendo impactos sobre la integridad cultural y la capacidad de recuperación ecológica de la cordillera (Kolff y Tohan 1997).

En efecto, la conservación de los recursos y la belleza paisajística de la cordillera han constituido hasta ahora fuertes atractivos para el ecoturismo, que en la década de los 90 ha repuntado y hasta superado los niveles máximos alcanzados a mediados de los 80 (Morales Arnao 2001). Sin embargo, debido a la gran riqueza

mineral de la zona, que atrajo a empresas mineras que han solicitado denuncios sobre prácticamente toda el área de la cordillera (Kolff y Tohan 1997), la mayor amenaza proviene de las diversas prospecciones mineras que se están llevando a cabo en el área (Morales Arnao 2001). El impulso de la actividad minera ha dado lugar a la construcción de carreteras hacia aldeas antes incomunicadas, infraestructuras que si bien conllevan la realización de un sueño largamente anhelado por las poblaciones locales, no se construyen para sacar a éstas del atraso sino más bien como una condición previa para las explotaciones mineras.

La creciente actividad minera en Huayhuash y la amenaza sobre la integridad de su riqueza biológica, así como el interés local por la actividad turística, motivaron a científicos y organizaciones conservacionistas privadas a buscar el apoyo de las comunidades campesinas, los gobiernos locales y algunas instituciones y funcionarios para promover la creación de un área natural protegida. Este esfuerzo se vio compensado en diciembre del 2002 con el establecimiento, sobre un área de 67,589.76 hectáreas, de la zona reservada cordillera Huayhuash, que si bien se trata de una categoría de carácter temporal, ha suspendido el otorgamiento de nuevos derechos mineros a su interior.

Los conservacionistas han propuesto que la nueva zona reservada sea categorizada como Reserva Paisajística, un tipo de área natural protegida adecuada para ambientes que muestran una relación armoniosa entre el hombre y la naturaleza y que, por lo mismo, podría permitir un uso tradicional de los recursos naturales, si es que la zonificación del área así lo dispone. Este elemento adquiere relevancia en la medida que la zona reservada se ha creado sobre parte de las áreas tituladas de nueve comunidades campesinas, sobre todo de extensos pastizales usados desde tiempos inmemoriales, lo cual puede ser una fuente de futuros conflictos (ver Figura 2).

El Concepto de Comunidad

A pesar que muchos autores afirman que la comunidad es esencial para la conservación de los recursos naturales, rara vez dedican suficiente esfuerzo al análisis de su significado o del modo en que afecta los resultados de la conservación (Western y Wright 1994). Esto puede deberse a la dificultad para definirla o medirla, dada su complejidad y la heterogeneidad de sus referentes. Sin embargo, por su obvia relevancia para la vida cotidiana, es un concepto que difícilmente puede ser desplazado o desechado. Todo ello hace necesario e incluso gratificante una continua exploración de sus significados.

Resumiendo las diferentes posiciones con respecto a la comunidad, Agrawal (1997) sostiene que, conceptual y sociológicamente, los rasgos atribuidos a la comunidad pueden ser clasificados en tres grupos: unidad espacial, estructura social y normas compartidas. En primer lugar, la comunidad es vista como una unidad espacial pequeña y de afiliación territorial. También es considerada como una estructura social homogénea en términos de bienes e ingresos, etnicidad, religión, clase o casta, lengua, ocupación y recursos. Por último, es concebida en términos de intereses y normas compartidos y de una identificación común que se supone surge del tamaño pequeño, el territorio común, la composición homogénea y las características compartidas.

Estas percepciones sobre la comunidad recibieron una gran influencia de aquellos autores europeos que, en el siglo XIX e inicios del XX, estaban abocados al estudio del cambio social producido por la industrialización, la monetarización de la economía y el predominio de las necesidades materiales. Para entender los efectos de estos cambios, estos autores desarrollaron teorías de evolución unilineal de la sociedad basadas en tipologías dicotómicas o polares. Así, para Henry Maine, la sociedad estaba moviéndose desde relaciones basadas en el estatus, el parentesco y la propiedad colectiva, hacia relaciones basadas en el contrato, el territorio y los derechos individuales. Esta imagen de la evolución social influyó en Tonnies (1963), quien distinguía entre *Gemeinschaft* (o comunidad), caracterizada por la convivencia íntima y exclusiva y por estados afectivos y tradiciones, y *Gesellschaft* (equiparado con sociedad o ciudad), que se refiere a un agregado artificial de seres humanos cuyas relaciones sociales proceden de la volición o el interés puro y se caracterizan

por su individualismo, impersonalidad y contractualismo. Durkheim, por su parte, hablaba, de un lado, de la solidaridad mecánica de los sistemas sociales más antiguos, caracterizada por un consenso psicológico basado en el desempeño de tareas similares y, del otro, de la solidaridad orgánica de las sociedades industriales, fundada en la división del trabajo y en la especialización e interdependencia que ésta demanda (Durkheim 1987)[16].

La comunidad jugó un rol importante en estas construcciones tipológicas, ya que se la opuso a modernidad y mercantilización. La comunidad era considerada un modo peculiar de vida correspondiente a un período de la evolución humana, la cual desaparecería y sería reemplazada por otras formas de organización social.

Esta perspectiva evolucionista influyó en estudios posteriores que postulaban a la urbanización como una poderosa fuerza modificadora de las relaciones comunitarias. Así, en su modelo del continuo folk-urbano, Redfield (1955) atribuía a la comunidad cuatro formas inherentes de relaciones sociales: carácter distintivo (fronteras identificables), tamaño pequeño, homogeneidad y autosuficiencia. Sin embargo, en una crítica a estos supuestos, Adams (1962) argumentaba que la entidad a la que Redfield llamaba comunidad corresponde sólo a ambientes restrictivos e invariables. Pero cuando el ambiente en que se encuentran no las restringe, las comunidades son más bien temporalmente limitadas e inestables, es decir, sistemas de relaciones en expansión antes que sistemas en equilibrio.

Basado en gran parte en su trabajo en Mesoamérica, Eric Wolf (1955, 1981) elaboró el concepto de "comunidades corporativas cerradas", a las que definió como respuestas defensivas a la conquista o la dominación, caracterizadas por el ejercicio de una jurisdicción sobre los recursos naturales importantes y la restricción de su acceso a los miembros nacidos dentro de ella. Mediante el control comunal de la tierra y la redistribución y limitación de la riqueza, las comunidades cerradas evitan las fuerzas económicas y políticas externas y reducen el conflicto interno. Las comunidades abiertas, en cambio, tienen un mercado libre de tierras y están en continua interacción con la sociedad mayor. El modelo de Wolf representó un

[16] Las discusiones de Weber sobre los diferentes tipos de autoridad y su evolución desde las formas carismáticas hasta las racionales-legales, las distinciones de Comte entre las bases religiosas y metafísicas, por un lado, y las científico-positivas, por el otro, de la organización social, y el enfoque de Spencer en el intercambio como el principio organizador de la sociedad en tanto ésta se vuelve más heterogénea, son todos ellos indicativos de su atención en el cambio social y su deseo de darle sentido.

importante avance con respecto a las nociones de la “pequeña comunidad” de Redfield, pues demostró que los campesinos son parte de sistemas sociales mucho más grandes. Keatinge (1973), sin embargo, ha criticado el continuo de Wolf, sosteniendo la inexistencia de una contradicción entre estructura corporativa de tenencia de la tierra e interacción social “abierta”.

Pese a los cambios producidos por fenómenos como la urbanización y la industrialización, hay quienes siguen definiendo a la comunidad en términos que recuerdan mucho a los evolucionistas del siglo XIX. Por ejemplo, Taylor (1982) ha señalado que las comunidades poseen en algún grado tres atributos o características: creencias y valores comunes, que es la primera y más básica de todas, relaciones directas y de múltiples facetas y la práctica de la reciprocidad. El autor añade que estos rasgos son posibles sólo si las comunidades son pequeñas y sus miembros son más o menos estables y esperan seguir interactuando en el futuro, pues en un grupo grande y de pertenencia cambiante pocas relaciones entre los individuos pueden ser directas y multifacéticas, a la vez que la reciprocidad no puede desarrollarse en gran escala.

En una crítica a estos supuestos, Agrawal (1997) ha señalado que aspectos como la diversidad de actores y los procesos políticos han sido generalmente pasados por alto en las definiciones de comunidad. De otro lado, este autor afirma que los procesos locales tienen lugar al interior de un contexto mayor de fuerzas sociales (cambios en el mercado, intervención del Estado, cambios demográficos, innovaciones tecnológicas y arreglos institucionales) que los afectan simultáneamente.

La homogeneidad y el tamaño pequeño son quizá los rasgos más cuestionables de la comunidad. Sin embargo, es posible argumentar que la comunidad existe aun a pesar de la desigualdad y el crecimiento demográfico. En este sentido, coincidimos con Cohen (1985) en que las comunidades son también construcciones simbólicas, depositarias de significado y referentes de identidad y pertenencia. No en vano Anderson (1993) definía a la nación como una “comunidad imaginada”, pues aunque los miembros de la nación más pequeña nunca llegarán a conocer al resto de sus connacionales, pueden compartir la imagen de su comunión. La nación se imagina limitada porque incluso la más grande de ellas tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. El

autor añade que "todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (y quizá incluso éstas) son imaginadas" (p. 24).

La Comunidad Campesina

No existe aún una definición de comunidad campesina cuya aceptación sea mayoritaria, pues prevalecen desconciertos y diferencias entre los autores con respecto a su contenido, función y desarrollo histórico, en parte debido a que no es una realidad homogénea en el Perú y menos en el área andina. La notable heterogeneidad tanto de la organización comunal misma como de las acepciones del vocablo comunidad, su variación según la época y el contexto legal en que fueron formadas, la naturaleza de los recursos a su disposición y de aquel que contribuyó a su formación, dificultan en extremo la tarea de definirla unívocamente. Además, su significado varía según el enfoque teórico con el cual se la mira.

Evolución del Concepto de Comunidad Campesina[17]

En el Perú, los estudios sobre las comunidades campesinas se iniciaron con los intelectuales indigenistas a principios del siglo XX. Los indigenistas introdujeron la idea de la "comunidad indígena" como componente de su propuesta política, pues convencidos de que la comunidad era una supervivencia de la sociedad inca, creyeron descubrir en aquélla rasgos de un sistema socialista o comunista. Por eso, las consideraron el embrión de una transformación socialista de la sociedad peruana.

Los indigenistas construyeron visiones totalizadoras de la comunidad y mitos sobre su supuesta naturaleza igualitaria, democrática y solidaria. En su clásico libro *Nuestra comunidad indígena*, Hildebrando Castro Pozo (1924) señalaba a la propiedad colectiva de la tierra y a los lazos de consaguinidad entre las familias como los fundamentos de las comunidades, rasgos a los que añadió origen común, sentido comunal y posesión privada de las parcelas. Basado en parte en estas

[17] La presente descripción y análisis no pretende ser exhaustiva y se basa en gran parte en el excelente resumen de Mossbrucker (1990). Para otros balances, ver Urrutia 1992 y Pajuelo 2000.

informaciones, José Carlos Mariátegui (1968) describió al ayllu, que consideraba el antecesor de la comunidad, como un conjunto de familias emparentadas entre sí y caracterizado por la posesión colectiva de la tierra y la cooperación entre sus miembros. El sociólogo boliviano Bautista Saavedra (1971) sostenía también que los ayllus, a los que suponía organizados en comunidades durante la Colonia, se caracterizaban por la posesión común de la tierra, aunque distinguía entre tierras de cultivo, que eran repartidas anualmente entre las familias, y tierras de pastoreo, que eran utilizadas en forma colectiva.

A finales de los años 30 y comienzos de los 40, se inició en el Perú la práctica de la Antropología como disciplina científica, la que durante las siguientes dos décadas se circunscribiría al estudio de las comunidades, en gran medida bajo una orientación culturalista y desarrollista. Los estudios monográficos que se realizaron acumularon suficiente información empírica para cuestionar la visión homogenizadora y ahistórica con la cual el indigenismo había interpretado a las comunidades. Es destacable en este sentido el aporte de Mishkin (1960), quien sostenía que el sentimiento de grupo en una comunidad, a la que define como un grupo de familias extensas emparentadas entre sí sobre la base de la endogamia, sólo aparece cuando los intereses de las familias concuerdan, como por ejemplo cuando se trata de la defensa de la tierra frente a foráneos. Tschopik (1947), por su parte, advirtió sobre los procesos de diferenciación en la estructura social y económica tanto al interior de las comunidades como entre ellas.

Bajo la influencia del culturalismo norteamericano y el indigenismo mexicano, etnólogos peruanos y extranjeros continuaron durante las décadas del 50 y el 60 el intento de corrección de la visión indigenista de la comunidad. Un ejemplo notable es el de Cotler (1959), para quien la propiedad comunal de la tierra, que se basaba en el parentesco, se había resquebrajado a principios del siglo XX a raíz de la privatización de las tierras comunales y el abandono de las normas de endogamia. Por la misma época, Metraux (1959) enfatizaba, un tanto a contracorriente, que la desconfianza, la xenofobia y el espíritu ultraconservador que las comunidades mostraban frente a cualquier innovación, se explicaba por su necesidad de mantener el equilibrio y la cohesión interna. Adams (1959), sin embargo, ahondando en los cambios producidos en las comunidades, criticó duramente las posiciones que atribuían a la comunidad un “espíritu” solidario o conservador, enfatizando que la

ayuda mutua o reciprocidad no tenía nada que ver con la comunidad, pues ella aparece siempre con respecto a un problema, desapareciendo cuando éste es resuelto.

Desde mediados de la década del 60 y a lo largo de la del 70, período en que la sociedad peruana experimentó rápidas transformaciones, los estudios sobre comunidades dieron un vuelco tremendo debido, entre otros factores, a la crisis del culturalismo norteamericano y al desarrollo del marxismo, el estructuralismo y la teoría de la dependencia. Como resultado, la comunidad empezó a ser entendida como parte de una unidad mayor vinculada al contexto nacional y mundial, a la vez que el análisis se volcó sobre los procesos generales de la sociedad mayor, especialmente los de dominación, que afectaban a las comunidades. Bajo esta nueva óptica, autores como Celestino (1972) y Fuenzalida et al. (1982) observaron que la comunidad, en un contexto de procesos de modernización, no se desintegra sino que se transforma, pues se trata de una institución dinámica conformada a partir de grupos que cooperan o compiten por hacer prevalecer sus intereses. Degregori y Golte (1973), sin embargo, postulaban que los procesos históricos de dominación y dependencia –operando a través de la diferenciación interna, la educación y la migración– podían terminar por desintegrar en lugar de fortalecer a la comunidad tradicional.

En este período, algunos antropólogos se dedicaron a desentrañar el origen de la comunidad andina, que hasta entonces había sido ubicada en el ayllu prehispánico. Arguedas (1968) terminó con este mito al sostener que los elementos estructurales de la comunidad fueron producto del orden colonial y por lo tanto sus orígenes son básicamente hispanos, específicamente los ayuntamientos comunales españoles. Ahondando en este tema, Fuenzalida Vollmar (1976) concluyó que las comunidades están envueltas en una "matriz colonial", pues se habrían formado en el proceso de agrupación de varios ayllus en las reducciones toledanas del siglo XVI. A diferencia de los ayllus, que son grupos endógamos propietarios de tierras, la comunidad vendría a ser una asociación artificial de unidades corporativas no emparentadas entre sí.

Cabe mencionar también el esfuerzo de síntesis que el conocido antropólogo peruano José Matos Mar (1976) realizó para definir a la comunidad. Matos caracterizaba a la comunidad a través de tres elementos: (1) la propiedad colectiva y

el usufructo familiar de la tierra, (2) una organización social basada en la reciprocidad y la participación de las bases y (3) un patrón cultural andino. De esta síntesis, podemos destacar la idea de que la reciprocidad, que anteriormente había sido sustraída de todo vínculo con la comunidad, es para Matos una de las bases de esta institución.

En las décadas del 70 y el 80, predominaron tres orientaciones teóricas sobre la comunidad: el modelo de la economía política, el modelo adaptacionista y el modelo cultural. La primera ha seguido los postulados del marxismo, perspectiva teórica que desde principios de la década del 70 tuvo una gran influencia en la investigación antropológica sobre las comunidades. Este modelo supone que la comunidad surgió como resultado de la dominación y la explotación de la población local por élites rurales y urbanas ligadas al capitalismo mundial, sobreviviendo en tanto sirva a estos fines. Montoya (1971) llevó este modelo hasta sus límites más radicales, afirmando que la comunidad es hoy sólo una "supervivencia" ideológica, pues la parcelación de las tierras comunales y su acumulación en manos de algunos comuneros han destruido la estructura comunal (Montoya et al. 1979; Montoya, 1980, 1989). Otros, desde una postura más moderada, discrepan de la idea de la disolución de la comunidad, pero plantean su existencia como un instrumento usado por el Estado y las élites regionales y locales para favorecer sus intereses económicos y políticos, pero también por el campesinado para asegurar su subsistencia y protección (Grondín 1978; Long y Roberts 1978; Samaniego 1978; Winder 1978; Sánchez 1982a, 1987; Mallon 1983; Painter 1991).

El modelo cultural, por su parte, postula que los patrones de pensamiento y organización prehispánicos sobreviven en el presente y dan significado a los procesos sociales (Palomino 1971; Platt 1976; Isbell 1978; Ossio 1978). El manejo supradoméstico está organizado y racionalizado en términos de las antiguas tradiciones que rodean al *ayllu* andino (Platt 1976). La lengua y el ritual, como elementos esenciales de la identidad cultural andina, estructuran la producción y gobiernan la relación entre la unidad doméstica y la comunidad (Allen 1981).

Siguiendo los postulados de la ecología cultural, en especial de la línea trazada por John Murra (1975) y sus investigaciones sobre la adaptación de la organización social prehispánica a la verticalidad del medio andino, los partidarios del modelo adaptacionista buscan explicar el rol de la comunidad a través de las

condiciones ecológicas de la producción en los Andes centrales. Desde esta perspectiva, la comunidad ha sido definida como la organización social más adecuada para la producción en un ambiente donde la distribución vertical de los recursos y su baja productividad imponen el uso simultáneo de varios ciclos agrícolas (Golte 1980; Mossbrucker 1990). En estas condiciones, la comunidad es la institución que coordina la cooperación requerida para satisfacer las exigencias técnicas de la producción que la familia campesina es incapaz de cumplir por sí sola (De la Cadena 1989). De esta manera, la función de la comunidad es proporcionar los mecanismos (reglas, autoridades locales) para la regulación y solución de conflictos en torno al acceso, uso y distribución de los recursos en las zonas de producción donde las limitantes ecológicas así lo demandan (Guillet 1978, 1981a, 1981b; Mayer 1988, 1989).

Estos fundamentales hallazgos coinciden con la crisis de los estudios antropológicos sobre comunidades y la preocupación por las mismas desde otras disciplinas. Así, algunos economistas continuaron el interés en los patrones ecológicos. Por ejemplo, González de Olarte (1984) planteó que la existencia de la comunidad se explica porque ella otorga a la familia campesina beneficios superiores a los que podría obtener en forma individual, fenómeno al que denominó "efecto comunidad". Kervyn et al. (1989), por su parte, plantearon esta explicación en términos de las externalidades y las economías de escala, otorgando a la comunidad la función de minimizar los costos de la coordinación y la cooperación en un contexto de producción diversificada y escasez de mano de obra e insumos productivos (ver también Kervyn 1992a, b).

Una Definición de Comunidad Campesina

La comunidad campesina es una organización tan diversa y cambiante que difícilmente puede ser encasillada en un concepto genérico. No obstante, partiendo del supuesto de que todo concepto se construye sobre la base de generalidades y no de particularidades, sostenemos que una definición de comunidad debe fundamentarse no en sus elementos contingentes sino en aquellos que son más permanentes. En esta sección, a través de un enfoque en la estructura y función de la comunidad, analizaremos las diversas características que se le han asignado,

buscando identificar los elementos generales que nos permitan esbozar una definición de esta institución en los Andes, así como establecer su vigencia conceptual y empírica.

Uno de los rasgos que se atribuyen a las comunidades andinas es el de un territorio delimitado (Custred 1980:203-204; Ossio 1983:43; Brush 1977:55-56). Los recursos económicos de la comunidad y el control que ésta ejerce sobre ellos están limitados por dicho territorio. Sin embargo, muchas comunidades tienen miembros que no viven dentro de su territorio pero retienen derechos sobre la tierra (Lehmann, 1982:22). Las fronteras de la comunidad, por lo tanto, no son sólo territoriales, sino también sociales, en el sentido de que los límites al ejercicio de derechos y obligaciones sancionados por la comunidad pueden ir más allá de su territorio (De la Cadena 1989:77-78). Hay también quienes viven al interior del territorio comunal pero que no son miembros de la comunidad y por lo tanto no tienen derecho a usar los recursos comunales. La comunidad no es pues un lugar ni un grupo de personas que viven cerca. Lehmann (1982:22) prefiere definirla como una institución de tenencia de la tierra que regula el acceso de los individuos a este recurso. Sin embargo, como veremos más adelante, la función reguladora de la comunidad no se limita a brindar acceso a la tierra.

Otra característica atribuida a la comunidad andina son los lazos de parentesco que vincularían a las familias que la componen (Castro Pozo 1924; Mishkin 1960). Pero hoy en día la comunidad andina no es sólo un conjunto de familias emparentadas entre sí, sino a menudo un conjunto heterogéneo de unidades basadas también en la residencia (*saya*, barrio) y la religión (Fioravanti-Molinié 1986:343). Se ha hablado también de la norma de reciprocidad como un rasgo que definiría a las familias comuneras (Matos Mar 1976). Al respecto, se ha argumentado que la reciprocidad tiene que ver más con las familias que con la comunidad (Mossbrucker 1990). En contraposición, Mayer (1974, 2002) ha sugerido que incluso las relaciones entre el comunero y la comunidad están basadas en intercambios recíprocos.

Quizá el rasgo que más se ha asociado con la comunidad andina es la propiedad colectiva (Castro Pozo 1924; Matos Mar 1976). Todos los miembros de la comunidad son copropietarios de las tierras que ocupan y tienen iguales derechos sobre ellas. Por eso, se ha definido a la comunidad como una entidad corporativa

que controla la tierra y perpetúa los derechos y la pertenencia de sus miembros (Isbell 1978). Pero si bien el territorio es en su conjunto propiedad colectiva, a su interior existen espacios que son explotados en forma común y otros que lo son en forma individual (Guillet 1981a; Mayer 1988).

No obstante, debido al creciente proceso de privatización individual de las tierras comunales, otros sostienen que la propiedad colectiva no es más una característica de la comunidad andina (Cotler 1959, Mallon 1983:277). Hay incluso quienes sostienen que, debido a la casi desaparición de la propiedad comunal, las comunidades sólo existen a nivel ideológico y político (Montoya 1971). Sin embargo, la comunidad andina no es sólo una abstracción legal que existe sólo en la medida que se encuentra registrada en un padrón ministerial, sino, al contrario, es registrada porque previamente ya existía como tal. La comunidad es un modo característico de organización del segmento campesino de la sociedad peruana (Fuenzalida et al. 1982).

La presencia de parcelas individuales en las comunidades no implica necesariamente un régimen de propiedad privada individual de la tierra, pues muchas comunidades ejercen aún control sobre el acceso y uso de tales parcelas (Guillet 1981a; Mayer 1988, 1989). Ello sugiere que la comunidad no debe ser definida a partir de la propiedad común, ya que ella juega un rol importante en términos de la producción incluso si en muchos casos ya no existe territorio comunal (De la Cadena, 1982:6). Incluso donde ha tenido lugar una extensiva privatización de la tierra, la irrigación continúa siendo una función comunal importante (Fonseca 1983). En consecuencia, la institución comunal está basada en la necesidad que la economía campesina tiene de una organización colectiva y no en la propiedad colectiva de la tierra (Golte 1980; De la Cadena 1982, 1989).

Por eso, otros autores prefieren definir a las comunidades andinas en términos de sus funciones antes que en los de su estructura. La definición de comunidad andina como una institución con funciones específicas difiere radicalmente de las definiciones que la equiparan con ayllu o pueblo, términos que se refieren a un grupo de parentesco y una aglomeración de unidades domésticas que ocupan un territorio específico, respectivamente, y no a una institución social (Mossbrucker 1990).

En los casos en que aún existe propiedad comunal, una de las funciones que

cumple la comunidad es proporcionar acceso a la tierra (De la Cadena 1982, 1989; Lehmann 1982) en las diferentes zonas de producción del espacio vertical (Brush 1977; Mayer 1989). La comunidad establece las obligaciones concomitantes a los derechos de acceso, que son los criterios bajo los cuales estos derechos pueden ser ejercidos. Las obligaciones incluyen dar fuerza de trabajo y participar en los mecanismos de formulación y cumplimiento de los reglamentos de la comunidad (Guillet 1981a; Mayer 1989:49). Además, a través de la redistribución anual de derechos sobre la tierra y el agua, la comunidad ajusta los desbalances que las tendencias demográficas producen en la proporcionalidad entre la tierra, la mano de obra y la tecnología (Guillet 1981b). La comunidad desempeña también funciones en la defensa colectiva de la tierra, que constituye una precondición imprescindible de la producción (Brush 1977; Guillet 1978; Custred 1980; Plaza y Francke 1981).

Pero la principal función que se le adjudica a la comunidad andina es la de organizar parte del proceso productivo y administrar los recursos de producción y los servicios de un conjunto de unidades domésticas campesinas (Golte 1980; Guillet 1981b; Brush y Guillet 1985; De la Cadena 1989:77; Mayer 1989:29; Mossbrucker 1990:97). Por eso, la comunidad se encuentra sobre todo ligada o bien a recursos económicos como pastos, ganado, sistemas de riego, o bien a servicios como medios de transporte y carga, escuelas, aprovisionamiento de agua potable, electricidad, etcétera, o a ambos.

La comunidad es uno de los niveles necesarios para la reproducción de las familias campesinas, pues se ocupa de las tareas productivas que van más allá de la capacidad familiar (González de Olarte 1984; De la Cadena 1989; Kervyn et al. 1989), un nivel que Guillet (1978) ha llamado la “esfera de producción suprafamiliar”. La comunidad proporciona los amplios niveles de cooperación que ciertas tareas productivas requieren, para las cuales la mano de obra o la tecnología con que cuenta la familia es insuficiente (Golte 1980; De la Cadena 1989:81). La cooperación permite el aprovechamiento de las economías de escala existentes en la agricultura campesina (provisión y mantenimiento de la infraestructura comunal, comercialización, crédito y mecanización) (Kervyn et al. 1989). El reclutamiento de la mano de obra para la consecución de estos fines es también una función de la comunidad, que tiene el poder de obligar a los campesinos a prestar su fuerza de

trabajo (Guillet 1981b:24; Brush y Guillet 1985)[18].

La administración comunal proporciona la coordinación necesaria para la rotación de cultivos y el descanso de la tierra, sin los cuales no sería posible el mantenimiento de la fertilidad de la tierra en un ambiente frágil y de baja productividad (Yamamoto 1985:91). Además, ella evita las externalidades que surgen por la alternación entre agricultura y ganadería en un mismo espacio (Kervyn et al. 1989:31). De esta manera, la comunidad soluciona los conflictos en la demanda de mano de obra y la planificación del calendario agrícola en un sistema de producción de varios ciclos (Fonseca 1972, 1974; Golte 1980).

Estos problemas de coordinación son resueltos por la comunidad mediante la aplicación de reglas. Las reglas permiten la programación de tareas en el sistema de barbecho sectorizado (siembra, cosecha, rotación de cultivos y pastoreo) (Mayer 1989) como en el mantenimiento de la infraestructura comunal (Fonseca, 1983). La comunidad ofrece asimismo las instituciones sociopolíticas para la creación y aplicación de estas reglas, que son dos: la asamblea y un conjunto de dirigentes locales (Guillet 1981b; Brush y Guillet 1985). Esto convierte a la comunidad en una institución política ya que es también una instancia de administración de poder (Ossio 1983:43).

Las relaciones de cooperación entre las familias que conforman una comunidad no invalidan la existencia de diversos grados de conflicto que resultan de una distribución desigual de la tierra (De la Cadena 1982). Mayer (1988, 1989) propone que, en un contexto caracterizado por una relación de constante tensión entre las familias y la comunidad, una función adicional de las reglas de trabajo en las zonas de producción es la de llegar a un consenso entre los diversos intereses de los comuneros.

A pesar su tendencia histórica a disminuir, la importancia del elemento colectivo no ha desaparecido del todo. Desde el período colonial, la mercantilización de la producción campesina en los Andes ha ido socavando la cooperación, a la vez que la superación de algunas limitaciones tecnológicas y económicas ha hecho posible cierto grado de individualización (De la Cadena 1982, 1989). Con una producción menos interdependiente y con menos economías de escala, las instituciones colectivas dejarían de ser funcionales y los sistemas individuales serían

[18] Las familias extensas constituyen una suerte de "pool" de mano de obra (De la Cadena 1982).

más eficientes (Kervyn et al. 1989:9). Sin embargo, no es posible individualizar completam ente el proceso productivo (De la Cadena 1982).

La comunidad no sólo juega un rol importante en la producción, pues también regula la vida social y mantiene el patrimonio cultural. La organización comunal se encarga de realizar y mantener los rituales a través de los cuales se asegura la obediencia de las reglas y el reclutamiento de mano de obra para trabajos comunales (Mitchell 1976; Isbell 1978; Fonseca 1983). Los rituales comunales ayudan también a programar las tareas agrícolas (Fonseca 1972), pero además proporcionan las condiciones mágico-religiosas que "aseguran" una buena cosecha (Mayer 1989:50). Finalmente, mediante los rituales se reafirma la identidad y la cohesión de los miembros de la comunidad (Custred 1980; Allen 1981; Fonseca 1983). Por eso, se ha dicho que las comunidades son también espacios donde la cultura tradicional del campesinado andino ha logrado conservarse a través del tiempo (Matos Mar 1976; Plaza y Francke 1981).

En conclusión, la comunidad campesina es hoy una realidad heterogénea, no sólo por las diferentes líneas evolutivas que ha seguido, sino porque tal vez su propio origen colonial fue un proceso diferenciado. En este desarrollo heterogéneo, la privatización de las tierras comunales reveló la artificialidad de muchas comunidades o propició su decadencia ante las fuerzas del mercado. En muchas partes, sin embargo, las comunidades se mantuvieron vigentes, en buena medida por su necesidad como esfera suprafamiliar de gestión de recursos. Aunque, ello no excluye la posibilidad de que en otros casos la comunidad haya sobrevivido como instrumento político en la lucha que libraron élites y campesinado pobre.

Es posible que la diversidad de imágenes sobre la comunidad sea el resultado de tomar como modelo uno u otro de sus diferentes desarrollos regionales, pues no es lo mismo hablar de una comunidad del valle del Mantaro, vinculada tempranamente al capitalismo, que de una comunidad de las alturas de Quispicanchis, más aislada y tradicional. ¿Cómo definir entonces una realidad social tan diversa? Creemos que la heterogénea realidad de la comunidad no ha rebasado aún la teoría que intenta explicarla, por lo menos en lo que respecta a su rol en la administración de recursos o en la explotación económica, rasgos en nada excluyentes.

Sin embargo, la comunidad es también la expresión de una identidad

colectiva que los comuneros "inventan" (Hobsbawn 2002) a partir de tradiciones comunes como los rituales y la reciprocidad (Isbell 1978; Allen 1981). Si bien Mossbrucker (1990) considera a la reciprocidad como un asunto que concierne más a las familias que a la comunidad, mientras que Sánchez (1982b) la interpreta como un instrumento ideológico para enmascarar relaciones económicas explotadoras, en este estudio consideramos que la reciprocidad puede ser también una fuente fundamental para la "comunidad imaginada", en el sentido de que los límites de la comunidad pueden trazarse sobre las bases de las relaciones reciprocas (Sahlins 1977). En consecuencia, la comunidad andina no es sólo producto de las imágenes que de ella se han creado administradores estatales, intelectuales o antropólogos (Yambert 1980), sino también de las imágenes que los propios comuneros se forjan de sí mismos.

Llámac, una Comunidad de Montaña

Al igual que las demás poblaciones que rodean a la cordillera Huayhuash, la de Llámac está compuesta por campesinos organizados en una comunidad, la cual cuenta con un territorio titulado de 7,677 hectáreas. Su población, de habla española como quechua, es de aproximadamente 560 habitantes, de los cuales 138 son comuneros. El territorio de la comunidad está comprendido en las jurisdicciones de los distritos de Pacllón y Huasta, pertenecientes ambos a la provincia de Bolognesi, en el departamento de Ancash. El pueblo de Llámac, considerado la principal puerta de acceso a la cordillera Huayhuash, está ubicado en el distrito de Pacllón, del cual es anexo. La mayoría de los llamaquinos tiene como residencia al pueblo, mientras que el resto lo hace en estancias de la puna e incluso fuera de la comunidad.

Un poco de Historia

Si bien carecemos de estudios arqueológicos serios sobre las primeras formas de poblamiento del área de estudio, en los estadios tempranos de la época preincaica, sabemos que los primeros pobladores, que estaban organizados en asentamientos dispersos, llegaron a través de un proceso migratorio que vino del

norte y pobló los Andes centrales hace aproximadamente 10,000 años. Estos primeros grupos humanos, que usaban como vivienda las cuevas naturales, fueron recolectores y cazadores de camélidos y otros animales (Cardich 1958).

Estas formas dispersas de residencia tuvieron la influencia de las diversas fases de la cultura Chavín, como en la domesticación de la llama y la alpaca y en la de plantas alimenticias como la papa, la oca y el olluco. A la época del Chavín clásico, que se ubica entre los 300 a.C. y los 300 d.C., corresponde ya una dieta variada, compuesta de alimentos de origen vegetal y animal, así como formas avanzadas de tecnología agrícola como los sistemas de riego. Las viviendas en esta época usaban piedra y barro y presentaban torreones fortificados y *chullpas* circulares.

Los documentos coloniales nos permiten conocer mejor la fase preinca que comprende aproximadamente al periodo entre los siglos XI y XIV del último milenio. Es muy probable que en esta época tuviera lugar un sistema de repoblamiento por nuevos grupos étnicos que irrumpieron en el área del antiguo Cajatambo y sus alrededores, dando lugar a la presencia de dos grupos étnicos con cultura y lengua distintas: los huaris o guaris y los llacuaces o yaros (Duviols 1973).

En el siglo XVI, durante las visitas que los sacerdotes extirpadores de idolatrías realizaron a los pueblos de Cajatambo, algunos sabios de la época o *yachaj* relataron que ciertos pueblos tenían origen huari y que otros eran claramente llacuaces. Según las declaraciones vertidas en los documentos de los visitadores Bernardo de Novoa y Rodrigo Hernández Príncipe, los huaris enseñaron a los pobladores de Cajatambo a cultivar la tierra, construir andenes y probablemente a utilizar las aguas para el riego mediante el uso de canales y reservorios. Los huaris se desplazaron desde la meseta del Collao y poblaron las partes intermedias de los Andes. Según el documento de Cajamarquilla-Otuco, del mismo visitador Bernardo de Novoa, los huaris tendrían su origen en el nevado Yerupajá, *pacarina* del dios *Guari*, de cuyas ocho ventanas o cuevas habrían salido sus hijos para fundar y civilizar a los pueblos agricultores de Cajatambo. El otro grupo que pobló estas tierras, el de los llacuaces o yarovilcas, tendría como *pacarina* al nevado Raco, ubicado en la meseta de Bombón, aunque algunos relatos apuntan también al nevado Yerupajá. Los llacuaces se caracterizaron por ser los domesticadores de la llama y los fundadores de la cultura del pastoreo en las punas (Duviols 1973).

Con la llegada de huaris y llacuaces, los pobladores de Cajatambo recibieron los aportes civilizadores de agricultores y pastores de puna, cuya fusión tuvo contornos pacíficos y bélicos a la vez (Duviols 1973; Huertas 1981). De esta alianza cultural, y de los cambios y aportes posteriores, resultó la mixtura agropastoril que los incas encontraron en sus conquistas y que perdura hasta hoy (Robles 1996).

La presencia de los incas en la región de Cajatambo se remonta al siglo XV. Los datos de los cronistas y de la arqueología reciente coinciden en que fue durante el gobierno del inca Pachacutec que esta región fue anexada al imperio de los cusqueños, como parte de su conquista del Chinchaysuyo. La arrolladora campaña militar para conquistar esta región tuvo lugar aproximadamente entre 1445 y 1450 y estuvo al mando del general Capac Yupanqui, hermano de Pachacutec. Entre los grupos étnicos y señoríos conquistados figuraban huancas, huarochirí, cantas, yauyos, chucurpus, atabillos, checras, cajatambos y lampacollanas (Espinoza Soriano 1987).

Los incas mejoraron la organización y la tecnología agrícola de los territorios conquistados. Ellos impusieron también el sistema político basado en la organización decimal, que resultó en la integración de dos micro reinos autónomos, los cajatambos y los lampacollanas, en uno solo: el *hunu* Cajatambo, compuesta por 10,000 familias (Robles 1996). Según Burga y Ríos (1987), este ordenamiento tenía como finalidad un aprovechamiento racional de los pastos de la enorme Pampa de Lampas. En conjunto, Cajatambo se dividía en tres espacios geográficos ocupados por aglomeraciones étnicas claramente diferenciadas. La región norte estaba ocupada por las etnias de Lampas, la parte central por las de Ambar y Cajatambo propiamente dicho y el sur por un conjunto de pueblos que integraban lo que en la época colonial era conocido como “repartimiento” de Andax o Andajes. A su vez, la región de Lampas, también conocida como Collana de Lampas, se hallaba dividida en *guarangas* (1,000 familias), bajo los nombres de Collana guaranga, Chaupi guaranga y Guaranga de Ocros. El pueblo de San Francisco de Chiquián, hoy capital de la provincia de Bolognesi, integraba la Collana guaranga (Pereyra 1989).

En cada sede administrativa, los incas instituyeron gobernantes o mandones. El curaca mayor de Lampas era el de Chiquián, que al mismo tiempo gobernaba en su propia *pichcapachaca* (500 familias) y en sus tres *guarangas*. Le seguían en importancia el curaca de Ticllos y luego el de Ocros. Sin embargo, cada sede de

pichcapachacas tenía también un mandón propio. Este nuevo ordenamiento hizo de la región de Cajatambo una parte importante de la estructura organizativa inca, sujeta a la jurisdicción regional mayor con sede en Huanucopampa (Robles 1996).

La invasión española del Tahuantinsuyo se produjo aproximadamente 85 años después de la conquista inca de la región de Cajatambo. La organización decimal incaica, que estaba en pleno funcionamiento a la llegada de los españoles, fue utilizada por éstos para establecer su sistema de explotación colonial basado en tributos, mitas y obrajes. Así, el *hunu* del Cajatambo incaico pasó a formar parte de un partido que más tarde se convertiría en provincia. Cada una de las cinco sedes de *guarangas* entró al sistema de los repartimientos, convirtiéndose en encomiendas. Por eso, el partido de Cajatambo se repartió en cinco encomiendas: Cajatambo, Lampas, Andajes, Ocros y Ambar. Los encomenderos fijaron su residencia en León de Huánuco, ciudad española que reemplazó a la de Huanucopampa.

En los primeros años del período colonial, "Lampas" era el nombre con el que se conocía la mayor parte del espacio que hoy ocupa la provincia de Bolognesi. Debido a su riqueza en recursos naturales y humanos, el territorio comenzó a ser entregado en encomienda desde los mismos años de Pizarro, quien inmediatamente después de la captura de Atahualpa en Cajamarca, probablemente hacia 1540, otorgó las tres *guarangas* de Lampas a Juan Blázquez, su primer encomendero conocido (Burga 1988). En 1576, la región de Lampas fue incorporada al corregimiento conocido más adelante como Cajatambo, uno de los más famosos de la sierra central, lo cual trajo consigo no sólo el final del predominio de los encomenderos, sino también la desarticulación del patrón prehispánico de ocupación de la tierra a través de la concentración forzada de la población indígena en las llamadas reducciones o pueblos de indios (Pereyra 1989).

La mayoría de las reducciones de Lampas se formaron a fines del siglo XVI y principios del XVII, es decir, en un período posterior a la época del virrey Toledo (1569-1580), lo que obedeció principalmente a la negativa de la población nativa de abandonar sus antiguos asentamientos, donde conservaban tierras y *huacas* (Pereyra 1989). La creación de la reducción de indios de San Pedro de Llámac parece corresponder a esta época, pues el linderamiento de tierras que definió sus

límites con los del pueblo vecino de Pacllón tuvo lugar entre 1618 y 1623[19]. Ambos pueblos pertenecían en esta época a la doctrina de Mangas, una de las 12 doctrinas en que el arzobispado de Lima dividió la región de Cajatambo[20]. Mangas no formaba parte de las tres *guarangas* de Lampas, sino que pertenecía a una organización étnica independiente pero también controlada desde Cajatambo (Burga 1988). Al parecer, las tierras colindantes entre Llámac y Pacllón, que constituían zonas de *canchas* o estancias de pastoreo, fueron cedidas por el curaca de Mangas[21].

La mayor parte de las tierras agrícolas de la región de Lampas permanecieron en manos de las comunidades indígenas, lo que se debió principalmente a su abrupta geografía, que no permitió la producción en gran escala de cultivos comerciales. Los pastizales de altura, en cambio, eran abundantes y permitían la crianza de diversas especies de ganado, permitiendo el florecimiento de estancias ganaderas que abastecían un importante mercado urbano de productos pecuarios. La más famosa de estas estancias, cuya formación fue estimulada por la administración colonial desde épocas tempranas, fue la de Uchu Guanuco, que hacia finales del siglo XVI se ubicaba entre las provincias de Cajatambo y Huaylas. La considerable producción que provenía de esta propiedad, que llegó a poseer aproximadamente 20,000 ovejas, abastecía al obraje de San Juan de Astobamba, existente en el pueblo de Cajatambo (Pereyra 1989). Hacia 1739, Cajatambo era una próspera región ganadera, sobre todo de ovinos, que comercializaba la ropa producida en los obrajes (Portocarrero 1998).

La instalación de otro obraje, el de Picos, enclavado entre los pueblos de Chiquián y Huasta, propició la única rebelión indígena conocida en la región de Lampas durante el siglo XVII, la cual obedeció principalmente a las crecientes exigencias de mano de obra indígena, en un contexto de baja demográfica, y a los despojos de tierras comunales. Fueron estos conflictos en torno a la captación de la escasa mano de obra indígena la causa principal de las campañas de erradicación de los cultos andinos, llamadas extirpación de idolatrías, que las autoridades coloniales llevaron a cabo en Lampas y en el resto del arzobispado de Lima en el

[19] Autos seguidos por los pueblos de Pacllón y Llámac, doctrina de Mangas, provincia de Cajatambo, sobre poseer legítimamente sus tierras y pastos, años 1618-1623 (Archivo de la comunidad campesina de Llámac).

[20] Además de Pacllón y Llámac, pertenecían a la doctrina de Mangas los pueblos de Copa, Poquián, Chamas, Nanis, Gorgorillo, Tauripón y otros lugares menores.

[21] Autos, *Ibidem*.

siglo XVII (Pereyra 1989). En el siglo XVIII, en cambio, los conflictos por tierras no tuvieron relación con la expansión de las haciendas sino con los intereses de mineros y la corrupción de los funcionarios coloniales. Las haciendas de beneficio que se instalaron en Cajatambo no buscaban aumentar sus terrenos sino obtener mano de obra para el tratamiento y la elaboración de la plata (Portocarrero 1998).

Durante la fase final de la colonia, tanto la apropiación de tierras por las órdenes religiosas como la composición de tierras de los mismos encomenderos, dieron lugar al surgimiento de un sistema de haciendas sobre las mejores tierras de las zonas bajas. En esta época, la integridad de las tierras comunales que originalmente se le habían otorgado a Llámac no pudo mantenerse. En efecto, en 1713, a través de un proceso de venta y composición de tierras, parte de los territorios de Llámac, Pocpa y del vecino pueblo de Huasta pasaron a conformar las tierras de la hacienda mineral de San Juan de Caulla, que contaba con siete minas de plata y un ingenio para moler metales. Conviene mencionar que el padre de uno de los dos propietarios a quienes Caulla fue vendido, había defendido a los indios de Huasta en sus litigios y les había prestado dinero para un juicio sobre la estancia de Uchu Guanuco. De otro lado, un tal Juan del Campo Novoa aparece en 1776 como dueño del Ingenio de Huarangayo, ubicado en tierras de Llámac, y un sobrino suyo, el Licenciado Isidro Barba, luego de supuestamente haber encontrado "unos papeles", había despojado a los indios de Llámac, Pacllón y Caulla de muchas de sus tierras y pastos.

Sin embargo, la apropiación de tierras comunales en las regiones de Lampas y Mangas tiene un sello propiamente republicano. Durante esta época, buena parte de los territorios de Carcas, Aquia, Huasta, Pocpa, Llámac, Huayllapa y del mismo Chiquián, se convirtieron en propiedades privadas de las familias poderosas de este último. Prueba de ello es que poco tiempo después de la independencia, en 1851, la hacienda de Caulla fue comprada por un minero avecindado en Aquia. Por eso, la etapa entre los siglos XIX y XX de la vida republicana y los años de la reforma agraria, resultaron en la hegemonía del gamonalismo regional cuyo centro fue Chiquián (Robles 1996:29). En este contexto, para proteger sus tierras, los llamaquinos obtuvieron en 1938 el reconocimiento oficial como comunidad indígena.

En la década de 1960, parte de los valles ahora ocupados por las comunidades de Llámac y Pocpa pertenecían a las haciendas de Huarangayo y San

Juan de Caulla, en cuyas tierras eran forzados a trabajar casi todos los campesinos. Pero hacia finales de esta década, durante el primer gobierno de Belaunde, el estallido de tomas de tierras de haciendas en otras partes del país alcanzó a la cordillera Huayhuash, lo que se convirtió en una fuente de gran conflicto entre los pueblos de Llámac y Pocpa por el control de unos terrenos conocidos como Santa Cruz, que por la época pertenecían a la beneficencia, la cual a su vez las había recibido de la Iglesia.

Estos terrenos, que eran usufructuados *de facto* por ambas comunidades, fueron invadidos por los llamaquinos hacia la primera mitad de la década del 60. Al ver reducidas sus tierras agrícolas y de pastoreo, Pocpa logró un acuerdo con Llámac para compartir los derechos sobre dichos terrenos. Sin embargo, a pesar del acuerdo, los pocpinos compraron subrepticiamente los terrenos a la beneficencia y pidieron el desalojo de Llámac. Este hecho provocó en 1965 un enfrentamiento violento entre miembros de ambas comunidades, resultando tres llamaquinos muertos y numerosos heridos[22]. Finalmente, luego de un juicio, se resolvió que Llámac conservaría el sector que había venido usufructuando, mientras que el resto del terreno quedaría en manos de Pocpa. Según refieren los llamaquinos, una atmósfera de desconfianza se ha mantenido desde entonces entre ambos pueblos.

En las décadas del 80 y el 90, la historia de Llámac está marcada por dos fenómenos sociales de profundas consecuencias socioeconómicas: el terrorismo y la política neoliberal del gobierno de Fujimori. La cordillera Huayhuash fue uno de los principales centros de operaciones de Sendero Luminoso en Ancash, aunque el accionar terrorista no alcanzó los niveles de violencia de algunos de los departamentos de la sierra sur. La actividad terrorista consistió principalmente en visitas sorpresivas a los poblados con propósitos de adoctrinamiento. Pero más allá de estos relativamente raros y esporádicos encuentros, hubo sólo un incidente de abierta violencia en el área cuando en 1989 varios senderistas atacaron a un grupo de turistas, con varias muertes como resultado. Esto tuvo una significado mayor para la población que vive en la cordillera puesto que muchos de ellos dependen del turismo de aventura como una fuente de ingreso. Por eso, después de alcanzar su

[22] Los llamaquinos fallecidos durante este enfrentamiento son conocidos ahora como "los tres héroes de Santa Cruz", pues así se denomina al terreno materia de disputa, realizándose cada 12 de diciembre una celebración en su homenaje. La inasistencia a este festejo es incluso penada con una multa.

pico a mediados de los 80, el flujo de visitantes cayó drásticamente debido al terrorismo (Kolff y Tohan 1997)[23].

El período de liberalización económica, privatización e inversión extranjera que la agenda económica del gobierno fujimorista instauró a partir de 1992, es crucial para explicar el *boom* minero que desde entonces empezó a vivir la cordillera Huayhuash. En efecto, el advenimiento de la minería moderna, como resultado de un empuje mucho mayor para atraer inversión extranjera al sector minero, ha acarreado importantes impactos sociales y ecológicos, especialmente debido a las blandas regulaciones vigentes con respecto a estos impactos. Si bien en cierta medida incluso la población de Llámac se está beneficiando de la actividad minera (principalmente en la forma de oportunidades de trabajo asalariado y mejoramiento de infraestructuras tales como carreteras), los costos sociales y ecológicos son serios, revelando un proceso de marginalización campesina como resultado del desequilibrio de poder (Kolff 2000; Bury y Kolff 2003).

Ecología y Producción

El territorio de la comunidad de Llámac se extiende desde los 2,615 metros, en la confluencia de los ríos Llámac y Pacllón o Collpa, al este, hasta los 5,607 metros, al oeste, en las altas cumbres de la cordillera Huayhuash. Por el norte y el sur, está flanqueado en su mayor parte por los ríos Llámac y Achín, los cuales nacen de los numerosos arroyos que se originan de los deshielos de los glaciares, de los drenajes de lagunas como Solteracocha y Jahuacocha y de las cumbres de las estribaciones montañosas. De las 7,677 hectáreas del territorio comunal, 6,068 corresponden a pastos naturales, 35 a bofedales, 125 a terrenos de cultivo con riego, 876 a terrenos de cultivo de secano y 572 a terrenos desnudos y de uso no agrícola (ver Figura 3).

[23] El movimiento senderista alejó casi todo el turismo de la zona y sólo con su disminución en 1992 y la resultante mayor seguridad, el área fue abierta nuevamente al turismo.

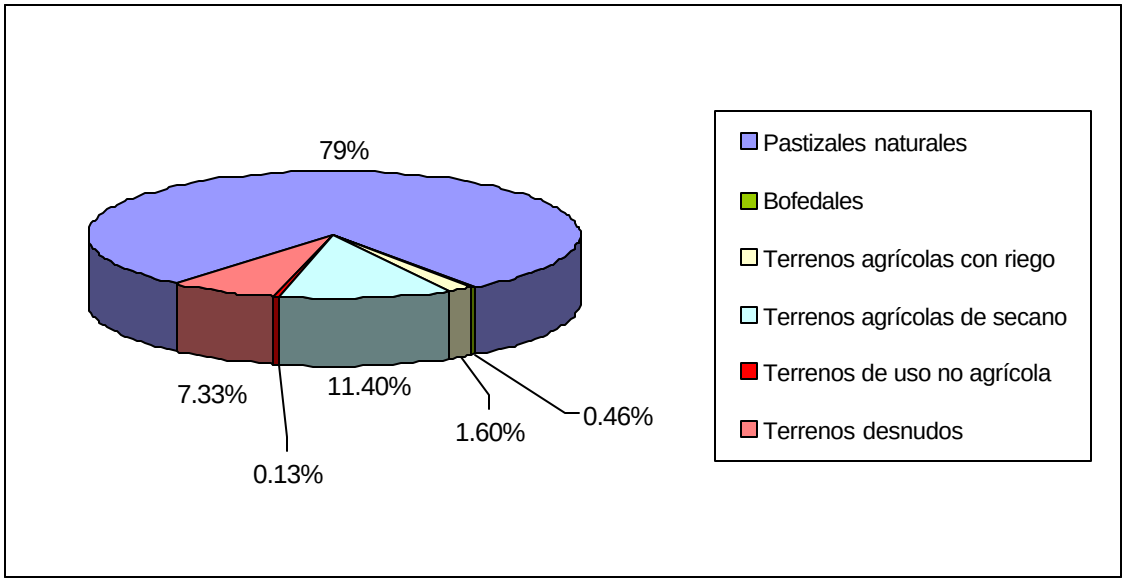

Figura 3. Uso de la tierra en Llámac

Este territorio cubre hasta tres zonas ecológicas (ver Figuras 4 y 5). Una zona alta o de puna, que se extiende por encima de los 4,000 metros, de clima seco y frío y paisaje compuesto de pastizales naturales, bofedales, bosques y lagunas altoandinas. El relieve está conformado por extensas planicies o pampas, estribaciones que se desprenden de la cordillera y sus empinadas laderas, así como numerosas quebradas de fuerte pendiente. La mayor parte de las laderas y pampas está cubierta de pastos naturales (césped de puna y pajonales), habiendo también presencia de bosques relictos de queñual en las partes altas y matorrales en las partes bajas. Los bofedales, conocidos localmente como *oqonales*, son comunes en áreas regadas por las aguas de filtraciones, manantiales y riachuelos, especialmente en planicies y lugares de suave relieve de las partes altas de los cerros.

Las actividades económicas en la puna se limitan al pastoreo de ganado y el cultivo de tubérculos andinos de altura. La densidad poblacional es baja y los establecimientos humanos, conocidos como estancias, son dispersos y estacionales, aunque hay algunos que son más bien permanentes. Aquí el control de la tierra es comunal, salvo las pequeñas parcelas que se han abierto para el cultivo, que son de control familiar. Encima de la zona de puna está la cordillera, formada por glaciares y picos nevados que sobrepasan los 6 mil metros, donde se registra poca o ninguna actividad humana.

Los ríos Llámac y Achín, que en sus cabeceras son todavía riachuelos cuyas aguas discurren cimbreantes sobre las pampas de la puna, descienden bruscamente y forman profundas quebradas que junto a estrechos valles cálidos caracterizan al territorio ubicado debajo de la puna. Aquí se encuentra la zona intermedia (3,000-4,000 metros), cuya vegetación natural está conformada por matorrales densos (principalmente arbustos espinosos) ubicados en los bordes de los terrenos de cultivo y en algunas zonas eriazas, bosques de aliso (*Alnus acuminata*) y perejil (*Weinmannia weberbaweri*) en cabeceras de quebradas y zonas ribereñas, de donde los llamaquinos extraen leña y madera para construcción, y praderas nativas en las laderas altas. En esta zona, que es la más densamente poblada por levantarse en ella el pueblo de Llámac, a los 3,200 metros, se combina la agricultura de secano con el pastoreo de rastrojos y pastos naturales en las laderas escarpadas, aunque al fondo de la quebrada pueden hallarse algunas parcelas irrigadas. El control comunal caracteriza los terrenos de secano y los pastizales, mientras que los terrenos con riego se caracterizan más por un control familiar.

La zona baja se extiende aproximadamente desde los 2,600 hasta los 3,000 metros de altitud, presentando un clima cálido y seco y un paisaje árido, compuesto mayormente por matorrales ralos y bosques ribereños de molle (*Schinus molle*) y aliso. Aquí se alterna la agricultura de riego y el pastoreo, este último sobre pastos naturales y cultivados como la alfalfa. Las parcelas se usufructúan en forma familiar y son heredables, de manera que es la familia y no la comunidad la que toma las decisiones sobre su uso. La única restricción a la que están sujetos estos terrenos es la prohibición comunal de su venta a foráneos.

La Organización Económica

Los llamaquinos practican una economía agropastoril. La agricultura y el pastoreo son actividades que se complementan, pues la primera provee forraje para el ganado, mientras que el segundo proporciona abono para las parcelas agrícolas. Este tipo de economía se debe principalmente a que la agricultura es extensiva, entendiéndose por ello que no es mecanizada, no usa fertilizantes artificiales, el riego es limitado y la tierra es pobre. Por eso, la agricultura depende significativamente del abono producido por el ganado. Pero, además, ya que los

pastos naturales son escasos y su disponibilidad es estacional, los subproductos agrícolas son claves para la reproducción del ganado (Jamtgaard 1984; McCorkle, 1987).

Los llamaquinos también se dedican a actividades extraagrícolas, principalmente estacionales como los servicios turísticos y el trabajo asalariado. Estas actividades tienen que ver con el incremento del turismo y la industria minera, dos nuevas dinámicas económicas que Llámac viene experimentando desde principios de la década de 1990. Es por ello que entre las actividades complementarias de los llamaquinos figuran el de brindar servicios a los turistas que visitan la cordillera Huayhuash y el de trabajar como peones temporales en la empresa minera asentada en su territorio. Además, algunos obtienen ingresos adicionales mediante el desarrollo de actividades comerciales en pequeña escala y ciertos oficios (albañilería, tejido, herrería, panadería, etc.), la prestación de diversos servicios y el trabajo como empleados del Estado.

La Agricultura

La agricultura es tanto de riego como de secano. La primera se practica en pequeñas parcelas ubicadas en las partes más bajas de la zona intermedia y en la zona baja. En estas parcelas, que constituyen tan sólo el 1.6 por ciento del territorio comunal, los llamaquinos cultivan maíz y en menor medida hortalizas (espinaca, cebolla, col, calabaza, zapallo, zanahoria, etc.), frutales (manzana, melocotón, membrillo, lima y palta) y alfalfa. En este tipo de agricultura, la producción es intensiva, lo que ha hecho necesario el uso de fertilizantes sintéticos para mejorar la fertilidad del suelo y el rendimiento. Sin embargo, la aplicación de este tipo de fertilizantes es posible sólo para las pocas familias que cuentan con los recursos económicos para adquirirlos. El agua de riego, que es controlada por la comunidad, es desviada hasta los campos de cultivo mediante sistemas de canales o acequias que captan el agua tanto del río Llámac como de varios manantiales.

La agricultura de secano tiene lugar en los terrenos de temporal, denominados localmente “sementeras”. Éstos constituyen el 11.4 por ciento del territorio comunal y están situados por encima de las tierras irrigadas, en las laderas que caen sobre el pueblo (zona intermedia). En estos terrenos se cultiva papa,

cereales (trigo y cebada), habas y arvejas mediante un sistema de barbecho sectorial, que es un mecanismo de rotación de cultivos y parcelas y de descanso de la tierra regulado comunalmente. El uso de los terrenos de barbecho sectorial ha sido descrito como una característica de las comunidades agropastoriles (Custred y Orlove 1974; Mayer 1979; Orlove y Godoy 1986; Kraft 1988).

Los terrenos de temporal están divididos en varios sectores, al interior de los cuales cada comunero posee una o más parcelas. La comunidad fija en asamblea las fechas de roturación, siembra y cosecha. Cada sector es cultivado durante tres años consecutivos, después de los cuales es dejado en descanso por períodos de cinco o seis años a fin de que el suelo se regenere y el sector vuelva a entrar en producción. Cuando un sector entra en descanso o ha sido cosechado, es abierto al pastoreo comunal sobre los rastrojos y pastos naturales que en él han crecido. El excremento del ganado que pasta en dichos terrenos contribuye también a la regeneración del suelo, pues es aprovechado como abono natural.

Los sectores están cercados con muros de piedra para evitar que el ganado ingrese en ellos y eche a perder los cultivos, lo que localmente se conoce como "daño"[24]. Las autoridades encargadas de proteger las sementeras del daño son los *varayoqs*, quienes decomisan los animales que sorprenden a su interior ("animales dañeros") y multan a sus propietarios según la gravedad de los daños, acción que los llamaquinos denominan "celación".

En los terrenos de temporal se cultivan, en orden consecutivo, papa, trigo y cebada. El primer año un sector es dedicado al cultivo de papa. El segundo, mientras en este sector se siembra trigo, un segundo sector inicia la misma secuencia con el cultivo de papa. El tercer año, el primer sector es sembrado con cebada, al tiempo que el segundo pasa al cultivo del trigo y un tercero inicia una nueva secuencia con el cultivo de papa. El proceso continúa hasta que se completan todos los sectores.

La roturación y la siembra de los terrenos de temporal se realizan con la llegada de las primeras lluvias, más o menos en diciembre. La cosecha de la papa tiene lugar en mayo, luego de lo cual el sector queda libre para el pastoreo hasta diciembre, que es cuando se siembra el trigo. El trigo se cosecha entre mayo y junio,

[24] "Daño" se denomina también al perjuicio producido por el ingreso del ganado a las parcelas irrigadas.

momento en que el sector vuelve a entregarse al pastoreo hasta diciembre, que a su vez es cuando se siembra la cebada. La cebada, último cultivo de la secuencia, es cosechada en agosto y en seguida el sector es abierto al pastoreo hasta que entra nuevamente en producción cinco o seis años después.

El comunero es libre de decidir si usará o no sus parcelas de temporal durante un ciclo agrícola, como también si completará o no un ciclo de cultivos, sembrando, por ejemplo, papa y trigo, pero ya no cebada. Sin embargo, puesto que la comunidad es la que determina las fechas de roturación, siembra y cosecha de estos terrenos, los comuneros están obligados a ceñirse a este calendario no sólo porque se trata de una norma comunal que todos deben obedecer, sino también porque de no hacerlo corren el riesgo de que su producción se vea afectada por el ganado que ingresa a estos sectores para pastar, pues luego de la cosecha son usados como pastizales colectivos.

La agricultura también es practicada en la zona de puna baja, donde, al igual que en las partes bajas, se combina con la cría de ganado. Los productos cultivados en esta zona son sobre todo tubérculos como la papa, la oca, el olluco y la mashua, aunque también lo son otros cultivos como las habas, la quinua y la cebada. El cultivo de terrenos en esta zona ha sido utilizado como una estrategia para minimizar los riesgos de pérdida de la producción por sequías y pestes en el valle.

Los terrenos agrícolas de la puna se cultivan también mediante un régimen de barbecho sectorizado. Por lo general, éstos se mantienen en producción durante tres años consecutivos, luego de los cuales entran en descanso por períodos de hasta siete años. El primer año se siembra papa, el segundo otro tubérculo que puede ser la oca y el tercero cebada. El terreno es dividido generalmente en dos parcelas, en una de las cuales se inicia la producción con la papa, mientras que la otra parcela todavía está en descanso. El segundo año, mientras en la primera parcela se siembra oca, la segunda inicia su producción con la papa. Cuando en la primera parcela el turno es de la cebada, la segunda es sembrada con oca. El cuarto año, la primera parcela es dejada en descanso, al tiempo que la segunda entra en la producción de cebada hasta el siguiente año en que también entrará en descanso.

En los últimos años, los terrenos de temporal son cada vez menos cultivados, lo cual sucede por dos razones. Por un lado, el retraso de las lluvias y la presencia de la rancha desalientan a los campesinos de sembrar en esta zona. Por el otro, los

comuneros prefieren comprar alimentos antes que producirlos, pues ahora cuentan con mayor acceso al dinero gracias al trabajo asalariado en la mina.

En la época del estudio, la agricultura, tanto de riego como de secano, era básicamente de autoconsumo, pues los productos agrícolas, entre los cuales la papa y el maíz eran los principales, se comercializaban en muy pequeña escala. Aunque en muchos casos la posibilidad de vender se circunscribía a quienes tenían más tierras y por lo tanto disponían de excedentes, los altos costos del transporte de los productos agrícolas hacia Chiquián, principal centro mercantil de la región, constituían un factor limitante de la comercialización. Debido a la inexistencia de una carretera en esa época, los llamaquinos debían transportar sus productos a lomo de bestia por un camino de herradura de unos 25 kilómetros, lo cual encarecía significativamente los costos de transporte. Además, debido a la precariedad del transporte y a las largas horas de viaje, los productos solían descomponerse, con la consecuente caída del precio. Por eso, era poco lo que podían ganar con su comercialización.

Una carretera procedente de la ciudad huanuqueña de Huallanca llegaba hasta 1998 al sector de Pallca, en la puna baja (3,850 metros). La carretera había sido construida por la empresa minera Santa Luisa para transportar sus minerales hacia la costa. En 1999, esta carretera había avanzado hasta el pueblo de Pocpa, a pocos kilómetros de Llámac, donde su construcción fue interrumpida debido a desacuerdos entre la empresa minera y algunos comuneros pocpinos sobre la indemnización por parcelas afectadas. El proyecto tenía planificado construir 21 kilómetros de carretera hasta su empalme con un tramo carretero procedente de Chiquián, conectando de esa manera la cordillera y la costa a través de la carretera Chiquián-Conococha-Lima. Para los llamaquinos, esta vía constituía la posibilidad de insertarse al mercado a través de la venta de sus productos agrícolas. La carretera fue finalmente inaugurada en mayo del 2003.

La Ganadería

Los llamaquinos se dedican también a la crianza de ganado. Se crían vacunos, ovinos, equinos, asnales, caprinos y porcinos, de los cuales las especies más importantes son, por su contribución al ingreso, los dos primeros y,

últimamente, con el auge del turismo, el asnal. Aun cuando el nombre de Llámac deriva de la palabra llama, en alusión a un corral de llamas para viajeros que según la historia oral existía en el lugar que hoy ocupa el pueblo, no existen camélidos en la comunidad, especie que en cambio abunda en la vertiente oriental de la cordillera. La razón parece encontrarse en el impulso que en tiempos coloniales se le dio a la producción de lana de ovino en la región de Cajatambo con el fin de satisfacer la demanda de los obrajes (Portocarrero 1998).

La ganadería es la principal fuente de ingresos para los llamaquinos, ya que los mejores precios que alcanzan los productos pecuarios en el mercado tanto local como regional permiten su mayor comercialización. Prueba de ello es que las familias consideradas como pudientes son aquellas que poseen más ganado. El ganado no sólo otorga a sus propietarios poder económico, sino también prestigio, lo cual se traduce en poder político. Como veremos en un capítulo posterior, los mayores propietarios de ganado gozan de mayor influencia en la comunidad debido a su capacidad de crear lealtades a través de la manipulación de relaciones de reciprocidad y clientela.

El Ecoturismo

La belleza paisajística de la cordillera Huayhuash y la conservación de sus recursos naturales como producto de su, hasta hace poco, relativo aislamiento, constituyen fuertes incentivos para el ecoturismo. Debido a que Llámac es una de las principales puertas de acceso a la cordillera, cada año decenas de turistas pasan por el pueblo con dirección a sus montañas, ya sea para dar la famosa vuelta al macizo o escalar sus picos nevados. Esto crea anualmente una demanda por servicios turísticos que los llamaquinos están sabiendo aprovechar.

Son numerosos los llamaquinos que trabajan como “arrieros” para el turismo, prestando servicios como guías y cocineros y alquilando sus acémilas. Algunos han recibido capacitación oficial en la Casa de Guías de Huaraz y hay quienes hasta desempeñan esta actividad en lugares distantes como la cordillera Blanca. Los arrieros han formado una asociación que agrupa a unos 60 comuneros, para quienes la principal herramienta de trabajo es el asno, que es usado para el transporte de la carga de los turistas. Por lo tanto, los más beneficiados con el

turismo son los que poseen mayor número de estos animales, llegando incluso a contratar a otros comuneros como peones para llevar turistas a la cordillera. Estos últimos son generalmente aquellos que no poseen burros, quienes además trabajan como cocineros o ayudantes. Cuando la afluencia de turistas es significativa, los medianos propietarios tienen que alquilar burros a los que tienen más[25].

Pese a que el turismo es una actividad estacional, ya que los llamaquinos se dedican a ella sólo durante los meses secos (temporada turística), sus altos márgenes de ganancia lo han convertido en una importante fuente de ingreso adicional. El turismo de montaña hacia la cordillera Huayhuash y otras áreas como la cordillera Blanca empezó a crecer desde la disminución de las acciones terroristas en el departamento de Ancash, y tiene visos de seguir creciendo (Kolff y Tohan 1997).

El Trabajo Asalariado

Gran parte de la población masculina viaja a las minas de Huanzalá (Huánuco) y Pachapaqui, ubicada en el distrito vecino de Aquia, para trabajar temporalmente como obrero. Al interior de la comunidad, los comuneros pobres trabajan como peones en las parcelas de los que tienen más tierras. Adicionalmente, unos pocos comuneros obtienen ingresos mediante la prestación local de servicios como albañiles, carpinteros o herreros. Finalmente, podemos mencionar a los comuneros que se dedican a la docencia en los centros de enseñanza de Llámac. Si bien la mayoría de los profesores que laboran en el pueblo vienen de fuera, hay unos pocos comuneros que lograron formarse como profesores fuera de Llámac y que regresaron para ejercer su profesión sin perder por ello su calidad de comuneros.

En la década pasada, una importante fuente de ingresos provenía del trabajo para la *Mitsui Mining and Smelting Co. Ltda.*, una compañía minera de origen japonés que había adquirido la mayoría de los derechos mineros en la zona de influencia directa de la cordillera Huayhuash. Una de las concesiones mineras de esta empresa minera cubría 1,500 hectáreas del territorio de la comunidad de

[25] Adicionalmente al arrieraje, en 1999 se había abierto un pequeño hotel en el pueblo y las tiendas habían empezado a incrementar sus ventas con el creciente flujo de turistas.

Llámac, la que en 1995 firmó con aquélla un acuerdo de partes respecto a servidumbre, lo cual autorizaba a esta última a iniciar trabajos de exploración de los yacimientos de zinc y plata existentes en el sector denominado Minapata, ubicado en la puna alta, a 4,750 metros de altitud. Para tal efecto, la compañía logró en 1998 que la comunidad le arrendara por tres años 6.234 hectáreas en el sector de Minapata –que incluía un área de reserva para futuras ampliaciones de sus operaciones– para sus trabajos de exploración, y por cinco años 0.234 hectáreas en el sector de Pallca para la instalación de oficinas, campamento y servicios.

Como parte de sus acuerdos de compensación por el uso de estos terrenos y los daños que se producirían sobre éstos, la comunidad logró que la empresa se comprometiera a dar empleo temporal a los comuneros en calidad de mano de obra no calificada. De esta manera, mientras duraron los trabajos de exploración, grupos de 15 comuneros subían hasta la bocamina de Minapata para trabajar por turnos de igual número de días, percibiendo entre 1998 y 1999 un jornal diario de S/. 28.00. El compromiso de la compañía minera incluía también la contratación temporal de los comuneros como obreros en la construcción de una vía de acceso hacia los yacimientos mineros de Minapata y, desde 1997, en el proyecto de carretera Pallca-Mashcash, bajo la misma modalidad que el trabajo en la mina.

Los altos jornales pagados por la empresa minera desalentaron a los llamaquinos de trabajar como peones agrícolas en la comunidad, donde el jornal diario oscilaba entre S/. 15.00 y S/. 18.00. La escasez de mano de obra que ello generó, sobre todo en los períodos de mayor demanda, atrajo trabajadores de pueblos distantes como Huayllapa. El trabajo en la mina y en la carretera se convirtió en una fuente de ingresos tan atractiva que incluso los comuneros eventuales que no residían en el pueblo regresaban para reclamar su derecho a ser incluidos en las listas de trabajadores para la mina.

El Comercio

Las actividades comerciales que realizan los llamaquinos son reducidas. Como hemos mencionado, la comercialización de productos agropecuarios es de pequeña escala, pues son destinados mayormente al autoconsumo, el regalo y el trueque. Sin embargo, puede decirse que los productos pecuarios son

frecuentemente comercializados en el mercado regional. Se comercializan ganado en pie y varios derivados del ganado como lana, leche, queso, mantequilla y en menor medida carne. El mercado para estos productos es principalmente Chiquián, aunque también lo es Huaraz y el propio pueblo de Llámac. El producto pecuario de mayor comercialización es el queso. Durante la época de lluvias, compradores de Huallanca y Queropalca (Huánuco) llegan a las punas de Llámac para comprar este producto. Son famosos los quesos que se venden en Chiquián, muchos de los cuales provienen de las punas de los pueblos de la región como Llámac.

Existe también un comercio local de artículos de primera necesidad. El pueblo cuenta con media docena de pequeñas tiendas de abarrotes que expenden alimentos de manufactura industrial como arroz, azúcar, sal, fideos y pan, y productos variados como aguardiente, licores, cigarros, velas, kerosene, jabón, dentífricos, algunas medicinas básicas, etcétera. Los propietarios de estas tiendas viajan periódicamente a Chiquián para abastecerse de los productos, transportándolos en sus acémilas. Hay también algunos comuneros que elaboran y venden pan en el pueblo u ofrecen "pensión" (comida y alojamiento) a los profesores y médicos que vienen de fuera.

La Organización Política

La estructura política de Llámac, al igual que la de numerosos pueblos de la sierra peruana, está formada por las autoridades de la Comunidad Campesina, el Consejo Municipal, la Gobernación y el Juzgado de Paz. Aunque formalmente cada una de estas instituciones políticas tiene jurisdicciones y funciones diferenciadas, en muchos casos éstas se superponen en la práctica. En consecuencia, aún cuando en general los municipios han ido ganando terreno en desmedro de las comunidades (Marcos 1994), lo que se expresa en el hecho que algunas funciones que antes eran prerrogativas de la comunidad son hoy de los municipios, en Llámac existe más bien una relación de complementariedad entre ambas instituciones.

La Comunidad Campesina

Si bien existe una legislación que norma la estructura y el funcionamiento de

las comunidades campesinas en el Perú[26], en la práctica la organización comunal adquiere características generales y peculiares en cada comunidad. Esto se debe a la existencia de un fenómeno de informalidad jurídica en la dinámica social de la organización comunal, que es determinado por el desencuentro entre el texto legal y la realidad de aquélla (Urquieta de Reyes 1989). Por eso, si bien Llámac, en su calidad de comunidad con reconocimiento oficial, está sujeta a la estructura y funciones propuestas por la legislación, se ajusta sólo en parte a éstas. Esta discordancia puede deberse a que la misma Ley de Comunidades Campesinas reconoce la autonomía de éstas en su organización y la administración de sus recursos.

Los comuneros. Siguiendo esta normatividad, los llamaquinos han definido como comuneros a todos los nacidos dentro de los límites de la comunidad y que, además, hayan alcanzado la mayoría de edad y tengan capacidad civil. De acuerdo a ello, un llamaquino se convierte en comunero a los 18 años. Sin embargo, en la práctica el estatus de comunero no es adquirido sino hasta que el llamaquino forma su propia familia y hereda sus propias parcelas. Se espera que los jóvenes solteros, antes de alcanzar la condición de comuneros, proporcionen a la comunidad servicios como la prestación de fuerza de trabajo en las faenas comunales, aunque durante este período su contribución política o ritual a la comunidad es mínima.

A diferencia de otras comunidades, donde existen personas que pese a residir en el territorio comunal no pertenecen a la comunidad, en Llámac todos los residentes mayores de edad son comuneros o están en proceso de serlo. Cada año, la comunidad obliga a los recién casados a convertirse en comuneros, amenazando a los renuentes con el recorte del acceso a los pastos o con conminarlos a realizar trabajos en favor del pueblo (servicios a la empresa comunal, mejoramiento del ornato público, limpieza de acequias, etc.). Los comuneros "integrados", que en Llámac son llamados "comuneros por asimilación", adquieren tal calidad reuniendo los siguientes requisitos: ser aceptados por mayoría de votos en asamblea comunal, haber formado hogar permanente con algún miembro de la comunidad y tener

[26] Formalmente, el gobierno (organización y funcionamiento) en las comunidades campesinas peruanas se rige por el Estatuto Especial de Comunidades Campesinas (Decreto Supremo No. 37-70-AG), la Ley General de Comunidades Campesinas (Ley No. 24656) y su reglamento (Decreto Supremo No. 008-91-TR).

buenos antecedentes.

Cuando una persona foránea tiene interés en radicar en la comunidad, como es el caso de los que se casan con llamaquinos ("yernos" o "nueras" del pueblo), está obligado a convertirse en comunero, ya que de no hacerlo no podrá tener acceso a los bienes y servicios comunales[27]. Antes de ser aceptado como comunero, el foráneo debe pasar por un período de prueba de dos años, durante el cual la comunidad observa cuidadosamente su comportamiento. Si el aspirante a comunero demuestra buena conducta (básicamente honestidad) y hace méritos (vocación de servicio a la comunidad), su solicitud es aceptada.

La pertenencia a la comunidad otorga básicamente el derecho a usar la tierra y demás recursos comunales. Específicamente, este derecho implica hacer uso de los bienes y servicios de la comunidad, ser beneficiario de las adjudicaciones de tierras comunales y levantar estancias en cualquier parte del territorio comunal. Otros derechos incluyen el respeto moral y físico, la apelación en caso de sanciones injustas y la libertad de expresión.

Sin embargo, el ejercicio pleno de estos derechos no se obtiene mediante la pertenencia a la comunidad, sino a través del cumplimiento de obligaciones, de las cuales la principal es el servicio a la comunidad. Todos los comuneros deben prestar servicios como autoridades comunales y mano de obra en las faenas, así como participar en las asambleas. También es deber del comunero contribuir a los rituales locales como las fiestas religiosas, aunque se espera que estas obligaciones sean cumplidas principalmente por los pudientes[28].

Si bien la comunidad cuenta con un estatuto interno que estipula en forma escrita los derechos y deberes de los comuneros, la mayoría de éstos son más bien de naturaleza informal y, por lo tanto, no aparecen en dicho documento. El estatuto interno de la comunidad fue creado en la década de 1970 y se basó en el Estatuto Especial de Comunidades Campesinas promulgado durante el gobierno militar de Velasco. Si bien con altibajos producidos por la pérdida del estatuto o por su

[27] Esta norma es, sin embargo, flexible ya que un aspirante a comunero puede gozar de cierto grado de acceso a los recursos, como es el caso de un "yerno del pueblo", quien puede participar de los derechos asignados a su esposa.

[28] El Estatuto Interno de la comunidad establece también que las obligaciones a las que está sujeto un comunero llamaquino son: (1) participar en el desarrollo integral de la comunidad; (2) elegir y ser elegido; (3) acatar los acuerdos establecidos por la asamblea; (4) abonar las cuotas; y (5) denunciar ante la asamblea y la autoridad superior los actos cometidos en perjuicio de la comunidad y los crímenes graves (Archivo de la comunidad campesina de Llámac).

destrucción durante los años de la violencia senderista, este documento ha sobrevivido hasta hoy. El actual data de inicios de la década de 1990.

Si el comunero no cumple satisfactoriamente con sus obligaciones, la comunidad le impone sanciones o lo presiona a ceñirse a las reglas con la amenaza de recortarle sus derechos. En el caso específico de las faenas y asambleas, las inasistencias son sancionadas con una multa, que en el 2000 ascendía a S/. 15.00 por día, suma que equivalía a un jornal. La multa para las autoridades es sin embargo el doble. Aquel que no puede asistir a una asamblea tiene la opción de "suplicar" a las autoridades comunales para que en compensación se le permita abonar voluntariamente una multa menor (S/. 10.00, por ejemplo) u ofrecer el "peltrecho", que consiste en provisiones para los que asisten a las faenas (generalmente, botellas de licor o gaseosa, pan, coca, etc.). Durante el estudio, el nivel de asistencia a asambleas y faenas era, según nuestras observaciones, significativo, pero en la época de turismo se notaba bastante ausentismo.

Los comuneros tienen el derecho de ser exonerados, o "descalfados" como se dice localmente, de sus obligaciones en los casos en que no pueden cumplirlas. Así, el comunero puede ser exonerado de asistir a las asambleas y faenas si está desarrollando otras actividades en beneficio de la comunidad o por razones de salud y viaje. También tiene derecho a ser reemplazado por otra persona en las asambleas y, entre abril y diciembre, a asistir a éstas en forma "alternada" por la necesidad de ausentarse para atender a los hijos que estudian fuera.

Otras faltas son sancionadas con el embargo de una borrega o el pago de su valor monetario, más o menos S/. 60.00 en la época del estudio. Como un acto de presión, al final del año la comunidad puede decomisar el ganado de un comunero que se niega a pagar sus multas, sobre todo si éstas se acumulan. Si el comunero no paga las multas en un plazo determinado que puede ser de tres meses, los animales son vendidos y el precio de la venta es depositado a las arcas de la comunidad. Con la llegada de la empresa minera, la suspensión del turno de trabajo se convirtió en una sanción para los que tienen numerosas multas por inasistencia a faenas y asambleas. Éste es un castigo severo porque el "turno" es una fuente de ingreso importante. Faltas como robos y agresión física son penadas con el "carcelaje", es decir, el confinamiento durante 24 horas en la carceleta o calabozo de la comunidad, el cual está instalado en la plaza de armas. Los ingresos por multas

son asignados a cubrir los gastos del "peltrecho" de las faenas y los fondos de las autoridades. Infracciones muy graves como calumnias a las autoridades, robos de bienes de la comunidad o apropiación ilícita de tierras comunales, pueden terminar en la expulsión del comunero, con lo cual es privado de todos sus derechos[29].

A pesar que teóricamente la comunidad no establece distingos entre los comuneros, la pertenencia a la comunidad es un sistema desigual de derechos y obligaciones basado en el estatus de sus miembros, el cual determina el grado de acceso a los recursos y la responsabilidad sociopolítica. Esta diferenciación de estatus se expresa en los tres tipos de comuneros existentes en Llámac: comuneros activos, comuneros eventuales y comuneros pasivos, todos con diferentes derechos y obligaciones. Un comunero activo es aquel que figura en el padrón general de la comunidad, tiene una residencia estable no menor de dos años en el pueblo, ha estado en observación por la comunidad durante dos años y no pertenece a otra comunidad. Los comuneros activos ejercen plenamente sus derechos y deberes, lo que significa que son beneficiarios de todos los bienes y servicios de la comunidad y están obligados a cumplir todas las obligaciones que ésta les señala.

Los comuneros pasivos y eventuales son aquellos que no están obligados a cumplir con los deberes de un comunero activo, pese a gozar de los mismos derechos. Los comuneros pasivos son las personas mayores de 70 años, las cuales por lo general están "descalfadas" de las obligaciones de los comuneros activos, salvo del pago por los derechos al uso de los pastos, aunque a veces se les exige también que aporten media jornada de trabajo en las faenas. Sin embargo, ellos no pierden el acceso a los recursos comunales ya que se considera que cuando la vejez incapacita a un comunero de prestar servicios a la comunidad, ésta debe retribuirle sus contribuciones pasadas. Los comuneros pasivos pueden, sin embargo, concurrir voluntariamente a las asambleas, pero se les niega el derecho a participar en la toma de decisiones.

Los comuneros eventuales son aquellos que se ven incapacitados de cumplir con la mayoría de las obligaciones de los comuneros activos, principalmente por su dedicación a actividades como el comercio, que les demanda una gran inversión de tiempo. Entre estos comuneros se encuentran algunos de los llamaquinos más

[29] Durante nuestro trabajo de campo, fuimos testigos del litigio entre la comunidad y un ex comunero que había sido expulsado por haberse apropiado ilícitamente de terrenos comunales.

acomodados, pues la mayoría cuenta con gran número de ganado, habiendo incluso entre ellos un próspero comerciante que es propietario de un camión. En otros casos, la razón es la necesidad de apartarse del pueblo por períodos largos debido a que los hijos estudian en ciudades como Chiquián y Huaraz[30]. Otros incluso ya no residen en el pueblo por haber emigrado. Por ello, estos comuneros han renunciado a su calidad de comuneros activos, aunque no han perdido sus derechos sobre los recursos comunales por haber ofrecido servicios extraordinarios a la comunidad, sobre todo el patrocinio de fiestas religiosas. Los no residentes conservan incluso el derecho de poseer tierras o mantener ganado en el territorio comunal.

Sin embargo, estos comuneros no están eximidos del pago de la tasa por el uso de los pastos ni de la obligación de asistir a asambleas y faenas. Por eso, los que residen fuera deben enviar reemplazantes o, cada vez que regresan a la comunidad, pagar las multas acumuladas por inasistencia. Adicionalmente, de manera voluntaria, pueden continuar contribuyendo al bienestar de la comunidad mediante el patrocinio de fiestas o realizando donaciones[31].

Los comuneros que trabajan como profesores en el pueblo, constituyen otro grupo con pleno disfrute de los bienes comunales pero libres de las obligaciones concomitantes. Dada la importancia que los llamaquinos otorgan a la educación, la decisión de eximir a los comuneros profesores de las obligaciones tuvo la finalidad de que pudieran dedicarse a tiempo completo al desempeño de sus labores, incluyendo la asistencia a cursos de capacitación fuera de Llámac. Sin embargo, debido a sus mayores conocimientos y habilidades, sobre todo en leyes y procedimientos burocráticos, lo cual les otorga el estatus de líderes, es común que se les solicite este tipo de servicios. De hecho, ya sea a petición de la comunidad, ya sea de manera voluntaria, ellos pueden asistir a las asambleas y aportar con sus

[30] La migración temporal o definitiva de llamaquinos hacia las ciudades de la región, con el propósito de lograr acceso a una mejor educación para sus hijos, ha ido cobrando cada vez mayor fuerza. Ello ha reducido drásticamente el número de alumnos en Llámac, comprometiendo la existencia del colegio local, pues el Estado exige un número mínimo de alumnos para reconocer un colegio y asignarle profesores. Ante ello, la comunidad ha presionado a los comuneros a mantener a sus hijos en el pueblo, a la vez que ha amenazado a los comuneros no residentes con excluirlos de los pastos de la puna alta, despojarlos de sus parcelas u otros bienes comunales e incluso expulsarlos de la comunidad, si no retornan a sus hijos, desatándose una polémica sobre el derecho de la comunidad a prohibir a sus miembros el educar a sus hijos donde mejor les parezca. La amenaza de sanción fue dirigida también a aquellos comuneros que tomen en arriendo o cuiden las parcelas o ganado de los comuneros no residentes.

[31] Por ejemplo, como nos dijo un informante, "un par de mochitos o una cabrita" para su consumo en algún banquete comunal.

ideas, pero no tienen derecho a participar en la toma de decisiones.

La asamblea comunal. En los Andes centrales, la asamblea comunal es una reunión de las cabezas de familia de la comunidad, que proporciona un foro para la discusión cara a cara y la toma de decisiones consensual con respecto a un conjunto de temas que incluyen la programación de labores agrícolas, la construcción y mantenimiento de los *inputs* tecnológicos y la creación y aplicación de reglas para la producción. En Llámac, la asamblea no sólo es la instancia donde se toman las decisiones en torno a los asuntos de la comunidad, sino el principal órgano de gobierno de los llamaquinos. Ella está constituida por todos los comuneros activos, quienes se reúnen para tomar decisiones respecto al gobierno de las relaciones entre los comuneros y entre éstos y los recursos.

Las asambleas son convocadas por las autoridades locales en días programados regularmente o cuando las circunstancias lo apremian. Las primeras, conocidas como asambleas ordinarias, tienen lugar el primer domingo de cada mes y en ellas puede tratarse todo tipo de asuntos. Las segundas son llamadas asambleas extraordinarias y se realizan cuando existe un problema urgente que resolver, en cuyo caso la asamblea es convocada para tratar específicamente dicho problema.

En los Andes centrales, las asambleas son apéndices claves del manejo comunal en las zonas agropastoriles y pastoriles, en cambio mucho menos importantes en las zonas de agricultura intensiva donde es suficiente la presencia de instituciones como los comités de regantes (Guillet 1978, 1981a; Brush y Guillet 1985). En efecto, en Llámac las funciones de la asamblea están vinculadas principalmente al uso de los recursos comunales. Ella se encarga de crear y modificar reglas con respecto al uso, distribución y manejo de los recursos comunales, principalmente de las tierras de barbecho sectorial, los pastizales y el agua de riego. En este contexto, es en la asamblea donde los comuneros negocian y asignan derechos sobre los recursos comunales. Por eso, entre sus atribuciones está la de resolver los conflictos entre los comuneros y establecer las sanciones para los transgresores de las reglas. Asimismo, tiene a su cargo la planificación y convocatoria de las faenas comunales para la provisión o el mantenimiento de la infraestructura comunal. Finalmente, una de sus funciones más importantes es elegir

a las autoridades locales, no sólo comunales (directiva comunal) sino también tradicionales (*varayoqs*) y nacionales: alcalde municipal, teniente gobernador y juez de paz).

La asamblea es un foro que permite a todos los comuneros participar en el gobierno de la vida comunitaria. Esta participación supone la capacidad de expresar opiniones y de oponerse a los acuerdos que se crean lesivos (Netting 1992). Una reunión válida de la asamblea requiere de la concurrencia de cuando menos la mitad más uno de los comuneros activos. Como hemos visto, cada comunero activo tiene derecho a un voto, mientras que los comuneros eventuales y pasivos pueden concurrir voluntariamente a las asambleas y opinar en ellas, pero no tienen derecho a voto. Estos últimos no están obligados a asistir a las asambleas.

Las decisiones que se toman son, por lo general, producto del consenso, pero cuando éste es difícil de alcanzar se recurre a la votación. El consenso implica a menudo largas discusiones y no pocos entrampamientos, por lo que las asambleas suelen prolongarse durante todo el día. Cuando se inicia una discusión sobre un tema en particular, el director de debates, que es escogido entre los asistentes, recoge la mayor cantidad de opiniones. El acuerdo se toma cuando prevalece una sola corriente de opinión, asegurándose de esta manera que la decisión tomada exprese los intereses de la mayoría[32]. El consenso no supone el acuerdo absoluto de todos los comuneros, ya que siempre existen posiciones discrepantes. Pero a pesar de ello, los opositores tienen la obligación de acatar la decisión de la mayoría, la cual es consignada por el secretario en el libro de actas de la comunidad o son añadidos al estatuto interno.

La toma colectiva de decisiones implica, por lo tanto, que éstas expresan intereses colectivos. Ahora bien, para garantizar el carácter colectivo de las decisiones, los llamaquinos consideran la participación en las sesiones de la asamblea no sólo como un derecho del comunero, sino también como su obligación.

[32] La toma de decisiones en las asambleas es muy peculiar. Las autoridades de la junta directiva lanzan a discusión un tema determinado y bs asambleístas dan sus diferentes opiniones al respecto. Las discusiones son, con frecuencia, acaloradas y los puntos de vista interminables. Si un comunero opina y nadie lo apoya, su opinión no es tomada en cuenta. Si los asistentes perciben que han llegado a un consenso sobre un tema en particular, éste es tácitamente aprobado. Esto generalmente ocurre cuando ya no se producen opiniones contrarias sobre la idea que se ha venido imponiendo. Pero a veces son tantas las opiniones que es difícil saber cuál de ellas fue aprobada. En estos casos, es posible que las autoridades aprovechen la confusión para aprobar lo que más les conviene.

Por eso, para el comunero llamaquino carece de sentido desacatar una norma que es producto del consenso, pues ello supone que todos participaron y estuvieron de acuerdo en su creación o que al menos fue decisión de la mayoría, siendo su deber obedecerla. La gran mayoría, incluyendo las mujeres, expresa sus opiniones a la hora de tomar decisiones.

Esta relativa democracia se funda quizá en las tenues desigualdades entre los llamaquinos en cuanto a educación y dominio del español. En las últimas décadas, los llamaquinos no han sido ajenos al incremento del acceso de la población rural a la educación formal, lo cual ha permitido un proceso de democratización del poder en las comunidades. No se distinguen personas o grupos que durante las asambleas impongan sus puntos de vista a los demás a fin de que se tomen decisiones favorables para sus intereses. A esta característica se refieren los llamaquinos cuando hablan de la ausencia de "líderes" en la comunidad o de la habitual destitución de los dirigentes cuando empiezan a mostrarse autoritarios. Además, se señala que no siempre son los mismos grupos los que hacen prevalecer sus intereses, con lo cual se puede estar describiendo una relativa paridad de fuerzas. Sin embargo, esta situación no exime que algunos comuneros o grupos, a través de estrategias más sutiles como las alianzas y las redes de clientelismo, manifiesten un poder de manipulación de las decisiones comunales.

El Sistema de Autoridades

En Llámac, coexisten un sistema oficial y un sistema tradicional de autoridades. El primero incluye autoridades tanto comunales como nacionales, mientras que el segundo incluye sólo autoridades comunales. Es importante destacar que no existe una clara separación entre la esfera comunal y la nacional o pública, lo cual se ve reflejado en el hecho que todos los cargos, sean comunales o nacionales, son ocupados por comuneros. A pesar de que, como ya hemos mencionado, las funciones de las diferentes autoridades se superponen en la práctica, las principales autoridades son las comunales, a cuyo mando están sometidas las demás. Casi cualquier asunto o problema es dirimido por las autoridades comunales en la asamblea. No obstante, ciertos problemas legales graves son derivados a las autoridades políticas y judiciales.

La autoridad en las sociedades preestatales se derivaba de la capacidad de dar, siendo poderoso aquel que "aplastaba" al otro con su generosidad (Mauss 1971). Pese a la presencia del Estado, este principio ha seguido siendo válido para el campesino andino. Para obtener autoridad en la comunidad, es preciso ganar prestigio y éste se obtiene "pasando cargos", lo que supone siempre demostrar una gran generosidad (Carrasco 1979; Ansión 1989). Los llamaquinos son conscientes de que al aceptar un cargo, cualquiera sea éste, tendrán que ser generosos y que los demás comuneros no esperarán menos de ellos. El asumir un cargo es considerado como un servicio a la comunidad, para lo cual las autoridades elegidas deben no sólo invertir gran parte de su tiempo, descuidando sus propios quehaceres, sino que la mayoría de las veces deben echar mano de su propio peculio para cubrir los gastos de viajes y gestiones.

Por esta razón, en la actualidad los llamaquinos se encuentran en una encrucijada. Por un lado, prefieren asignar sus escasos recursos monetarios a usos que consideran más provechosos, como la educación de sus hijos, y no al servicio a la comunidad. Pero, por otro lado, deben servir a la comunidad si no quieren perder los derechos a los recursos sobre los cuales depende su sustento. En este contexto, a la hora de elegir una autoridad, los comuneros suelen mostrarse reacios a asumir los cargos, debiendo la comunidad ejercer presión social u "obligar" al comunero, quien termina aceptando a regañadientes y sin cumplir cabalmente sus funciones, es decir, mostrándose no generoso. Esto contrasta con los recuerdos de algunos comuneros sobre los buenos viejos tiempos, en los que era un honor aceptar un cargo. La pregunta que surge es si no estamos frente a un período de crisis de las autoridades comunales en los pueblos andinos.

Las autoridades comunales. El gobierno y la administración de la comunidad de Llámac es responsabilidad de la directiva comunal. Ésta es un sistema de autoridades que se basa en un modelo que ha sufrido varias transformaciones desde su creación en la década del 20, durante el gobierno de Leguía, hasta la reforma agraria del gobierno militar de Velasco, a finales de la década del 60, cuando se lo adaptó al modelo de las cooperativas (Portugal Mendoza 1989). La directiva comunal está constituida por los siguientes cargos, que en orden jerárquico son: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, fiscal y

vocal, los cuales son elegidos mediante votación en asamblea y por un período de dos años.

El presidente es quien representa a la comunidad ante la sociedad nacional. Es él quien tiene la responsabilidad de desplazarse hacia la capital provincial o departamental para realizar numerosos trámites y gestiones que la comunidad debe hacer ante las instituciones públicas. Por eso, este cargo implica un sacrificio personal que hoy en día pocos comuneros están dispuestos a asumir. De otro lado, el presidente es quien convoca y dirige las asambleas, asistido por los demás miembros de su junta directiva y el director de debates. En caso de enfermedad o ausencia, puede ser reemplazado por el vicepresidente. El secretario se ocupa de redactar las actas de las asambleas y de conservar los documentos y archivos de la comunidad. El tesorero es el responsable de los fondos de la comunidad, encargándose en general de la contabilidad y de todas las tareas complementarias como el cobro de cuotas y multas y la preparación del balance general. El fiscal supervisa las funciones de la directiva comunal y se ocupa del orden y de tomar conocimiento de los reclamos y apelaciones de los comuneros durante las asambleas. Finalmente, el vocal se encarga de apoyar a la directiva en lo que haga falta.

Este sistema oficial de autoridades comunales existe paralelamente a un sistema tradicional, que es más antiguo y por ello tiene un mayor arraigo en la cultura local. Las principales autoridades tradicionales son los llamados *varayoqs*, que son cuatro: uno principal o alcalde pedáneo, y tres auxiliares o "ministros": el alguacil, el regidor y el campo. Las funciones de los *varayoqs*, como se ha mencionado más arriba, están estrechamente ligadas al manejo de las "sementeras". En este contexto, sus funciones incluyen principalmente proteger del "daño" a las sementeras que están bajo cultivo y los pastos en arriendo, incluyendo la instalación de "zaguanes" (portones de madera) en los cercos. Asimismo, los *varayoqs* se encargan de aplicar castigos a los propietarios de animales "dañeros", decomisándolos, confinándolos en el coso y cobrando una multa pecuniaria por su devolución[33]. Se cuenta que anteriormente los *varayoqs* tenían el poder de meter a la cárcel del pueblo a los que no barbechaban sus parcelas. Hoy en día, muy pocos siembran en estos terrenos.

[33] En el período 1998-2000, esta multa ascendía a S/. 5.00 por animal.

Otras funciones de los *varayoqs* incluyen las de guardar las llaves del coso, organizar trabajos colectivos para la limpieza (o "relimpia") de acequias y caminos, la ejecución de "arrimadas" (o construcción de cercos), la reparación (o "repajo") del techo de la iglesia y la custodia de sus reliquias, así como dar aviso de la convocatoria a faenas comunales mediante el pregón. El alcalde pedáneo es también el patrocinador de la fiesta de carnavales que se realiza en el mes de febrero.

Los *varayoqs* asumen sus cargos a través de una regla de sucesión que incluye servicios previos en una jerarquía de cargos civiles y religiosos menores, el conocido sistema de cargos de la jerarquía civil-religiosa (Carrasco 1979; Rasnake 1988). Los *varayoqs* llamaquinos son elegidos para un período de un año. La transferencia de mando se realiza el 1ro de enero de cada año, en una ceremonia que tiene lugar en la plaza de armas. Al asumir el mando, los *varayoqs* entrantes reciben la vara de los salientes. Ese mismo día se elige a los *varayoqs* que asumirán el mando el año entrante. Como es sabido, el nombre *varayoq* deriva de la vara que aún hoy portan estas autoridades como símbolo de su otrora alta investidura y poder[34].

El origen de los *varayoqs* se remonta a la época colonial (Fuenzalida Vollmar, 1976), siendo desplazados en la etapa republicana por la nueva estructura de autoridades comunales. Sin embargo, los *varayoqs* no desaparecieron del todo y en la actualidad su nombramiento incluso es señalado por la ley como una de las atribuciones de la asamblea comunal. En muchas comunidades donde existe una estructura de autoridades de dos caras –la directiva comunal con cara hacia afuera (sector oficial) y las autoridades tradicionales mirando hacia el interior de la comunidad– en la práctica son estas últimas las que tienen el mando (ver Valderrama y Escalante 1988; Treacy 1994; Gelles 2000). Esto no sucede en Llámac, donde el poder y funciones de los *varayoqs* se redujeron significativamente hasta restringirse básicamente al cuidado de los terrenos de temporal.

[34] En Llámac, esta vara está hecha de la madera del árbol llamado lloque (*Kageneckia lanceolata*), que es también utilizada en la confección de instrumentos de labranza como la chaquitaklla.

Otras autoridades tradicionales en Llámac son el juez de aguas y los capitanes de las cuadrillas. El juez de aguas administra el agua de riego, nombrándose uno por cada de los cinco canales principales: Cashash, Común Sequia, Topos y Quichua. La distribución del agua de riego se realiza de acuerdo a un padrón que se elabora por orden de llegada. Cada usuario recibe un turno de agua de doce horas (de 6 de la mañana a 6 de la tarde), después de lo cual el riego es relativamente libre. Para obtener los derechos de uso sobre el agua de riego, los comuneros deben proporcionar su mano de obra en las faenas de "relimpia de acequias".

Los capitanes de cuadrilla son cuatro, uno por cada una de las "cuadrillas" o barrios en los que se divide el pueblo: San Miguel, San Francisco, San Bartolomé y San Pedro. Su función es organizar la participación de los comuneros de cada cuadrilla en las faenas comunales, la mayoría de las cuales se organiza mediante estas divisiones, distribuyéndose el trabajo en cuatro partes correspondientes a cada una. Por ejemplo, en la faena anual de la "relimpia de acequia", cada cuadrilla se encarga de limpiar un tramo del canal. Se considera que la organización de las faenas es más eficiente si se realiza mediante cuadrillas que a través de la comunidad en su conjunto. El trabajo del capitán consiste en controlar la asistencia, supervisar el trabajo y multar a los que no asisten. Él es también quien distribuye hojas de coca, cigarrillos y aguardiente a los comuneros de su cuadrilla durante una faena. El cargo de capitán se asume por un período de un año, pero si un capitán manifiesta un buen desempeño puede ser reelegido.

***Las autoridades nacionales*.** Además de las autoridades comunales, el sistema oficial de autoridades en Llámac está conformado por las llamadas autoridades nacionales, que incluyen autoridades políticas, municipales y judiciales, las cuales se ocupan de los asuntos públicos. Las autoridades nacionales están conformadas por el alcalde municipal, el teniente gobernador y el juez de paz.

El alcalde municipal está vinculado al estatus político-administrativo de Llámac como anexo del distrito de Pacllón. Por lo tanto, responde al alcalde de este distrito, cuya capital es el pueblo de Pacllón. A diferencia del alcalde distrital, que es elegido en las elecciones municipales, el alcalde municipal es elegido en asamblea comunal por un período de dos años, siendo sus principales funciones la limpieza y

el ornato del pueblo, aunque muchas de sus funciones pueden coincidir con los de las autoridades comunales. El alcalde municipal es secundado por un teniente alcalde, un secretario, un tesorero, un síndico de rentas, un inspector de pesos y medidas, un inspector de obras y un inspector de higiene.

El teniente gobernador es también elegido en asamblea comunal, siendo luego reconocido por la prefectura de la provincia de Bolognesi. Su función es principalmente dirimir disputas entre los comuneros, como casos de robo, agresión, adulterio, etcétera, así como aplicar sanciones como las multas y el confinamiento en el calabozo del pueblo. Es apoyado por tres subalternos. Los casos de mayor gravedad que el teniente gobernador no puede resolver, como por ejemplo conflictos por terrenos, son asumidos por el juez de paz, quien es elegido en asamblea por un período de dos años.

Conclusiones

A pesar de la fragilidad del suelo en los ecosistemas de montaña, que los hace propensos a la degradación ambiental, la cordillera Huayhuash se mantiene aún como uno de los ambientes altoandinos más saludables de los Andes peruanos. Son indicadores de ello la gran diversidad de flora y fauna que albergan sus numerosos ecosistemas de altura. La naturaleza extensiva de la producción agropastoril, la presencia de comunidades y su relativo aislamiento, expresado hasta hace poco en la inexistencia de carreteras que la conectaran con los centros mercantiles de la región, parecen explicar la ausencia de deterioro ambiental. Sin embargo, desde la década de 1990 el área viene experimentando dos nuevas presiones que amenazan con romper este equilibrio: la actividad minera y el ecoturismo.

El aislamiento geográfico no ha significado, sin embargo, que Llámac y la cordillera hayan permanecido desvinculados de los procesos económicos y políticos más amplios de la sociedad nacional e incluso mundial. Las relaciones con el mercado tienen lugar a través de la comercialización de productos pecuarios y, más recientemente, del auge del ecoturismo, dos actividades vinculadas directamente con el pastoreo. De esta manera, la penetración del mercado a la comunidad ha

tenido como vía la actividad ganadera antes que la agricultura, que es básicamente de autosubsistencia. Sin embargo, con la reciente construcción de la carretera que la conecta con los grandes centros urbanos de la región y con la costa, esta situación podría cambiar.

De otro lado, durante el período colonial, Llámac y las demás comunidades de la cordillera Huayhuash fueron afectadas por el sistema de encomiendas que sobrevivieron convertidas en haciendas hasta bien entrada la etapa republicana, época en que la región fue nuevamente impactada por las reformas agrarias impulsadas desde el Estado. En la década de los 80, el área fue remecida por la violencia terrorista pero, tras la pacificación del país, la llegada de una empresa minera transnacional conectó a la comunidad con el capitalismo mundial. Tales procesos se han traducido en la pérdida de acceso y dominio de parte de las comunidades sobre grandes porciones de sus tierras.

La pequeña población de Llámac es relativamente homogénea en términos culturales, pero desigual en lo económico, siendo la base de la estratificación social la propiedad de ganado. Con orígenes que se remontan a las reducciones toledanas del siglo XVI, los llamaquinos fueron reconocidos oficialmente como comunidad campesina en 1938 y en la actualidad su estructura política es una combinación de autoridades comunales, políticas y judiciales, algunas heredadas de la colonia, otras adaptadas del modelo cooperativista.

Si bien la institución comunal es regulada por leyes nacionales, en la práctica la aplicación de estas leyes se combina con normas de reciprocidad según las cuales los derechos que se derivan de la pertenencia a la comunidad varían de acuerdo a los servicios que el comunero presta a los demás comuneros en su conjunto. Las instituciones de gobierno como la asamblea comunal y el sistema de autoridades tienen una base democrática, pero ciertas familias pueden ejercer dominación a través de mecanismos informales como el clientelismo.

CAPÍTULO 3. LOS DERECHOS DE PROPIEDAD SOBRE LOS PASTIZALES

Introducción

El rol de la propiedad en la conservación de los bienes comunes ha sido tema de un largo debate. Hardin (1968) y los teóricos de los derechos de propiedad han sostenido que los recursos de propiedad común son indefectiblemente sobreexplotados debido a que el acceso no está sujeto a ninguna restricción. La principal crítica a esta tesis ha sido la de haber confundido propiedad común con acceso abierto. Acceso abierto implica la ausencia de reglas que restringen el acceso, mientras que propiedad común es un sistema de normas que limitan el acceso a un grupo definido de usuarios (Ciriacy-Wantrup y Bishop 1975; Berkes et al. 1989; Bromley y Cernea 1989; Feeny et al. 1990). De esta manera, la propiedad común puede ser vista no como causa del deterioro de los bienes comunes, sino como un factor importante para su conservación.

En los Andes, las comunidades campesinas tienen una larga historia de propiedad común. Pese a que procesos de privatización individual han alcanzado a las tierras comunales, muchas comunidades mantienen aún sus tierras bajo un régimen de propiedad común, pues incluso las tierras de propiedad individual están sujetas a algún tipo de control comunal. Se afirma, además, que a diferencia de las tierras agrícolas de las zonas más bajas, que empezaron a privatizarse desde los primeros contactos con el mercado, y luego con el incremento vertiginoso de la presión demográfica a inicios del siglo XX, los pastizales, poco atractivos para la intensificación y el mercado por su baja productividad, se han mantenido mayormente como propiedad común.

Sin embargo, a pesar que los sistemas de propiedad sobre los pastos han sido descritos en varios estudios etnográficos de comunidades de pastores altoandinos, poco se sabe aún sobre el tema. Las investigaciones llevadas a cabo en comunidades pastoriles de los Andes sugieren que la propiedad sobre los pastos no es sólo colectiva, sino que, tal vez más de lo que suponemos, está vinculada a la unidad doméstica (Orlove 1977a; Palacios Ríos 1977b; Casaverde 1985). Cabe

aclarar, sin embargo, que estos estudios se han llevado a cabo mayormente en las comunidades de pastores de la sierra sur, no así en comunidades agropastoriles ubicadas en otras latitudes de los Andes.

En este capítulo se describe el complejo sistema de reglas y normas que regulan el acceso a los pastos en la comunidad de Llámac, así como las variaciones tanto espaciales como temporales de estos derechos de propiedad. Nuestro enfoque no sólo estará puesto en los pastizales naturales de las partes altas, sino en todas las áreas de pastoreo de la comunidad, incluyendo los pastos naturales de las partes bajas, los pastos y rastrojos de los terrenos de secano, los rastrojos de tierras irrigadas, así como los pastos cultivados. En cada uno de estos tipos de pasto, se describirán los derechos de propiedad colectivos e individuales, buscando determinar el peso que tiene cada cual.

Este capítulo se divide en cinco secciones. La primera pretende dar un marco conceptual al tema, definiendo los conceptos de propiedad y de recursos de acervo común y poniendo énfasis en la propiedad común como una de varias formas en que este tipo de recurso puede ser apropiado. La segunda sección, donde se revisa rápidamente la evolución y estado actual de los derechos de propiedad sobre la tierra en las comunidades andinas, tiene como propósito situar el caso de Llámac dentro del contexto nacional. En la tercera sección, se describen los diferentes derechos de propiedad sobre la tierra en la comunidad de Llámac, para luego en la cuarta ocuparnos específicamente de la propiedad sobre los pastizales, con una introducción a la literatura sobre el tema en los Andes. La quinta sección está dedicada a analizar algunos cambios en el uso de la tierra en la puna, que están alterando los derechos de propiedad sobre ciertos sectores de pastizales. Finalmente, la sexta y última sección ensaya algunas conclusiones.

Propiedad y Bienes Comunes

El campo de la propiedad común ha estado marcado por una larga historia de confusión y contradicción. Empezando por la clásica confusión que la equiparaba con acceso abierto, la propiedad común ha sido interpretada como un atributo de ciertos recursos naturales –a tal punto que se acuñó el término “recurso de

propiedad común"– y colocada en las antípodas de la propiedad privada. Con el fin de aclarar estos puntos de discusión, y antes de poder hablar acerca del valor que podría derivarse de los arreglos de propiedad común, es necesario definir algunos términos.

El Concepto de Propiedad

La propiedad es un conjunto de reglas abstractas que gobiernan el acceso, control, uso, transferencia y transmisión de toda realidad social que puede ser objeto de disputa. Estas reglas no expresan relaciones entre los hombres y las cosas, sino más bien las relaciones o normas de conducta entre los hombres con respecto a las cosas (Furubotn y Pejovich 1972:1139). La propiedad, por lo tanto, no constituye un mero acto de posesión ni hace referencia a "cosas" tales como tierra, árboles o bosques (Van de Laar 1990).

Las reglas de la propiedad se expresan a través de derechos y obligaciones (Bromley y Cernea 1989:5). Los derechos de propiedad otorgan cierto estatus social con respecto a quienes carecen de ellos, determinando quién puede (o no puede) hacer qué con cuáles recursos y bajo qué circunstancias. En otras palabras, propiedad es un conjunto de autorizaciones para el uso de recursos (Lynch y Alcorn 1994:373-374). Pero los derechos de propiedad no pueden entenderse sin los deberes asociados a ellos. En las relaciones de propiedad entre dos o más individuos o grupos, el derecho de una de las partes a los beneficios de la propiedad está garantizado sólo cuando las demás partes tienen la obligación de respetar las condiciones que protegen dichos beneficios (Bromley y Cernea 1989).

Los derechos de propiedad nunca son absolutos, pues están sujetos a ciertas limitaciones con respecto a los derechos de los demás. Por eso, la fuerza de la propiedad está determinada por su marco temporal y las condiciones a las que está sometida. Cuanto mayor es su duración y menores las condiciones que la restringen, más fuerte es. La fuerza de la propiedad puede ser definida por la medida en que la decisión del propietario a usar el recurso determina su uso real (Alchian 1987:1031).

Los derechos de propiedad son determinados socialmente. Ellos pueden emanar de la legislación formal, la tradición, las normas culturales y la interacción

socioeconómica. Estas múltiples fuentes de legitimación e imposición explican la frecuente discrepancia entre los derechos *de jure* y los derechos *de facto*, es decir, entre lo que está prescrito por la ley y lo que sucede en la vida real. Por lo tanto, debe reconocerse la diferencia entre lo que es legal o formal y lo que ocurre en la realidad (Lynch y Alcorn 1994:377).

La naturaleza de los derechos y relaciones de propiedad es compleja. Los especialistas en tenencia reconocen esta complejidad cuando describen la tenencia como un "paquete" de derechos y responsabilidades. Por ejemplo, la propiedad sobre los recursos naturales puede incluir derechos de uso directo, derechos de ganancia económica indirecta, derechos de control, derechos de transferencia, derechos residuales y derechos simbólicos (Lynch y Alcorn 1994:374). Ostrom y Schlager (1996) identifican cinco derechos de propiedad (acceso, extracción, manejo, exclusión y alienación) y sugieren que un individuo o grupo no posee necesariamente todos ellos (ver Cuadro 2). Si bien estos derechos de propiedad son independientes entre sí, pueden poseerse en forma acumulativa ya que algunos son precondiciones para otros, dando lugar a diferentes tipos de detentadores de derechos de propiedad (ver Cuadro 3).

Cuadro 2

Derechos de propiedad

Acceso	El derecho a entrar a un área física definida y disfrutar de beneficios no rivales (Ej., caminatas, navegar en canoa, sentarse al sol).
Usufructo	El derecho a obtener unidades o "productos" de un recurso (Ej., capturar peces, apropiarse de agua, etc.).
Manejo	El derecho a regular patrones de uso interno y de transformar el recurso mediante mejoras.
Exclusión	El derecho a determinar quién tendrá acceso y cómo éste puede ser transferido.
Alienación	El derecho de vender o arrendar los derechos de manejo y exclusión.

Fuente: Adaptado de Ostrom y Schlager (1996)

Cuadro 3

Paquete de derechos asociados con las posiciones

	Propietario	Posesionario	Beneficiario	Usuario autorizado	Visitante autorizado
Acceso	X	X	X	X	X
Extracción	X	X	X	X	
Manejo	X	X	X		
Exclusión	X	X			
Alienación	X				

Fuente: Ostrom y Schlager (1996)

La mayoría de teóricos de la propiedad reconoce cuatro tipos básicos de derechos de propiedad: privada, común o colectiva, estatal y de acceso abierto (situación esta última en la que no existen derechos de propiedad o no se ha definido ninguna norma que limita el acceso). Un error fundamental en esta topología es que considera a la propiedad privada como sinónimo de propiedad individual. Dado que la propiedad privada es la habilidad social y legalmente sancionada para excluir a otros, la propiedad común representa propiedad privada para el grupo que detenta los derechos, puesto que todos los demás están excluidos del uso y la toma de decisiones. Por lo tanto, la diferencia entre propiedad común y propiedad individual no es la naturaleza de los derechos y deberes que están en juego sino el número de individuos al cual se aplica la inclusión o exclusión. En realidad, toda propiedad corporativa, sin importar si es administrada por un grupo o no, es propiedad privada (Bromley y Cernea 1989:12-15).

Una clasificación alternativa propone cuatro combinaciones de propiedad: propiedad privada-individual, propiedad privada-común, propiedad pública-individual y propiedad pública-común (ver Figura 7). Cada combinación se refiere a un paquete de derechos. Aquí es importante aclarar también la distinción entre propiedad pública y privada. Público es la etiqueta legal que se aplica a la propiedad del Estado, mientras que privado se refiere a la propiedad de entidades no estatales, ya sea individualmente o como grupos. La propiedad privada-común y la pública-común incluyen a menudo una superposición de derechos individuales y colectivos en un área particular (Lynch y Alcorn 1994:375-376).

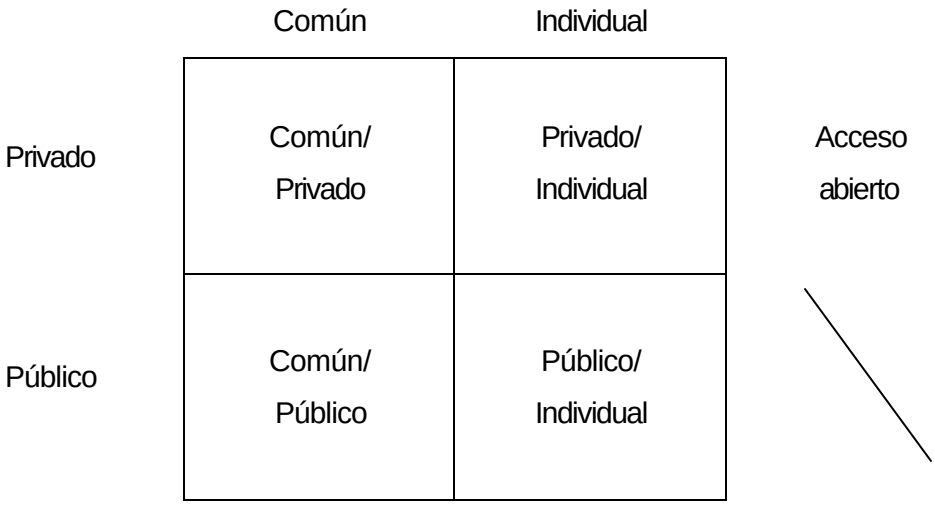

Figura 7. Combinaciones de derechos de propiedad

Finalmente, si bien los derechos de propiedad privada (ya sean individuales o colectivos) pueden ser legitimados a través de títulos o concesiones que el Estado otorga a entidades legales (individuos, corporaciones, etc.), no siempre necesitan ser contingentes a los permisos estatales. Algunos derechos de propiedad privada-común, como es el caso de muchos sistemas de propiedad comunitarios, preceden y son independientes de los Estados donde están localizados (Lynch y Alcorn 1994:376).

Recursos de Acervo Común

Debido a que la propiedad común ha sido a menudo entendida como una característica inherente a ciertos recursos, es importante diferenciar entre régimen de propiedad y atributos del recurso. Este estudio se enfoca en un tipo particular de bienes que comparten dos importantes atributos: (1) exclusión, es decir, la dificultad de excluir a otros de los beneficios del bien y (2) rivalidad, esto es, cuando los beneficios consumidos por un individuo rivalizan o ya no están disponibles para los demás. De acuerdo a estas dos características, los bienes han sido clasificados en cuatro tipos diferentes: bienes privados, bienes públicos, bienes con precio y recursos de acervo común (Ostrom et al. 1994:6-7).

Los bienes privados son aquellos que son susceptibles de exclusión y cuyo consumo es separable o competitivo (rivalidad). Los bienes públicos son lo opuesto

a los bienes privados; por un lado, la exclusión de estos bienes no es fácil de lograr, de manera que una vez producidos cualquier persona, incluso aquellos que no han pagado su justa parte de los costos de provisión, puede acceder a ellos y disfrutarlos (comportamiento oportunista); por otro lado, los bienes públicos no son competitivos (no hay rivalidad). Ejemplos de bienes públicos son el mejoramiento del manejo ambiental de las zonas áridas, la calidad del aire y la defensa nacional. Los bienes con precio comparten con los bienes privados la facilidad de exclusión y con los bienes públicos la ausencia de rivalidad. Ejemplos de éstos serían las carreteras con peaje y los parques, los cinemas y los teatros que cobran la entrada. Los recursos de acervo común son aquellos de difícil exclusión y de consumo separable o rivalizado. Éstos incluyen zonas de pesca, fauna silvestre, aguas superficiales y subterráneas, pastizales, bosques, entre otros (ver Figura 8).

Los recursos de acervo común han sido descritos con frecuencia bajo el término "recursos de propiedad común". Sin embargo, usar el término "propiedad" para referirnos a un tipo de bien refuerza la impresión de que los bienes que comparten los atributos de difícil exclusión y rivalidad tienden en todas partes a compartir el mismo régimen de propiedad. Pero lo cierto es que los recursos de acervo común pueden ser poseídos por gobiernos nacionales, regionales o locales; por grupos comunales; por individuos o corporaciones privadas; o usados como recursos de acceso abierto por cualquiera que pueda ganar acceso. De esta manera, no hay una asociación automática entre los recursos de acervo común y los regímenes de propiedad común –o cualquier otro tipo particular de régimen de propiedad (Ostrom 2000:337-338).

Al definir una clase de recursos como recursos de acervo común, Ostrom (1986) subraya la importancia de la distinción entre la naturaleza intrínseca del recurso y el régimen de derechos de propiedad bajo el cual es poseído. La naturaleza de un bien es una característica física inherente, no susceptible de manipulación humana, mientras que las instituciones de propiedad son invenciones humanas (McKean 2000).

		Rivalidad: Bajo	Rivalidad: Alto
Exclusión	Difícil	Bienes públicos	Bienes de acervo común
	Fácil	Bienes con precio	Bienes privados

Fuente: Ostrom et al. (1994)

Figura 8. Clasificación general de bienes

Berkes et al. (1989) y Feeny et al. (1990) definen cuatro categorías de derechos de propiedad al interior de los cuales se poseen recursos de acervo común: acceso abierto, propiedad privada, propiedad común y propiedad estatal. Éstos son tipos ideales y analíticos, pues en la práctica muchos recursos son poseídos en combinaciones superpuestas y a veces conflictivas de estos regímenes, habiendo también variación al interior de cada tipo.

Acceso abierto es la ausencia de derechos de propiedad bien definidos (*res nullius*), de forma tal que el acceso al recurso no es regulado sino más bien libre para todos. Bajo la propiedad privada, los derechos a exclusión y regulación del uso pertenecen a un individuo o a un grupo como una corporación. Bajo la propiedad estatal, los derechos al recurso pertenecen exclusivamente al Estado, el cual a su vez toma las decisiones con respecto al recurso y al nivel y naturaleza de la explotación (Feeny et al. 1990). El Estado puede ya sea manejar directamente el uso de los recursos naturales que posee o arrendarlos a grupos o individuos a los que de esta manera se les otorga derechos de usufructo por períodos específicos (Bromley y Cernea 1989:11-12). Finalmente, bajo la propiedad común (*res communes*) el recurso es poseído por una comunidad identificable de usuarios

interdependientes que tienen derechos de igual acceso y uso[35]. Estos usuarios excluyen a los foráneos a la vez que regulan el uso entre los miembros de la comunidad local, es decir, tienen derechos y deberes (Ciriacy-Wantrup y Bishop 1975).

Los regímenes de propiedad de grupos corporativos no son incompatibles con un uso individual distintivo de un segmento de los recursos. Bromley y Cernea (1989:15-16) sugieren que bajo este régimen de propiedad el individuo posee sólo derechos de uso (usufructo) y no está autorizado a alienar o transferir ya sea la propiedad o el uso a otro individuo. Sin embargo, hay casos, como en las comunidades andinas, en los que la transferencia de la propiedad y el uso es posible, aunque está limitado a los miembros del grupo.

En los recursos de acervo común, las instituciones que enfrenten los problemas que resultan del alto costo de exclusión y la rivalidad pueden estar ausentes, de modo que probablemente nadie invertirá en su mantenimiento o protección. En consecuencia, los recursos de acervo común pueden ser de acceso abierto o de propiedad común, según existan o no instituciones que se constituyan en sus propietarias, controlen el acceso al mismo y, quizá, realicen otra forma de manejo. Así, el recurso de acceso abierto es un recurso de acervo común que no tiene dueño y que todos pueden utilizar a su libre albedrío, mientras que el recurso de propiedad común es un recurso de acervo común cuyo acceso es controlado por un grupo reconocido como propietario. Asimismo, un recurso de acervo común puede ser formalmente un recurso de acceso abierto, aunque en la práctica sea tratado como un recurso de propiedad común ya que un grupo lo posee y controla su acceso. Lo contrario también es posible, pues un recurso de acervo común que formalmente es propiedad común puede ser, en efecto, de acceso abierto si nadie ejerce el control sobre su acceso u otras prerrogativas de la propiedad. En este último caso, la consecuencia frecuente es el sobreuso e incluso la destrucción del recurso (McKean 2000).

[35] Los derechos del grupo pueden ser legalmente reconocidos, pero en otros casos se trata de derechos *de facto* (Feeny et al. 1990).

La Propiedad Común

El uso del término propiedad común se ha visto históricamente rodeado de una gran confusión. Extrañamente, el término parece haber entrado al léxico de las ciencias sociales para referirse no a una forma de propiedad sino a su ausencia (Gordon 1954; Scott 1955; Demsetz 1967; Alchian y Demsetz 1973). Sin embargo, en un régimen de propiedad común, un grupo de usuarios comparte derechos y deberes con respecto a un recurso. En otras palabras, se refiere a la propiedad que es común o compartida. De esta manera, hay derechos de propiedad en lugar de su ausencia y éstos son comunes a un finito y específico grupo de usuarios antes que a un infinito "todos" (Ciriacy-Wantrup y Bishop 1975; Berkes et al. 1989; Bromley y Cernea 1989; Feeny et al. 1990; McCay 1996)[36].

Estas distinciones parecen básicas, pero la mayoría de estudiosos de las instituciones para el uso de recursos las han perdido de vista. Para Stevenson (1991), no todo acceso común a los recursos es propiedad común, debiendo distinguirse entre dos subconjuntos: el acceso ilimitado al que da lugar el acceso abierto, el cual experimenta el sobreuso de los recursos, y el acceso limitado que caracteriza a la propiedad común, que el autor llama "verdadera propiedad común", el cual ha tenido éxito en limitar el acceso y emplear el manejo colectivo. Debido a que la teoría de la tragedia de los bienes comunes se aplica realmente sólo a los recursos de acceso abierto, Stevenson propone que lo correcto sería hablar de la "tragedia del acceso abierto".

McKean (2000) considera que parte de la confusión en el uso de estos términos es semántico. Usamos los términos público y privado para referirnos indistintamente a bienes, derechos y entidades propietarias. Esta confusión ha llevado principalmente al serio error de mezclar bienes y derechos, lo que ha resultado en intentos de crear derechos públicos en bienes privados y derechos privados en bienes públicos puros y bienes de acervo común, con efectos tragicómicos como conceder una infinidad de derechos a un recurso exhaustible u otorgar derechos exclusivos a recursos que no pueden ser poseídos de manera exclusiva.

[36] El acceso abierto es un método aceptable para el manejo de recursos sólo cuando no es del todo necesario manejar un recurso, es decir, cuando la demanda es demasiado baja para hacer que el

La solución que a menudo se ofrece al acceso abierto es "otorgar derechos de propiedad" a ciertos usuarios. Los teóricos de la escuela de los derechos de propiedad concluyeron que la única solución era la propiedad privada individual (Demsetz 1967; Cheung 1970; Alchian y Demsetz 1973; Anderson y Hill 1977; Libecap 1981). La propiedad individual es, desde luego, una solución a las ineficiencias del acceso abierto, pero no es la única o necesariamente la mejor solución a dichos problemas. La propiedad común, una vez definida y diferenciada del acceso abierto, puede también definir quién participa en la extracción del recurso y en qué grado y designar a quien toma las decisiones de manejo, pero lo hace en el marco del control grupal de la misma manera como la propiedad privada lo lleva a cabo bajo control individual[37]. La ardiente defensa de la propiedad individual se rehúsa a reconocer esta posibilidad debido a la creencia de que los incentivos individuales para hacer trampa echarán a perder una solución grupal, ignorando el incentivo que los individuos pueden tener a la cooperación (Stevenson 1991:39).

Por otro lado, se ha argumentado que los regímenes de propiedad común ofrecen ciertas eficiencias en el manejo de recursos de acervo común. McKean (1996) sostiene, por ejemplo, que la propiedad común (1) ayuda a economizar en costos de aplicación y monitoreo de reglas, (2) incrementa los incentivos para proteger un recurso entre aquellos que enfrentan los costos más bajos en la aplicación de normas y (3) puede privatizar derechos sin parcelar sistemas de recursos naturales que son mucho más productivos cuando permanecen intactos o cuya parcelación es imposible debido a que es físicamente indivisible o no tiene fronteras. Pero aun ante una situación de fácil divisibilidad, bajo riesgo e incertidumbre y ausencia de externalidades negativas, la propiedad común puede proporcionar el soporte administrativo para aplicar los derechos de propiedad, puesto que resulta más barato y eficiente, sobre todo si se asienta sobre las funciones de una organización comunitaria preexistente (McKean 2000:40).

Los regímenes de propiedad común, como aquellos que forman parte de sistemas de tenencia comunitarios, basan su legitimidad principalmente en la comunidad en que operan y no en el Estado-nación en el que están localizados, ya

---

esfuerzo valga la pena.

[37] Por lo general, la propiedad común está asociada a otras instituciones y reglas que son también medios para controlar el acceso y limitar los índices de explotación de los recursos: cuotas y restricciones a la tecnología, zonificación y edad y sexo de los animales que pueden capturarse,

que lo preceden o son independientes de él (Lynch y Alcorn 1994:374, 376). En este contexto, los regímenes consuetudinarios de propiedad común son reforzados o protegidos por un sistema de autoridad localizado en el respectivo grupo o sus líderes, el cual constituye un incentivo no económico que asegura el respeto a las normas de la propiedad y le da viabilidad al sistema de tenencia[38] (Bromley y Cernea 1989:17). Una estructura de derechos de propiedad puede ser aceptada voluntariamente si la distribución de los recursos a la que da lugar es consistente con los valores de justicia. Pero aún si los derechos de propiedad no son ideológica o materialmente aceptables, el respeto a la propiedad puede asegurarse mediante el temor que infunden las sanciones informales (Ensminger 1996). Algunos han descrito los sistemas de tenencia tradicionales como una forma de "capital institucional", pues la obediencia a las reglas es obtenida con una baja inversión de imposición (Field 1984).

Los sistemas comunitarios de tenencia incluyen generalmente una compleja mezcla de derechos de propiedad común e individual. Netting (1972, 1976, 1981) ha señalado con mucho acierto que en comunidades con autonomía frente a los controles militares y legales de la sociedad mayor, la propiedad común ha coexistido de manera estable con la individual. En este contexto, los recursos escasos, de mayor presión demográfica, fácilmente divisibles, más pequeños, más productivos, susceptibles de intensificación, de alto valor y cuyo uso es permanente, reciben demandas de derechos individuales. En cambio, los recursos cuya productividad es baja o nula y que se hallan dispersos, son aptos para ser mantenidos como bienes comunitarios (Netting 1982:471). Así, en Törbel, comunidad de los Alpes suizos que Netting estudió, el control individual estaba asociado con los prados, los campos de granos, los huertos, los viñedos y las construcciones, mientras que la tenencia colectiva lo estaba con los pastizales de montaña, los bosques, ciertos terrenos eriazos y los caminos (Netting 1976).

En un sistema de tenencia comunitario, los derechos de uso y manejo pueden sobreponerse entre sí. Bruce (1995) denomina "nichos de tenencia" a la amplia

---

etcétera (Acheson 1991:485, 489).

[38] Un sistema de autoridad capaz de asegurar que las expectativas de los titulares de derechos sean satisfechas, es esencial para todo régimen de propiedad. La propiedad privada no sería nada sin un sistema de autoridad que garantice la adherencia a los derechos y deberes. En este régimen de propiedad el administrador/propietario también depende de la autoridad del Estado y su poder coercitivo para asegurar el cumplimiento y prevenir la intrusión de no propietarios (Bromley y Cernea

diversidad de derechos y tipos de manejo y uso que se relaciona con diferentes regiones y recursos naturales. Los nichos de tenencia pueden superponerse cuando hay distintos regímenes de tenencia o manejo para dos recursos que físicamente se superponen. Por ejemplo, la tierra puede ser propiedad de una persona, los árboles de otra y el agua de otra más. De la misma manera, una persona podría ser propietaria de un árbol, con los derechos exclusivos de talarlo o recolectar su leña, pero otras tener los derechos de recoger sus frutos u hojas. De otro lado, los sistemas comunitarios de tenencia pueden variar estacionalmente, como en los sistemas de descanso donde los campos familiares se convierten en recursos de uso común después de la cosecha, permitiendo que todo el ganado de la comunidad pueda pacer en los residuos de los cultivos.

Los paquetes de derechos en los sistemas comunitarios de tenencia pueden ser reorganizados periódicamente. El derecho que a lo largo de su vida ha tenido un individuo a cultivar una parcela de tierra puede retornar a su comunidad después de su muerte, la que puede reasignarla a otra persona. Esta restricción está relacionada a otras limitaciones que los derechos de propiedad sobre la tierra pueden tener en la tenencia comunitaria, como la prohibición de su venta por tratarse de una parte inalienable de la comunidad (Lynch y Alcorn 1994:374-375).

La Propiedad de la Tierra en las Comunidades Campesinas de los Andes Peruanos

Para entender los derechos de propiedad sobre los pastizales en Llámac, debemos enmarcarlo en los procesos generales de la propiedad de la tierra en las comunidades andinas del Perú. Para ello, en lo que sigue, delinearemos el proceso histórico por el cual ha atravesado la propiedad en las comunidades andinas, buscando identificar los factores políticos, económicos y ecológicos que han configurado sus rasgos actuales.

1989:18).

Evolución de la Propiedad en las Comunidades

Durante el período colonial, la Corona otorgó a las comunidades indígenas sólo la posesión de la tierra, reservándose para sí la propiedad. La tierra fue entregada a la comunidad y no a los indígenas en forma individual, pero una cierta cantidad de aquélla fue luego adjudicada temporalmente a cada familia para su uso en la producción agrícola. Sin embargo, las tierras agrícolas no tenían la calidad de propiedad privada permanente, pues el virrey Toledo estableció que ellas debían ser redistribuidas cada tres años en función al número de integrantes de la familia, política que continuó hasta la época de la guerra de la independencia. El ganado, por su parte, era propiedad privada de la familia, pero era pastoreado en tierras comunales a las cuales sólo tenían acceso los miembros de la comunidad (Adams 1959:16-18).

En algunos lugares, la redistribución periódica de tierras era simplemente la confirmación, en un contexto ritual, de los derechos sobre parcelas que las familias ya poseían, con pequeños reajustes para incorporar a las nuevas familias y los cambios en el tamaño de las mismas. Las tierras redistribuidas correspondían a zonas que habían estado en descanso por períodos prolongados (turnos) (Fuenzalida Vollmar 1976:238). El derecho al usufructo de estas parcelas permanecía en la familia durante los años en que la tierra estaba en uso, pero una vez que entraba en descanso ésta revertía a la comunidad y se usaba como pastura comunal. Bajo este sistema, las familias no adquirían derechos específicos, pero tenían un derecho general a que anualmente se les asignara suficiente tierra para su subsistencia. Es probable que el sistema de redistribuciones periódicas se estableciera en regiones con tierras abundantes y de baja calidad (Cotlear 1989:44).

El control comunal de la tierra, cuyos orígenes son, sin duda, prehispánicos, no desaparecieron con el advenimiento de la Colonia, sino que, por el contrario, se vio desde entonces crecientemente reforzado, pues resultaba esencial para el adecuado desenvolvimiento de la economía colonial. La aplicación de diversas cargas tributarias a las reducciones no afectaba de manera individual a sus miembros, sino de modo colectivo. Por eso, las comunidades indígenas reservaron lotes de tierras que se trabajaban colectivamente y que servían expresamente para el pago del tributo y el sostenimiento de los individuos enviados a cumplir la mita

minera, así como para reducir la mano de obra asignada a las labores agrícolas e incrementar su oferta para cumplir con las imposiciones coloniales (Contreras 1989; Godoy 1991).

Inaugurada la República, políticos liberales como Bolívar alentaron el cambio de este orden social a fin de convertir a los indios en ciudadanos e igualarlos con el resto de la sociedad. Para ello, buscaron eliminar la comunidad, de tal forma que la relación entre los indígenas y el Estado pudiera establecerse sin la mediación de este ente corporativo no reconocido por la ley. Con tal propósito, el decreto de Bolívar de 1824 abolió el sistema de tenencia comunal de la tierra y reconoció la propiedad individual de cada indígena sobre la parcela que ocupaba, mientras que las tierras comunales serían repartidas entre los carentes de tierras, quienes quedarían así dueños de ellas. Asimismo, Bolívar decretó la libertad de enajenar estas parcelas, eliminando con ello la inalienabilidad de la que gozaban las tierras comunales bajo la legislación colonial (Bonilla 1987; Contreras 1989).

Cotlear (1989) sostiene que la legislación de Bolívar sólo aceleró un proceso que ya se había iniciado con la parcelación y la privatización individual *de facto* de parte de las tierras comunales en algunos lugares. Es posible también que parte del proceso que siguió al decreto de Bolívar fuera simplemente la legalización de particiones informales anteriores. Sin embargo, esta política liberal para modernizar la sociedad rural no duró mucho, pasando una fase de repliegue. En efecto, pocos años después de su promulgación, las medidas bolivarianas fueron suspendidas, optándose por otorgar el derecho de enajenación sólo a aquellos que sabían leer y escribir (Contreras 1989:22). Además, a pesar que la legislación sobre la contribución de indígenas de 1826 dictaminaba obligaciones de tipo individual, muchas comunidades mantuvieron la costumbre de asumirlas colectivamente, conservando las tierras del común destinadas para tal efecto (*Ibidem*). En otras ocasiones, estas mismas tierras fueron destinadas a afrontar los gastos de las fiestas patronales o al culto de las cofradías, permaneciendo entonces bajo propiedad colectiva (Celestino y Meyers 1981).

El siglo que siguió fue de un virtual vacío jurídico, durante el cual el desarrollo histórico de la sociedad rural andina tuvo lugar sin la intervención del Estado ni de la legislación protectora (Contreras 1989). En este período, las comunidades, aunque no estaban prohibidas, no eran reconocidas por el naciente Estado peruano. Sin

embargo, después de la guerra con Chile las nuevas necesidades del mercado interno fueron cubiertas con la anexión, a los empobrecidos latifundios, mano de obra y tierra usurpada a las comunidades aledañas. La respuesta campesina fue rápida y se expresó en movilizaciones en la sierra central y sur, entre 1890 y 1930. Es en esa coyuntura que en 1920, como una concesión a la protesta indígena, la nueva constitución promulgada por el gobierno de Leguía reconoció la existencia de las comunidades indígenas y dotó a sus tierras de un régimen especial de protección, que incluía la imprescriptibilidad y limitaciones a su transferencia (Bonilla 1987:22).

Los gobiernos que siguieron al de Leguía reprodujeron este régimen de protección. Así, la constitución de 1933 fue incluso más lejos que su antecesora al prohibir, salvo expropiación por utilidad pública, la venta de las tierras comunales y declarar su inembargabilidad. Luego, tras algunos vaivenes de la legislación sobre comunidades, durante el gobierno del general Velasco las comunidades recibieron incluso mayor protección. Por su parte, el gobierno del general Morales Bermúdez, pese a iniciar el desmontaje de la reforma agraria, no afectó mayormente la legislación de comunidades. De la misma manera, la constitución de 1979 prácticamente repitió la redacción de la de 1933, situación que no se alteró durante el gobierno del presidente Belaúnde, quien prefirió no tocar a las comunidades (Del Castillo 1992).

Continuando con esta política proteccionista, la Ley General de Comunidades Campesinas, promulgada en 1987 durante el primer gobierno de Alan García, dispuso que las tierras de las comunidades fueran inembargables, imprescriptibles e inalienables. Sin embargo, esta misma ley otorgó a las comunidades el derecho a enajenar sus tierras previo acuerdo de por lo menos dos tercios de los miembros calificados. Además, como respuesta a los conflictos suscitados en torno a la propiedad, posesión y linderos de tierras comunales, el gobierno de García promulgó la Ley de Deslinde y Titulación del Territorio de Comunidades Campesinas. Estos conflictos se habían originado a raíz de que los títulos coloniales y la posesión inmemorial, reconocidos a partir de la constitución de 1920 como sustento legal de la propiedad comunal, así como los planos catastrales, exigidos desde 1927, no constituían instrumentos suficientes para acreditar derechos de propiedad. La nueva ley se sustentó en el principio de que las comunidades son

propietarias de sus tierras porque las ocupan desde antes de la aparición de la República, las haciendas, los municipios, las cooperativas y otros.

Según Cotlear (1989:45), la privatización individual continuó incluso luego que las leyes proteccionistas entraran en vigencia, pues los comuneros reconocieron y practicaron actos contrarios a dicho régimen, como ha ocurrido con la herencia de las tierras, la compra-venta, el arrendamiento y el trabajo al partir, entre otros. La mayoría de estas particiones ocurrieron a fines del siglo XIX y principios del XX. Por lo general, luego de la formalización de los derechos de propiedad individual en un sector, que usualmente consistía en la emisión de documentos legales, aquél era retirado del sistema de descanso regulado comunalmente. La individualización tenía lugar por zonas, empezando con la mejor tierra y continuando con turnos específicos o parte de éstos (Cotler 1959; Degregori y Golte 1973; Golte 1980; Fuenzalida et al. 1982; Mayer 1988).

Un cambio radical en la legislación sobre comunidades campesinas, que no se había tenido desde el oncenio de Leguía, fue el que se produjo durante el gobierno de Alberto Fujimori. En efecto, durante este gobierno se cuestionaron los principios que habían mantenido a las tierras de las comunidades fuera del mercado, dando inicio a una serie de reformas liberales con el fin de alentar la inversión privada en el sector agrícola. Una de las primeras reformas fue el decreto legislativo de 1991[39], el cual dispuso la libertad de garantizar el crédito con la hipoteca de la tierra, aunque excluyó de tal derecho a las comunidades (Del Castillo 1992). Sin embargo, fue la constitución de 1993 la que modificó profundamente el régimen de propiedad de las tierras de las comunidades, al disponer la autonomía de éstas en el uso y la libre disposición de sus tierras, lo que significó que en adelante podrían vender o hipotecar sus tierras. La imprescriptibilidad de las tierras comunales se mantuvo vigente, pero se reconoció como una excepción el abandono de las tierras, con lo cual éstas podían pasar al dominio del Estado para su adjudicación a particulares (Del Castillo et al. 1995).

Amparada en la nueva constitución, el gobierno de Fujimori promulgó en 1995, la llamada "ley de tierras"[40], que reconoció a las comunidades campesinas,

[39] Decreto Legislativo Nº 653, conocido también como Ley de Promoción de las Inversiones en el Sector Agrario.

[40] Ley 26505 o Ley de Promoción de la Inversión en las Actividades Económicas en las Tierras del Territorio Nacional y las Comunidades Campesinas y Nativas, promulgada el 18 de julio de 1995.

principalmente de la costa, el derecho a decidir la entrega de la propiedad individual de parcelas del territorio comunal a sus comuneros o a terceros, así como el de alquilar o hipotecar individualmente las mismas (Del Castillo et al. 1995)[41]. El régimen de propiedad de las comunidades de la costa habría de ser cuestionada aún más por una nueva ley promulgada en 1997[42], que permitió que las tierras comunales sean divididas en parcelas de propiedad individual incluso sólo con la decisión de algunos sectores de la comunidad. Además, esta ley estableció procedimientos para declarar el abandono de las tierras comunales e iniciar su adjudicación a poseedores no comuneros, con lo cual se priva a las comunidades de territorios amparados en sus títulos de propiedad (Del Castillo 1997). Ambas leyes marcaron la culminación de un giro radical en la normatividad que rigió la vida del sector agrario nacional desde los años de la reforma agraria y, en el caso de las comunidades, desde los años 20.

Carecemos aún de estudios que documenten el impacto de estas reformas liberales, pero es posible adelantar que este impacto no es homogéneo. Si bien, como hemos visto, a lo largo de nuestra historia republicana han habido presiones políticas y económicas hacia una privatización individual de las tierras comunales, tal proceso ha podido consolidarse sólo en las zonas bajas, que son las más productivas y donde los comuneros pudieron establecer derechos más permanentes. Las tierras de las zonas agropastoriles, sin embargo, han podido mantenerse bajo control comunal (Guillet 1981a, 1984; Mayer 1988)[43]. Por otro lado, aunque en la mayoría de las comunidades las tierras agrícolas están en manos de los comuneros en forma permanente, quienes las pueden transferir en venta o en arriendo y transmitir en herencia, derechos que se asemejan a los de la propiedad privada, subsisten todavía ciertos controles comunales como la prohibición de la

[41] En el caso de las comunidades de la costa, la privatización individual de parcelas en manos de comuneros está sujeta a la posesión por más de un año y al voto a favor de no menos del 50 por ciento de los comuneros, que también deben ser posesionarios por más de un año. La misma condición se aplica para la privatización a favor de comuneros no posesionarios de tierras o de terceros, con la diferencia de que no se requiere que los votantes sean posesionarios con más de un año, aunque sí del quórum correspondiente. Las comunidades campesinas de la sierra y de la selva pueden tomar las mismas decisiones –incluida la titulación individual–, pero los requisitos son mayores, pues se mantiene lo estipulado por la Ley de Comunidades Campesinas de 1997, es decir, que las decisiones deben aprobarse con el voto de dos tercios del total de comuneros calificados.

[42] Ley de Titulación de las Tierras de las Comunidades Campesinas de la Costa (Ley 26845), del 6 de julio de 1997.

[43] A menudo, hay algunas parcelas de tierra cultivable que pertenecen a la comunidad y que se usan para obtener rentas para la organización comunal. Estos lotes suman unas pocas hectáreas y no

venta a foráneos.

La ley jugó solamente un rol secundario en relación a estos cambios, tal como lo muestra el hecho de que hoy en día la mayor parte de las tierras individuales de las comunidades no ha sido privatizada formalmente. Aquí conviene añadir que cuando existen documentos legales, el grado de interferencia comunal sobre los derechos al usufructo de la tierra es generalmente menor; en el caso de que no existan, los derechos de propiedad se establecen a través del reconocimiento comunal del derecho de una familia a cultivar una parcela. Esto es común particularmente para la tierra de los turnos; en este caso, si la familia no vuelve a cultivar una determinada parcela luego de un período normal de descanso, puede perder su derecho a ella (Cotlear 1989).

Las fuerzas que condujeron a la individualización de las tierras comunales se basaron en el incremento de la presión por la tierra, que a su vez se debió al crecimiento de la población, la expansión de las haciendas y la comercialización de la agricultura campesina. Cotlear (1988, 1989) sostiene que los derechos de propiedad tendieron a una mayor individualización cuando la tierra empezó a escasear y que este cambio implicó dos procesos diferentes pero estrechamente relacionados: el desarrollo de los derechos de usufructo y transferencia de la tierra (por herencia, alquiler o venta) y la creciente independencia del comunero con relación a la toma de decisiones concernientes al usufructo de la tierra (ver también Mayer 1979). Sin embargo, creemos que lo que mejor grafica la situación de la propiedad de la tierra en las comunidades es la coexistencia de propiedad individual y común. Ambos derechos de propiedad no han evolucionado de una manera dicotómica –es decir, la tierra no es ni individual ni colectiva en su totalidad– sino que han evolucionado simultáneamente, de tal suerte que en lugar de ser excluyentes han coexistido, aunque ciertamente en una tensión permanente (Mayer, 1988).

La Propiedad en las Comunidades

El régimen de propiedad de la tierra en las comunidades andinas es resultado de una compleja interacción de factores históricos, político-legales,

---

constituyen una proporción significativa de la tierra cultivable.

socioeconómicos, culturales y ecológicos. En efecto, la propiedad de la tierra en las comunidades es una consecuencia, por un lado, de los medios establecidos por el Estado (colonial y republicano) y las elites para dominar y explotar a la población rural (Adams 1959; Long y Roberts 1978; Mallon 1983) y, por el otro, de las fuerzas del mercado, la presión demográfica y el cambio tecnológico (Cotlear 1988, 1989). Es también una estrategia de adaptación organizativa y productiva al medio andino (Mayer 1988, 1989; Guillet 1981a) y una solución a los problemas de economías de escala, interdependencia y externalidades (Kervyn et al. 1989; Kervyn 1992b). Por último, podemos mencionar que se trata asimismo de una herencia del ayllu prehispánico (Ossio 1983; Platt 1986; Harris 1987).

Esta multiplicidad de factores ha configurado una coexistencia de instituciones de propiedad formales e informales. Las primeras son aquellas que las comunidades han adquirido por imposición del Estado a través de las leyes que éste formula, mientras que las segundas son normas consuetudinarias que han resultado de las condiciones ambientales, las tradiciones culturales, el crecimiento demográfico, el desarrollo tecnológico y las presiones del mercado. A veces, los derechos formales son simplemente el reconocimiento oficial de los cambios producidos en el nivel informal, pero la mayoría de las veces existe un desfase entre ambos sistemas, de manera que en la práctica la propiedad informal es la que principalmente norma y regula las formas de acceso y aprovechamiento de la tierra al interior de las comunidades.

Asimismo, es importante reconocer que ambos tipos de arreglos institucionales están atravesados por derechos de propiedad tanto colectivos como individuales (o familiares), los cuales se encuentran en una permanente tensión. El desarrollo de la propiedad colectiva ha derivado de la confluencia de varios factores, entre los cuales podemos destacar la necesidad de pagar colectivamente los tributos coloniales (Bonilla 1987; Contreras 1989, Godoy 1991), las necesidades técnicas de la producción (Golte 1980; Guillet 1981a; Mayer 1988, 1989; De la Cadena 1989; Kervyn et al. 1989) e incluso la herencia de formas de organización prehispánicas (Ossio 1983).

Esta forma de propiedad se legitima en la oposición entre lo local y lo foráneo en un contexto simbólico que reafirma la afiliación de lo local con antepasados míticos. Los principales canales por los que fluye esta legitimidad son la

descendencia y el matrimonio, a través de los cuales el comunero puede acceder a la tierra y otros recursos naturales y culturales, así como asumir las correspondientes obligaciones (Ossio 1983:44-45). Sólo así se entiende que en las comunidades andinas los derechos a la tierra se ganan por nacimiento en la comunidad o por matrimonio con uno de sus miembros.

La propiedad común en las comunidades incluye también una serie de derechos colectivos asignados a instituciones intermedias entre la familia nuclear y la comunidad, como son las familias extensas, barrios, mitades, castas, ayllus, etc., derechos que sin embargo son concedidos por la comunidad (Guillet 1978; Ossio 1983).

El Estado reconoce la propiedad común a través de la entrega a las comunidades de un título de propiedad sobre las tierras que ocupan[44]. Estos derechos formales de propiedad son sólo el reconocimiento de un hecho que ya existía antes del nacimiento del Estado. Como hemos visto, antes de la promulgación de las leyes que normaban la propiedad de las tierras de las comunidades, al menos parte de éstas eran ya colectivas. Sin embargo, una restricción a estos derechos es el hecho que están circunscritos a las tierras con aptitud agrícola. Los recursos naturales –que incluyen los recursos del subsuelo (minerales e hidrocarburos), los recursos forestales (la cubierta arbórea o vegetal), la fauna silvestre y los recursos hídricos (ríos y lagunas)– constituyen legalmente propiedad pública o del Estado. En virtud de ello, el Estado tiene la facultad de autorizar a terceros el aprovechamiento de estos recursos a través del otorgamiento de concesiones, incluso dentro del territorio de comunidades oficialmente reconocidas y tituladas. Este es el caso de una concesión minera otorgada sobre terrenos de la comunidad de Llámac, donde la empresa titular de la concesión ha realizado trabajos de exploración minera.

La propiedad común no excluye, como hemos mencionado, la existencia de derechos de propiedad individuales. La norma es, salvo excepciones, el usufructo familiar de parcelas de tierra agrícola y, en menor medida, el de los pastos. Este usufructo se basa en un reconocimiento social de la posesión familiar de las

[44] La ley conceptúa como territorio comunal aquel que está integrado por: (1) las tierras originarias que posee la comunidad, incluyendo las eriazas, y las que indican sus títulos, (2) las tierras adquiridas de acuerdo al derecho común, (3) las tierras adjudicadas a la comunidad por reforma agraria y (4) las tierras revertidas a la comunidad por haber sido transferidas a terceros después del

parcelas e incluye su transmisión por herencia, venta, alquiler, anticresis, aparcería (en sus múltiples variantes), permutas, etcétera (Ossio 1983; Mayer 1988).

Pese a la inalienabilidad de la tierra decretada por las leyes proteccionistas, en las comunidades campesinas siempre ha habido un mercado informal de tierras y, en los últimos tiempos, una agudización del fenómeno del alquiler de tierras. Las motivaciones para la propiedad individual como expresión de una aspiración por la seguridad son antiguas y también muy heterogéneas (Monge 1997)[45]. Las presiones por la individualización de las tierras comunales han sido el resultado de factores como la mercantilización de la agricultura, el cambio tecnológico y la presión demográfica, que intensificaron la producción, aumentaron el valor de la tierra y la volvieron escasa. En este contexto, las leyes que buscaban la privatización individual de las tierras de las comunidades sólo respondieron a una realidad que se había configurado independientemente de las leyes (Cotlear 1989). Sin embargo, debido a las restricciones ecológicas en las zonas altas de los Andes, este proceso de privatización individual se ha concentrado en las zonas bajas, de mayor productividad (Guillet 1981a; Mayer 1989).

Si bien estos derechos de propiedad se acercan a los de la propiedad privada individual, no están exentos de algunas restricciones impuestas por la comunidad. Una de las principales restricciones es que la venta de la tierra está fuertemente pautada por normas internas que limitan quién puede comprar y cuánto, norma que pretende evitar la pérdida de tierras comunales o su desmembramiento. Por lo general, la compra y venta de estas tierras está limitada a los comuneros, sobre todo parientes (Ossio 1983). Además, todos los miembros de la comunidad se reconocen, frente al contexto externo, como copropietarios del territorio comunal. En virtud de ello, los comuneros se esfuerzan por mantener la integridad territorial, asumiendo colectivamente la defensa de su territorio frente al Estado, otras comunidades o propietarios individuales.

Sin embargo, las últimas leyes sobre comunidades campesinas han reconocido a los comuneros el derecho a decidir, mediante votación en una asamblea, si se otorga la propiedad individual sobre las parcelas que ocupan. Esto

---

18 de enero de 1920.

[45] Estas motivaciones van desde la búsqueda de seguridad para la herencia (formalizar lo que ya existe) y la inversión propia (en irrigación, pastos mejorados, nuevas tecnologías, etc.) hasta la expectativa de la venta en mejores condiciones, con una gama de posiciones intermedias.

daría a los nuevos propietarios individuales el derecho a vender o hipotecar sus parcelas, haciendo posible con ello que dichas parcelas sean susceptibles de embargo. Por otro lado, esta legislación permite el otorgamiento de la propiedad individual de tierras de la comunidad a posesionarios no comuneros.

Los conceptos occidentales de propiedad individual y colectiva presuponen su mutua exclusión, de modo que difícilmente pueden ser aplicados a los Andes peruanos, donde los sistemas de propiedad mixtos parecen ser lo más común. Mayer (1988) sugiere que la distinción entre propiedad y control puede aclarar muchas confusiones respecto de lo individual y lo colectivo. En lugar de asumir *a priori* que quien tiene la propiedad de un recurso tiene también su control, de lo que se trata es de establecer empíricamente "quién" tiene "qué" control. De esta forma, surgen dos posibilidades: que el que tiene la propiedad tiene el control o que la propiedad esté parcialmente separada del control. De acuerdo a ello, en las comunidades campesinas la propiedad de la tierra es colectiva, pues pertenece tanto formal como informalmente a la comunidad, pero en la práctica el control de parte de la tierra puede ser individual. De ahí que el énfasis deba ponerse en el control del recurso y sólo secundariamente en su propiedad.

A su vez, la naturaleza colectiva o individual del control de la tierra depende de las condiciones ecológicas y productivas y de consideraciones económicas tales como la escasez del recurso y su relativa demanda. Netting (1976:137) sostiene que la propiedad es resultado de los atributos del recurso y de las estrategias de producción local, aunque aclara que para ello el Estado y sus leyes deben estar ausentes. En los Andes, donde el espacio vertical moldea las relaciones entre las comunidades y los recursos, se ha confirmado la asociación entre zona ecológica, sistema agrícola y régimen de tenencia de la tierra (Guillet 1981a, 1983). El modelo de zona de producción propuesto por Mayer (1989) –donde cada zona está definida por diferentes recursos, formas de uso y administración e instituciones de tenencia– está construido en torno a la correlación entre uso de la tierra y tenencia.

La variación en la combinación de derechos y restricciones sobre el acceso a la tierra en las comunidades andinas es grande y cambiante. La tenencia tiende a cambiar de control comunal a control individual a medida que se desciende por las pendientes andinas, de forma que los pastizales y los terrenos agrícolas de temporal de las zonas altas caen bajo control comunal, mientras que las más fértiles tierras

irrigadas de las zonas bajas son controladas familiarmente. Pero la tenencia no sólo varía en el espacio sino también en el tiempo, como sucede con las tierras de barbecho, cuyo control y usufructo es familiar mientras están bajo cultivo y colectivo una vez que han sido cosechadas. De la misma manera, ciertas extensiones de pastizales de la puna pueden ser convertidas en campos de cultivo, pasando con ello de un control comunal a uno familiar. Las reglas de acceso a los recursos pueden determinarse en una asamblea comunal y ser además flexibles (Kraft 1995). La comunidad puede individualizar usos colectivos o decidir el restablecimiento del uso comunal. En algunos casos estas decisiones están relacionadas a la dominación externa o a la amenaza de la pérdida de control, aunque hay factores de decisión internos a la comunidad (Mayer 1988)[46].

Finalmente, es importante mencionar que los derechos formales de propiedad se aplican más a las relaciones externas de la comunidad (haciendas, empresas mineras, otras comunidades, propietarios individuales, áreas naturales protegidas por el Estado), sobre todo como un mecanismo legal de defensa de la integridad territorial, aunque en los últimos años también se ha convertido en una forma de legitimar los derechos familiares. Por su parte, los derechos de propiedad informales rigen, al margen de las leyes, las relaciones de propiedad al interior de la comunidad.

Derechos de Propiedad sobre la Tierra en la Comunidad de Llámac

Las tierras que como reducción de indígenas recibió Llámac en el siglo XVII, fueron tituladas en 1938 cuando el Estado la reconoció como comunidad campesina. A pesar de ciertos vaivenes en la posesión de este territorio –como la pérdida de tierras a favor de por lo menos dos haciendas y recuperación posterior a través de reformas agrarias o compra directa–, el territorio actual de Llámac es más o menos el mismo que le fue otorgada por la Corona[47]. En la década de 1970, durante la

[46] Mayer (1988) describe el proceso por el cual las tierras de la comunidad de Laraos (Yauyos) eran colectivizadas o individualizadas según los intereses de los grupos de poder que controlaban la comunidad.

[47] Autos seguidos por los pueblos de Pacllón y Llámac, doctrina de Mangas, provincia de Cajatambo, sobre poseer legítimamente sus tierras y pastos, años 1618-1623 (Archivo de la comunidad campesina de Llámac).

reforma agraria iniciada por el gobierno de Velasco, la comunidad de Llámac adquirió mediante compra-venta varios terrenos colindantes, ubicados en la parte baja de la zona de valle, que hoy son utilizados como pastizales naturales y campos de cultivo de secano y con riego. Algunos de estos terrenos fueron predios afectados por la reforma agraria y adjudicados a Llámac, como los de Mollepata y Mashcash. Otros, que habían formado parte de la hacienda Huarangayo, cuyas tierras colindaban con las de la comunidad, fueron vendidos por el propietario de ésta directamente a la comunidad o a comuneros que luego vendieron a la comunidad[48].

Al igual que en la mayoría de comunidades andinas, sobre el territorio de Llámac se ha desarrollado un sistema de propiedad que es el resultado de la combinación de derechos colectivos e individuales, así como formales e informales. El tipo de propiedad depende de las diferentes zonas de producción que los llamaquinos han establecido dentro de su territorio. Pero a pesar que hay zonas de producción donde prima la propiedad común y otras donde prevalece la propiedad privada, no existe una clara distinción de derechos de propiedad en función de la gradiente ecológica, de manera que tampoco hay una necesaria asociación entre zonas altas y propiedad común y entre zonas bajas y propiedad individual.

La propiedad individual está restringida por la comunidad. A pesar de las presiones históricas hacia una mayor individualización de la propiedad de las tierras en las comunidades andinas, al momento de nuestro estudio la injerencia de la comunidad en las decisiones familiares sobre las parcelas agrícolas se mantenía vigente. Sin embargo, siguiendo a Mayer (1988, 1989), podemos afirmar que en las tierras agrícolas con riego, donde el control comunal es más débil, los derechos de propiedad son más exclusivos, mientras que en las tierras agrícolas de secano, donde el control comunal es más fuerte, los derechos de propiedad son menos exclusivos. En los pastizales, ambos derechos de propiedad están más bien en un relativo estado de equilibrio.

Los derechos de propiedad de la tierra se ganan con la pertenencia a la comunidad y el cumplimiento de las obligaciones formales e informales que el ser

[48] Durante la reforma agraria velasquista, era propietario de la hacienda Huarangayo Daniel Núñez, oriundo de Chiquián, quien con el objeto de evitar su afectación vendió en 1970 los terrenos de Potrero y Monterioc a su sobrino Leoncio Núñez. En 1979, Leoncio Núñez vendió a la comunidad de LLámac el terreno de Potrero. Ese mismo año, Alejandro Flores, natural de Mangas y casado con una

comunero implica. Por eso, en Llámac todos los pobladores son comuneros, ya que de no serlo no podrían usar los recursos comunales. Una persona foránea que tiene interés en radicar en la comunidad es aceptada sólo bajo el compromiso de ingresar a la comunidad. Si el comunero no cumple satisfactoriamente con sus obligaciones, la comunidad puede recortarle sus derechos de propiedad.

El acceso a la tierra es un derecho colectivo, es decir, todos tienen derecho a una parcela para su sustento. Pero el ejercicio de este derecho está condicionado a la disponibilidad de tierras. De esta manera, ya que las redistribuciones de tierras agrícolas son hoy en día esporádicas, el derecho a la tierra permanece latente, siendo ejercido sólo cuando la comunidad está en disposición de redistribuir parcelas que han sido abandonadas o que no son reclamadas a la muerte de sus usufructuarios[49].

Derechos de Propiedad Colectiva

El régimen de propiedad colectiva está asociado principalmente a los pastizales naturales. La propiedad común no está restringida a la zona de puna, ya que en las partes bajas, incluyendo la zona de valle, existen también pastos naturales que son mantenidos bajo este régimen de propiedad. Las tierras agrícolas de secano son también de propiedad colectiva cuando han sido cosechadas o están en descanso. Otras áreas de propiedad colectiva son los bosques y la vegetación arbustiva que cubre extensiones dispersas de tierra no arable como son los bordes de los caminos.

El acceso y uso de los recursos de propiedad común es mayormente colectivo. La comunidad no otorga a los comuneros derechos exclusivos sobre estos recursos, lo que significa que todos los comuneros comparten iguales derechos de uso. Sin embargo, ésta es una característica de los pastizales naturales de menor calidad, de los terrenos de temporal cosechados o en descanso y de los bosques, que están abiertos a todos los miembros de la comunidad para el pastoreo del ganado o la recolección de plantas y leña. En cambio, los pastizales naturales de mayor calidad, si bien en teoría también están abiertos a todos los comuneros, en la

---

llamaquina, compró de los Núñez el terreno de Monterioc, vendiéndolo luego a LLámac.

[49] Sin embargo, en los últimos años la comunidad ha estado redistribuyendo parcelas en áreas de

práctica se ven sometidos a derechos familiares.

Cuando hay necesidad de redistribuir tierras entre las familias, la comunidad puede parcelar un sector de los pastizales, que generalmente son los de uso común. Cuando esto ocurre, estas tierras pasan de la propiedad común a la propiedad individual, aunque debido a que estas tierras son luego cultivadas bajo el régimen de barbecho sectorizado, la propiedad vuelve a convertirse en colectiva una vez que han sido cosechadas o han entrado en descanso, ya que son usadas para el pastoreo colectivo.

La comunidad ejerce mayor control sobre las tierras de propiedad común, lo cual implica que las familias usufructuarias gozan de poca libertad para tomar decisiones sobre el proceso productivo. El control comunal se manifiesta en la forma de reglamentos para el uso y manejo, como los que se aplican a los pastizales naturales y a las tierras de secano. Si bien es posible que en otras regiones del país las comunidades hayan establecido reglas para el uso de los bosques comunales, en Llámac no hemos encontrado tal sistema, siendo éstos utilizados bajo una suerte de acceso abierto, pero restringido a los llamaquinos.

Derechos de Propiedad Individual

Los derechos de propiedad individual son asignados principalmente a las parcelas agrícolas. Si bien tenemos noticia de que antiguamente existían en Llámac ciertas tierras agrícolas poseídas y cultivadas por la comunidad en su conjunto, las cuales estaban destinadas a sufragar los gastos de las fiestas de la santa patrona, en la actualidad las tierras agrícolas están parceladas y son poseídas y usufructuadas individual o familiarmente. Este tipo de propiedad está distribuido sobre las tierras agrícolas con riego, que son cultivadas permanentemente (cada año), y las tierras de secano sólo durante el ciclo agrícola. Como hemos visto más arriba, los derechos de usufructo sobre estas últimas pasan, luego de la cosecha, del comunero propietario de la parcela a todos los demás comuneros propietarios de ganado.

Las tierras agrícolas están parceladas desde antaño y las familias han mantenido la propiedad sobre sus parcelas a través de generaciones, habiendo

---

pastizales de la puna baja que han sido convertidas en campos de cultivo.

adquirido el derecho de transferirlas mediante la herencia e incluso el de venderlas, alquilarlas y parcelarlas. Los derechos de propiedad sobre las parcelas son asignados a los comuneros y sus descendientes a perpetuidad, aún si son cultivadas temporalmente. Sin embargo, la comunidad todavía mantiene la capacidad de recuperar y redistribuir estas tierras, e incluso de prohibir su venta, aunque los llamaquinos encuentran estrategias para retener los derechos sobre las parcelas incluso cuando el titular muere o emigra.

Los llamaquinos que emigran no pierden su calidad de comuneros ni sus derechos de propiedad, lo que les permite conservar sus chacras y mantener sus animales en los pastos comunales. En efecto, si un comunero se marcha de la comunidad para vivir fuera, suele dejar sus parcelas y ganado en manos de parientes incluso no muy cercanos como sobrinos y ahijados. Algunos siembran sus terrenos bajo la modalidad llamada "al partir", pero la mayoría sólo siembra una que otra parcela con el único propósito de no perder sus derechos, los cuales se restablecen plenamente con el retorno del propietario, quien nuevamente debe asumir las obligaciones hacia la comunidad.

En las parcelas agrícolas, la producción responde principalmente a las decisiones familiares, puesto que aquí el control comunal es débil. Sin embargo, debemos tener en claro que ésta es una característica sólo de las tierras irrigadas, pues el uso de las tierras de temporal está fuertemente controlado por reglamentos comunales. Otra restricción comunal sobre las tierras agrícolas en general es la prohibición de su venta a foráneos, aunque, para dar paso a la carretera que la empresa minera asentada en su territorio estaba construyendo en 1999, la comunidad autorizó a los comuneros la venta a la empresa de las parcelas afectadas por la construcción de dicha vía. La venta de tierras al interior de la comunidad es un mecanismo que permite que los comuneros entrantes accedan a la tierra.

La propiedad privada no se restringe a las tierras agrícolas, pues también se ejercen sobre parcelas irrigadas donde se han sembrado pastos o ha crecido el kikuyo, así como terrenos de pastos naturales que fueron comprados por algunos comuneros durante la reforma agraria del gobierno de Velasco. En ambos tipos de pastos, localizados en la zona de valle, sólo puede pastar el ganado de los propietarios, aunque a menudo son arrendados a otros comuneros.

Durante nuestro trabajo de campo, otro importante tipo de tenencia privada en la comunidad era la que correspondía a los derechos sobre los recursos del subsuelo. Esto se refiere específicamente a la concesión minera que el Estado había otorgado a una empresa minera transnacional sobre más de 100,000 hectáreas en la cordillera Huayhuash. Parte de esta concesión (1,500 hectáreas) se superpuso sobre pastizales de puna ubicados en territorio llamaquino. Ante esta situación, la comunidad no tuvo más remedio que alquilar a esta empresa parte de sus pastizales para trabajos de exploración, a cambio de lo cual negoció la entrega por parte de la empresa de ciertos beneficios como una forma de indemnización por los posibles daños a los pastos.

La Propiedad sobre los Pastizales

Derechos de Propiedad sobre los Pastizales en las Comunidades Andinas

Las descripciones sobre la propiedad de los pastizales en los Andes se han concentrado en las comunidades de pastores de la puna alta, ubicadas mayormente en los departamentos de la sierra sur como Puno, Arequipa, Cusco, Huancavelica, Apurímac y Ayacucho. En estas comunidades, la propiedad de los pastizales presenta variaciones, pero se pueden diferenciar dos sistemas de propiedad: (1) colectivo, cuando todo el territorio comunal es de propiedad comunitaria y (2) individual, cuando éste está completamente parcelado en fundos de propiedad privada. En algunas comunidades el sistema de propiedad es íntegramente de carácter colectivo o de carácter individual, mientras que en otras hay una combinación de ambos (Casaverde 1985:272).

Entre estos dos sistemas de propiedad, el acceso a los pastos aparece en un continuo que va desde el completo control comunal a lo totalmente individual. Cuando la totalidad del territorio es comunal, todos los residentes tienen en teoría igual acceso a los diferentes tipos de pastos. Estos pastos pueden también ser alquilados anualmente, en algunos casos sólo a los miembros de la comunidad, pero en otros también a foráneos. Cuando hay mayor presión, como en épocas de sequía, el acceso a los pastos es preferencial, en el sentido que los ocupantes más

cercanos a los recursos de agua buscan excluir a los demás. También sucede que, en áreas donde el pasto es limitado, los propietarios ricos tratan frecuentemente de usurpar los mejores pastos (Browman 1990).

En las comunidades donde el control de los pastizales es mixto, un patrón muy común es que los pastos usados en época de lluvias son poseídos y manejados comunalmente, mientras que el acceso a los pastos de época seca está limitado estrictamente a los miembros de la familia extendida[50]. Un segundo patrón común, que se encuentra tanto en la sierra sur como en la sierra central, es uno donde la comunidad reclama la propiedad de toda la tierra, pero ésta ha sido parcelada en fundos donde los individuos controlan los derechos de uso (Browman 1990).

El acceso a los pastos de época de lluvias es abierto a parientes tanto consanguíneos como afines, cuando no a todos los miembros de la comunidad (Orlove 1980; Browman 1990). En cambio, los más escasos pastos de época seca, que están compuestos generalmente por bofedales, son a menudo controlados por familias organizadas en estancias, que son grupos de familias nucleares compuestas de 2 a 20 viviendas. Los derechos a los bofedales son determinados por la pertenencia a la estancia y ejercidos a través de vínculos de descendencia, frecuentemente patrilineales (Orlove 1981). Con el matrimonio, una pareja debe elegir, para establecer su residencia, entre el pasto de estación seca del hombre o de la mujer, pues no se permite que mantengan derechos de pastoreo en ambos (Orlove y Custred 1980). De manera similar, los pastos irrigados son a menudo propiedad de grupos específicos de familias (Orlove 1980).

Las familias que componen las estancias pueden tomar acuerdos informales según los cuales cada una pastorea en su propio bofedal y por un día o una semana todos los animales machos adultos de la estancia. Cuando estos acuerdos se dejan de lado, una familia puede tratar de pastorear sus animales en el bofedal de otra. A veces, la causa de ello es el poco uso que se le da a un bofedal, pero en este caso los intrusos son generalmente parientes (Orlove 1981). Pero cuando la presión poblacional es baja, incluso individuos con un parentesco distante pueden reclamar derechos a pastorear sus animales en pastos vacantes o subutilizados. En cambio,

[50] Aunque Orlove (1981) asegura que los pastos de época de lluvias pueden también ser poseídos por las estancias y, aún en otros casos, por unidades domésticas individuales, y no sólo por los ayllus

donde la presión poblacional es alta, los bofedales son fuente de disputas incluso entre parientes (Orlove 1980).

En las comunidades de la provincia de Espinar (Cusco), la población vive dispersa en sus estancias compuestas de tres a siete familias. Los miembros de una estancia poseen la tierra e incluso los pastos mayormente en forma individual, pero con frecuencia comparten sus pastizales. Ya que después del matrimonio quien abandona su estancia de nacimiento es generalmente la esposa, renunciando con ello al derecho a heredar tierras a cambio de una liquidación monetaria, las estancias se aproximan a un patrilinaje pequeño y localizado. Parte de la tierra en algunas estancias es poseída colectivamente, ya sea por todos sus miembros o por un grupo más pequeño al interior de él, generalmente un grupo de hermanos. En estas tierras de pastos poseídas en conjunto se aplican dos sistemas de tenencia. Un sistema bajo el cual todos los miembros tienen acceso permanente a las pasturas, y otro, llamado *watawata*, donde cada miembro tiene acceso exclusivo a la tierra por turnos de un año (Orlove 1977a; Orlove y Custred 1980:45-46).

Para Tapia y Flores Ochoa (1984), las tierras de propiedad comunal son aquellas en las que el crecimiento de pastos es producto de la actividad colectiva, como la construcción y limpieza de canales. Las familias pueden ejercer en estos pastos derechos de uso sobre determinados sectores conocidos. En cambio, la propiedad de los pastizales donde no hay irrigación, conocidos como *astana*, es por lo general particular, reservada al uso de la familia, aunque es posible alquilarlos o permitir que otros animales sean apacentados en ellos. La transmisión de los derechos sobre las *astana* es hereditaria, mientras que en las tierras comunales irrigadas se hereda sólo el derecho de uso, si bien éste no se pierde por ausencia temporal.

En Chichillapi (Puno), existen dos tipos de pastizales sobre los cuales se ejercen diferentes tipos de derecho. Los pastos naturales usados en tiempo de lluvias o *anaqa* se caracterizan por un acceso abierto tanto a los parientes consanguíneos de primer grado como a los afines. Una persona adquiere el derecho de uso de una *anaqa* con el previo permiso y aceptación de los miembros adultos, pero este derecho de uso se prolonga sólo por una campaña anual, debiendo por ello solicitarse cada año. En cambio, los pastizales de bofedal, que son usados en

---

o comunidades.

tiempo de secas, se caracterizan porque idealmente su acceso está limitado a los parientes consanguíneos patrilineales, produciéndose por este hecho la localización de grupos agnáticos, cuyos terrenos están identificados con una familia o grupo familiar (Palacios Ríos 1977a; Caro y Palacios Ríos 1980). Todas las personas que viven alrededor de un bofedal pueden "echar" (pastorear) sus ganados en él. Cada propietario posee sus "echaderos" conocidos, sobre los cuales aduce posesión desde tiempos inmemoriales o puede incluso ostentar títulos de propiedad (Palacios Ríos 1977b).

En Chinosire, comunidad de la provincia de Cailloma (Arequipa), los pastizales situados alrededor del *hatun huasi*, estancia en la que se encuentran agrupadas de tres a ocho familias nucleares generalmente relacionadas por vínculos de parentesco o matrimonio[51], son considerados como propiedad común de todos los que residen en el lugar, de modo que sobre ellos no hay herencia particular. Los ocupantes de estos terrenos dicen que estos pastizales son propiedad del *auki* que reside sobre la estancia y que por ello es imposible dividirlos. La cabaña, en cambio, se distingue de la estancia por ser ocupada por una sola familia y porque sus terrenos son considerados como propiedad familiar, siendo en consecuencia heredables (Wallis 1980).

En otra comunidad de la provincia de Cailloma (Chalhuanca), a pesar que las 180 familias que la conforman se reconocen como los propietarios corporativos de las 45,000 hectáreas del territorio comunal, éste se encuentra totalmente fraccionado en fundos de propiedad privada, muchos de los cuales están incluso refrendados por títulos notariales de propiedad. El derecho de propiedad sobre estos fundos se adquiere fundamentalmente por transmisión hereditaria y matrimonio, resultando cada poblador accionista propietario en muchos fundos de la comunidad. Los pobladores eligen su residencia principal solamente en algunos de los fundos donde son accionistas y establecen sus derechos de tenencia en unos fundos más que en otros, de manera que para cada fundo se forman dos grupos: (1) un núcleo central que ejerce control directo sobre el fundo y (2) un circulo periférico con derechos disminuidos de posesión (Casaverde 1985).

Una situación similar se presenta en Laraos (Cañete), donde la puna está

[51] Hay, generalmente, otras familias con quienes no se reconoce ningún lazo de parentesco ni de matrimonio.

dividida desde tiempos inmemoriales en unidades llamadas *canchas* o *canchadas*, que la comunidad otorga en usufructo exclusivo a un comunero, a cambio de lo cual le cobra erogaciones en carneros, dinero o trabajo. La comunidad tiene además la potestad de quitar el derecho de usufructo a aquellas familias que contravengan alguna reglamentación interna. Los usufructuarios tienen el derecho de ceder, bajo acuerdo mutuo, el uso parcial de los pastos a terceros llamados *huacchilleros*. Todos estos derechos son transmisibles a los herederos del usufructuario, quienes al recibir la estancia asumen las obligaciones con la comunidad. Estos derechos son divisibles entre los varones herederos, pero en general la *cancha* no debe dividirse sino compartirse entre el ganado de cada uno de los herederos. La comunidad tiene la facultad de arrendar estas estancias o cederlas a instituciones como la iglesia, la granja comunal, etcétera (Mayer 1988).

Finalmente, podemos citar el caso de las comunidades de San Juan y Huascoy (valle de Chancay), donde la situación es diferente. Aquí los pastos naturales de la parte alta pertenecen a la comunidad y todos los comuneros tienen acceso a ellos, previo pago de un "impuesto" o prorrata de acuerdo al número de cabezas de ganado que apacentarán. En Huascoy, los pastizales de la parte alta del territorio pueden alquilarse a pastores de las comunidades vecinas. Los rebaños de todos los comuneros pueden pastar también, durante la mayor parte del año, en los corrales de temporada, donde las parcelas en descanso y los pastizales adyacentes están divididos en subsectores cercados, conocidos como "moyas" (Greslou y Ney 1986).

Sistema de Propiedad de los Pastizales en Llámac

Los pastos en Llámac pueden ser tanto de propiedad común como de propiedad individual. Las áreas colectivas de pastoreo incluyen los pastizales naturales, que están distribuidos entre la puna y las partes bajas, así como los terrenos agrícolas de secano, que están bajo control comunal. Por su parte, las tierras de pastoreo individuales corresponden a parcelas agrícolas de propiedad familiar donde se han sembrado pastos o ha crecido el kikuyo. También incluyen pastizales naturales que algunos comuneros han comprado en áreas adyacentes fuera del territorio comunal. El forraje consumido por el ganado en estas áreas

puede ser, según sea el caso, pastos naturales, residuos agrícolas (rastrojo), pastos cultivados y el kikuyo (ver Figuras 9 y 10).

Pastos Colectivos

La propiedad colectiva abarca la mayor parte de los pastos. Éstos incluyen los pastizales naturales de la puna y las partes bajas, los pastos naturales de los terrenos de secano en descanso, los subproductos agrícolas de los terrenos de secano y de algunos terrenos con riego que han sido cosechados, y los pastos cultivados de los terrenos de la empresa comunal existente en Llámac. El acceso a estos pastos está distribuido entre grupos de usufructuarios más o menos permanentes. Además, como veremos más adelante, ciertos sectores de pastoreo pueden ser asignados temporalmente al usufructo exclusivo de un comunero o grupo de ellos.

El derecho a usufructuar los pastos comunales se adquiere formalmente con la pertenencia a la comunidad. Pero tal derecho se hace efectivo y se mantiene a través del cumplimiento de las obligaciones que el estatus de comunero exige, sobre todo las de cumplir con las "costumbres" (fiestas) y asistir a las faenas. Por eso, la comunidad cuestiona el uso de los pastos a los comuneros que no cumplen con tales obligaciones. Esta situación se produce mayormente con los comuneros eventuales, quienes a pesar de no cumplir con los servicios al pueblo, no dejan de usufructuar los pastos de la comunidad. Para evadir estas obligaciones, los comuneros eventuales suelen aducir que su ganado ya no les pertenece porque lo han cedido o vendido a otros comuneros. Sin embargo, algunos han cumplido con las obligaciones en el pasado y por lo mismo exigen que se les permita mantener sus animales en la comunidad.

Aun antes de convertirse en comunero, un residente de Llámac, sea natural o "yerno", puede tener acceso a los pastos de la comunidad. Esto ocurre cuando el ganado que un joven soltero ha recibido como regalo de sus padres es pastoreado junto a los de éstos, pero también cuando un "yerno" aspirante a comunero mantiene sus propios animales en el rebaño de su esposa o suegro. No obstante, ni uno ni otro están sujetos a las obligaciones de un comunero, aunque en forma voluntaria pueden asistir a algunas faenas y asambleas y brindar apoyo a la comunidad, no sólo porque consideran que deben devolver algo de lo que reciben de ella sino también para congraciarse con el pueblo. En una ocasión, vimos cómo un yerno en período de observación llegaba al pueblo con una recua de asnos cargados de leche en polvo donada por el Estado a la escuela local. El yerno había traído el cargamento desde Chiquián.

Además de estos requisitos, el acceso a los pastos comunales está condicionado al pago de una tasa o canon anual por derecho de pastoreo, pago que se realiza por cada cabeza de ganado que posee el comunero[52]. El monto de la tasa varía de acuerdo al tipo de ganado, ya que es proporcional a la presión que cada especie ejerce sobre los pastos. Así, las especies que pagan más son los vacunos, asnales y equinos, ya que se considera que consumen más pastos que las demás. En 1998 la tasa por el uso de los pastos era para los comuneros activos de S/. 1.00 por cabeza de ganado vacuno, S/. 0.20 por cabeza de ovino y caprino, S/. 1.00 por cada asno y S/. 4.00 por cada caballo, aunque por su mayor consumo los caballos "chúcaros" debían pagar S/. 8.00. Los comuneros eventuales y los profesores, por su parte, deben pagar tres veces más. La tasa por el uso de los pastos es la fuente de ingresos más importante para las arcas comunales, dinero que es usado principalmente en el financiamiento de los litigios y constantes gestiones que las autoridades comunales realizan en Chiquián y Huaraz[53].

El pago de la tasa por el uso de los pastos se realiza en el mes de mayo en el

[52] La tasa es por el derecho a usar los pastos en todo el territorio comunal y no sólo los pastos de la puna alta, que son conservados durante la estación de lluvias, pese a que a veces se entienda esto último. En efecto, los comuneros cuyo ganado, debido a que no se adapta a la puna alta, sólo sube hasta la puna baja, exigen ser exonerados del pago del canon. Las autoridades comunales, por su parte, argumentan que no son responsables de que los comuneros no usen los pastos conservados pese a estar disponibles para todos.

[53] La tasa por el uso de los pastos fue implementada en la década de 1970, con el propósito de recaudar fondos para las arcas comunales. Anteriormente, los fondos comunales se sustentaban con la venta del ganado comunal, el cual fue vendido en su totalidad para costear los gastos del juicio con la vecina Pocpa por los terrenos de Santa Cruz.

sector de Taulipampa, donde el cerco de protección de la puna alta, del cual hablaremos más adelante, cuenta con un portón. En este sector, los rebaños de los comuneros son reunidos durante dos o tres días para ser contados por las autoridades comunales, acto que es conocido como "control del ganado". Una vez que el comunero propietario ha pagado la tasa, sus animales pueden cruzar el portón e ingresar hacia los apreciados pastizales de la puna alta. Si los comuneros no pagan este derecho su ganado no tendrá acceso a estos pastizales.

La evasión del pago de este derecho no parece ser una práctica común, pero existe. Esta infracción se comente generalmente cuando algunos comuneros no declaran la totalidad de sus animales, generalmente vacunos, ingresando parte de ellos de manera clandestina. En efecto, algunas cabezas de ganado pueden ser escondidas e introducidas por las cumbres de los cerros luego del control del ganado. Con los intentos de limitar el tamaño de la propiedad ganadera y de elevar la tasa por el exceso, han sido precisamente los grandes propietarios los que suelen incurrir en esta falta. Al comunero que de esta forma evade el pago del canon se le aplica, dependiendo de lo que se decida en asamblea comunal, una multa que es tres o cuatro veces la tasa normal, o bien sanciones severas como multas que pueden ascender al precio de una vaca o el embargo de una cabeza de ganado[54].

Este tipo de infracción es, sin embargo, fácilmente detectado, ya que la cantidad y especies de ganado que cada comunero posee son ampliamente conocidas, a la vez que el número de comuneros es relativamente pequeño. Al momento del control del ganado, una reducción en la cantidad de cabezas de ganado y en los ingresos por derecho de pastaje con respecto al año anterior, levanta las sospechas de infracción o de un mal conteo del ganado. Además, el padrón de ganado es publicado para su conocimiento por todos los comuneros, de modo que si éstos advierten alguna anomalía no es raro que la denuncien[55]. En este caso, luego de la subida del ganado las autoridades pueden realizar un nuevo control al que llaman "rodeo"[56]. Este tiene lugar en la puna alta y consiste en la

[54] Al ser descubierto, un comunero que había escondido el número real de cabezas de ganado que poseía, fue sancionado con el pago de una multa equivalente a dos reses (S/. 600.00). Sin embargo, una negociación posterior entre la comunidad y el infractor resultó en la aplicación de una multa menos drástica: S/. 200.00.

[55] La posibilidad de que existan favoritismos a la hora del pago de la tasa se reduce debido a que son varias las autoridades (la directiva comunal, el teniente gobernador y los subalternos de éste) que tienen a su cargo el conteo y el cobro.

[56] En general, el término "rodeo" se refiere a la acción de reunir el ganado en los corrales. Por

reunión de los rebaños de cada comunero en sus respectivas estancias o corrales, donde son contados nuevamente. Aquí las autoridades aplican una multa de S/. 50.00 por cada animal que no ha pagado la tasa. Pero además todo animal que es encontrado fuera de los corrales es declarado sin dueño y reunido en un corral de la comunidad llamado *Comúncorral*, ubicado en el sector de Rondoy, pasando a propiedad de la comunidad para su venta posterior, ya que reclamar la propiedad de dicho ganado equivale a admitir que se ha cometido la infracción.

Los pastos comunales están generalmente abiertos sólo a los comuneros, pero a veces la comunidad puede arrendar pastos de la puna baja a comuneros de las comunidades vecinas, sobre todo de Pocpa[57]. Sin embargo, es prohibido que un llamaquino pastoree ganado foráneo en pastos de la comunidad. Ello se permite sólo en pastos privados. No obstante, han habido casos en que esta norma ha sido quebrantada, como ha ocurrido cuando algunos comuneros, sobre todo los que no poseen ganado, han pastoreado, de manera clandestina y a cambio de un pago en dinero, ganado perteneciente a foráneos, para lo cual incluso han tomado en arriendo rastrojales de la comunidad a precios bajos. A estos comuneros se les aplica multas severas. Al parecer, el pastoreo de ganado foráneo se practicaba más en décadas pasadas, cuando comuneros llamaquinos originarios de las comunidades vecinas pastoreaban ganado de sus parientes, aunque ello no dejaba de provocar protestas.

Los pastizales naturales. Los pastizales naturales constituyen el 79.5 por ciento del territorio comunal y se encuentran en su mayor parte en la zona de puna. Si bien el acceso a los pastizales de esta zona es en teoría colectivo, lo que significa que ningún comunero o grupo de ellos puede ejercer derechos exclusivos de uso, en la práctica cada sector tiene un número determinado de pastores que los usufructúa en forma permanente. Este sistema de tenencia es similar al de comunidades de otras regiones andinas, donde las familias poseen derechos exclusivos sobre extensiones de pastos cercados, derechos que incluso pueden ser transmitidos por herencia (ver Flores Ochoa 1977; Orlove 1977a; Palacios Ríos 1977a; Casaverde

---

ejemplo, durante la fiesta de la "señalada", que se celebra en el mes de febrero, se realiza un rodeo para el marcado del ganado, mayormente vacuno y lanar.

[57] Anteriormente, cuando según los comuneros había más pastos, era costumbre arrendar parte de éstos a comuneros de Pocpa, que no contaban con suficientes pastos, pues éstos estaban en manos

1985; Mayer 1988). Sin embargo, en Llámac los sectores de pastoreo nunca son cercados, salvo si se trata de aquellas áreas donde se levantan cercos que son usados como corrales y no con fines de exclusión[58].

Los derechos de acceso a los sectores de pastos de la puna se ganan, además de la ya mencionada pertenencia a la comunidad, a través de la herencia y las relaciones de parentesco[59]. A pesar que todo comunero entrante tiene el derecho a elegir el sector que más le conviene para el pastoreo de su ganado, en la práctica los usufructuarios de un sector pueden hacer cierrafilas frente a nuevos usufructuarios. El crecimiento demográfico y la consecuente escasez de pastos han restado a los sectores de pastizales la capacidad de soportar un aumento en el número de usuarios. Este sistema de tenencia ha permitido que el control de los pastizales naturales de la puna se haya mantenido en manos de las mismas unidades domésticas a través de generaciones.

Aunque no ocurre con mucha frecuencia, el comunero puede cambiar de sector. En los últimos años, estos cambios de locación han tenido como propósito aprovechar las oportunidades económicas que se presentan en sectores con afluencia de turistas e incluso acceder a las oportunidades de trabajo que ofrecía la empresa minera[60]. Sin embargo, salvo por razones de escasez de pastos, el traslado de ganado hacia otros sectores durante una misma estación provoca las protestas de sus moradores, ya que no se tolera que un pastor ocupe otros sectores además del suyo. Para usufructuar un nuevo sector se debe dejar el que se venía ocupando.

Un elemento esencial del paisaje de la puna son las estancias. Éstas son

---

de la hacienda Caulla, la cual cobraba altas tarifas por el arriendo.

[58] Uno de nuestros informantes señaló que Caico Grande, sector de la puna alta reservado para ganado vacuno, cuenta con un cerco de piedra, a la manera de un solo gran corral, donde cada comunero puede introducir en la época seca hasta cinco vacunos, pagando un canon por cada vaca que es de 1 sol si la mayoría de comuneros introduce sus vacas en el sector, o de S/. 2.00 si lo hace sólo la mitad de comuneros o menos. Los ingresos pasan a las arcas de la junta directiva de la comunidad, la que generalmente los utiliza para ejecutar mejoras en la iglesia, la plaza de armas, el local comunal o algún colegio. Sin embargo, no hemos podido confirmar este dato.

[59] En ocasiones, algunos comuneros pueden acceder a algunos *oqonales* a través del arriendo, pero esta no parece ser una práctica generalizada.

[60] Conocemos el caso de un comunero que previamente a la llegada de la compañía minera ocupaba tres hectáreas del sector de Nununya, ubicado en la puna baja y sobre la cuenca del río Achín, donde combinaba agricultura y pastoreo de ganado lanar. Pero una vez instalada esta empresa en territorio llamaquino, dicho comunero decidió trasladar sus borregas al sector de Rútuna, zona de puna ubicada sobre la cuenca del río Llámac, cerca de los centros de operación de la mina, quedando los terrenos de Nununya únicamente para la producción agrícola. La razón para este cambio fue el de aprovechar las posibilidades de obtener empleo en la mina.

construcciones que se componen de una pequeña vivienda conocida como "choza" y uno o más corrales adyacentes, aunque en algunos casos los corrales pueden estar separados de la choza. Las chozas, destinadas para habitación del pastor, son pequeñas y de construcción rústica, con paredes de piedra y techos con armazones de madera de queñual cubiertos de ichu. Los corrales o *canchas*, que son circulares y están hechos con muros de piedra llamados *pircas*, son utilizados para proteger al ganado del frío de la noche, de depredadores como zorros y pumas y de los robos. Los corrales son usados también para separar a los becerros de las vacas lecheras y, en el caso de los corrales de ovinos, para sembrar algunos cultivos resistentes al duro clima de la puna, como habas, cebada y algunos tubérculos andinos (oca, olluco y papa *shiri*, esta última utilizada para elaborar el *tocosh* o papa deshidratada). Para el cultivo de estos productos en sus corrales, los llamaquinos aprovechan la tierra abonada con el estiércol dejado por el ganado, proceso al que llaman "majareo"[61].

Por lo general, en cada sector existen entre cinco y diez estancias, dependiendo de su extensión. Las estancias pueden ser individuales o formar agrupamientos de dos a cinco chozas y sus respectivos corrales. En este último caso, las familias propietarias están emparentadas entre sí. Algunas estancias son usadas en forma más o menos permanente. Se trata de aquellas que pertenecen a comuneros que se han especializado en el pastoreo y han establecido su residencia en la puna. Los comuneros que residen en el pueblo, en cambio, usan las estancias como viviendas temporales cada vez que suben a la puna para atender su ganado. Debido a su lejanía respecto del pueblo, llegar a los pastizales de la puna toma a los llamaquinos entre tres o cuatro horas de caminata ascendente. Para estos comuneros, las estancias constituyen un mecanismo para minimizar los costos del traslado diario a la puna.

Un comunero puede tener acceso a más de un sector, lo cual se debe al pastoreo trashumante y a la división de los pastizales por tipo de ganado. Así, un comunero puede poseer una estancia en pastizales de estación seca y otra en pasturas de estación lluviosa, pero también una estancia en un sector para ganado vacuno y otra en uno para ganado lanar. Esto implica la posesión de varias

[61] Hemos observado casos en que por estar todos los corrales de un ganadero en producción agrícola, el ganado es guardado en corrales provisionales confeccionados con redes de nylon y

estancias o el uso de las estancias de otros comuneros, sean estos parientes o no, mediante préstamo. Sin embargo, el acceso a un determinado sector de pastizales no depende necesariamente de la posesión de una estancia. Los propietarios de estancias pueden pastorear ganado de otros comuneros, generalmente sus parientes, junto al suyo.

Además de su traspaso en préstamo, las estancias pueden ser alquiladas e incluso vendidas, y no están exentas de disputas entre los comuneros, las cuales son dirimidas en la asamblea comunal. El préstamo de estancias tiene lugar cuando éstas son ocupadas eventualmente o han sido abandonadas en forma temporal. En retribución, el prestatario de una estancia puede "majarear" o cultivar los corrales del propietario. Cuando comuneros jóvenes actúan en calidad de "pastores" de otros comuneros, usan las estancias de los propietarios del ganado.

Las estancias son de propiedad individual, siendo la herencia familiar la forma usual en que un comunero nuevo adquiere la propiedad de una de estas construcciones. Un comunero puede también construir su propia estancia, pero antes debe solicitar a la comunidad la autorización correspondiente para usufructuar el sector donde pretende levantarla. Existen algunas restricciones comunales al ejercicio de la propiedad de las estancias. En primer lugar, el propietario está impedido de venderlas a foráneos, pues de no existir esta limitación los pastizales de la comunidad estarían abiertos al ingreso de ganado de otras comunidades. La compra-venta de estancias, si bien poco común, es permitida sólo entre comuneros, norma que, como hemos visto, se aplica también a las tierras agrícolas. En segundo lugar, la propiedad se restringe a la construcción y no se extiende a la tierra sobre la que aquella ha sido construida. Esta situación ha provocado no pocos conflictos entre la comunidad y los comuneros[62].

---

levantados muy cerca de los demás corrales.

[62] En una asamblea comunal a la que tuvimos oportunidad de asistir, fuimos testigos de un acalorado debate suscitado a raíz de la renuencia de un comunero a entregar a la comunidad el dinero que había recibido de la compañía minera como indemnización por la afectación de terrenos donde tenía levantado uno de sus corrales. Anteriormente, los comuneros habían acordado que la negociación con dicha compañía se haría comunalmente y no a título personal. Si bien el comunero en cuestión reconocía la propiedad comunal de la tierra, reclamaba para sí el derecho a una indemnización, derecho que según él emanaba del trabajo invertido en el mantenimiento de sus chozas y corrales y de haberlos heredado de su padre. Una de las autoridades comunales refutó su argumento recordándole que la tierra es de propiedad de la comunidad y que los comuneros sólo la usufructúan, agregando que éstos solamente son propietarios de sus estancias y sólo mientras las ocupan. Ante ello, otros comuneros intervinieron en el debate para advertir a las autoridades que si ellos no se beneficiaban también de la indemnización, perderían el interés por asistir a las faenas para "pircar"

La comunidad tiene también el derecho a redistribuir estancias sobre las que no existen demandas de propiedad. Cuando una estancia queda vacante, ya sea porque su propietario murió o se ausentó del pueblo, y siempre que nadie reivindique derechos de propiedad sobre ella, revierte a la comunidad, la que puede asignarla a un comunero entrante o a cualquiera que no posea una y la reclame. Ello implica que el nuevo propietario de la estancia gana los derechos a usufructuar el sector de pastizales sobre la que se encuentra dicha estancia. Pero para que a un comunero le sea cedida una estancia libre, debe primero pedir permiso a la comunidad. Como las estancias abandonadas se encuentran generalmente en condiciones ruinosas (con los techos y las pircas derruidos), el nuevo usuario debe realizar trabajos de refacción, lo cual legitima sus derechos de propiedad sobre la estancia.

Por otro lado, a pesar de no estar permitido, es común observar la presencia de ganado foráneo en las zonas limítrofes con las comunidades vecinas. En Jahuacocha, por ejemplo, donde el lindero entre Llámac y Pacllón está constituido en su mayor parte por el río Achín, es casi imposible evitar que el ganado cruce hacia territorio vecino, sobre todo en época de estiaje, que es cuando el caudal de este río disminuye considerablemente. El ganado que ingresa a territorio de otra comunidad es normalmente decomisado por las autoridades comunales, quienes cobran a sus propietarios una indemnización monetaria como condición para su devolución (S/. 10.00 por cada animal), o bien venden el ganado si éste no es reclamado al término de un plazo que puede ser de 45 días.

El ingreso del ganado hacia las comunidades colindantes no es, sin embargo, sólo un hecho casual, sino también una estrategia para acceder a pastos adicionales, sobre todo cuando son escasos. Así, los comuneros que tienen estancias en las zonas limítrofes de la puna suelen dejar que sus vacunos y

---

pastos de la puna, las que eran convocadas por la comunidad para "amparar" los pastos frente a la amenaza de apropiación ilícita por parte de la compañía minera. Otros, más radicales, plantearon la privatización individual de las tierras para así negociar mejor con la compañía. Luego de una prolongada discusión se decidió por la negociación individual en el caso de afectación de *pircas*. Este ejemplo nos muestra lo antagónicas que pueden ser las relaciones entre el comunero y la comunidad en cuanto a la tenencia de la tierra, puesto que cada cual busca favorecer sus propios intereses. En una situación en la cual la tenencia entrelaza múltiples derechos, es lógico que al dañarse tanto tierras como *pircas* surjan demandas de reparación tanto de parte del comunero como de la comunidad. Por otra parte, la posibilidad de obtener beneficios económicos en base a indemnizaciones por perjuicios a la propiedad individual, ha puesto sobre el tapete el tema de la privatización de las tierras comunales.

caballares crucen los linderos comunales, de modo que se produce un uso compartido de los pastos. Existe además una suerte de acuerdo entre estos comuneros para no sancionar a los propietarios del ganado invasor. En la zona de Jahuacocha, por ejemplo, el ganado de Pacllón que entra a Llámac no es "celado" por las autoridades llamaquinas, puesto que los comuneros que residen en esta zona no les dan aviso de tales ingresos, prefiriendo solucionar los conflictos sin su intervención. Además, las autoridades pueden decidir no aplicar sanciones ya que ello provoca represalias que perjudican únicamente a los residentes de las zonas limítrofes. Sin embargo, este sistema parece tener sus límites[63].

Los llamaquinos no sólo utilizan los pastizales de la puna, sino también los existentes en las partes bajas. Esto se debe a que el pastoreo en Llámac, al igual que en otras partes de los Andes, es trashumante, pues los rebaños son movilizados entre los diferentes pisos altitudinales de acuerdo a la estación y la disponibilidad de pastos (Orlove 1976; Tapia y Flores Ochoa 1984). En las partes bajas, la mayor parte de los pastos naturales se encuentra en las laderas y cumbres que se levantan sobre el valle, tanto por encima de la zona de terrenos de secano como en zonas más bajas. Desde el poblado, se puede acceder fácilmente a la mayoría de estos pastizales, pero algunos distan entre una y dos horas de camino, razón por la cual se han levantado algunas estancias en su interior.

La tenencia de estos pastizales varía dependiendo de la disponibilidad de forraje como del tipo de ganado que se les asigna. Así, cuando el pasto es escaso (época seca) el acceso a estos pastizales está abierto al pastoreo de caballos, burros y cabras de todos los comuneros. En cambio, cuando el pasto es abundante (temporada de lluvias), los derechos de acceso pueden ser tanto individuales (o grupales) como colectivos. Los derechos de acceso individual o grupal se ejercen sobre los sectores para ovinos y algunos sectores para vacunos. En los sectores para ovinos, estos derechos se asignan mediante sorteo, mientras que en los sectores para vacunos son asignados a través del arrendamiento[64]. Los derechos de

[63] Un comunero que posee una estancia en Jahuacocha había tomado como costumbre dejar que su ganado vacuno pase a los terrenos de Pacllón en busca de pastos, siendo sorprendido en varias ocasiones. A nuestro paso por Jahuacocha, pudimos presenciar cómo este ganadero cruzaba hacia territorio de Pacllón en busca de tres vacas que habían sido decomisadas y llevadas a dicho pueblo. Un comunero comentó que por ser reincidente el propietario sería sancionado por lo menos con el embargo de una cabeza de ganado.

[64] El control del ingreso de ganado foráneo es mayor en los pastos de las partes bajas, tal vez porque aquí la vigilancia es más fácil, pero también porque muchos de estos pastos serán arrendados por la

acceso colectivo se ejercen sólo sobre sectores de vacunos.

El sorteo de sectores es un mecanismo que la comunidad usa para garantizar la igualdad de derechos de acceso, puesto que con ello se logra que los usuarios cambien cada año, impidiendo de esa manera que un individuo o grupo goce de derechos privados sobre los sectores con mejores pastos[65]. El sorteo se realiza a inicios de la temporada de lluvias y los derechos exclusivos se prolongan hasta que aquélla termine. Cada sector es asignado a una manada, salvo los sectores de Paccha y Pampa Llámac, que por su mayor extensión reciben dos y tres manadas respectivamente. Puesto que los sectores son asignados por sorteo, es posible que rebaños grandes sean asignados a sectores pequeños cuya capacidad de carga rebasan o viceversa. Estas asimetrías pueden surgir también por el incremento en el número de propietarios de ovejas o cuando, a consecuencia de una sequía, hay escasez de pastos. El llamaquino conoce por experiencia la capacidad de carga de cada sector, de modo que si se producen desequilibrios entre el tamaño de los hatos y la extensión de los sectores asignados, pueden hacerse ajustes juntando manadas o ampliando los sectores[66].

Ya que los propietarios de ovejas no poseen estancias en cada uno de los sectores de la parte baja destinados a este tipo de ganado, los usufructuarios temporales de estos sectores pueden ocupar las estancias de otros comuneros, previo permiso del propietario, o usar aquellas que han sido abandonadas. Si un miembro de grupo de comuneros que se han asociado para pastorear sus ovejas, posee una estancia en el sector que se le ha asignado, él y los demás miembros del grupo usarán dicha estancia mientras les toque el turno de pastorear.

Los pastos naturales para ganado vacuno, incluyendo algunos de la puna baja, pueden ser arrendados tanto individual como grupalmente, quedando así el acceso restringido a los arrendatarios hasta que el pasto sea consumido[67]. En el

---

comunidad.

[65] Cunuc, sector para ovinos ubicado en la puna de Jahuacocha, es sin embargo arrendado y a menudo al mismo comunero. Ello porque el ganado de este comunero, acostumbrado a la puna, sufre cuando es bajado. En lugar de entrar al sorteo, el propietario solicita a la comunidad el arriendo del sector. Sin embargo, cuando otros comuneros reclaman también el sector, éstos tienen la preferencia.

[66] Uno de nuestros informantes indicó que la capacidad de carga del sector de Pampa Llámac, durante la estación seca, es no más de 600 ovejas.

[67] Puesto que quienes no poseen ganado vacuno no podían beneficiarse del arriendo de estos pastos, en los últimos años la comunidad extendió el beneficio del arriendo a los equinos y asnales. Sin embargo, esta medida se restringió a determinados sectores (Santa Cruz, por ejemplo).

2000, el costo del alquiler de estos sectores fluctuaba entre los S/. 40.00 y S/. 150.00, dependiendo de la extensión y de la calidad de los pastos. La comunidad puede tomar medidas para garantizar un acceso equitativo a estos pastos. Así, cuando más de un comunero solicita el arriendo de un sector, la comunidad realiza un sorteo entre los solicitantes, "para evitar resentimientos" como nos dijo un llamaquino. Sin embargo, el arrendatario está obligado a subarrendar el sector a aquellos que no salieron favorecidos en el sorteo, quedando él como "cabecilla" del grupo de usuarios. En ciertos casos, al subarrendar el cabecilla puede verse en la necesidad de reducir el número de sus animales. Pero aún si no hay mayor demanda sobre un mismo sector, y siempre y cuando cuente con un excedente de pastos, el arrendatario puede decidir subarrendarlo. En ambos casos, el subarriendo es sólo por un número reducido de animales (generalmente no más de cinco por comunero) y la tarifa es por cabeza de ganado y según la calidad del pasto. El número de animales y el precio del subarriendo pueden ser fijados por la comunidad o el arrendatario, pero en el segundo caso la comunidad controla que el alquiler no sea muy alto y que no tenga fines de lucro. A pesar de estas medidas, los grandes propietarios se las han arreglado para tomar repetidamente en arriendo estos sectores. Para ello, a cambio de una recompensa, piden a un comunero, que no lo ha hecho aún, que solicite en arriendo alguno de estos terrenos, entregándolo luego al verdadero interesado.

En los sectores que no se arriendan el acceso es, durante la época de lluvias, libre para el ganado vacuno de todos los comuneros. Sin embargo, en la práctica, al igual que en los pastizales de la puna, cada sector alberga a un número determinado de familias usufructuarias, quienes los ocupan cada año.

Los residuos o subproductos agrícolas. Los residuos agrícolas o rastrojos que quedan luego que los terrenos de temporal han sido cosechados, son también utilizados por los llamaquinos para el pastoreo de su ganado. Como ya hemos mencionado, los terrenos de temporal constituyen el 11.4 por ciento del territorio comunal y están situados en zonas intermedias entre el valle y la puna. El uso de las tierras de barbecho sectorial en el pastoreo ha sido descrito como una característica de los sistemas de producción agropastoriles, donde la agricultura es una fuente importante de forraje para el ganado (Jamtgaard 1984; McCorkle 1987).

El sistema de tenencia de los terrenos de secano depende de la alternancia entre agricultura y pastoreo. Así, cuando son usados para la actividad agrícola, cada una de las parcelas en las que está dividido un sector es poseída y usufructuada individualmente. Los propietarios las pueden vender, alquilar y transmitir en herencia. También son autónomos para decidir si sembrarán o no durante un ciclo agrícola. Pero una vez que han decidido hacerlo están obligados a sembrar y cosechar en las fechas designadas por la comunidad, pues de lo contrario corren el riesgo de que la producción sea afectada por el ganado que ingresa a estos sectores luego de la cosecha. La aplicación de reglas de uso en esta zona es parte del control comunal que requiere la coordinación entre agricultura y pastoreo en un mismo espacio (Mayer 1979, 1989; Kraft 1988; Kervyn et al. 1989).

Una vez que el sector es destinado al pastoreo, las parcelas "desaparecen" y el sector se convierte en un pastizal abierto al ganado de todos los comuneros, sobre todo de equinos y asnales. Esto tiene lugar en mayo, luego de la cosecha de la papa, en junio, después de la cosecha del trigo, y en agosto, luego de que la cebada es cosechada. Estos terrenos también pueden ser arrendados a los comuneros para el pastoreo de ganado vacuno.

Otro sector donde también se aprovechan los rastrojos para el pastoreo colectivo es el de Quichua. Éste es un terreno con riego dedicado al cultivo de maíz y papa, ubicado en la parte baja de la zona de valle, por debajo del pueblo. El terreno fue comprado por la comunidad a la hacienda Huarangayo, siendo luego dividido en pequeñas parcelas individuales que en la actualidad son usufructuadas por 84 comuneros, los cuales están organizados en una junta de regantes[68]. El terreno empezó siendo administrado por los miembros de la junta de regantes, pero a causa del mal manejo de los ingresos por el arriendo del sector (préstamos que no se devolvieron), sus miembros pidieron a la comunidad hacerse cargo de su administración. Como ésta tampoco administró bien los ingresos, el control del terreno volvió a manos de la junta de regantes.

Al igual que los terrenos de temporal, la tenencia del sector de Quichua varía en función de su uso para la actividad agrícola o para el pastoreo, pero también de la disponibilidad de forraje. Cuando los terrenos son usados con fines agrícolas,

[68] Uno de los terrenos de secano, el sector de Potrero, fue también parte de una compra de tierras a la hacienda Huarangayo en 1979.

cada miembro de la junta de regantes es propietario privado de su parcela. Pero una vez cosechado el maíz, la propiedad se vuelve colectiva ya que son abiertos por la comunidad al pastoreo colectivo de la chala. El acceso al rastrojo es abierto al ganado de todos los comuneros y no sólo al de los que poseen una parcela en el sector.

La junta de regantes puede, sin embargo, reservarse el derecho de aprovechar el rastrojo como de arrendar el sector. El arriendo puede realizarse a uno o más comuneros o a la empresa comunal, aunque es el ganado de esta última el que tiene prioridad debido a que la empresa puede pagar tarifas más altas, que pueden llegar a los S/. 250.00. Los comuneros arrendatarios pueden subarrendar a terceros, siempre y cuando sean comuneros de Llámac. Es posible también que el terreno de Quichua sea arrendado, al mismo tiempo, a la empresa comunal y a algunos comuneros como los "huacheros", propietarios de ganado mejorado que sólo pasta en los rastrojos y potreros de alfalfa de la zona baja, quienes pagan S/. 5.00 por cabeza de ganado. De esta manera, los huacheros aprovechan la presencia del reproductor de la empresa comunal para preñar a sus terneras. El arriendo dura hasta que el pasto se termine y los ingresos por este concepto pasan a las arcas de la junta de regantes. Cuando el mejor forraje ha sido consumido por el ganado de la junta de regantes o de los arrendatarios, la junta de regantes permite el acceso del ganado, generalmente vacuno, de todos los comuneros para el consumo de las sobras.

Cuando, al ser adquirido por la comunidad, el terreno de Quichua fue parcelado entre todos los comuneros, era obligación de todos asistir a las faenas de limpieza y mantenimiento de los canales de irrigación y de reparación del cerco que lo rodea. A pesar de que este sector no contaba con reservas de tierras para los nuevos comuneros, las faenas para su mantenimiento continuaron siendo una obligación de todos los comuneros, mientras que sólo los miembros de la junta de regantes se beneficiaban con el rastrojo. Ello provocó que los comuneros sin parcelas en el sector se negaran a asistir a las faenas. El conflicto se resolvió cuando el sector fue abierto al pastoreo del ganado de todos los comuneros. Sin embargo, cuando el rastrojo es aprovechado en exclusiva por la junta de regantes o arrendado individualmente a algunos comuneros, sólo los miembros de la junta de regantes están obligados a asistir a las faenas del sector.

Los pastos de los terrenos de temporal en descanso. Los pastos naturales que crecen en los terrenos de temporal en descanso son también una importante fuente de forraje para el ganado. Cuando un sector va a ser sembrado, la comunidad convoca a una faena para reparar los cercos que protegen los cultivos de los daños que pueda causar el ganado, permitiendo también con ello el crecimiento de pastos naturales en los espacios no cultivados, como es el caso de los bordes de las parcelas o en las parcelas no cultivadas. Una vez que el sector entra en descanso, se hacen aberturas en los cercos o se abren los "zaguanes" a fin de permitir el ingreso del ganado, ya que queda abierto al pastoreo colectivo. El pastoreo del ganado es vital para la recuperación de los nutrientes del suelo en estas tierras (Custred y Orlove 1974; Orlove y Godoy 1986)[69].

En época seca, el goce del pasto de los terrenos de temporal en descanso es común, de modo que la asistencia a las faenas de reparación de los cercos es obligatoria aún para los comuneros que deciden no sembrar durante un ciclo agrícola. Cuando están abiertos a todos los comuneros, los pastos de las tierras de temporal son destinados principalmente al pastoreo del ganado equino y asnal, aunque en algunos sectores se permite también el ingreso de ganado caprino.

Durante la época de lluvias, el acceso a estos terrenos puede quedar restringido a las familias que arriendan ciertos sectores. En este caso, se da preferencia al ganado vacuno, pues no se considera sensato arrendar pastos para el pastoreo de burros y caballos. Sin embargo, estas especies pueden ser introducidas a un sector arrendado luego de que los vacunos hayan consumido el mejor pasto. El arriendo es en forma individual, aunque ocasionalmente puede serlo en forma grupal, y tiene lugar al inicio de la época de lluvias, que es cuando el pasto es más abundante.

Antes de alquilar un sector, las *pircas* son reparadas en faena comunal a fin de permitir el crecimiento del pasto. Gracias a las lluvias y al abono del ganado que

[69] Un caso especial es el que presenta el sector de Cayalhuanca, el cual a pesar de guardar ciertas características que lo asemejan a los terrenos de temporal, no llega a ajustarse a esta categoría. Al igual que los terrenos de temporal, Cayalhuanca es un sector de secano, pero sólo tienen parcelas en él tres o cuatro comuneros que no observan un calendario riguroso para su producción. Cada usuario debe entonces cercar su parcela, pues aquí no se puede reclamar "daño" a la comunidad. Sin embargo, la comunidad puede arrendar las parcelas que no son cultivadas, las que a veces abarcan todo el sector si es que nadie ha sembrado. Actualmente, el terreno ya no es arrendado debido a que la carretera ha sido construida al borde del mismo, lo cual provoca que burros de la vecina comunidad de Pocpa, de la misma Llámac y en general de todo transeúnte ingrese al terreno.

ha pastado anteriormente en él, el terreno empieza pronto a cubrirse de pasto. Dependiendo del inicio de las lluvias, el arriendo empieza entre enero y febrero, cuando el pasto ya ha crecido, y dura hasta que haya sido consumido. Si el sector no es arrendado, permanece abierto a todos los comuneros[70]. Puesto que cada año nuevos sectores entran en descanso, los sectores que se arriendan pueden cambiar. Pese a la presencia de los cercos de protección, en ocasiones el ganado puede ingresar a un sector que va a ser arrendado. En tales casos, los animales infractores, al igual que cuando los terrenos de temporal están en producción, son decomisados por los *varayoqs*, quienes aplican una multa a los propietarios.

La decisión de arrendar un sector se toma en base al interés que muestran los comuneros como a la necesidad de la comunidad de contar con fondos. De hecho, junto a la tasa por derecho de pastoreo, el arriendo es una de las fuentes de ingreso más importantes para la comunidad. Pero estos ingresos no sólo benefician a las autoridades comunales, sino también a las autoridades políticas. Por ejemplo, en una oportunidad, la comunidad arrendó los terrenos de temporal con el propósito de recaudar los fondos que se requerían para el acabado del local del concejo municipal. De la misma manera, si el teniente gobernador necesitara dinero, digamos para el pavimentado de su despacho, la comunidad puede entregarle algunos sectores de pastos para que los arriende.

Cuando la comunidad decide arrendar un sector, fija el precio y lo ofrece en asamblea comunal. Si el interés por el arriendo parte del comunero, el interesado lo solicita verbalmente o por escrito a la mesa directiva de la asamblea, al tiempo que hace una oferta de pago que puede ser en dinero o en ganado (ovejas o cabras). La mesa directiva consulta entonces a los asistentes y éstos deciden si se procede o no con el arriendo, además de manifestar su aprobación o rechazo con respecto a la oferta de pago del solicitante. Si los comuneros consideran que la suma ofrecida es insuficiente, se produce a una negociación que usualmente termina con un acuerdo satisfactorio para ambas partes. A veces, la comunidad puede desestimar un pedido de arriendo y decidir por el goce colectivo de un sector. Todo ello indica que no se trata de un mercado de arriendo en el que la demanda por el recurso fija el precio.

[70] Algunos sectores –como los de Milhuamarca, Huancarpún, Shauyanca y Potrero– son apreciados por su mayor oferta de pastos. Cuando estos sectores están descansando, pueden ser arrendados

Los pastos de la empresa comunal. En 1999, los llamaquinos tenían constituida una empresa comunal dedicada a la producción de leche y queso. La empresa contaba con 21 cabezas de ganado vacuno mejorado, que pastaba en siete potreros de alfalfa (sectores de Santa Cruz y Lagash) ubicados en la zona de valle, algunos muy cerca del pueblo y otros a más o menos una hora de camino descendente. Los potreros, terrenos comunales cercados de más o menos media hectárea, cuentan con riego y a su interior cada comunero tiene asignado una parcela, donde siembra papa, maíz, trigo y alfalfa. Los tres primeros cultivos preparan el terreno para el cultivo de la alfalfa, ya que tienen la propiedad de eliminar el kikuyo, pasto que no permite el crecimiento de esta planta.

La producción en los potreros se inicia en julio con la siembra de la papa, la que se cosecha entre octubre y noviembre. Luego se siembra el maíz, que a su vez es cosechado en junio. El terreno descansa entonces hasta diciembre, período durante el cual el ganado de la empresa entra al potrero para aprovechar la chala. En diciembre, se siembra el trigo en asociación con la alfalfa. La cosecha de trigo tiene lugar en junio, quedando sólo la alfalfa para su consumo por el ganado.

La comunidad designa las fechas para la siembra y la cosecha en cada potrero, sancionando a los comuneros que no se ciñen a ellas, pues todas las parcelas deben quedar cosechadas para la siembra de la alfalfa, que debe hacerse en forma simultánea en cada parcela. Además, los comuneros están obligados a ajustarse al calendario fijado por la comunidad ya que de no hacerlo serán afectados por el ganado que ingresa a consumir el rastrojo y la alfalfa. Cada año, entra en producción un nuevo potrero, el cual es designado en asamblea. Los comuneros tienen la obligación de prestar servicios en las faenas organizadas para el mantenimiento de los canales de riego de estos potreros, ya que el beneficio es colectivo[71]. El control de la producción en estos terrenos, así como de las pasturas luego de las cosechas, es tarea de los *pallanes*, cargos que son designados por la comunidad.

Los potreros de la empresa comunal son la mayor parte del tiempo de uso exclusivo de su ganado. Sin embargo, cuando la comunidad requiere dinero, puede alquilarlos a comuneros que necesitan mantener su ganado en las partes bajas, ya

---

todos los años, como ocurría con Milhuamarca en 1999.

[71] Además, la empresa vende queso y leche a los comuneros a precios bajos.

sea por no estar acostumbrado a las alturas o por enfermedad, o cuando es el propio comunero el imposibilitado de subir. En este caso, el terreno es arrendado por un tiempo determinado y el precio del arriendo puede ser por mes o por cabeza de ganado. Cuando la demanda por estos potreros es grande, la comunidad puede realizar un sorteo entre los interesados. Estos sectores se arriendan al ganado vacuno, pero luego pueden introducirse caballos y asnos, por los cuales también debe pagarse el arriendo.

Antes de la creación de la empresa, los alfalfares eran arrendados generalmente a los comuneros más acomodados, que contaban con los medios económicos para pagar el alquiler. Estos comuneros no sólo se beneficiaban con el acceso a pastos para su ganado, sino también con los ingresos que obtenían de la venta de queso y leche, lo que suscitó la protesta de los comuneros pobres. Accediendo a la presión de estos últimos, la comunidad dispuso que estos terrenos fueran arrendados en forma rotativa y por sorteo, lo cual beneficiaba incluso a comuneros que no poseían ganado, ya que tenían la libertad de subarrendarlos, obteniendo no sólo ingresos por el alquiler sino también el derecho a la leche, con lo cual podían elaborar queso para vender. Esta norma tuvo vigencia hasta la creación de la empresa, cuyo ganado tiene ahora la prioridad sobre los alfalfares.

Pastos Individuales

En Llámac, existen también terrenos de pastoreo cuya propiedad es individual, si bien no todos los comuneros tienen acceso a ellos. Éstos incluyen tanto pequeñas parcelas agrícolas (con riego y sin él) y potreros (parcelas de pastos cultivados con riego), así como pastos naturales, todos ellos ubicados en las cercanías del pueblo. En las parcelas agrícolas, el pasto es generalmente el kikuyo que crece cuando se ha dejado de cultivar por varios años, mientras que en los potreros el pasto es principalmente alfalfa y en menor medida faral, trébol y rye-grass. Por tratarse de terrenos familiares, sólo puede pastar en ellos el ganado de las familias propietarias.

Estos terrenos, principalmente los potreros, son destinados al ganado mejorado (“ganado de alfalfa” y “caballos de plaza” o de paso) de los comuneros pudientes, el cual no sube a la puna. También son usados para ganado criollo

(vacuno, asnal y caballar), pero sólo de manera temporal, ya que se trata de terrenos con extensiones pequeñas. Por ejemplo, cuando un comunero desea disponer de leche para la elaboración de queso, puede bajar de la puna sus vacas "ubreras" (lecheras) para su "inverna" en un potrero[72]. Además, los pastos individuales son importantes en la época seca, que es cuando en la puna los pastos escasean o se producen las heladas (de agosto a diciembre). En este caso, el ganado puede ser bajado a un alfalfar, por ejemplo para su engorde, luego de lo cual es subido a la puna. La alfalfa constituye un forraje disponible en cualquier época, ya que rebrota cada dos o tres meses.

Los terrenos individuales de pastoreo pueden también ser arrendados, lo que sucede generalmente cuando el propietario no cuenta con ganado y desea obtener algunos ingresos y/o abonar terrenos que luego serán cultivados. En la actualidad, los potreros de alfalfa son tan codiciados que, durante la época del estudio, llegaron incluso a ser arrendados a comuneros de Pocpa que habían adquirido caballos de paso.

Los llamaquinos también tienen acceso a pastos de terrenos privados que están ubicados fuera del territorio de la comunidad, sobre los cuales ésta no tiene ningún control. Se trata de potreros ubicados en el fundo Huarangayo, cuyos dueños no son miembros de la comunidad, y de los pastos naturales de Ararac y Tara, sectores adyacentes al territorio comunal que fueron adjudicados a algunos comuneros de Llámac por la reforma agraria velasquista. Aunque con escasa frecuencia, estos pastos son también arrendados a los comuneros y siempre a solicitud de los interesados.

Los potreros de Huarangayo se arriendan en cualquier época del año, generalmente a comuneros con quienes los propietarios han establecido lazos de confianza. El pago es en dinero y, en el caso del palote (tallo de la alfalfa), el arriendo es por noche y el pago es por cabeza de ganado. También tienen acceso a estos pastos las personas encargadas de cuidar el ganado del propietario, las que tienen derecho a introducir su propio ganado, mecanismo muy parecido al *huacchilleo* practicado en otras áreas del Perú (Martínez Alier 1973). Los pastos de

[72] En general, el término "inverna" es utilizado por el llamaquino cada vez que paga por pastos para su ganado o cuando engorda su ganado en un pastizal. Por ejemplo, cuando los llamaquinos que están de paso por Chiquián encargan sus acémilas o caballos a los moradores de esta ciudad, deben pagar por la inverna, que es el costo del pasto que el animal consume mientras permanece en ella.

Ararac y Tara se arriendan en época de lluvias y preferentemente a parientes, quienes no hacen sino más que añadir su ganado al rebaño del propietario. El pago es en forma de trabajo, por ejemplo, un día de trabajo en la reparación de cercos.

Cuadro 4

Derechos de propiedad por tipo de pasto en Llámac

Tipo de pasto	Acceso		Usufructo	
	Individual	Colectivo	Individual	Colectivo
Pastos naturales de la puna		X		X
Pastos naturales de las partes bajas		X	X	X
Pastos naturales de terrenos de temporal en descanso	X	X	X	X
Residuos agrícolas de terrenos de temporal	X	X	X	X
Residuos agrícolas de terrenos con riego	X	X	X	X
Pastos de la empresa comunal		X		X
Pastos naturales privados	X		X	
Pastos de parcelas agrícolas y potreros individuales	X		X	

Cambios en el Uso y Tenencia de los Pastizales

En los últimos años, ciertos sectores de la puna baja han experimentado cambios en el uso y la tenencia de la tierra. Estos cambios se refieren principalmente a la conversión de tierras de pastoreo en campos de cultivo y, como consecuencia de ello, al paso de la propiedad colectiva a la propiedad individual. En la base de estos cambios, se pueden distinguir varios factores, entre los que destacan la expansión agrícola y los impactos de la actividad minera en la comunidad.

La combinación de pastoreo y agricultura en la puna baja es una estrategia de sustento tradicional en Llámac. El cultivo de terrenos de la puna baja ha sido utilizado, en zonas más bajas como el valle, como un medio para minimizar el riesgo de pérdida de la producción agrícola a causa de trastornos climáticos y pestes, entre otros propósitos. Sin embargo, en los últimos años la actividad agrícola en la puna baja se ha visto incrementada debido al aumento en el número de comuneros que siembran en dicha zona. Como consecuencia, varias hectáreas de pastizales, que antes eran usadas sólo para el pastoreo, han sido convertidas en campos de cultivo. Con estos cambios en el régimen agrícola, la tenencia en algunos está pasando de la propiedad común a la propiedad individual (Netting 1976; Guillet 1981a; Mayer 1988, 1989).

El aumento de las áreas agrícolas en la puna baja se ha debido principalmente a la irregularidad del régimen de precipitaciones que en los últimos años ha caracterizado a la zona de valle, lo que ha convertido a la agricultura de secano en esta zona en una actividad muy incierta y riesgosa. En efecto, las lluvias han sido o escasas y tardías, situación en la cual los llamaquinos prefieren no arriesgarse a sembrar, o excesivas, lo que ha provocado la pérdida de cultivos enteros de papa debido al ataque de la rancha[73]. Como resultado, cada vez menos

[73] Para contrarrestar los estragos que las constantes sequías estaban causando a la agricultura en el valle, los llamaquinos exigieron a la compañía *Mitsui*, como parte de las compensaciones a las que estaba obligada a dar, la construcción de un canal de irrigación que, captando las aguas de la laguna Jahuacocha, pudiera irrigar las tierras de secano de las laderas del valle. Cediendo ante la presión de los comuneros, la empresa construyó un moderno canal de riego de 9.5 kilómetros (en total, el canal tiene una longitud de 11 kilómetros), compuesto de un sistema de tuberías de polietileno reforzado. Sin embargo, el nuevo canal no podía entrar en funcionamiento debido a que los llamaquinos carecían de los conocimientos sobre su manejo, negándose a aceptar la obra. Una solución adicional a los problemas de la sequía, era la compra de terrenos irrigados al fundo Huarangayo, utilizando para ello los ingresos por el arriendo a la empresa de los pastos de Pallca y Minapata.

comuneros siembran en la zona de agricultura de secano y más los que prefieren sembrar en la puna baja[74]. En comparación con el valle, la puna baja ofrece varias ventajas para la producción agrícola, principalmente la de no ser una zona propicia para el desarrollo de la rancha, al mismo tiempo que el riesgo de heladas es reducido, pues se trata de una zona abrigada por estar estrechamente rodeada de montañas. Además, algunos comuneros afirman que en ciertos sectores de esta zona la tierra es más productiva que la de las partes más bajas.

Cuando un llamaquino decide abrir chacras en áreas de pastizales de la puna baja, se apropia por lo general de extensiones pequeñas (entre media y una hectárea), pues de lo contrario puede suscitar el malestar de los demás comuneros. En años previos a nuestro trabajo de campo, algunos comuneros habían obtenido una buena producción de papa en los sectores de Nununya y Quincha, despertando el interés de otros comuneros por cultivar en estos sectores. Puesto que la demanda que se creó fue alta, la comunidad decidió redistribuir los nuevos terrenos cultivables en forma igualitaria a fin de evitar conflictos[75]. Los terrenos del sector de Santa Rosa Gaga, pueden incluso ser arrendados por la comunidad a los comuneros que lo soliciten, ya sea para cuidar mejor las sementeras cuando están en producción agrícola, ya sea para contar con más pastos cuando el sector entra en descanso.

Otro factor que ha contribuido al cambio en el uso de la tierra en la puna ha sido la presencia de la compañía minera. La carretera Pallca-Mashcash, que la empresa venía construyendo en el período 1999-2000, había afectado las estancias de 15 comuneros en la zona de Pallca. Por ello, ante la presión de estos comuneros por tener acceso a terrenos donde levantar nuevas estancias, la comunidad redistribuyó parcelas de tierras en otras áreas del mismo sector. Sin embargo, la razón más importante para esta nueva repartición de tierras fue el interés que la compañía había mostrado por extender las tierras que usaba para sus trabajos de exploración, lo cual amenazaba con el deterioro y la pérdida de control sobre varias hectáreas de pastizales y bofedales del sector. La comunidad entonces instó a sus miembros a ocupar ("amparar", en términos locales) las tierras de Pallca como una estrategia de defensa de su territorio. Para tal efecto, los comuneros fueron presionados a levantar corrales y sembrar en sus parcelas.

[74] En 1999, la multa por no sembrar en el sector de Collpa Arriba era de S/. 50.00.
[75] Sin embargo, el sector no fue cultivado en su totalidad debido a que no todos los comuneros se

Con este propósito, la comunidad convocó a varias faenas para parcelar el sector, fijando una severa multa por inasistencia que ascendió a S/. 100.00. La lotización tuvo lugar en diferentes lugares de la pampa de Pallca, asignándose una extensión diferente a cada parcela de acuerdo a la calidad de la tierra. Con el fin de defender mejor este sector, la comunidad tomó el acuerdo de cercar y sortear las parcelas entre todos los comuneros. Por lo reducido del sector, se asignó una sola parcela a cada comunero, lo que significó que aquellos que poseían más de una estancia sólo podían conservar una sola, siendo el resto redistribuido entre los demás comuneros. Una vez lotizado el sector, la comunidad pidió a los comuneros que sembraran en sus parcelas. No obstante, la mayoría de comuneros mostró poco entusiasmo para acatar el acuerdo, pues no estaban interesados en la producción en la puna. De hecho, durante nuestro trabajo de campo muy pocos habían levantado cercos, sembrado o siquiera tomado posesión de sus parcelas.

Sin embargo, ello no impidió que algunos comuneros, a pesar que en ciertos casos no son atraídos por las actividades agropecuarias en la puna, debido principalmente a que no están acostumbrados a sus condiciones climáticas, ocuparan terrenos en Pallca. Esto se debió en gran parte a la posibilidad de obtener beneficios monetarios de la compañía minera en caso de que ésta ocasionara daños a la propiedad privada (parcelas o estancias) de los comuneros. Ellos eran concientes de que los cultivos y la construcción de chozas y corrales en sus parcelas, sobre las que se pueden reclamar derechos individuales, eran la base para la negociación de una indemnización individual con la empresa minera. Por ello, presionaron a la comunidad para que las negociaciones sobre venta de terrenos a la compañía minera pudieran hacerse también en forma individual.

Conclusiones

En la década pasada, el gobierno formuló varias leyes que otorgaron a las comunidades campesinas el derecho a decidir en asamblea comunal el reconocimiento de la propiedad privada sobre las parcelas que ocupan los comuneros. A pesar que a lo largo de los años los llamaquinos han desarrollado

---

interesaron en la producción en la puna y a que las lluvias empezaron a escasear.

derechos de propiedad individual al interior de su territorio comunal, los cuales se evidencian en una serie de modalidades de alquiler, préstamo, regalo e incluso un mercado interno de tierras, aún no han sido formalizados al amparo de la nueva legislación. Por el contrario, son los derechos informales (o locales) de propiedad los que en última instancia gobiernan el acceso y uso de las tierras en la comunidad.

Si bien las comunidades campesinas están asociadas a la propiedad común, en muchas formas también lo están a la propiedad individual. Sin embargo, la división entre pastizales de propiedad colectiva y tierras agrícolas de propiedad individual, nos parece una sobresimplificación. Tal como puede apreciarse en el caso de Llámac, existen varios matices entre estos dos extremos, que resultan de la combinación de derechos colectivos e individuales. Los derechos de propiedad rara vez aparecen puros, siendo lo común que se manifiesten en varias combinaciones.

Pero cualquiera sea la forma que asuma la propiedad, incluyendo aquella que más se aproxima a la propiedad privada individual, la comunidad siempre ejerce algún grado de control. Por eso, coincidimos con Mayer (1988) en que el concepto de propiedad, en este contexto, ayuda menos que el de control a entender el acceso y uso de los recursos comunales en los Andes. En algunos recursos, el grado de control comunal es mayor que el individual o familiar, mientras que en otros el control individual prima sobre el comunal. Por eso, ni el control comunal ni el individual son absolutos, pues siempre van de la mano, de manera que en cada forma de propiedad existe una pugna permanente entre el comunero y la comunidad por ganar mayor control o autonomía sobre el uso de la tierra.

Cabe mencionar, además, que pese a la coexistencia de propiedad individual y colectiva, la comunidad se considera propietaria corporativa de todas las tierras al interior de sus linderos. En consecuencia, incluso en las tierras de propiedad individual, sobre las cuales los comuneros ejercen diversos derechos de transferencia, incluyendo la venta, esta última está prohibida a los foráneos. Algunos sostienen que debido a estas limitaciones, estos derechos individuales no deberían ser considerados como propiedad privada. Sin embargo, ningún derecho de propiedad es absoluto, incluso aquellos que son reconocidos legalmente, los cuales tienen restricciones impuestas por el Estado.

Se ha dicho también que el control comunal aumenta a medida que ascendemos por la gradiente ecológica, mientras que la autonomía de las familias

se incrementa a medida que descendemos por ella. Consecuentemente, los pastizales de la puna han sido asociados mayormente a la propiedad común y al control comunal (Guillet 1981a). Sin embargo, nuestro estudio muestra que los pastizales no están vinculados únicamente a la propiedad común, sino más bien a una gama de derechos de propiedad, muchos de los cuales se asemejan más a la propiedad individual.

Todos las tierras de pastoreo en Llámac están divididas en sectores, la mayoría de las cuales, aunque no están cercadas, son usufructuadas en mayor medida por familias nucleares o extensas. Aunque en el discurso cotidiano, todos los pastizales naturales son colectivos, en la práctica el acceso a la mayoría de sectores en los que se dividen estos espacios está restringido a un grupo de usuarios habituales que ejercen *de facto* derechos de uso exclusivo. Asimismo, varios sectores de pastizales no están abiertos al pastoreo colectivo, por lo menos no todo el tiempo, sino que son usufructuados por familias que reciben de la comunidad derechos exclusivos mediante el arriendo. Podríamos decir que la manera predominante de apropiación de los pastizales en Llámac es familiar y no colectiva, pues este último se restringe a los pastos naturales y rastrojos de los terrenos de secano, aunque se han reportado casos en otros lugares en que incluso estos pastos son apropiados en forma individual (Jamtgaard 1994).

Lo anterior no quiere decir que la comunidad no ejerce ningún control sobre los pastos usufructuados familiarmente. Como veremos en el próximo capítulo, la comunidad regula el ingreso y salida del ganado de estos pastizales, así como el tipo y cantidad de ganado que se puede introducir en ellos. En suma, lo que encontramos en torno a los pastizales no son sólo derechos colectivos sino más bien una pugna entre éstos y los derechos individuales, una situación similar a la que se observa en las tierras agrícolas.

Se ha argumentado que propiedad común no es lo mismo que acceso abierto. Esto es evidente en Llámac donde el acceso a los recursos locales está limitado a los comuneros llamaquinos en un grado tal que la comunidad no acepta residentes que no sean comuneros. Los autores argumentan que la propiedad común, como acceso para un grupo definido de usuarios (los miembros de la comunidad) y no como acceso abierto a todos, reduce la presión sobre los bienes comunes. Sin embargo, la propiedad común como mecanismo de exclusión a los foráneos no es el

único medio para restringir el acceso a los bienes comunes. Los derechos familiares que se ejercen sobre los pastizales naturales en Llámac, son un ejemplo de cómo la propiedad cumple funciones de exclusión de terceros incluso al interior de la comunidad. Así, el hecho que los usufructuarios de un determinado sector de pastizales hagan cierrafilas contra los potenciales usufructuarios, puede mantener el stock ganadero en niveles que no sobrepasen su capacidad de carga. Parafraseando a Hardin (1968), los llamaquinos podrían decir que la injusticia sobre los nuevos usuarios es preferible a la ruina de todos.

CAPÍTULO 4. MANEJO COMUNAL DE PASTIZALES

Introducción

Siguiendo la tesis de la tragedia de los bienes comunes de Hardin (1968), varios investigadores del pastoreo han argumentado que la propiedad colectiva y el interés propio incentivan a los pastores a acumular cada vez más ganado, excediendo así la capacidad de carga de la pastura y conduciéndola inevitablemente al sobrepastoreo (Picardi y Seifert 1976; Whitaker y Wennergren 1978; Lamprey 1983). Este mismo modelo ha sido utilizado para explicar la degradación de pastizales en las comunidades campesinas de los Andes (Millones 1982; Godoy 1984; Florez y Malpartida 1987; Cotlear 1989; Lozada 1991). Por eso, la solución propuesta ha sido la de limitar o desmantelar la propiedad común sobre los pastizales e imponer sobre ellos derechos de propiedad individual (Picardi y Seifert 1976; Libecap 1981).

Este modelo, al cual hemos denominado "la tragedia de los pastizales comunes", ha sido criticado principalmente a partir del argumento de que el sobrepastoreo es una característica de los pastizales abiertos, no así de los que son poseídos en común, donde no sólo el acceso es limitado sino que los pastores a menudo cooperan en la gestión del recurso (Runge 1981; Gilles y Jamtgaard 1982). De esta manera, diversos estudios etnográficos han registrado casos de grupos pastoriles que por largo tiempo han usado pasturas de propiedad común sin degradarlos. Algunas estrategias para alcanzar estos resultados incluyen la movilidad del ganado (Peters 1987, 1990; McCabe 1990; Ruttan y Borgerhoff Mulder 1999) y la regulación de la carga animal (McCloskey 1975; Netting 1976; Sandford 1982; Stevenson 1991).

La mayoría de estudios sobre el pastoreo en los Andes, ha enfatizado en su análisis los fundamentos ecológicos de la propiedad y el manejo colectivo en las zonas altas, explicándolos como una respuesta adaptativa a la fragilidad y la escasa fertilidad de la tierra. En esta misma línea, algunos estudios sobre la sostenibilidad en el uso de los pastizales comunes se han centrado en los factores ambientales y productivos, que actúan como limitantes de la intensificación del pastoreo, antes que en instituciones explícitas para el manejo del recurso pasto (Orlove 1976; Guillet

1981a, 1984; Jamtgaard 1984; McCorkle 1987). Si bien unos pocos autores mencionan ciertos mecanismos de manejo comunal de pasturas como el control del tamaño de los rebaños en comunidades campesinas (Palacios Ríos 1977a; Tapia y Flores Ochoa 1984; Browman 1987a), la gestión de pastizales comunes en los Andes sigue siendo un fenómeno desconocido. Esta escasez de estudios contrasta con las detalladas descripciones de las reglas comunales que se han establecido para el manejo de las tierras agrícolas en las zonas de barbecho sectorial (Custred y Orlove 1974; Mayer 1979; Orlove y Godoy 1986; Kraft 1988).

¿Maneja la comunidad de Llámac sus pastizales comunes? Si es así, ¿cómo? Este capítulo describe los arreglos institucionales que los llamaquinos han desarrollado colectivamente para la administración de sus pastizales. Para ello, delineamos primero los rasgos principales del pastoreo en Llámac, enfocándonos en la trashumancia y la sectorización de pastizales. Luego presentamos los mecanismos a través de los cuales los llamaquinos manejan colectivamente sus pasturas, mostrando cómo este manejo se basa principalmente en la regulación de la rotación de pastos y la limitación de la carga ganadera. Finalmente, formulamos algunas conclusiones, incluyendo algunas reflexiones sobre los efectos de la gestión comunal de las pasturas en su conservación a través de la prevención de las causas del sobrepastoreo.

El Pastoreo en los Andes

En los Andes, el pastoreo constituye un ajuste cultural a ecosistemas de altura como las praderas semiáridas de la sierra central y sur del Perú. Puesto que este ambiente es pobremente adecuado para el cultivo de plantas, pero apropiado para soportar animales de pastura, el pastoreo es la forma más efectiva de uso de la tierra y explotación de recursos (Browman 1974). Además, la actividad pastoril es la principal estrategia para enfrentar los numerosos riesgos ambientales (presión parcial reducida, larga estación seca, precipitación irregular, frecuentes granizadas y heladas, topografía accidentada y suelos pobremente desarrollados), así como los que se derivan de factores productivos, sociales y económicos (Browman 1987a, 1990).

Los productores pastoriles andinos enfatizan estrategias que promueven la estabilidad antes que la maximización de la saca. De esta manera, lo que buscan es principalmente reducir el riesgo en la producción, para lo cual emplean estrategias como: (1) la diversificación de las actividades productivas, (2) el movimiento y dispersión del ganado, que permiten sacar ventaja de las condiciones localizadas, (3) el aumento de la capacidad de carga y (4) la diversificación de especies o (5) el incremento del tamaño del rebaño como un seguro contra las condiciones ecológicas impredecibles (Browman 1987a, 1990).

De estas estrategias, las dos primeras revisten quizá la mayor importancia, pues en un ambiente variable como el de los Andes centrales, la utilización efectiva de los recursos requiere de la movilidad, la dispersión y la diversidad de recursos. En efecto, la estación de lluvias, de la cual depende la regeneración de las pasturas, varía anualmente con respecto a su inicio, duración, localización y valor (Browman 1974). Este régimen de lluvias provoca que la disponibilidad de forraje varíe a lo largo del año, siendo los pastos de época de lluvias relativamente abundantes y los de época seca escasos (Orlove 1980). A través de la movilidad, los pastores andinos ajustan la intensidad del uso a la recuperación de las praderas a diferentes elevaciones (Browman 1974).

La movilidad entre los pastores andinos constituye una suerte de trashumancia vertical, similar a la de algunas regiones montañosas del Viejo Mundo. El patrón de movimiento de los rebaños está determinado por la alternancia entre la estación de lluvias (noviembre-marzo) y la estación seca (abril-octubre), así como por la correspondiente disponibilidad de pastos. En general, durante la estación húmeda los animales pastan en áreas bajas, donde toman ventaja del crecimiento de pastos y hierbas anuales, así como de los brotes frescos de los pastos en manojo, que son de fácil asimilación sobre todo para los neonatos y juveniles. Además, en las zonas bajas los animales no son afectados por las granizadas y fuertes nevadas que tienen lugar en las zonas más altas. En la época seca, en cambio, los animales se mueven de pastizal en pastizal hacia las partes altas (Browman 1974, 1990; Orlove 1976, 1977a, 1980, 1981)[76].

En el caso de llamas y alpacas, la trashumancia se ve fuertemente alentada por

[76] Tapia y Flores Ochoa (1984) sugieren que el movimiento incluso diario del ganado, tiene lugar también al interior de una misma zona como la puna, ya que los pastos crecen en asociaciones de

el ciclo reproductivo de los animales. Las crías nacen al inicio de la temporada de lluvias, cuando hay abundante pasto para las madres y el riesgo de exposición de los neonatos a las heladas es bajo (Orlove 1977a:85; Palacios Ríos 1988). Asimismo, las alpacas son retiradas de los bofedales durante la parición para evitar la exposición de las crías a bacterias que causan diarrea, las cuales son endémicas de pastos de estación lluviosa que son utilizados recurrentemente. Ello evita también la muerte de las crías por ahogamiento o hipotermia en el caso de caer al agua (Browman 1990).

La trashumancia permite también una economía mixta o agropastoril. Durante la estación lluviosa, las actividades agrícolas tienden a concentrarse a baja altitud, de tal forma que los pastores pueden dedicarse a la agricultura sin crear conflictos en la programación de sus tareas. El uso pastoril de las tierras en descanso y el uso alternado de los corrales, unas veces como abrigo de los animales y otras como huertos, refuerzan estas conexiones (Orlove 1977a, 1980).

En consecuencia, el manejo apropiado de los rebaños requiere del control de pastizales de estación seca y lluviosa. Por eso, los pastores tienden a mantener por lo menos dos conjuntos de residencias, uno principal y otro secundario. En la mayoría de casos, la residencia principal está cerca de los bofedales y la secundaria en la zona de pastizales de estación lluviosa, aunque hay excepciones a la regla. En algunos casos, el pueblo constituye la sede de una tercera residencia, que sirve como centro político y ceremonial. Este patrón de asentamiento disperso ejerce menos presión sobre los escasos pastos de la puna que un patrón más nucleado (Flores Ochoa 1975; Orlove 1980, 1981).

En la sierra sur del Perú, las áreas de pastoreo localizadas a grandes elevaciones tienen mayor dotación de agua, la que proviene de deshielos de glaciares, humedales, pantanos naturales (*oqho* o bofedales), ríos y lagos cercanos, de manera que están conformadas por pasturas permanentemente húmedas. Además, las frecuentes nevadas producen humedad que ayuda a reverdecer los pastos. En las áreas bajas, en cambio, los estratos acuíferos que pueden dar lugar a bofedales están a menudo cubiertos de depósitos aluviales o de rocas volcánicas. Por eso, los pastizales bajos son más útiles en la época de lluvias, pues la vegetación reverdece gracias a las precipitaciones (Orlove 1977a, 1980, 1981; Tapia y Flores

diferentes géneros y especies, con predominancia de algunos, pero no presencia absoluta.

Ochoa 1984; Palacios Ríos 1988; Browman 1990)[77].

La necesidad de un acceso estacional a las pasturas resulta, sin embargo, en diferentes patrones de movimiento o acceso vertical y horizontal. En los Andes, el patrón no es claramente el de "arriba en época seca, abajo en época de lluvias". Los patrones específicos de movimiento varían de acuerdo a los requerimientos locales. En algunas áreas, el traslado de rebaños hacia las partes bajas durante la estación de lluvias constituye simplemente un movimiento hacia pastos con dotación permanente de agua (Browman 1990). Hay también ejemplos donde el movimiento es inverso, pues los rebaños son trasladados a las partes superiores en la temporada de lluvias, dejándose las partes bajas, usualmente tierras pantanosas ubicadas a lo largo de quebradas, para la época de secas (Orlove 1977a). Esto sucede cuando se cuenta con riego y suficientes bofedales que pueden utilizarse mejor cuando escampa, como sucede en Santa Bárbara, Canchis (Cusco) (Tapia y Flores Ochoa 1984). Para Jamtgaard (1980:119), independientemente de la ubicación de los pastizales, la trashumancia consiste en pastorear el ganado en los pastos de lluvias durante la época lluviosa y en los pastos de secano durante la época seca. Gracias a su irrigación natural o artificial, los pastos de secano o bofedales pueden mantener la productividad a través de los meses más secos.

En comunidades agropastoriles como Toqra (Cusco), la trashumancia se hace más compleja debido a la inclusión de terrenos agrícolas entre las áreas de pastoreo. Así, luego de pasar la estación seca en la zona de estancias (entre los 4,000 y 4,200 metros), el ganado pasa la estación de lluvias en los más bajos pastizales naturales cercanos al pueblo (3,800 metros) y en la zona de tierras de descanso. Pasadas las lluvias, la zona de estancias vuelve a ser usada, pero una vez agotados los pastos entre mayo y junio el ganado baja nuevamente, esta vez a los campos con residuos agrícolas, que son usados entre julio y agosto, época que coincide con la cosecha. El ganado retorna a las estancias durante la estación de siembra (setiembre a noviembre) (Jamtgaard 1984).

En Usi, otra comunidad agropastoril del Cusco, McCorkle (1987:64-66) ha encontrado un sistema de trashumancia similar. Durante la estación húmeda, los pastores explotan las tierras en descanso llamadas *muyuy*, cuyos pastos se agotan al

[77] Palacios Ríos (1977a) señala, sin embargo, que la afirmación usual de que los pastos de estación de lluvias están en las partes altas puede ser engañoso.

llegar la estación seca en mayo, época en que los animales aprovechan el rastrojo y las hierbas de los campos recién cosechados. En setiembre, cuando esta vegetación se seca por la fuerte radiación solar y las heladas nocturnas, los rebaños son conducidos diariamente a la puna, donde los duros pastos en manojo sobreviven a pesar de la sequía. Si bien es practicado por la mayoría de usinos, este patrón de pastoreo crea muchos conflictos con la agricultura, conflictos que algunos han solucionado optando por el régimen de la estancia. Bajo este régimen, la familia mantiene todo su rebaño, incluso el ganado vacuno, en una estancia de la puna.

Un sistema diferente es el que presenta la comunidad cusqueña de Q'ero, donde la trashumancia responde no tanto al pastoreo como a la agricultura. Esto se debe a que la tierra cultivable es escasa, dispersa y de limitada fertilidad, sujeta por ello a largos períodos de descanso, mientras que las pasturas, las cuales son altamente localizadas (cabeceras de valle), sostienen una comunidad permanente de plantas de páramo gracias al permanente flujo y deshielo de los glaciares, el suelo pobremente drenado y un microclima específico. La alpaca es considerada el componente más importante del rebaño familiar y, consecuentemente, los más estrechos requerimientos de hábitat de este animal, es decir, los páramos alpinos, son los principales determinantes del régimen de pastoreo (Webster 1973).

Hacia Arriba, Hacia Abajo: El Pastoreo en Llámac

Al igual que en muchas otras comunidades de los Andes, en Llámac el pastoreo es trashumante. De acuerdo a la disponibilidad de pastos, el ganado rota entre las áreas de pastoreo de la puna y de las partes bajas. Este patrón de uso de los pastos es estacional, pues durante la estación de lluvias, que es la época de mayor disponibilidad de pastos, el ganado se concentra en las partes bajas, mientras que durante la temporada de secas, que es cuando el pasto se vuelve escaso, el ganado sube a la puna.

Las áreas de pastoreo incluyen no sólo praderas naturales, sino también terrenos agrícolas de secano y con riego. En este contexto, podemos distinguir entre tres niveles de áreas de pastoreo: (1) los pastizales de la puna alta, (2) los pastizales de la puna baja y (3) los pastizales de las laderas y terrenos agrícolas de las partes

bajas. El forraje consumido por el ganado incluye pastos naturales (pastizales de la puna y de las partes bajas, así como los terrenos de secano en descanso), subproductos agrícolas (parcelas de secano y con riego cosechadas) y pastos cultivados (parcelas con riego).

La Trashumancia

Durante la estación seca, la mayor parte del ganado pasta en la puna. Se trata de todos los vacunos y ovinos y de parte del ganado equino y asnal. Por su uso como bestias de carga, parte de los caballos y asnos deben ser mantenidos a lo largo del año cerca del pueblo, desde donde son fácilmente accesibles. Por su parte, el ganado caprino, que no se adapta a las duras condiciones climáticas de la puna, permanece todo el tiempo en las partes bajas[78].

Las áreas usadas para el pastoreo en la puna están compuestas por pastizales naturales de las planicies y laderas, bofedales y bosques. Los pastos más usados en estos tres ecosistemas son la soclla (*Bromas pitansis*), el ichu (*Stipa brachiphyla*, *Stipa ichu* y *Calamagrostis intermedia*), la chiligua de puna (*Festuca setifolia*), la tiña (*Distichia muscoides*) el sillu sillu (*Alchemilla pinnata*) y la champa estrella (*Plantago rigida*) (Instituto de Montaña 1998).

Las áreas de mayor uso son los pastizales de las laderas, siguiendo en importancia los bofedales y los bosques de quinual (ver Cuadro 5). Los bofedales, a pesar de mantener pastos permanentemente verdes, no son de uso extendido debido a que se los considera hábitat de parásitos como la alikuya, que provoca diarrea al ganado, sobre todo al vacuno. Estos ecosistemas son usados sólo en tiempo de escasez de pastos y de preferencia para el pastoreo de ganado ovino. Ello contrasta con otras regiones de los Andes peruanos en las que los pastos de estación seca están compuestos principalmente de bofedales (Orlove 1977a, 1980, 1981; Jamtgaard 1980; Tapia y Flores Ochoa 1984; Browman 1990)[79].

[78] Los llamaquinos sostienen que en la puna las cabras son propensas a adquirir la enfermedad conocida como "caracha".

[79] La intensidad del uso de los ecosistemas de pastoreo está relacionada a la disponibilidad de pastos en cada uno de ellos y a la extensión que ocupan (Instituto de Montaña 1998).

Cuadro 5

Uso de diferentes ecosistemas con fines de pastoreo

(Sectores de Pallca y Jahuacocha)

Sector	Tipo de ecosistema		
	Pasturas	Bofedales	Bosques
Pallca	60%	15%	25%
Jahuacocha	54%	37%	9%

Fuente: Instituto de Montaña (1998)

Los bosques de quinual cumplen un rol importante para el pastoreo durante la estación seca, ya que mantienen bajo el dosel cierto nivel de pastos compuestos principalmente de gramíneas como la soclla, los cuales son muy palatables y sirven como reserva cuando el pasto es escaso en otros lados. Además, estos bosques protegen al ganado contra la fuerte radiación y las heladas (Instituto de Montaña 1998).

Con la llegada de las lluvias, los llamaquinos trasladan sus rebaños hacia las partes bajas. Este desplazamiento tiene como propósito evitar los perjuicios que las inclemencias del clima en la puna alta (tempestades de nieve y granizo, inundaciones, etc.) pueden producir en el ganado, incluyendo la muerte del mismo (Orlove 1976, 1981). Pero también existen otras razones como el agotamiento de los pastos. En efecto, entre julio y agosto, meses en que los pastos se tornan escasos, algunos comuneros mueven sus animales hacia sectores más bajos que por su menor densidad de ganado pueden aún mantener forraje[80]. Hay también quienes en la época de turismo trasladan su ganado hacia otros sectores donde tienen estancias para aprovechar la afluencia de turistas.

La mayor parte del ganado, sin embargo, empieza a descender cuando se inician las lluvias, lo cual en un buen año ocurre en octubre. El descenso del ganado se realiza en forma gradual, empezando por bs animales que son sensibles a las inclemencias del clima, que pueden bajar a la puna baja apenas empiezan las lluvias. En noviembre, el ganado ovino de ciertos sectores de la puna baja es trasladado

[80] Un comunero entrevistado informó que entre julio y agosto baja su rebaño de vacunos del sector de Rondoy (puna alta) al de Cunuc (puna baja), donde su ganado se alimenta del "rastrojo" dejado por el ganado que ha pastado allí durante el invierno, así como de los pajonales (ichu) que allí existen y hasta

temporalmente hacia sectores más bajos de esta zona. Los sectores desocupados por estos rebaños quedan libres durante los dos meses siguientes a fin de que las lluvias permitan el crecimiento de pastos que luego serán consumidos por el ganado que bajará de la puna alta. Además, entre diciembre y enero, las ovejas de algunos sectores sólo pueden pastar en las pampas y en las laderas bajas, pues las partes altas entran en descanso.

En enero, todas las manadas de ovejas son conducidas hacia los pajonales de las laderas que descienden sobre el valle, cerca del pueblo, aunque unos pocos se quedan en la puna baja[81]. Inmediatamente después, la mayor parte del ganado vacuno, equino y asnal que ha pastado en la puna alta ingresa a la puna baja, incluyendo los sectores que fueron desocupados tempranamente por los ovinos. Estos rebaños permanecerán en esta zona a lo largo de la estación lluviosa. El resto del ganado perteneciente a estas especies, es llevado a los campos de secano y pajonales de las partes bajas, donde pastarán durante toda la época de lluvias.

La mayor parte del ganado desciende sólo hasta la puna baja, lo cual se explica por la insuficiencia de pastos en las partes más bajas. Además, el ganado acostumbrado al clima frígido de las alturas no logra adaptarse a las mayores temperaturas y los mosquitos que son característicos del valle[82]. Al respecto, los llamaquinos manifiestan que el ganado pastoreado en la puna se vuelve "chúcaro" y que por ello al ser trasladados al valle tienden a huir hacia las cumbres de los cerros o regresar a la puna.

En las zonas bajas, los llamaquinos aprovechan como pastos gramíneas como la shoclla (*Bromas catharticus*), que crece entre los 2,700 y 3,250 metros, y los arbustos que crecen en los pajonales, los bordes de los terrenos de cultivo y de los

---

de las hojas de los árboles.

[81] Hemos registrado el caso de un comunero cuyo rebaño de ovejas, que no se adapta a la zona baja, es pastoreado junto al resto de su ganado en el sector de Cunuc, que toma en arriendo cada año. De esa manera, este comunero ya no entra al sorteo de los pastos para ovinos de la zona baja. Además, según nos dijo este comunero, el pastoreo resulta más fácil si se mantiene al ganado en un solo sector que repartiéndolo en varios. El ganado es sensible a las condiciones climáticas de la puna durante la estación de lluvias, siendo susceptibles de contraer enfermedades como la "piojera" o incluso de morir, esto último principalmente en el caso de las crías. Por ello, son muy pocos los pastores que se interesan por los pastos de Cunuc durante el invierno, siendo usufructuado casi en exclusividad por el comunero en cuestión.

[82] En épocas pasadas, los llamaquinos bajaban su ganado sólo hasta la puna baja, ya que en el valle había incluso menos pasto que ahora. La época de siembra en los terrenos de secano, que eran más usados que en la actualidad, coincide con la bajada del ganado, de modo que no estaban disponibles para el pastoreo. La bajada al valle fue posible a partir de la adquisición de terrenos de pastos naturales mediante la compra a la hacienda Huarangayo.

caminos, así como en los lugares inadecuados para el desarrollo de la agricultura (laderas empinadas, por ejemplo), los cuales rebrotan por efecto de las precipitaciones. Durante los meses de lluvia, el retoño de los pastos en estas zonas se ve favorecido por el hecho de que, durante la estación seca, estuvieron ocupadas por un número reducido de ganado (las cabras y parte de la población de caballos y burros). Además, el ganado procedente de la puna ingresa a estas zonas más o menos un mes después de iniciadas las lluvias, lo que permite un mejor rebrote de los pastos. Las cabras, los caballos y los asnos pacen principalmente en los pastizales naturales y en los terrenos de secano que permanecen en descanso. Las cabras, en particular, son apacentadas en los terrenos en descanso que van a entrar en producción, ya que ello sirve también para el abonamiento de los mismos. Los llamaquinos consideran que el excremento de las cabras es un buen fertilizante.

Los pastos naturales que crecen en los terrenos de temporal en descanso constituyen una importante fuente de forraje para el ganado durante su permanencia en las partes bajas. La inclusión de estos terrenos en el circuito del pastoreo trashumante se debe en gran parte a que los pastizales naturales existentes en las partes bajas no son suficientes para sostener al ganado durante la época seca, pero también se debe a que las parcelas de secano necesitan del abono del ganado para recuperar su fertilidad (Kervyn et al. 1989).

Con el inicio de la temporada seca, la mayor parte del ganado es retornado a la puna. Ello responde al hecho de que el pastoreo continuo en la zona baja durante los meses de lluvia disminuye significativamente los pastos, mientras que en la puna, donde ciertos sectores han estado desocupados o han permanecido con poco ganado durante los meses lluviosos, el pasto es abundante y fresco. Ya en los meses de marzo y abril, los animales que bajaron sólo hasta la puna baja tratan de subir por sí mismos a la puna alta, pues disponen de poco pasto. Hay, sin embargo, una razón adicional, que es la de evitar los daños que el ganado puede ocasionar a los terrenos de secano que están en producción. El retorno del ganado a la puna se produce en mayo, mes en que generalmente empieza la estación seca, pero también la época que precede a las heladas que dañan los pastos de la puna. Además, el ganado debe estar en la puna antes de la cosecha de la papa que tiene lugar los primeros días de mayo, lo cual concentrará la mano de obra de los comuneros.

Son regresados a la puna todos los vacunos y ovinos, así como parte de los equinos y asnales, cada cual a los sectores que les corresponden. Así, los vacunos y ovinos que bajaron sólo hasta la puna baja, al igual que los que fueron movilizados hasta el valle, retornan a sus sectores en la puna alta, zona que cuenta con los mejores pastos debido a que ha descansado durante los meses de lluvia[83]. Algunos vacunos retornan a sectores exclusivos para dicho ganado, mientras que otros lo hacen a sectores que también están abiertos al ganado ovino. El resto de vacunos y ovinos que bajaron hasta el valle retorna sólo a la puna baja. Los asnos y los caballos (los chúcaros y los que no están en uso) sólo regresan hasta la puna baja, pues en esta época pueden subir a la puna alta sólo los caballos mansos y exclusivamente como medios de transporte y carga.

Entre mayo y agosto, meses en los que tiene lugar la cosecha de los terrenos de secano, ingresan en éstos caballos, burros y cabras, con el fin de aprovechar el rastrojo que ha quedado luego de la cosecha y las hierbas naturales que han crecido durante el período de lluvias. A diferencia de otras comunidades (ver Jamtgaard 1984), en Llámac la comunidad prohíbe expresamente la bajada de ganado hacia las partes bajas en época de cosecha. Los residuos agrícolas están reservados al ganado equino y asnal, los cuales tienen la preferencia en las partes bajas durante la época seca por su uso como medios de transporte para la cosecha. La comunidad permite el ingreso de ganado vacuno a los sectores con rastrojo sólo si es bajo el sistema de arriendo, pero además únicamente en el caso de que sean animales que no suben a la puna como el ganado mejorado. Se dice que cuando estos animales son subidos a grandes altitudes suelen perder peso, ya que son afectados por las heladas y la "piojera". Por ello, permanecen en el valle todo el tiempo, pero deben pastar en pastos arrendados o de propiedad individual como los alfalfares.

A partir de agosto, algunos caballos y burros suben hasta sectores de la puna alta para aprovechar el pasto que han dejado vacunos y ovinos, mientras que otros se quedan en la puna baja durante toda la estación seca. En esta época, los llamaquinos se cuidan de no llevar sus burros y caballos hacia sectores alejados que son fronterizos con las comunidades vecinas, ya que desde allí pueden cruzar fácilmente hacia territorio de éstas y ser decomisados por sus autoridades. De otro lado, a partir

[83] Durante una asamblea, una mujer mostró su desacuerdo con esta norma porque sus vacas no podían subir a la puna, ya que no se adaptaban al clima de dicha zona.

de septiembre, en los sectores mixtos de la puna alta, los ovinos suben hacia los subsectores de vacunos para "rastrojear", pues en esta época el mejor pasto ya ha sido consumido por los vacunos. Cuando esto ocurre, los vacunos se apartan hacia los lugares más altos o bajan a zonas de la puna baja como Pallca y Jahuacocha.

El Pastoreo

La forma de pastorear el ganado difiere de acuerdo a la especie. En el caso de los vacunos, equinos y asnales el pastoreo consiste en dejar a los animales pacer libremente en las laderas y cumbres de los cerros. Los vacunos son soltados muy temprano y regresados a sus corrales al caer la tarde, donde pasan la noche. No ocurre lo mismo con caballos y burros, que siempre están sueltos. Temprano por la mañana, los vacunos empiezan a pastar en las faldas de los cerros, terminando el día en las partes altas, cerca de las cumbres. Cada día, los pastores sueltan sus rebaños de vacunos en diferentes áreas del sector que usufructúan, de manera que van moviéndose por todo el sector en busca de pasto fresco. Los caballos y los burros, en cambio, buscan por sí mismos los pastos de su preferencia.

A diferencia de las demás especies, las ovejas y cabras son apacentadas bajo la atenta mirada del pastor, generalmente ayudado por perros. El pastor empieza la jornada en las faldas de los cerros, para luego trepar con la manada por las laderas hasta llegar cerca de las cumbres. De ahí empieza el descenso hasta culminar el día al pie de los cerros, desde donde la manada es conducida a su corral. Cada día, la manada pasta en una zona contigua a la del día anterior, de manera que los animales se van desplazando diariamente en busca de pastos frescos.

Para pastorear vacunos, ovinos y caprinos, varios individuos pueden formar asociaciones de pastores y juntar sus animales en un solo rebaño[84]. Estas asociaciones pueden formarse sobre la base del parentesco, aunque hay casos en que no es así. La tarea de pastorear y cuidar el rebaño es compartida entre los propietarios. En el caso de ovinos y caprinos, cada propietario miembro de la asociación debe pastorear la manada por un número de días igual a la cantidad de ovejas o cabras que tiene su propio rebaño. El que posee el mayor número de

[84] En algunas comunidades del valle de Chancay, estas asociaciones son conocidas como "vaquerías" y están conformadas por mujeres (ver Greslou y Ney 1986).

animales es designado como “cabecilla”, quien se encarga de dirigir las tareas del grupo. Ya que el pastoreo de ovejas y cabras demanda una gran inversión de tiempo, los llamaquinos prefieren por lo general criar una u otra de estas especies, pero pocas veces ambas.

Otra forma de asociación para pastorear el ganado es la conocida como *apaytada*, que consiste en entregar por un período determinado el cuidado de los animales a un pastor, a cambio de lo cual éste retiene la mitad de las crías que han nacido en dicho lapso. El pastor puede ser un comunero joven o pobre, quien generalmente tiene poco ganado. De ahí que éstos deban solicitar a los grandes propietarios, a veces parientes, una parte de su ganado bajo el sistema de la *apaytada*, el cual constituye un medio importante para conformar el propio rebaño, aunque también funciona como un medio para recuperar ganado cuando se ha sufrido pérdidas. En otros casos, el propietario puede ser un residente del pueblo que al no poder hacerse cargo de su ganado, ya sea por la imposibilidad de subir a la puna o por ausencia temporal de la comunidad, lo “apayta” a un morador de la puna, evitando así los peligros de exponerlo a los riesgos de esta zona. Al término de la asociación, el pastor y el propietario se dividen en partes iguales las crías que han nacido en el tiempo que ha durado la *apaytada*.

Algunos comuneros se han especializado en la actividad pastoril, habiendo establecido su residencia permanente en la puna. La residencia en esta zona les ha permitido proteger a su ganado de los múltiples riesgos que lo acechan: dureza del clima, peligro de accidentes, presencia de depredadores, abigeato, etcétera. La distancia entre el pueblo y la puna, así como la localización de las actividades agrícolas principalmente en las partes bajas, son los principales obstáculos para una mayor inversión de tiempo en las actividades pecuarias en las zonas de altura. Para superar este problema, los pastores residentes en la puna han utilizado una de dos estrategias: (1) el abandono de la actividad agrícola para dedicarse exclusivamente a la cría de ganado; o (2) el mantenimiento de ambas actividades a través del cultivo al partir, que consiste en encargar a otro comunero el cultivo de las parcelas a cambio de la mitad de la cosecha, o a través de asignar permanentemente un miembro de la familia a la actividad pastoril en la puna, mientras los demás se ocupan de las tareas agrícolas en la parte baja. Esta misma solución ha sido descrita por McCorkle (1987) para una comunidad del Cusco.

Sin embargo, son pocos los comuneros que han optado por una residencia permanente en la puna. Esto se debe a que la mayoría de comuneros manifiesta una indisposición para soportar los rigores de la vida en las alturas, prefiriendo mantener su ganado suelto en esta zona. Por eso, algunos comuneros han entrado en tratos con residentes de la puna para que éstos se encarguen del cuidado de su ganado.

Los meses de lluvia y los primeros de la estación seca, que es cuando los pastos son relativamente abundantes, corresponden a la época de mayor producción de leche de vaca. En esta época, los llamaquinos realizan tareas tales como ordeñar y elaborar queso, cuidar a las vacas preñadas, ayudarlas a parir y atender a los becerros. Durante la época de lluvias, los residentes del pueblo que no bajan su ganado vacuno al valle, deben subir a la puna periódicamente para realizar estas tareas, lo cual tiene lugar cada una o dos semanas y por lapsos que van desde algunos días hasta casi un mes. Cuando el ganado sube a la puna al inicio de la época seca, algunos comuneros pueden permanecer con sus vacunos entre uno y dos meses, pero a medida que el pasto se reduce, las visitas se hacen más cortas (uno o dos días) y esporádicas (cada 20 días o un mes). En este caso, los comuneros suben generalmente sólo para curar y dar sal al ganado. Los llamaquinos suben también a la puna para pastorear las manadas de ovejas cuando les toca el turno de hacerlo.

Otra estrategia para atender al ganado vacuno que está en la puna durante la estación seca es bajándolo hacia pastos individuales o arrendados de la zona baja. Este traslado es realizado por períodos cortos, al término de los cuales los animales son regresados a la puna. Esto ocurre con las vacas preñadas, que son movilizadas hacia la parte baja para la parición, y con las vacas lecheras, con la finalidad de poder cuidarlas de cerca y ordeñarlas para elaborar queso, siempre que haya alfalfa. Los animales enfermos o delgados también son llevados a la zona baja, donde son "invernados" para su recuperación o engorde, luego de lo cual son retornados.

Las áreas de pastoreo durante la estación de lluvias están, por lo general, cerca del pueblo, lo cual permite a los comuneros vigilar su ganado con cierta facilidad. Se trata mayormente de los campos de secano, a los cuales se puede llegar sin ninguna dificultad en unos cuantos minutos. Ciertos pastizales, en cambio, como los ubicados en las laderas que se extienden por encima de las tierras de secano y aquellos situados en la parte más baja del territorio comunal, son algo distantes con respecto del pueblo. Por eso, es posible observar en estos sectores algunas estancias, sobre

todo en los pastizales para ovinos, donde cada propietario debe permanecer varios días junto a la manada.

La Sectorización de Pastizales

Los llamaquinos distinguen en sus pastizales naturales una gran cantidad de espacios menores a los cuales denominan "sectores". Estos espacios están delimitados por accidentes geográficos (quebradas, hondonadas, farallones, etc.) y son identificados con nombres propios (ver Figura 13). Ya que en los terrenos agrícolas de secano y con riego que son usados para el pastoreo también encontramos esta división por sectores, podemos decir que todas las áreas de pastoreo de Llámac tienen esta característica.

Esta división de las áreas de pastoreo en sectores, o "sectorización" como dicen los llamaquinos, tiene como principal propósito asignar los pastos de acuerdo a su calidad y a la importancia de las especies de ganado para la economía local. Por eso, los sectores de pastos se clasifican por el tipo de ganado que se les asigna, aunque esta clasificación puede cambiar en función de la rotación de pastizales y de la disponibilidad del forraje. La sectorización de las pasturas cumple además otras funciones, como son: (1) asignar los diferentes tipos de pastos de acuerdo a las preferencias del ganado; (2) evitar la competencia entre diferentes especies por los pastos y el agua de un mismo sector, lo que frecuentemente genera conflictos entre los propietarios del ganado; (2) abonar los terrenos de temporal que van a entrar en producción; y (3) impedir que el ganado cruce desde sectores limítrofes hacia territorios de las comunidades vecinas y sea decomisado.

Durante la estación seca, la puna está dividida en sectores para (1) vacunos, (2) ovinos, (3) vacunos y ovinos, (4) equinos y asnales, (5) vacunos, equinos y asnales y (6) vacunos, ovinos, equinos y asnales. Los sectores para vacunos corresponden a pajonales ubicados en la puna alta, sobre las cabeceras de la cuenca del río Llámac, que es la zona que cuenta con los pastos de mejor calidad. Se trata de pastos como la soclla y el ichu, preferidos por los vacunos. Además, durante los primeros meses del período de secas, los pastos en esta zona son abundantes por efecto de las lluvias y el descanso en que han permanecido. Por su mayor contribución al ingreso familiar, el ganado vacuno tiene la prioridad sobre estos sectores.

Cuadro 6

Sectorización de pastizales en la puna alta

Sector	Época		
	Mayo-Julio	Agosto-Diciembre	Diciembre-Mayo
Rondoy	Vacuno	Vacuno, equino y asnal	En descanso
Shulalaj	Vacuno	Vacuno, equino y asnal	En descanso
Roquia	Vacuno	Vacuno, equino y asnal	En descanso
Caico Grande	Vacuno	Vacuno, equino y asnal	En descanso
Caico Chico	Vacuno	Vacuno, equino y asnal	En descanso
Ichic Paria	Vacuno	Vacuno, ovino, equino y asnal	En descanso
Jatun Paria	Vacuno	Vacuno, ovino, equino y asnal	En descanso
Huirush	Vacuno y ovino	Vacuno, ovino , equino y asnal	En descanso
Rútuna	Vacuno y ovino	Vacuno, ovino, equino y asnal	En descanso
Pisgapajsa	Vacuno y ovino	Vacuno, ovino, equino y asnal	En descanso
Cuartelhuaín	Vacuno y ovino	Vacuno, ovino, equino y asnal	En descanso
Garachupata	Vacuno y ovino	Vacuno, ovino, equino y asnal	En descanso
Cacanán	Vacuno y ovino	Vacuno, ovino, equino y asnal	En descanso
Sacra	Vacuno y ovino	Vacuno, ovino, equino y asnal	En descanso

La mayor parte de los sectores para ovinos está ubicada sobre la cuenca del río Achín, en áreas de la puna un poco más bajas que las de los vacunos (puna baja). Estos sectores contienen pastos de puna antes que de ichu, ya que aquéllos son de la preferencia de los ovinos. Las ovejas pueden pastar en estos sectores desde mayo hasta diciembre, aunque algunos sectores pueden ser usados sólo hasta octubre, pues es cuando son dejados en descanso para su uso posterior por los vacunos, caballares y asnales que bajan de la puna en la época de lluvias. La quema de pastos, que tiene como finalidad reemplazar los pastos maduros o viejos por rebrotes tiernos y suaves, más palatables para el ganado, se realiza generalmente en los sectores para ovinos, práctica que sin embargo es prohibida por la comunidad.

Cuadro 7

Sectorización de pastizales en la puna baja

Sector	Época		
	Mayo-Octubre	Noviembre-Diciembre	Enero-Abril
Pallca	Vacuno, equino y asnal	Vacuno, equino y asnal	Vacuno, equino y asnal
Ayapasacalhuán	Equino y asnal	Equino y asnal	Vacuno, equino y asnal
Uhuán	Equino y asnal	Equino y asnal	Vacuno, equino y asnal
Ogucuta	Equino y asnal	Equino y asnal	Vacuno, equino y asnal
Sambunya	Equino y asnal	Equino y asnal	Vacuno, equino y asnal
Ichic Minapata	Equino y asnal	Equino y asnal	Vacuno, equino y asnal
Jatun Minapata	Equino y asnal	Equino y asnal	Vacuno, equino y asnal
Cunuc	Ovino	Ovino	Vacuno, equino y asnal
Nununya	Ovino	Ovino	Vacuno, equino y asnal
Rodio	Ovino	Ovino	Vacuno, equino y asnal
Shulca	Ovino	Ovino	Vacuno, equino y asnal
Iscugaga	Ovino	Ovino	Vacuno, equino y asnal
Incahuaín	Ovino	Ovino	Vacuno, equino y asnal
Hornopampa	Ovino	En descanso	Vacuno, equino y asnal
Gochacután	Ovino	En descanso	Vacuno, equino y asnal

Los sectores para vacunos y ovinos están localizados en la puna alta, sobre la cuenca del río Llámac. Estos sectores están divididos en un subsector para vacunos y otro para ovinos, correspondiendo en la mayoría de casos las partes altas al primero y las bajas al segundo. Por lo menos hasta que el buen pasto haya sido consumido por los vacunos, los llamaquinos no suelen pastorear vacunos junto a ovinos debido a la voracidad que caracteriza a estos últimos, lo cual resta pastos a los primeros. Además, se dice que el pasto donde los ovinos han depositado su orina o que han pisoteado deja de ser apetecible para los vacunos. De ahí que en la actualidad la división vacuno-ovino dure de mayo a agosto, siendo luego permitido el ingreso de ovinos, equinos y asnales a los subsectores para vacunos, para "rastrojear" como dicen los llamaquinos. Cuando esto ocurre, como ya se ha mencionado, los vacunos se apartan hacia los lugares más altos o se trasladan a la puna baja. Antes de que se implementara la sectorización de pastizales, los vacunos solían ser desplazados por los ovinos hacia las cumbres, donde corrían el riesgo de rodar por las pendientes. Se dice incluso que ésta era una práctica común entre los pastores de ovejas.

Cuadro 8

Sectorización de pastizales en la zona baja

Sector	Época	
	Mayo-Diciembre	Enero-Mayo
Carbuncona	Equino y asnal	Ovino
Pampa Llámac	Equino y asnal	Ovino
Paccha	Equino y asnal	Ovino
Tablagaga	Equino y asnal	Ovino
Perejilpata	Equino y asnal	Ovino
Julianapabanderan	Equino y asnal	Ovino
Luychuhuaín	Equino y asnal	Ovino
Cayalhuanca	Equino y asnal	Ovino
Pucapampa	Equino y asnal	Ovino
Tauli	Equino y asnal	Ovino
Creda	Equino y asnal	Ovino
Quincha	Equino y asnal	Vacuno
Puhuacpajsa	Equino y asnal	Vacuno
Mollepata	Equino, asnal y caprino	Caprino y vacuno
Montirioc Alto	Equino y asnal	Vacuno
Milhuamarca	Equino, asnal y caprino	Caprino o vacuno
Shauyanca	Equino, asnal y caprino	Caprino o vacuno
Huancarpún	Equino, asnal y caprino	Caprino o vacuno
Potrero	Equino, asnal y caprino	Caprino o vacuno
Quichua	Equino, asnal y caprino	Vacuno
Muchquipata	Equino y asnal	Ovino
Ayamachay	Equino y asnal	Vacuno
Pallanhuay	Equino y asnal	Vacuno
Picu	Equino y asnal	Vacuno
Ricrash	Equino, asnal y caprino	Equino, asnal y caprino
Collpa Arriba	Equino, asnal y caprino	Equino, asnal y caprino
Collpa Abajo	Equino, asnal y caprino	Equino, asnal y caprino

Los caballos y los burros pacen en zonas de pastos de poca calidad. Una parte de estos animales pasta en los sectores para vacunos, equinos y asnales, situados en la puna baja, sobre la cuenca del Llámac (zona de Pallca). Los sectores exclusivos para equinos y asnales, que son de uso permanente, se encuentran en ambas cuencas, ocupando mayormente las cumbres rocosas, por encima de los sectores de vacunos y ovinos. Los caballos y burros se caracterizan por su gran consumo de pasto

y por provocar con su pisoteo un mayor impacto sobre la pastura. De ahí que sean excluidos de los mejores pastos, en los cuales constituirían una seria competencia para los vacunos y ovinos. Sin embargo, a partir de agosto, cuando el pasto escasea, los caballos y burros ingresan a los sectores de vacunos. Esta nueva asignación de pastizales dura hasta diciembre.

En la estación seca, las partes bajas están divididas en sectores para (1) caballos y burros y, en menor medida, para (2) caballos, burros y caprinos. Como hemos ya mencionado, parte de la población equina y asnal permanece todo el tiempo en las cercanías del pueblo, debido a su utilidad como animales de carga. Por lo tanto, si bien algunos comuneros pueden mantener ganado vacuno en la zona baja durante la estación seca, son los caballos y burros los que tienen la prioridad en el uso de los pastos. Por eso, en esta época parte de estos pastos no suele ser arrendada, pues está reservada para los burros y los caballos. De otro lado, en las partes bajas, donde las fuentes de agua son más escasas, los llamaquinos acostumbran pastorear a los vacunos en sectores diferentes a los de burros y caballos, ya que éstos suelen ser atacados a cornadas por aquéllos como resultado de la competencia por el agua, originando conflictos entre los dueños de los animales[85].

Los sectores asignados al ganado equino, asnal y caprino corresponden a áreas no cultivadas pero sobre todo a terrenos de temporal que van a ser barbechados, es decir, que entrarán en producción con la llegada de las lluvias. Como ya se ha explicado, los llamaquinos consideran que el excremento de las cabras es un excelente abono para los terrenos de temporal que van a ser cultivados. Por eso, el sector donde se apacientan las cabras durante los meses secos cambia cada año, puesto que anualmente se abre a la producción un nuevo sector de los terrenos de temporal. El ganado caprino, entonces, tiene designado tanto sectores de uso permanente como sectores de uso variable. Recordemos que en Llámac las cabras no suben a la puna ya que no son aptas para el clima de esta zona.

A partir de enero y a lo largo de la estación lluviosa, los sectores ubicados en la puna alta entran en descanso. Entre noviembre y diciembre, algunos sectores ubicados en la zona de Jahuacocha también permanecen en descanso, lo que tiene el propósito de permitir el crecimiento de pastos que luego serán consumidos por el

[85] Asimismo, los pastizales de la comunidad están vedados para el ganado porcino, el cual es criado sólo en el pueblo o en parcelas particulares. Se considera que la *alikuya* proviene de la orina del cerdo.

ganado que baja de la puna alta en enero. Todos los demás sectores, es decir, aquellos ubicados en las planicies, laderas y cumbres de la puna baja, quedan abiertos al pastoreo de ganado vacuno, equino y asnal. Se trata de los sectores que habían estado ocupados por caballos y burros y los sectores asignados a ovinos. Los sectores comprendidos en la zona de Pallca continúan albergando vacunos, caballos y asnos.

Durante los meses de lluvia, las áreas de pastoreo de la zona baja se dividen en sectores para ganado (1) ovino, (2) vacuno, (3) equino, asnal y caprino, y (4) vacuno y caprino. En la zona baja, los llamaquinos eligen para el pastoreo de las ovejas los pajonales ubicados en las laderas altas de los contrafuertes de la cordillera, mientras que las laderas más bajas son destinadas a las demás especies de ganado. Debido a que estos sectores se asignan a los hatos de ovejas por sorteo, las familias usufructuarias son libres de introducir en ellos otro tipo de ganado. Pero cuando ello ocurre, las ovejas pastan alejadas de las demás especies.

Los sectores designados para ganado vacuno incluyen áreas de pastos naturales y algunos terrenos de temporal en descanso. La mayoría de estos sectores puede arrendarse y, cuando esto sucede, al igual que en los sectores para ovinos, los comuneros arrendatarios pueden introducir también caballos y burros. Pero en este caso se espera hasta que los vacunos hayan consumido el mejor forraje. Hay dos sectores dedicados a vacunos y caprinos, que son áreas de pastos naturales ubicados en la parte más baja de la comunidad. Éstos tienen un subsector para vacunos y otro para caprinos. Con respecto a los caprinos, estos sectores son usados generalmente en la época de lluvias, ya que los terrenos de temporal pueden estar en producción o en arriendo. Finalmente, al igual que en la época seca, los sectores dedicados al ganado equino, asnal y caprino son mayormente terrenos de temporal.

Este sistema de sectorización de los pastos es regulado por la comunidad a través de reglas que asignan –según el tipo de pasto, la estación y la disponibilidad de forraje– las diferentes especies de ganado a determinados sectores. La introducción de ganado a un sector de pastos que no le corresponde, sobre todo de ovinos en sectores de vacunos, es considerada una infracción, siendo penada por la comunidad con una multa o embargo de ganado.

Sin embargo, el énfasis con que la comunidad hace cumplir estas reglas varía de acuerdo a la prioridad que se les otorga a algunas especies de ganado en determinadas épocas del año. Así, entre mayo y agosto, época en que el pasto es abundante en la puna alta, es una falta grave introducir caballos y burros a esta zona que está asignada a vacunos y ovinos, pues en esta época los mejores pastos están reservados para estas especies. A su vez, durante la época de lluvias, cuando los vacunos son bajados al valle, es una infracción seria llevar estos animales a los sectores para equinos y asnales, ya que durante este período estos últimos tienen la preferencia en la zona baja por su utilidad en el transporte y la carga.

Otras infracciones no revisten la misma importancia y por lo tanto la comunidad no pone el mismo énfasis en controlar el cumplimiento de las reglas. Hay también sectores cuya lejanía hace difícil la vigilancia, lo cual permite la trasgresión de algunas reglas. Esto sucede, por ejemplo, con el sector de Huancarpún, reservado durante la época seca al ganado equino y asnal, el cual por su distancia no es "celado" por la comunidad, pudiendo los comuneros introducir en él ganado vacuno[86]. La comunidad tampoco sanciona los casos en que algunos animales, debido a factores climáticos, cruzan hacia un sector contiguo que no les corresponde. Ello sucede sobre todo en la puna alta durante la época de lluvias, cuando algunos vacunos se movilizan hacia zonas más abrigadas como Jahuacocha, que corresponde mayormente a sectores para ovinos.

El tipo de ganado asignado a un sector puede cambiar también en función a los diversos intereses de los grupos de poder. Las reglas que regulan la sectorización de pastizales pueden representar la disputa entre propietarios de diferentes tipos de ganado. Una de las pugnas más importantes por acceso a pastizales es la que se produce entre propietarios de vacunos y ovinos. Por ejemplo, si bien el reglamento estipula que a partir de noviembre los límites de los pastos para ovinos en la zona de Jahuacocha se reducen hasta el sector de Incahuaín, en la práctica varias manadas de ovejas llegaban hasta el sector de Gochacután, asignado a vacunos, incluso después de noviembre. La justificación para este incumplimiento era simple: la insuficiencia de pastos para los ovinos, mientras que los pastos para vacunos exceden la demanda de los pocos comuneros que los usufructúan. Por eso, los

[86] Cuando en Llámac se dice que la comunidad "cela" un sector, significa que ella controla el cumplimiento de la regla que estipula que debe pastar en él una determinada especie y no otra.

propietarios de ovejas solicitaban su modificación a fin de que sus sectores se ampliaran formalmente hasta donde en la práctica siempre habían llegado, es decir, hasta Gochacután.

En ocasiones, para hacer frente al aumento en la presión sobre determinados sectores, los comuneros promueven reacomodos en la asignación de especies, generando conflictos. Esto es lo que sucedió cuando, a fin de aliviar la escasez de pastos en la zona de Pallca, las autoridades comunales plantearon el traslado de algunos rebaños de vacunos de esta zona hacia la de Jahuacocha, provocando la protesta de los propietarios de ovinos de esta última, para quienes tal iniciativa reflejaba un afán de beneficiar a los propietarios de vacunos. En efecto, la presencia de estos vacunos en Jahuacocha reduciría los pastos para los ovinos, que ya son considerados insuficientes, situación que se agrava si se considera que la mayor parte de los sectores para ovinos de Jahuacocha es usada en forma permanente. La solución al problema podría ser el traslado de los ovinos de este sector hacia la puna alta, pero los propietarios de estos animales prefieren quedarse en Jahuacocha ya que consideran que su clima benigno permite la producción de ovejas con mayor peso, alcanzando con ello mejores cotizaciones en el mercado.

Las propuestas de cambio en la sectorización pueden responder simplemente a intereses particulares. Es ilustrativo de ello la propuesta que en una asamblea lanzó el secretario de la comunidad: convertir al sector de Paria, dedicado a vacunos y ovinos, en uno exclusivamente para vacunos, probablemente con el propósito de beneficiarse del cambio, ya que él mismo criaba vacunos en dicho sector. Para tal efecto, sugirió trasladar los ovinos al sector de Chocopata, ubicado en la parte baja del sector de Rondoy. Los criadores de ovinos, quienes opinaron que las vacas no son más importantes que las ovejas, se opusieron rotundamente a la propuesta, pues considerando el tamaño del sector a donde se pretendía asignar sus manadas, tal modificación las dejaría “aglomeradas”.

Manejo Comunal de Recursos Naturales y Conservación

El manejo implica control, de modo que el manejo de recursos puede ser entendido como los comportamientos sistemáticos que tienen el efecto de controlar

los recursos naturales en forma tal que se alcancen ciertos objetivos (Stocks 1987:110-101). Ahora bien, el manejo comunal de recursos naturales, como el que nos ocupa en esta tesis, puede ser definido como una forma de manejo local, el cual se refiere a un conjunto de prescripciones que definen patrones regulares de comportamiento con respecto a cómo debe usarse un determinado recurso o sistema de recursos. Dichas prescripciones definen la estructura de los comportamientos apropiados para la obtención del recurso y los arreglos institucionales que median las interacciones humanas con respecto a su uso (De Castro 2000).

Stocks (1987) describe tres mecanismos para el manejo local: manejo por forrajeo óptimo, manejo consuetudinario y manejo racional. El primero maximiza la eficiencia de corto plazo; el segundo es diseñado a través de prácticas culturales que, sin importar su propósito original, mejoran la productividad del sistema; y el tercero está diseñado sobre prescripciones que son formuladas explícitamente para resolver problemas particulares.

En estos mecanismos de manejo local es posible identificar, de acuerdo a Crawford y Ostrom (1995), tres niveles de complejidad institucional: estrategias compartidas, normas y reglas. El manejo por forrajeo óptimo carece de normas y reglas y sólo está basado en las estrategias individuales para obtener recursos y en las características de éstos. El manejo consuetudinario puede incluir estrategias compartidas, normas que definen lo que se debe (rituales) y no se debe (tabúes) hacer con respecto al uso de los recursos o reglas que incluyen sanciones informales como la represión social. Finalmente, el manejo racional incluye sistemas más estructurados de permisos, obligaciones, prohibiciones y sistemas de sanciones. Los sistemas de manejo local presentan generalmente una combinación dinámica de estos elementos.

Ahora bien, ¿a quiénes nos referimos cuando hablamos de manejo comunal? El manejo comunal o comunitario es una forma de manejo colectivo, es decir, la asociación de dos o más individuos para manejar un recurso o empresa. Sin embargo, no todo manejo colectivo es manejo comunal. El manejo comunal involucra a todos los miembros de una comunidad, pudiendo comprometer a toda una aldea, pueblo u otra unidad social a menudo espacialmente delimitada. Algunos la distinguen del manejo que incluye a grupos que sólo constituyen parte de una comunidad. Este último implica una membresía restringida, pues el acceso a los recursos o la distribución de

sus beneficios están limitados a partes sociológicamente discretas de una comunidad, que pueden ser castas, grupos étnicos, tribus, clanes, jefaturas, linajes y facciones religiosas, políticas o socioeconómicas (Messerschmidt 1993:8).

Las diferencias entre ambos tipos de manejo giran en torno a quién tiene acceso a un recurso común (grado de inclusión o exclusión social) y cómo se distribuyen los beneficios de su uso. En el primero, el acceso es más abierto, más inclusivo de la totalidad. Por contraste, en el segundo, el acceso es más cerrado, pues está reservado exclusivamente a los miembros del grupo de usuarios. Por otro lado, los regímenes de manejo comunitario están basados en el supuesto de una distribución equitativa de los recursos entre todos los miembros del grupo. Bajo un manejo más exclusivo, si bien la distribución puede ser relativamente equitativa al interior del subgrupo, hay una desigualdad implícita a nivel de la comunidad porque los "foráneos" están excluidos, a pesar de que pueden vivir en la misma comunidad incluso como parientes.

Si bien en los Andes peruanos existen pueblos cuyos habitantes no pertenecen en su totalidad a la comunidad o comunidades con base en ellos, en la mayoría de casos las comunidades incluyen a todos los residentes. De esta manera, el manejo de recursos comunales suele comprometer sólo a los comuneros y por lo general a todos los que viven el pueblo, de manera que en el caso de la comunidad andina el concepto de manejo comunal es más apropiado. Lo anterior no quiere decir que en las comunidades andinas no sea posible identificar prácticas de manejo de recursos que se ajustan más al concepto de grupo de usuarios, que involucran sólo a una parte del pueblo o incluso de los comuneros. Este es el caso de tipos de manejo colectivo como los comités de regantes o de las cofradías que manejan tierras que no están bajo el control de la comunidad.

Veamos ahora qué es conservación y cuál es su relación con el manejo comunal de recursos naturales. Conservación se refiere comúnmente al mantenimiento de la diversidad genética, las especies y los ecosistemas en su abundancia natural, aunque no se ha alcanzado aún un consenso sobre los comportamientos que pueden considerarse apropiadamente como "conservacionistas". Alvard (1993) define conservación como las acciones que buscan prevenir y de hecho previenen o al menos mitigan el agotamiento de los recursos, la extinción de las especies o la degradación del hábitat. Para los ecólogos

evolucionistas, los actos de conservación implican el sacrificio de beneficios inmediatos por beneficios futuros; por lo tanto, son costosos por definición (Hames 1987, 1991; Alvard 1993; Beckerman y Valentine 1996)[87]. Desde esta perspectiva, Hames (1987) propone la hipótesis de la eficiencia, según la cual un cazador maximizaría la tasa en la cual la presa es capturada por unidad de tiempo gastado en el forrajeo, independientemente de su efecto en la disponibilidad futura del recurso.

Sin embargo, se ha afirmado que el criterio del costo o beneficio diferido no es suficiente debido a que no excluye otras causas. Es necesario que el acto de conservar sea la causa verdadera de los resultados de la conservación. En otras palabras, debe demostrarse que el comportamiento está diseñado para la tarea de la conservación. Como observa Hunn (1982), debe ser claro que la protección del recurso no es resultado de ningún otro factor, como la baja densidad poblacional o la alta movilidad, a lo cual llama "conservación epifenoménica"[88]. Puede esperarse que factores como la baja densidad poblacional, la escasa demanda por un recurso o la limitada tecnología contribuyan a la sostenibilidad, pero aquí la conservación es un subproducto incidental que a menudo es confundido con sostenibilidad. En resumen, para calificar como conservación, una acción o práctica debe satisfacer dos criterios: (1) prevenir o mitigar el agotamiento del recurso, la extinción de la especie o la degradación del hábitat, y (2) ser diseñado para tal efecto (Smith y Wishnie 2000).

Sin embargo, algunos autores sostienen que la eficiencia económica puede ser sinónimo de una producción sostenida, de modo que una estrategia puede ser tanto ambientalmente amigable como económicamente racional. Desde esta perspectiva, se rechaza el corolario de que la eficiencia implica maximizar sólo beneficios de corto plazo (Ruttan 1998; Ruttan y Borgerhoff Mulder 1999). Las decisiones de motivación económica pueden de esta manera tener la fortuita pero importante consecuencia de conservar los recursos, como sucede entre los indios cree del Canadá, para quienes la eficiencia económica y la conservación no son mutuamente excluyentes (Berkes 1987).

En este estudio, consideramos que la diferencia entre el manejo comunal de recursos naturales y otras formas de manejo local es justamente que el primero

[87] Por ello, los ecólogos evolucionistas cuestionan si los pueblos indígenas son conservacionistas naturales, pues no podría esperarse que los individuos limiten sus cosechas actuales con el propósito de conservarlos para su uso futuro si este comportamiento implica un costo.

[88] Otros términos para referirse a la conservación epifenoménica son coexistencia (para las especies

constituye una acción colectiva deliberadamente orientada hacia la conservación, mientras que en los segundos la conservación puede ser una consecuencia fortuita. Sin embargo, como veremos más adelante, al menos en el caso de Llámac, la conservación de los bienes comunes es a menudo resultado de diferentes tipos de manejo local y por tanto de actos intencionales y no intencionales.

Pastizales Comunes y Conservación

Pese a las afirmaciones de que las comunidades de pastores son responsables de sobrepastoreo y degradación ambiental (Lamprey 1983), existe amplia evidencia de pastizales de propiedad común cuyo uso está regulado por estrategias que son exitosas en la preservación de la calidad del forraje. Numerosas y detalladas observaciones describen a pastores que se ciñen a regímenes de pastoreo (McCabe 1990), observan regulaciones de la carga animal (Netting 1976) y mantienen prácticas institucionales de uso de la tierra (Galaty 1994) que parecen proteger los pastizales del sobreuso.

Una de las mejores descripciones sobre el manejo de pasturas comunes es la que se ha hecho de comunidades de los Alpes suizos. En el pueblo suizo de Törbel, por ejemplo, Netting (1972, 1976, 1981) halló que el sobrepastoreo era evitado por regulaciones comunitarias que se remontan a épocas tan tempranas como 1517. Estas reglas limitan el número de animales que se puede introducirse en los pastizales comunes de verano a aquél que durante el invierno puede ser alimentado con heno producido en los prados adyacentes al pueblo de cada propietario, sancionándose severamente cualquier intento de sobrepasar este límite. Dado que las tierras del pueblo sólo pueden producir una cierta cantidad de heno, esta regla logra a menudo una limitación efectiva del número de animales (Stevenson 1991:89). Además, la producción semanal de leche y queso es cuidadosamente monitoreada a fin de detectar con ello una disminución en la cantidad y calidad del pasto (Netting 1976:141).

Otras regulaciones en pueblos alpinos incluyen el otorgamiento de un número total de derechos de pastoreo según la capacidad de carga del pastizal y el derecho a

---

residentes) y uso sostenible (para el hábitat).

introducir a la pastura un cierto número de animales sólo si se posee en ella un establo o si se es propietario de parcelas o viviendas particulares en el valle. Una regla complementaria es la del ingreso limitado por la estación, es decir, la prohibición a todo usuario de ascender al pastizal de verano antes de la fecha establecida anualmente por la asamblea de usuarios. Además, estos pastizales están abiertos al pastoreo sólo por un número limitado de semanas. Así, las reglas sobre las estaciones limitan la duración del uso, mientras que los sistemas de derechos restringen la intensidad del uso (Stevenson 1991:89-92)[89].

Un similar sistema tradicional de control sobre el número de animales estaba vigente en los campos abiertos de Inglaterra y gran parte del resto de Europa hacia finales de la Edad Media. Esta regla era denominada "limitación" (*stint*) y consistía en la proporcionalidad entre el número y tipo de animales que un hombre podía introducir en las tierras en descanso o con rastrojo de los campos abiertos y la cantidad de tierra agrícola que poseía. En Inglaterra, los campesinos revisaban regularmente las limitaciones, cambiando tanto el número de animales como la asignación entre tipos de animales, volviéndolas por lo general cada vez más restrictivos. Las leyes locales indicaban también que los prados quedaban cerrados por ciertas fechas durante la primavera para permitir que el heno crezca. Incluso, una vez cosechados, no eran abiertos al pastoreo colectivo sino hasta que las hierbas hubieran rebrotado. La imposición de limitaciones (*stinting*) fue una respuesta al incremento de la presión del pastoreo sobre los campos comunes, logrando en gran medida evitar la sobrecarga animal y el sobrepastoreo (McCloskey 1975:85)[90].

Hay también varios ejemplos de sistemas pastoriles africanos en los que, hasta épocas recientes, las pasturas comunes han existido sin la presencia de sobrepastoreo. Para la mayor parte del África tradicional, las estrategias de manejo de

[89] En algunos casos, el número de animales que un usuario puede llevar a la pastura común puede exceder el número de derechos que tiene si paga una cuota de compensación. Estas cuotas son altas y a menudo su costo marginal se eleva en la medida que se añaden más unidades animales por encima de sus límites. En efecto, el impacto financiero pronto se vuelve tan grande que el usuario dejará de introducir más animales (Stevenson 1991:92).

[90] La histórica reducción de los bienes comunes en Gran Bretaña, que ha sido bien documentada en la voluminosa literatura sobre el encercamiento, no fue causada por el sobrepastoreo. Un importante factor fue el incremento, para el señor feudal, de la rentabilidad del pastoreo de ovejas con fines de producción comercial de lana. Otro factor fue la ruptura del sistema de campo abierto en respuesta al progreso agrícola. Cuando la agricultura se intensificó, los campos en descanso y con rastrojo fueron desplazados por los cultivos en fila y el cultivo múltiple, produciéndose el encercamiento de los campos abiertos. Ver Fonseca 1980 y Guillet 1985, para una descripción de un proceso similar en los Andes centrales.

pastizales han tenido dos componentes: uno basado en la movilidad y otro en el control sobre el agua o, en algunos casos, sobre pasturas de estación seca. La movilización regular de los animales es una estrategia para lograr acceso a mejores pastos en un contexto de gran inestabilidad en los patrones de precipitación. Entre los pastores turkana del este de África, por ejemplo, la separación del ganado en unidades más pequeñas y los frecuentes cambios de locación permiten, mediante la dispersión de los impactos del pastoreo en gran parte del territorio, un uso más eficiente de los recursos forrajeros (McCabe 1990:92).

Los barabaig del norte de Tanzania preservan las praderas que rodean a sus granjas permanentes durante la estación de lluvias, estableciendo como una obligación de todos los pastores el traslado de sus rebaños familiares hacia pastos de invierno, donde hay disponible forraje de alta calidad. Queda entonces prohibido mantenerse en los pastizales de estación seca a lo largo del año. Una estructura legal se encarga de la aplicación de estas reglas, de manera que si un pastor lleva su ganado hacia las áreas estacionalmente protegidas es sometido primero a un juicio popular, donde se le pide que desista de la ofensa. Si se rehúsa puede ser multado y, en casos más serios, azotado (Ruttan y Borgerhoff Mulder 1999:624).

Si bien a lo largo del África pastoril los pastos son típicamente de propiedad colectiva, no es el caso para los ojos de agua, que pueden pertenecer a grupos de familias que tienen derechos a su uso. Mediante el control de ciertos pozos, los grupos familiares pueden proteger del sobrepastoreo a los pastizales adyacentes en períodos de pocas lluvias. Algunas sociedades como los boran de Kenia y Etiopía pueden, de hecho, usar el control del acceso a los pozos como un medio básico para controlar el comportamiento de los miembros del grupo (Gilles y Jamtgaard 1981).

La dependencia de muchos grupos pastoriles con respecto a la leche y, en algunos casos, la sangre del ganado, con la finalidad de satisfacer gran parte de sus necesidades alimenticias, los hace especialmente sensibles a las variaciones diarias en la calidad y cantidad de los pastos. El ajuste del tamaño de los rebaños a las cambiantes condiciones del forraje es una práctica común entre estos pastores (Gilles y Jamtgaard 1981). Sandford (1982) menciona incluso que algunos pueblos de pastores africanos disminuyen la carga animal de sus pastizales en épocas de escasez de pastos, aunque hay también quienes la mantienen de manera constante, independientemente de la disponibilidad de forraje. Se argumenta que la segunda

estrategia tiene altos costos porque en algunos años el forraje es subutilizado y en otros es sobreutilizado.

La literatura sobre el manejo de pastizales comunes en los Andes es notoriamente escasa, dispersa y carente de estudios detallados, lo cual no significa que se trata de una realidad inexistente, sino más bien poco estudiada. No obstante, la información disponible nos permite delinear algunos rasgos generales de la administración de pasturas colectivas en comunidades andinas. Uno de los mecanismos de control comunal de la carga animal en los Andes es la imposición de restricciones al tamaño de los rebaños. Así, por ejemplo, Tapia y Flores Ochoa (1984:198) sostienen que los pastores andinos son conscientes de que sus rebaños no pueden crecer indefinidamente, ajustando su tamaño a la extensión de los pastizales, la disponibilidad de lluvias, la mortalidad y otros factores decisivos. El número excesivo de animales que puede tener un rebaño es conocido entre algunos pastores con el término quechua *sinchi*, que significa "demasiado". Por eso, los casos de erosión se presentan no por mal manejo de los rebaños, sino porque se han presentado presiones económicas y sociales externas que alientan a los pastores a conservar un número mayor del que es posible cuidar con eficiencia.

Browman (1987a:124) sostiene que algunos pastores andinos pueden definir por mutuo acuerdo el número de animales que cada familia puede tener. En Vichaycocha y Tupe, por ejemplo, dos pueblos de la sierra de Lima, la comunidad decretó la limitación del número y clase de animales que los comuneros debían poseer como máximo (Casaverde 1979; De la Cadena 1980). En el caso de Vichaycocha, la comunidad también estipuló que los comuneros que poseen cantidades mayores a los topes fijados debían pagar el doble por derechos de pastoreo y, en caso de persistir, cinco veces la tasa normal. En algunas comunidades, el problema de los animales excedentes se maneja ya sea comprando derechos de pastoreo a los vecinos que están usando menos de su cuota asignada o vendiendo el ganado excedente (Browman 1987a:124).

En comunidades del altiplano boliviano, LeBaron et al. (1979:203) descubrieron el empleo de toda clase de mecanismos para eliminar o minimizar la competencia por los pastos entre las familias. Éstos varían desde limitaciones sobre el número absoluto de animales hasta inspecciones pre-estacionales de los pastizales con el objeto de fijar un número de semanas o meses durante los cuales el pastoreo es

permitido, existiendo casos en que éste queda limitado a ciertas horas del día. Incluso en las situaciones en que parece no haber control, nadie usa más pasto del que necesita o cría más animales de los que puede mantener en sus parcelas.

En San Juan y Huascoy, la comunidad autoriza la apertura de los pastos comunales de altura (o moyas) sólo a partir de mediados de abril, es decir, a finales de la estación de lluvias, que es cuando normalmente se ha producido el brote de una nueva cobertura vegetal. Antes, los comuneros reparan en faena los cercos de piedra que delimitan este espacio, incluyendo las zonas limítrofes con las comunidades vecinas. Además, estos pastizales están divididos en corrales cercados, sobre los cuales la comunidad organiza un sistema de pastoreo rotativo que permite un uso más "racional" de los pastos (Greslou y Ney 1986).

Los pastores son también conscientes de que el sobrepastoreo causa la pérdida de la calidad de la lana y de la carne, así como de la resistencia de su ganado a las enfermedades (Browman 1983, 1984, 1987a). Por eso, en lugares como Chichillapi (Puno) y Sibayo (Arequipa), los pastores son sensibles a la reducción en el tamaño de la lana y ajustan la carga animal cuando observan una disminución en la productividad (Palacios Ríos 1977a; Brougère 1980).

El manejo de pastizales en los Andes tiene lugar también a través de medios tecnológicos como aquellos que tienen por objeto incrementar la capacidad de carga de las pasturas. Una de estas técnicas son los sistemas de irrigación de pasturas, que constituyen una estrategia para afrontar crisis como las sequías o solucionar la falta de áreas suficientes de pastoreo (Tapia y Flores Ochoa 1984). Palacios Ríos (1977a) ha descrito el sistema de "bofedal", que consiste en crear un pantano artificial con un nivel constante de agua, lo cual facilita el crecimiento de pastos propios de ambientes húmedos y apropiados para las alpacas, proporcionando con ello lugares de pastoreo permanente. El sistema de *qarpay* o regadío temporal consiste en la irrigación de sectores sólo durante los meses de secas y con el propósito de contar con pastos verdes. En este caso se trata solamente de humedecer los pastos ya existentes para reverdecer las plantas (Flores Ochoa 1979). En la provincia cusqueña de Espinar, donde los bofedales son escasos, Orlove (1977) ha reportado la ampliación de los pastizales de secano mediante la excavación de depresiones o bajíos llamados localmente *qochawiña*, los cuales colectan humedad y mantienen los pastos verdes

por períodos más largos[91].

La quema de pastos es una técnica muy difundida para mejorar el forraje. En las provincias altas del Cusco, los pastores queman los pastos de la especie *Festuca* para obtener un rebrote de *Stipa* (Orlove 1980). Los pastores aymara del lago Titicaca queman sus pastos a intervalos largos (5 a 10 años) para eliminar los indeseables arbustos leñosos que frecuentemente invaden los campos sobrepastoreados (Browman 1987b:184). Sin embargo, la quema anual de pastos no es deseable, pues reduce tanto la biomasa total como el contenido de nitrógeno del suelo, resultando en la reducción de la capacidad de carga[92].

Por último, podemos mencionar la articulación de la agricultura y el pastoreo como un mecanismo que incrementa la disponibilidad de forraje a través de la rotación de cultivos y el descanso de parcelas en la zona de barbecho sectorizado, pues ello facilita el uso de tierras agrícolas para el forrajeo del ganado. En algunas áreas, se cultiva cebada explícitamente como forraje o plantan junco (*Scirpus sp.*) en lagos y pantanos para ser usado como alimento para sus animales. Estas técnicas parecen incrementar en algo la capacidad de carga de la puna (Orlove 1980).

El Manejo Comunal de Pastizales en Llámac

Los llamaquinos han desarrollado un conjunto de normas y prácticas que tienen el propósito de manejar y conservar los pastos comunales. Estas regulaciones se basan en el control comunal de la trashumancia y de la población pecuaria. No podemos precisar cuándo se inició este manejo ni los motivos que lo alentaron, pues no fue posible encontrar documentos que proporcionaran información al respecto. Sin embargo, al menos en lo que al control de la población ganadera se refiere, una hipótesis señala que fue el gobierno militar de Velasco, a través de su plan de reestructuración de las comunidades, el que trató de introducir en éstas un control o tope máximo de ganado para los comuneros (Caballero 1981), dato que fue

[91] En algunas áreas, donde virtualmente no hay bofedales, los pastores construyen también cercos de adobe llamados *moya*, cuya finalidad es aislar pastos y permitir su crecimiento durante la estación de lluvias. Luego estos pastos son usados durante la estación seca para compensar la falta de pastos (Orlove 1977a, 1980:97).

[92] El mejoramiento del forraje se logra también a través del pastoreo. Un campo moderadamente pastoreado tiene un mayor rendimiento de biomasa anual que una pastura no pastoreada debido a que

corroborado por algunos de nuestros informantes.

Es probable que esta política haya servido en parte como modelo para el manejo comunal de pastizales en Llámac, pero creemos que difícilmente haya sido implementado sin que mediara un problema real de agotamiento de los pastos que presionara a los comuneros a tomar una acción colectiva para su conservación. Nuestra hipótesis es que la necesidad de manejar las pasturas se hizo más urgente cuando la población ganadera se incrementó considerablemente y rebasó la capacidad de carga, lo cual puede no ser sólo un problema actual. Algunos comuneros recuerdan que aún antes de la elaboración del estatuto comunal en la década de 1970, ya se regulaba el movimiento del ganado. Ellos recuerdan que durante esta época, las decisiones se tomaban en cabildo abierto y se registraban en los libros de actas. Sin embargo, no contamos con los datos suficientes para confirmar esta hipótesis.

Sobrepastoreo

El sobrepastoreo incluye tres componentes significativos: compactamiento del suelo, erosión e incremento de especies indeseables. El compactamiento del suelo, debido a los efectos mecánicos del pisoteo y la destrucción de la vegetación protectora, disminuye la capacidad del suelo para absorber agua e incrementa la susceptibilidad a la erosión y a la lateralización, reduciendo la productividad neta y afectando negativamente la capacidad de carga del pastizal (Browman 1987a, b). Algunos de estos indicadores han sido identificados en Llámac, como son la presencia de terracetas en las laderas, que resultan del pisoteo frecuente del ganado, y del garbancillo (*Astragalus garbancillo*), especie arbustiva que se observa en áreas con limitado desarrollo de pastos (Instituto de Montaña 1998).

El sobrepastoreo puede ser un indicador de que se ha sobrepasado la capacidad de carga de un pastizal. La capacidad de carga determina la cantidad de ganado que un pastizal puede soportar en una unidad de superficie, lo cual permite un aprovechamiento permanente ya que de esa manera la capacidad de regeneración, fertilidad y diversidad de la vegetación natural no es deteriorada (Instituto de Montaña 1998). Según datos analizados por el Ministerio de Agricultura, la carga promedio

---

la presión del pastoreo incrementa la producción por encima de la superficie (Browman 1987b:184).

óptima para las praderas nativas en el Perú es de 0.5 unidades ovino/hectárea/año (Quijandría 1987). Estimando la población pecuaria de Llámac, convertida a unidades ovino, en 11,872 unidades ovino y sobre un área de pastos naturales de 6088 hectáreas, se produce una carga de 1.95 U.O. por hectárea, lo que excede en 1.45 U.O. la soportabilidad de la hectárea de la pradera natural. Estas cifras indican una presión sobre la pastura casi cuatro veces mayor que la capacidad de soporte de la misma, sobrepasando incluso la sobrecarga nacional que es de 1.2 U.O.

La aparente sobreutilización de las pasturas naturales en Llámac puede ser resultado del aumento de la población humana y pecuaria en las últimas décadas. En efecto, la población de Llámac creció de 364 habitantes en 1934 a 560 en 1996, lo que constituye un crecimiento del 35 por ciento. El aumento de la población ganadera fue similar, tal como lo demuestra el Cuadro 9, donde se aprecia un incremento de 28.23 por ciento entre 1934 y 1998. Sin embargo, la sobrecarga ganadera y el sobrepastoreo no parecen ser sólo un problema actual, pues ya en el siglo XVIII el despojo de tierras de las comunidades indígenas quebraba el equilibrio entre población ganadera y pastizales en la zona, como lo atestigua la siguiente declaración:

> "Y en esta quieta posesion, vio el testigo por espacio de mas de veinte años à el referido Comun de Indios, à vista ciencia, y paciencia de Dn Juan de el Campo Novoa, thio de el Lizdo Dn Isidro Barba y Dueño de el Ingenio de Huarangayo, sin contradicion alguna, hasta cosa de nuebe o diez años, que con motivo de haver hallado unos papeles dho Lizdo Dn Isidro Barba, intento tomarlos a dhos indios de las tierras y pastos expresados nombrados en esta Declaracion, sin que el tgo sepa la justificacion de dhos papeles, ni con que orden executò el lamamiento; Sin embargo de la oposicion hecha por el Lizdo Dn Isidro Barba, vio el testigo sembran, y gozan à algunos indios en parte de las tierras como actualmente tienen hecha en sementera. De todo lo referido, tiene en pleno conocimiento este testigo, que de permitirse à el Lizdo Dn Isidro Barba, el despojo que intenta y no restituise a los indios de Pacllon, Llamac y Caulla de la posesion en que estavan de sus tierras, y pastos mencionados, perecieran, por no tener otras suficientes en donde poderse mantener, por ser crecido el numero de indios, y muchos los ganados mayores y menores, asi de la comunidad, cofradías, y de particulares, à que se llegan las pensiones y gabelas en que estàn constituidos". (Archivo Departamental de Ancash)[93].

[93] En la comunidad vecina de Roca, la situación era bastante similar: "… y reconociendo todo lo demas habra visto que no tenemos pastos bastantes para mantener quinientos y más cabezas de ganado mayor que tenemos con nosotros, y la comunidad, y mas de mil seicientas de lanar con las de la cofradía, y habrá visto tambien que todos son cerros pelados menos en Lampas donde tenemos media legua de pampita que tenemos en ella nuestro ganado de cofradía, y bacas de comunidad desde nuestros antiguos como que somos el pueblo arruinado de Andas, y el Señor Licenciado Don Isidro de

Cuadro 9

Evolución de la población de ganado en Llámac, 1934-1998

Especies	1934	1998
Vacuno	600	1179
Ovino	1000	1869
Equino	60	191
Asnal	60	370
Caprino	1000	181
Total	2720	3790

Fuente: Expediente de reconocimiento e inscripción y padrón general de ganado de la comunidad de Llámac

Un factor adicional que contribuye al incremento de la presión ganadera sobre los pastos es la mercantilización de la actividad pecuaria. Desde el período colonial, la región de Cajatambo ha estado vinculada al mercado a través de la producción ganadera antes que de la agricultura. Por su mejor dotación en pastizales, las tierras de las comunidades fueron dedicadas al pastoreo de grandes cantidades de ovinos, cuya lana y otros productos pecuarios abastecían no sólo a los obrajes sino también a un importante mercado urbano. La demanda de productos pecuarios de la región parece, sin embargo, haber experimentado altibajos, como lo sugieren las declaraciones de algunos comuneros ancianos, quienes recuerdan épocas en que el ganado no se vendía y servía más bien para el trueque o para cumplir con obligaciones sociales como la fiesta de la señalada, en la que se sacrificaba varias cabezas para invitar al pueblo. Ello parece haber cambiado hoy en día, pues un mercado local y regional de carne, queso y lana incentiva a algunos llamaquinos a aumentar el tamaño de sus rebaños de vacunos y ovinos. A ello debemos añadir que, hasta el 2003, la falta de una carretera que comunicara Llámac con el mercado regional, hacía necesaria la crianza de numerosos burros y caballos para su uso como bestias de carga. Tanto asnos como caballos son especies de gran consumo de

Barba nos está perturbando siendo de la Doctrina de Chiquian porque ahora algunos años que vino a ser nuestro Intex de cura afuerza de rrigor nos pidio un corralito para sus borregas en junto a los linderos de Chiquian, y después no hemos podido botarlo de allí haciendose petaca y pedimos lo notifique Ud para que no nos incomode en nuestros pastos, pues nos ocupa todo, y con los indios de Chiquian nunca tuvimos novedad, y de lo contrario tendremos precisión de vender nuestro ganado de comun por que no se muera y porque no tenemos donde pastear" (Archivo Departamental de Ancash, Títulos pertenecientes a la comunidad de San Cristóbal de Roca, leg. 1).

forraje y causantes, especialmente los segundos, del deterioro del pasto a través del pisoteo que le infligen.

En la década de 1990, con el auge de la rentable actividad turística en la cordillera Huayhuash, la población de asnos en la comunidad se vio significativamente incrementada, llegando algunos comuneros a poseer entre 10 y 15 ejemplares[94]. A ello se añade que la mayoría de estos animales permanece ociosa durante gran parte del año, pues es usada sólo durante la época de mayor demanda turística (mayo a julio), situación similar a la de los caballos, muchos de los cuales, sobre todo los chúcaros, caen en desuso y son abandonados en las altas punas, incrementando innecesariamente la presión sobre los pastos. Para ilustrar este problema podemos mencionar la protesta que en una ocasión expresó un comunero con respecto a que la mayoría de comuneros solía introducir burros y caballos al sector de Rondoy "como si fuera un corralón".

El incentivo hacia el incremento del número de animales es también una consecuencia del alto valor monetario del ganado, sobre todo del vacuno, y de su función como reserva de capital. El ganado vacuno no sólo permite a los llamaquinos solventar los gastos domésticos en los períodos más críticos del año[95], sino también cumplir con las obligaciones sociales (patrocinio de fiestas patronales). Además, debemos mencionar que, en un contexto de suelos pobres y limitado acceso a fertilizantes artificiales, un número elevado de animales permite una restitución significativa de la fertilidad de los terrenos agrícolas.

Otro factor que puede haber contribuido al deterioro y escasez de los pastos es la predominancia de ganado introducido en desmedro de los camélidos sudamericanos domésticos, inexistentes en la comunidad. Estos últimos están mejor adaptados a los ecosistemas altoandinos, ya que presentan pezuñas suaves y planas que no erosionan el suelo, están acondicionados a la atmósfera seca de las grandes altitudes y son más hábiles para ganar peso en base a la asimilación de los escasos

[94] En el año 2000, un arriero cobraba a los turistas un promedio de US$5 por el alquiler de cada burro y US$10 por el de cada caballo, mientras que su jornal diario era de US$10, el cual ascendía a US$25 si además brindaba servicios de cocinero. Tomando en cuenta que, en promedio, un arriero alquila entre 5 y 6 burros y un caballo para casos de emergencia, por un período de hasta 12 días (tiempo que dura el circuito turístico en la cordillera Huayhuash), puede percibir hasta US$780 dólares por circuito, pudiendo realizar más de uno por temporada.

[95] Con la venta de ganado vacuno en pie (S/. 800.00 si es de raza o entre S/. 300.00 y S/. 350.00 si es criollo), un llamaquino podía costear entre 1999 y el 2000 los gastos de estudios de sus hijos en Chiquián.

nutrientes de los pastos de la puna, la mayoría de los cuales no son palatables para el ganado introducido, eliminando la necesidad de la quema de pastizales. Esta característica refleja una tendencia global al reemplazo del ganado nativo por el europeo en los Andes (Flores Ochoa 1977).

Es muy probable que todas estas presiones se hayan acentuado a partir de la reducción de pastos naturales y el consecuente aumento de la carga animal como consecuencia de cambios en el uso de la tierra. En efecto, la falta de terrenos agrícolas para satisfacer la creciente demanda y los trastornos climáticos que han hecho de la agricultura en la parte baja una actividad sumamente riesgosa, han llevado a los llamaquinos a convertir significativas extensiones de pastizales en campos de cultivos. De otro lado, desde mediados de la década de los 90, los trabajos de exploración y construcción de carreteras y campamentos mineros efectuados por la empresa *Mitsui*, han significado la pérdida irreversible de varias hectáreas de pastos por remoción de tierra, acumulación de desmontes y compactación de suelos. La construcción de carreteras sobre la zona de Pallca y la consiguiente circulación de unidades motorizadas, han elevado la concentración de polvo en los pastos adyacentes a las vías, con lo cual dejan de ser consumidos por el ganado. A ello hay que agregar que los pastos contaminados con polvo crecen menos debido a que pierden su capacidad de fotosíntesis (Instituto de Montaña 1998)[96]. La disminución de los pastos en estos sectores significa el incremento de la presión ganadera en otros.

A pesar que los factores descritos pueden indicar un sobrepastoreo evidente, la percepción de los llamaquinos sobre la calidad de sus pastos es más bien heterogénea. Si bien algunos concuerdan con la tesis del sobrepastoreo, hay también quienes sostienen que el problema es más bien uno de escasez de pastos ligado a una pobre oferta ambiental o a la estacionalidad. Así, los pastos relativamente pobres que caracterizan a su comunidad serían consecuencia del tamaño reducido, topografía accidentada y aridez de su territorio[97]. En años anteriores, cuando la población era menor, estos mismos pastos no sólo abastecían a todo el ganado sino que podían hacerlo incluso cuando son más escasos, es decir, durante la temporada

[96] El potencial minero y las concesiones existentes en la cordillera Huayhuash, al producir relaves, sustancias químicas, gases tóxicos y desechos sólidos y líquidos. representan un grave riesgo para la calidad no sólo del suelo sino también del agua y del aire, por lo que deben tomarse medidas de mitigación de los impactos que garanticen la integridad de los recursos naturales y el bienestar de la población local.

[97] Es posible que la naturaleza pedregosa del terreno en Llámac sea también consecuencia de un

seca. Con el incremento del ganado, estos pastos se volvieron insuficientes.

Otros llamaquinos consideran que la cantidad y calidad de sus pastos dependen principalmente de la disponibilidad de lluvias. Bajo este criterio, los pastos serían escasos sólo a fines de la época seca, mientras que a mediados de la época de lluvias serían, por el contrario, abundantes. Además, el incremento en las lluvias mejoraría la reducida oferta natural de pastos, pues durante nuestro trabajo de campo la recuperación anual de este recurso estaba siendo amenazada por una sequía[98]. Un comunero dijo al respecto:

> "Los pastos cada año es distinto. Hay años cuando llueve desde temprano, el pasto empieza a florear como debe ser, pero cuando no llueve a su tiempo, el pasto es revegido. Cuando hay lluvias, incluso en las zonas peladas crece el pasto, todo depende de la naturaleza".

Los llamaquinos se quejaban de que los pastos ya no alcanzaban el mismo tamaño que en años anteriores, pues las lluvias tardaban en llegar y eran menos copiosas. Por eso, debido a la sobrepoblación de ganado y a las escasas lluvias, los pastos no eran capaces de abastecer a todo el ganado.

Esta visión concuerda con la naturaleza variable de la disponibilidad de pastos en los Andes como en otras zonas montañosas del mundo, donde las lluvias no son homogéneas en el tiempo ni en el espacio (Browman 1974; Orlove 1980). En efecto, las variadas percepciones locales sobre la calidad de los pastos pueden estar reflejando el hecho de que algunas zonas, a causa de la variabilidad en el régimen de lluvias, son más susceptibles que otras a los efectos del sobrepastoreo. La observación de las tierras de pastoreo revela que la degradación de los pastos es menor en áreas con mayor humedad y que no son pastoreadas permanentemente, como los pastos de la puna alta. Un indicador de ello es que los pastos de esta zona son apreciados por los llamaquinos por su mayor calidad. Sin embargo, el crecimiento poblacional, el mercado, la minería y las sequías, han empezado a amenazar incluso los pastos mejor conservados, razón por la cual los llamaquinos han establecido un conjunto de instituciones y prácticas para regular su uso.

---

problema de erosión.

[98] Según los llamaquinos, en los últimos años las lluvias se han estado iniciando tardíamente (entre

El Sistema de Manejo de Pastizales

En Llámac, el manejo comunal de pastizales consiste en regular las prácticas tradicionales de pastoreo, entendiendo por éstas las estrategias pastoriles que son producto de la adaptación humana al medio andino. Esta regulación tiene lugar a través de instituciones y organizaciones formales e informales. Por las primeras entendemos aquellas impuestas por el Estado, como la ley de comunidades campesinas y el modelo de organización cooperativista. Entre las segundas incluimos normas e instituciones consuetudinarias que incluyen, de un lado, reglas que se diseñan deliberadamente para desempeñar funciones de manejo de los pastizales, las cuales a menudo asumen una forma escrita, y, del otro, rituales y normas de reciprocidad que son instituciones que no se han creado con el propósito de manejar los pastizales, pero que son el contexto social en el que tienen lugar. El uso de las pasturas es, en última instancia, determinado por la interacción de ambos tipos de instituciones.

Las normas y prácticas para el manejo de las pasturas comprenden básicamente dos componentes: (1) la regulación de la rotación y el descanso de pastos; y (2) la limitación del número de ganado. Como veremos, mediante estos arreglos los llamaquinos pretenden conservar los pastos a través de la distribución y disminución de la carga animal de acuerdo a la disponibilidad de forraje y la capacidad de carga de los pastizales.

Las reglas nunca son estáticas, sino que están sujetas a un continuo cambio. Pueden crearse nuevas reglas o modificarse las existentes, como sucede cuando es necesario hacer frente a eventualidades tales como los estragos causados por el fenómeno de El Niño en comunidades del ayllu Chayantaka, en Bolivia (Kraft 1995). Otras reglas pueden caer en desuso y dejar de existir, o simplemente no pueden ser aplicadas. Estos cambios deben verse en función de los diferentes intereses de los grupos de poder y de la correlación de fuerzas en un determinado momento histórico (Mayer 1988). Las reglas de manejo nunca son neutrales, de modo que su aprobación y modificación deben ser negociadas constantemente.

El espacio de negociación es principalmente la asamblea comunal, aunque pueden haber espacios más informales. Con respecto a la administración comunal de

---

diciembre y enero), a diferencia de años anteriores en que comenzaban entre setiembre y octubre.

los pastizales y demás recursos de la comunidad, la asamblea es el órgano encargado de la toma de decisiones, siendo inexistentes organizaciones específicas para el gobierno de tal o cual recurso. Algunas reglas son producto del consenso, pero otras son impuestas por los grupos de poder. En ambos casos, las reglas son consignadas en el estatuto interno o en el libro de actas de la comunidad, con lo cual ganan legitimidad. Sin embargo, por lo general toda regla siempre tiene una naturaleza cuestionable.

El cumplimiento de las reglas no es vigilado a través de un mecanismo formal de monitoreo. El presidente de la comunidad, asistido por los demás miembros de la directiva comunal, tiene entre sus funciones hacer cumplir las reglamentaciones y aplicar las sanciones a los infractores. Sin embargo, todos los comuneros pueden participar en el monitoreo del cumplimiento de estas reglas. Cuando un comunero es testigo de una infracción, por lo general se siente moralmente obligado a advertirlo a las autoridades comunales, aunque es posible también que se produzcan casos de encubrimiento.

Por lo general, la trasgresión de las reglas conlleva una sanción de parte de la comunidad, lo cual constituye una herramienta para compeler al comunero a obedecerlas. Las sanciones asumen generalmente la forma de multas que se hacen efectivas a través del embargo de un carnero (u otra especie de ganado) o del pago de su valor monetario, pero también pueden ser acordadas, según la gravedad de la falta, por los comuneros reunidos en asamblea. El encargado de aplicar las sanciones es el presidente de la comunidad, pero en los casos de infracciones más graves y cuando hay resistencia del comunero a cumplir con la pena, puede recibir el apoyo del teniente gobernador.

Las faltas más graves pueden recibir penas severas como el confinamiento del trasgresor en el calabozo, pero la exclusión del acceso a los pastos o la expulsión de la comunidad nunca son sanciones que se aplican a quien infringe alguna regla de manejo de los pastizales. Específicamente, la amenaza de prohibición del uso de los pastos, si bien en la práctica nunca llega a cumplirse, es a menudo un mecanismo usado por las autoridades cuando se requiere presionar al comunero a cumplir las reglas, no sólo las de uso de las pasturas sino también otras obligaciones como el pago de multas, o cuando aquél reincide en sus faltas. Salvo que la pena cometida sea tan grave que la comunidad decide expulsar a un comunero, la comunidad nunca

priva a sus miembros del acceso a los recursos comunales[99].

Tanto el mecanismo compulsivo de la amenaza de ser privado del acceso a los pastos como la impracticabilidad de su aplicación, se explican básicamente por la importancia de este recurso en la economía de los llamaquinos. Junto al agua de riego, los pastos naturales constituyen el recurso más importante para la subsistencia. Además, es difícil para los llamaquinos tener acceso a pastizales adicionales, ya sea en la forma de pastos privados dentro o fuera de la comunidad, ya sea a través de la autorización para introducir sus rebaños en los pastizales de las comunidades vecinas. Por lo tanto, excluir a un comunero del acceso a este recurso significa despojarlo de un medio esencial para su sustento[100].

Regulación de la Rotación de Pastos

Uno de los componentes más importantes del manejo de pasturas en Llámac es el control comunal de la rotación de pastos, el cual tiene lugar a través de dos estrategias: el pastoreo diferido y el descanso de pastizales. El primero consiste en retrasar la entrada del ganado a un área de pastoreo hasta que las semillas de las especies forrajeras claves hayan madurado, mientras que la segunda es la acción de prevenir el pastoreo durante el período de crecimiento y dormancia de los pastos. Este control del pastoreo trashumante se realiza a través de un conjunto de regulaciones del movimiento del ganado entre las partes altas y bajas, lo cual tiene propósito permitir la regeneración anual de los pastos e incrementar su capacidad de carga.

La movilización del ganado hacia las partes bajas (puna baja y valle) durante la época de lluvias es una estrategia común para evitar los daños que las inclemencias del clima en la puna alta pueden ocasionar al ganado, pero la comunidad regula esta práctica fijando una fecha límite después de la cual la zona debe quedar desocupada. Esta fecha indica también el momento a partir del cual la comunidad autoriza el

[99] El ganado de un comunero que había sido expulsado de la comunidad y con el cual ésta sostenía un litigio sobre la propiedad de unos terrenos, pastaba aún en pastos de la comunidad cuando realizábamos el trabajo de campo para este estudio.

[100] Una razón adicional que explica por qué la exclusión del acceso a los pastos comunales es usada como una amenaza y no como una sanción efectiva, es la idea de que ello significaría atentar contra el derecho que el ganado también tiene a los pastos, independientemente de los derechos de sus propietarios. Un comunero nos dijo al respecto que "el ganado no tiene la culpa de que el dueño haya cometido alguna falta". Al parecer, los derechos de las personas y los de animales y plantas están separados.

ingreso del ganado a los sectores de pastoreo del valle. Antes de esta fecha, que se fija generalmente un mes después de iniciadas las lluvias, los comuneros pueden bajar su ganado sólo hasta la puna baja, pues se espera que el pasto del valle haya alcanzado cierto crecimiento antes de que sea abierto al consumo del ganado[101].

Una vez desocupada la puna alta, queda en descanso a lo largo de los meses de lluvias. Por eso, a fin de impedir el ingreso de los animales que, con el agotamiento de los pastos en el valle a finales de la época lluviosa, intentan regresar a la puna alta, los llamaquinos han construido varios cercos de piedra ubicados en los sectores de Pallca, Sacra, Sambunya y Jantupata, tanto sobre la cuenca del río Llámac como sobre la del Achín[102]. Una medida adicional para evitar el paso de animales hacia la zona en descanso es el arrendamiento del sector de Roquia, destinado al pastoreo de ganado vacuno u ovino. Al quedar sembrado y cercado, se espera que este sector actúe como una barrera para impedir el paso de ganado infractor.

Bajado el ganado, la comunidad organiza una faena para reparar los cercos de protección, siempre que existan averías. Al margen del tamaño de sus rebaños o incluso si poseen o no ganado, todos los comuneros tienen la obligación de asistir a estas faenas y trabajar la misma cantidad de horas, sancionándose con una multa a los que no asisten. De esta manera, estas faenas cumplen también una función política, ya que al asistir a la faena los comuneros aceptan la necesidad de retirar su ganado, pues de lo contrario no podrán disfrutar de los beneficios de la conservación de los pastos[103].

Pasadas las lluvias, más o menos a mediados de mayo, otra regla dispone que los comuneros deben retirar su ganado de las partes bajas y subirlo a la puna, regla que se aplica sólo al ganado vacuno y ovino. En esta época, es del interés de la mayoría de llamaquinos llevar su ganado a la puna alta para aprovechar los pastos que han brotado allí como resultado de su descanso, pues en las partes bajas ya no quedan pastos. Sin embargo, la comunidad establece una fecha límite antes de la cual los comuneros deben desocupar los sectores de pastoreo del valle. Esta norma tiene por objeto evitar los daños que el ganado puede ocasionar a las sementeras, pero

[101] En períodos de sequía, la comunidad puede decidir no autorizar la bajada del ganado o posponerla hasta que las lluvias hayan llegado. En el período 1993-1994, a causa de una larga época seca y la correspondiente falta de pasto en la parte baja, la comunidad decidió postergar la bajada del ganado hasta marzo.

[102] Se nos informó que este cerco, en el tramo ubicado en un área adyacente a la laguna de Jahuacocha, es usado también para separar los becerros de las vacas lecheras.

también reservar el forraje existente al ganado equino y asnal. Por eso, quienes durante la temporada seca desean mantener ganado vacuno en el valle, deben hacerlo en pastos privados o arrendados, mas no en pastos comunales. La fecha de subida del ganado es también el momento a partir del cual está autorizado el ingreso del ganado a la puna alta. Antes de esta fecha, es permitido subir el ganado sólo hasta la puna baja. La fecha de la subida se fija en la asamblea ordinaria del primer domingo de mayo, lo que permite que los pastos de la puna alta cuenten con un mayor tiempo de recuperación, pero también adelantarse a la época de las fuertes heladas que podrían echar a perder los pastos.

Las fechas de bajada y subida del ganado son anunciadas con anticipación mediante el pregón. El "pregonero" es un niño que recorre las calles del pueblo tocando un tambor y anunciando a viva voz y en cada esquina las fechas para la movilización del ganado. El pregonero anuncia también las fechas de las faenas y las multas para los faltantes.

El ingreso del ganado a los pastos conservados de la puna alta está condicionado al pago de la tasa por derecho de uso de los pastos, el cual tiene lugar, como hemos visto, en Taulipamapa, sector adyacente a uno de los cercos de protección. En la subida del ganado, que se realiza en mayo, sólo pueden ingresar a la puna alta el ganado vacuno y el ovino. Los caballos y burros no podrán hacerlo sino hasta agosto. Antes, sólo pueden ingresar hasta la puna baja. La única excepción a esta norma se aplica a los caballos y burros de los comuneros que viven permanentemente en sus estancias de la puna. Los comuneros que residen en el pueblo, pueden ingresar con estos animales sólo en caso de utilizarlos como medios de transporte y carga, debiendo regresarlos a su retorno al pueblo. Cada comunero residente en el pueblo tiene derecho a llevar a la puna alta sólo dos animales.

Si bien la trashumancia ya contribuye a una mejor recuperación de los pastos (Orlove 1976), las reglas descritas refuerzan estos efectos al prolongar el período de regeneración de los pastos antes que el ganado ingrese al pastizal. Si el pasto es consumido en su fase de crecimiento, difícilmente puede desarrollar una planta completa o finalizar su ciclo reproductivo, con lo cual la cobertura vegetal puede desaparecer a largo plazo[104]. En cambio, si el pastoreo empieza una vez que la planta

[103] Comunicación personal de Enrique Mayer.
[104] El pastoreo de plantas anuales en la estación de crecimiento limita su capacidad para producir

ha crecido, es muy probable que ésta rebrote durante la próxima temporada de lluvias. En las praderas de la puna alta, los deshielos de los nevados de la cordillera Huayhuash proveen de una humedad permanente, lo cual favorece la regeneración de los pastos. Por eso, esta zona contiene, según los llamaquinos, los pastos de mejor calidad de la comunidad. Adicionalmente, el alargamiento del descanso de esta zona durante la época de lluvias permite que los pastos se recuperen mejor y exista disponibilidad de forraje fresco y de buen tamaño cuando se inicie la temporada seca, que es cuando los pastos de las partes bajas escasean.

Aunque no elimina el pastoreo permanente en el valle, ya que caballos y burros pueden pastar en esta zona a lo largo del año, la salida de vacunos y ovinos en la época seca produce una disminución temporal de la carga animal. Esta práctica contrasta con los argumentos de Vincze (1980), Jamtgaard (1984) y MacCorkle (1987, 1992), quienes afirman que los campesinos prefieren mantener sus rebaños en las partes bajas a fin de evitar las largas distancias que deben recorrer para recolectar abono en la puna, restando con ello mano de obra a las actividades agrícolas. La consecuencia es que los pastizales de la puna se conservan por la escasa presión ganadera, mientras que las pasturas de las zonas bajas son sobrepastoreadas. En Llámac, el pastoreo permanente en las partes bajas no deja de provocar cierto nivel de sobrepastoreo, pero el control comunal de la trashumancia permite una reducción temporal de la carga animal en esta zona. Por esta razón, la calidad de los pastos no es homogénea a lo largo del territorio comunal, pues los llamaquinos dan prioridad a los pastizales de la puna alta para manejarlos y permitir una mejor recuperación.

Conviene mencionar que la regulación de la rotación de pastos no sólo está orientada por principios conservacionistas, sino también por principios de justicia. Así, este control comunal tiene también como propósito asegurar para los comuneros iguales oportunidades de beneficiarse de los pastos frescos que aparecen con las lluvias. Por eso, la comunidad fija fechas de ingreso a estos pastos, con lo cual se impide que algunos comuneros saquen ventaja sobre los demás llegando primero a un pastizal.

Para asegurar la aplicación de las reglas, las autoridades comunales imponen sanciones a los que las infringen. El cumplimiento de la norma de la bajada del ganado puede verse facilitado por el incentivo adicional que las lluvias y sus perjuicios

---

semillas (Flores 1991).

generan a favor del desplazamiento del ganado a las partes bajas. Sin embargo, cuando el ganado está adaptado a este clima, sobre todo equinos, los propietarios pueden mantenerlos en la puna alta aún después que la comunidad ha ordenado su desalojo, o el comunero puede demorarse en bajar. Por eso, pocos días después de la bajada del ganado las autoridades realizan la "celación" de la puna alta, que consiste en recorrer esta zona en busca de animales que no han sido bajados. Cuando se descubre que un comunero ha cometido esta falta, las autoridades bajan el ganado infractor y aplican una multa a su propietario, la cual, dependiendo de lo que se decida en asamblea, puede fluctuar entre una mínima suma de S/. 5.00 por cabeza de ganado y el precio de una borrega (S/. 60.00 o S/. 70.00).

Al iniciarse la temporada seca, cuando el pasto en las partes bajas se vuelve escaso, algunos animales, aprovechando el deterioro de los cercos, pueden regresar por si mismos a la puna alta en busca de forraje fresco antes de la fecha programada por la comunidad. Entonces, las autoridades pueden realizar también recorridos repentinos o periódicos de la puna alta (por ejemplo, cada 15 días o un mes), sobre todo cuando ya se acerca la subida, aunque la mayoría de las veces estos patrullajes tienen lugar cuando hay denuncias o indicios de alguna infracción, e incluso cuando hay necesidad de fondos para sus gestiones y otras necesidades. En estos casos, los animales infractores son bajados al pueblo y confinados en el "coso", de donde el propietario puede recuperarlos luego del pago de una multa, que es de S/. 5.00 por cada vacuno y S/. 10.00 por cada caballar. Por eso, en estas épocas, los propietarios de ganado deben permanecer alertas para evitar que sus animales cometan una infracción. Pero si el comunero introduce intencionalmente su ganado a la puna alta antes de que lo autorice la comunidad, la multa es el valor de una borrega, aunque por ser muy visible esta infracción es poco común. De la misma manera, si un comunero no cumple con subir su ganado vacuno y ovino a la puna alta, la sanción es de cuatro o cinco jornales por cabeza de ganado.

Lo corriente es que todos los comuneros participen en el monitoreo del cumplimiento de las reglas[105]. El tamaño relativamente pequeño del territorio comunal hace poco probable que alguna falta sea cometida sin ser advertida, facilitando a los comuneros la detección de infracciones. Por ejemplo, las áreas de pastoreo de las

[105] Los comuneros que residen en el paraje de Pallca, pueden incluso ser exonerados de la asistencia a una faena o asamblea a cambio de vigilar la puna alta durante las lluvias.

zonas bajas no cuentan con un cerco de protección para evitar el ingreso del ganado antes de la fecha determinada por la comunidad, lo que podría complicar el cumplimiento de esta norma si no fuera porque la proximidad de estos pastizales con respecto al pueblo facilita la denuncia de infractores.

Sin embargo, las normas que regulan la rotación de pastos permiten cierto grado de flexibilidad en su cumplimiento. Así, la comunidad puede dar permiso a un comunero para bajar anticipadamente su ganado a sectores de pastos comunales de la parte baja, excepciones que son por períodos cortos, luego de los cuales los animales deben ser retornados a la puna. Estos movimientos extemporáneos ocurren generalmente con las vacas preñadas y lecheras y los animales enfermos o delgados. También ocurren, por ejemplo, cuando algunos comuneros deciden bajar, en épocas tan tempranas como agosto, algunos de sus vacunos a fin de evitar que consuman el garbancillo, planta que les es dañina. La comunidad puede también consentir que animales viejos y enfermos, que no pueden subir a la puna, permanezcan en pastos colectivos de la parte baja durante la época seca.

En la actualidad, algunas presiones pueden estar amenazando el control comunal del pastoreo trashumante, siendo una de las más importantes la presencia de la empresa minera. El arriendo a ésta de más de 6 hectáreas de pastizales de la puna para la ejecución de trabajos de exploración minera y la construcción de carreteras, ha significado la pérdida por la comunidad del control sobre más de 62 mil metros cuadrados de tierras de pastoreo y que el ganado de muchos comuneros se viera impedido de tener acceso a los terrenos alquilados.

Además, la carretera construida por la empresa ha tenido que atravesar el cerco de protección de los pastos de la puna alta. Si bien la compañía minera ha tomado algunas medidas para minimizar los impactos que la construcción de esta vía pudiera ocasionar, como el acondicionamiento de un portón metálico y la colocación de letreros que recuerdan a los transeúntes el deber de cerrar el portón una vez usado, el incremento del tráfico dificultará el cumplimiento de esta medida, facilitando el ingreso de animales transgresores a los pastos conservados.

Regulación de la Carga Ganadera

El número de animales introducidos en una pastura no debería causar el

deterioro permanente de la producción y la calidad del forraje (Gilles y Jamtgaard 1981:129). Esta premisa está en la base del segundo componente del manejo de pastos en Llámac, es decir, el control de la población pecuaria. La población ganadera en la comunidad creció en un 28 por ciento entre 1938 y 1998. En este período, el número de vacunos y ovinos casi fue duplicado, mientras que el de equinos creció tres veces y el de asnales seis veces (ver Cuadro 9). A pesar que el acceso a pastos se incrementó con la adquisición de nuevos terrenos comunales y que la trashumancia y su regulación pueden haber contribuido a la recuperación anual de los pastos, el incremento del ganado y la consecuente intensificación de la presión del pastoreo han provocado la escasez de los pastos y puesto en riesgo su capacidad de regeneración. Los llamaquinos son conscientes de ello y, en consecuencia, han tomado un conjunto de medidas para limitar la población de ganado en la comunidad.

En efecto, la reducción del tamaño de los rebaños familiares con el propósito de ajustar la carga animal a la disponibilidad de pastos, ha sido un tema de constante debate. Sin embargo, después de tensas negociaciones, los llamaquinos sólo llegaron a aprobar normas que establecen la obligación del comunero de pagar una tasa mayor (dos o tres veces más) por cada cabeza de ganado que sobrepase el tope establecido por la comunidad. Este número ha sido fijado en 30 cabezas para los vacunos, 150 para los ovinos y caprinos y 5 para los asnales. Es probable que esta carga animal se haya definido a partir del conocimiento de los propios llamaquinos sobre la soportabilidad de sus pastizales. De ahí que el número máximo de cabezas de ganado haya cambiado en el tiempo, tal vez de acuerdo al estado de los pastos o al régimen de lluvias. Así, por ejemplo, en 1993 el número máximo de ovinos era 200 cabezas.

De no cumplirse con esta norma, la sanción es el embargo y posterior venta de una cabeza de ganado, que puede ser un vacuno. La aplicación de la norma tiene lugar durante la contabilización del ganado (o "control") que se realiza previamente al ingreso a los pastos de la puna alta, momento en que se cobra también la tasa por derecho de pastoreo. Para ello, el secretario de la comunidad confecciona y mantiene actualizado el padrón de ganado de la comunidad. El control debe hacerse cada año puesto que el tamaño de los rebaños puede incrementarse por nacimientos o compra o disminuir por venta, accidentes o saca. En 1998 el conteo del ganado arrojaba un total de 3,790 cabezas.

Para Caballero (1981:82), el canon por animal que algunas comunidades fijan es siempre bajo y su propósito, más que regular el uso de los pastos, es obtener fondos para las generalmente vacías arcas comunales. Sin embargo, a pesar que los llamaquinos con un gran número de cabezas de ganado cuentan con mayores ingresos, deben tomar en cuenta los costos adicionales en la tasa al momento de decidir si añadirán más cabezas a sus hatos. El incremento del costo del uso de los pastos comunales por cada animal adicional puede desalentar a los comuneros de incrementar sus animales, lo que en cierta medida contribuye a la disminución de la presión sobre los pastos.

Sin embargo, debido a las estratagemas que los grandes propietarios han puesto en práctica para evadir la norma, la comunidad ha tenido dificultades para hacerla cumplir. La más importante de éstas ha sido aducir que el ganado excedente pertenece a otros comuneros, principalmente parientes, e incluso que se lo ha transferido, ya sea mediante regalo o venta, a comuneros que no poseen o tienen poco ganado, lo cual ha permitido a los grandes propietarios mantener dicho ganado bajo su dominio[106]. Frente a ello, poco es lo que las autoridades comunales pueden hacer, pues carecen del poder para obligar a los comuneros a acatar la norma. Sin embargo, esta argucia tiene también sus límites, pues sólo funciona cuando hay comuneros que no tienen ganado o tienen poco, a los cuales es posible transferir el exceso. Mientras tanto, para contrarrestar este ardid la comunidad aprobó en 1999 una norma que prohibía la tenencia de ganado a quienes no eran comuneros, lo cual tenía como finalidad evitar la transferencia de ganado por lo menos a parientes no comuneros.

La eficacia de la comunidad ha sido mayor en el control de la población de caballares, tal vez debido a la menor importancia económica de esta especie y porque la mayoría de estos animales no son utilizados. En este caso, la comunidad ha determinado que un comunero no puede tener más de tres caballos. Para determinar el exceso de caballos por cada comunero, la comunidad organiza anualmente, antes de la subida del ganado a la puna, un "rodeo", el cual consiste en reunir a los caballos de todos los comuneros en la plaza de armas o el coso, donde son sometidos a un

[106] Por ejemplo, un comunero cuyo rebaño de ovinos alcanza las 319 cabezas argumentaba que éstas están repartidas entre sus hermanos. Cuando se realizaba el sorteo de sectores para ovinos en la parte baja, el sector que le tocaba a la manada de este comunero era ampliada en razón de que aparentemente se trataba de varios propietarios. De esta manera, un sector que es normalmente para

conteo por las autoridades comunales. El propietario tiene un plazo de un mes para vender sus caballos excedentes, lo que generalmente se realiza en la propia comunidad y a bajo precio, ya que es difícil ponerlos a la venta fuera de ella. La aplicación de esta norma ha permitido que la mayoría de comuneros adquiera caballos, ya sea por compra, regalo o intercambio (por ejemplo, un caballo por un día de trabajo). Si el comunero no cumple con desprenderse del exceso, la comunidad se apropia de él lo vende a la mitad de su precio a comuneros que no poseen caballos. Una vez realizado el rodeo, la comunidad realiza la "celación" de los caballares, embargando los que no han sido declarados. Durante nuestro estudio, se estaba discutiendo incluso la posibilidad de limitar aún más el acceso de los caballos a los pastos comunales, proponiéndose como número máximo el de dos ejemplares.

Debido a que estas normas sólo logran, en el mejor de los casos, la transferencia de ganado entre parientes y otros comuneros, por el momento la población ganadera en la comunidad no ha disminuido significativamente y, por tanto, tampoco la presión sobre los pastos. Por ello, la comunidad ha tomado otras medidas para restringir el acceso y uso de los pastos, sobre todo los de la puna alta. Una de ellas es la restricción del ingreso de caballos y burros a esta zona a cierta época del año (agosto a diciembre). Adicionalmente, se ha limitado a dos el número de bestias de carga (un caballo manso y un burro) que los comuneros pueden llevar a la puna alta cuando se movilizan hacia esta zona para atender sus rebaños[107], llegándose recientemente a plantear incluso la prohibición del ingreso de ganado caballar.

Una medida más radical planteada por algunos comuneros fue la de permitir el pastoreo de caballos y burros en la puna alta sólo a los "crianderos", es decir, a los que residen en la puna, mientras que el resto de comuneros sólo podría ingresar estos animales como medios de carga, debiendo regresarlos cuando retornen al pueblo[108]. Las protestas contra esta decisión no se hicieron esperar, pues la norma fue considerada injusta, ya que beneficiaba sólo a los grandes propietarios, que son generalmente los que tienen residencia en la puna. Los pequeños propietarios, por su parte, se verían privados del acceso a buenos pastos para sus caballos y burros. Estas protestas terminaron impidiendo que la iniciativa prospere.

---

dos o tres manadas quedaba asignado a una sola.

[107] Es considerado que este número es suficiente para el transporte de carga, principalmente de comestibles, y para situaciones de emergencia.

[108] Uno de nuestros informantes manifestó que anteriormente sólo los comuneros activos podían

Conclusiones

La mayor parte de los pastizales altoandinos está bajo control de las comunidades campesinas y por lo tanto son de propiedad común. Sin embargo, en el caso de Llámac, la propiedad común sobre los pastizales no significa un uso libre de restricciones. Como se ha mostrado en este capítulo, las pasturas comunes están asociadas a un manejo comunal a través de diversas y complejas instituciones colectivas que imponen límites al uso individual, regulando la presión del pastoreo. Por lo tanto, las causas del sobrepastoreo no necesariamente radican en la propiedad o uso común.

Los estudios sobre la conservación de pastizales comunes en los Andes centrales son escasos y poco detallados. La mayoría de ellos da cuenta de regulaciones de la carga animal y del tiempo de pastoreo, así como de medios tecnológicos para incrementar la capacidad de carga de las pasturas. Otros trabajos se han centrado en la conservación de las pasturas altoandinas como resultado de los límites que condiciones tecno-ambientales como la escasez de mano de obra, las presiones climáticas y la naturaleza extensiva del pastoreo imponen sobre la intensidad del pastoreo. En esta tesis, hemos mostrado cómo en la comunidad de Llámac los pastos son manejados colectivamente a través de normas que regulan el pastoreo trashumante y la población animal, regulaciones que tienen como propósito la recuperación de la fertilidad o productividad de los pastos.

Las estrategias tradicionales de pastoreo pueden lograr, sin proponérselo, el uso sostenible de los pastos, efecto que Hunn (1982) ha llamado "conservación epifenomémica". Así, no obstante ser respuestas a condiciones ambientales o tener motivaciones prácticas, estrategias como la trashumancia y la sectorización de pastizales tienen el efecto de evitar la concentración de animales, dispersando los impactos del pastoreo y permitiendo un uso más eficiente del recurso (McCabe 1990). Sin embargo, en Llámac, en las actuales condiciones de creciente presión sobre los pastos, las prácticas tradicionales de pastoreo no aseguran ya la sostenibilidad en el uso. Por eso, además del pastoreo tradicional y sus efectos positivos sobre la conservación de los pastos, existe en Llámac un sistema de manejo comunal que, a

---

introducir caballos a los pastos conservados.

través de la regulación de las estrategias tradicionales de pastoreo, representa un esfuerzo deliberadamente orientado a evitar el deterioro de los pastos.

El componente más importante de la administración comunal de los pastos en Llámac es el control del pastoreo a través del descanso de pastizales y el pastoreo diferido. Según los especialistas en pastos, estas estrategias pueden mejorar el vigor y capacidad de carga del pastizal (Flores 1991). El otro componente, la regulación de la carga animal, es aún de aplicación precaria, pero no debemos subestimar los resultados positivos que puede tener la limitación de la población equina, así como los límites que al crecimiento de los rebaños pueden imponer los rendimientos decrecientes generados por el aumento de la tasa de pastoreo.

A pesar de este manejo, la carga animal actual parece exceder ampliamente la capacidad de carga óptima de las praderas nativas altoandinas. Una posible respuesta es que las estrategias de manejo no son las adecuadas para contrarrestar el sobrepastoreo, tal vez debido a que la rotación y el descanso de los pastizales no coinciden con los estados fenológicos óptimos de pastoreo de las plantas y por lo tanto no proveen un descanso prudencial durante aquellos períodos en que las especies claves son más susceptibles al pastoreo (Bryant et al. 1988; Instituto de Montaña 1998). Ello implica que la trashumancia no necesariamente evita el sobrepastoreo (ver Molinillo 1993). Además, los efectos positivos que este componente del manejo puede lograr podrían estar siendo disminuidos por el poco éxito que tiene la comunidad para reducir de manera efectiva la carga animal.

De otro lado, es posible también que los índices de sobrepastoreo no estén reflejando lo que está sucediendo en la realidad. Los cálculos para medir el sobrepastoreo en los Andes generalmente no toman en cuenta el forraje que proporcionan los pastos de los terrenos de secano (Maletta 1990). Los rastrojos y pastos naturales de los terrenos de secano cosechados o en descanso constituyen una importante fuente de forraje para el ganado, sobre todo cuando éste se mueve a las partes bajas. Si en Llámac el ganado se alimentara sólo del forraje de los pastizales naturales, considerando el nivel de carga ganadera, el ganado ya hubiera muerto de inanición.

Asimismo, el concepto de capacidad de carga puede ser engañoso en el sentido de que puede ocultar las diferencias en la condición del pastizal que pudieran existir en las diferentes zonas del territorio comunal. En ambientes altamente

inestables como el de los Andes centrales, la capacidad de carga de los pastizales no sólo varía de una zona a otra, sino que puede fluctuar de una estación a otra o de un año a otro. De esta manera, pueden haber zonas o períodos en los que la capacidad de carga de un pastizal es excedida, pero otros en los que la carga ganadera se mantiene por debajo de ella. En Llámac, la puna alta no sólo experimenta mayores precipitaciones sino que contiene áreas de permanente humedad como los *oqonales*, que mantienen forraje fresco incluso en época seca. Los pastizales de esta zona tienen, según los llamaquinos, una mayor capacidad de carga que las zonas más secas.

En este contexto, es probable que los indicadores de degradación de los pastos no estén relacionados necesariamente al sobrepastoreo, sino a procesos de desertificación que pueden ser resultado de largas sequías. Además, estos mismos factores climáticos impiden generalmente el crecimiento indefinido de la población animal, la cual muestra más bien una tendencia fluctuante si el régimen de lluvias es variable (Palacios Ríos 1988). A ello debemos añadir la disminución de la población ganadera por otros factores como las pestes, el abigeato, los accidentes, etcétera. Por eso, la aplicación de conceptos rígidos como el de capacidad de carga para establecer la ocurrencia de sobrepastoreo en ambientes cambiantes ha sido seriamente cuestionada.

Finalmente, un factor importante que contribuye a la naturaleza cambiante de la capacidad de carga es el sistema de pastoreo. Prácticas como la rotación de pastos determinan que la carga animal y por lo tanto la condición del pastizal no sean las mismas en cada zona ni en cada época. Así, en Llámac las zonas de pastoreo continuo, ubicadas en las partes bajas muestran un mayor deterioro de los pastos, mientras que en otras como la puna alta, de pastoreo rotativo y con períodos de descanso, los pastos están mejor conservados. Según Florez y Malpartida (1987), los pastizales altoandinos (pajonal y césped de puna) responden al descanso con un incremento de su producción del 170 por ciento, dependiendo del suelo y de la composición florística inicial, claro está.

CAPÍTULO 5. COMUNIDAD Y CONSERVACIÓN

Introducción

Se ha sostenido con insistencia que la comunidad cumple un rol fundamental en la conservación de recursos naturales. Rasgos supuestamente asociados a la comunidad –como homogeneidad, fronteras definidas y objetivos comunes, o como reciprocidad y confianza– facilitarían la cooperación, ya que, mediante el control del comportamiento oportunista, reducirían los costos de transacción para la toma colectiva de decisiones (Taylor 1982; Swaney 1990; Oakerson 1992; Singleton y Taylor 1992; Putnam et al. 1993; Ostrom 1998). Sin embargo, en la práctica, la comunidad es más bien social y políticamente desigual e implica intereses divergentes con respecto a la conservación de los bienes comunes, lo cual afecta la toma de decisiones y los incentivos hacia la cooperación (Agrawal 1997; Agrawal y Gibson 1999).

En los Andes peruanos, la mayor parte de los pastizales naturales de la región altoandina está en manos de las comunidades campesinas. Éstas han sido definidas como organizaciones corporativas cuyos miembros poseen y administran colectivamente un territorio delimitado (Matos 1976; Isbell 1978; Golte 1980; Guillet 1981a; Plaza y Francke 1981; Mayer 1988; De la Cadena 1989; Mossbrucker 1990). Pero también han sido descritas como instrumentos políticos utilizados por elites y campesinos pobres en la lucha por el control de los recursos (Grondín 1978; Long y Roberts 1978; Winder 1978; Sánchez 1982a; Mallon 1983). ¿De qué manera estos rasgos tan disímiles afectan las iniciativas locales para el manejo de recursos comunales como las pasturas?

Este capítulo se centra en los efectos de la desigualdad entre los miembros de la comunidad en la conservación de pastizales comunes en Llámac. Nuestro argumento principal es que las instituciones del manejo comunal de pastizales están arraigadas en el contexto cultural y político de la comunidad, específicamente en las relaciones recíprocas y de poder de los diferentes grupos sociales en los que aquélla está escindida. En este contexto, este capítulo analiza cómo las relaciones de poder, imbricadas en intercambios recíprocos asimétricos, determinan el

desempeño de la gestión de las pasturas comunes.

El manejo es así entendido como una relación de poder, de lucha por el control del recurso pasto. En tal sentido, tiene lugar en un contexto político en el que los grupos de poder juegan diferentes roles, generalmente antagónicos, con respecto a la conservación de los pastizales comunes. La aplicación de las reglas de manejo es analizada en función de los intereses particulares que representan y las percepciones de equidad entre los comuneros. El impacto de la reciprocidad es evaluado en el contexto de las fiestas tradicionales de la comunidad y su relación con la asignación y legitimación de derechos sobre los recursos comunales.

Comunidad y Conservación

Cuando hablamos de conservación basada en la comunidad, es importante entender la medida en que los aspectos que se le atribuyen a esta institución son cruciales para la conservación o la manera en que se relacionan con los recursos naturales y los procesos sociales de la conservación. Esta relación ha sido vista, sin embargo, desde varios ángulos, algunas de las más importantes revisaremos a continuación.

Comunidad, Instituciones y Capital Social

Según la teoría de juegos, la cooperación entre individuos racionales no es viable si no hay compromisos previos. Para el filósofo escocés David Hume, la causa de este problema radicaba en la ausencia de sanciones contra la defección. Otro filósofo británico, Thomas Hobbes, planteó la solución clásica a este dilema social: que un tercero imparcial imponga acuerdos cuyo rompimiento sea costoso (North 1990). Desafortunadamente, la coerción imparcial es costosa, pues es en sí misma un bien público sujeto al mismo dilema que pretende resolver: la defección.

El enfoque de los costos de transacción ha enfatizado el rol de las instituciones formales en la superación de los problemas del comportamiento oportunista (Williamson 1985). Sin embargo, se deja abierta una pregunta crucial: ¿cómo y por qué surgen las instituciones? Al parecer, los individuos no podrían

crear instituciones porque ello depende de la existencia previa de instituciones. Para resolver este rompecabezas, algunos teóricos han vuelto a lo que Robert Bates (1994) llama "soluciones suaves", es decir, instituciones como comunidad y confianza, que constituyen el contexto social más amplio en el que todo "juego" particular tiene lugar y del cual depende el éxito en la superación de los dilemas de la acción colectiva y del oportunismo que engendra.

De esta forma, se ha argumentado que la comunidad es clave para la evolución de instituciones viables para la gestión de bienes comunes (Singleton y Taylor 1992). En las comunidades pequeñas, homogéneas y con límites territoriales, cuyos miembros mantienen interacciones directas, regulares e interdependientes, y además han heredado un stock sustancial de capital social (confianza, normas de reciprocidad y redes de compromiso cívico), la probabilidad de que se alcancen decisiones colectivas sería mayor, pues se asume que estos rasgos reducen los conflictos y fomentan y facilitan la cooperación, de modo que los problemas de evasión de normas pueden ser superados en ausencia de un Leviatán legal dispuesto a castigar la defección (Taylor 1982; Swaney 1990; Singleton y Taylor 1992; Putnam et al. 1993). La reciprocidad genera la confianza necesaria para la cooperación, pues minimiza la incertidumbre con respecto a la reputación de los demás y con ello el riesgo de incumplimiento de las reglas. El principio de la reciprocidad obliga al individuo a cooperar en tanto se beneficia de la cooperación de los demás miembros de su grupo (Sugden 1984; Coleman 1990; Oakerson 1992; Putnam et al. 1993; Ostrom 1998).

Las normas de reciprocidad –caracterizadas como "informales" en tanto son contrapuestas a los instrumentos del Estado, que son considerados como "formales"– reflejan formas duraderas de organización, sobre las cuales pueden construirse nuevos arreglos institucionales (Oakerson 1988:151-152). Por eso, cuando las comunidades locales son autónomas con respecto a los gobiernos centrales, pueden desarrollar elaborados patrones de reciprocidad en relación a problemas y oportunidades específicos como la gestión de recursos de acervo común.

Hay, sin embargo, quienes sugieren que otros aspectos de las comunidades, tales como la diversidad de actores, los procesos políticos y los arreglos institucionales, están más central y directamente vinculados a la conservación

(Agrawal 1997; Agrawal y Gibson 1999). Las instituciones, definidas como conjuntos de reglas y normas formales e informales que configuran las interacciones entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza (Bates 1989; North 1990), condicionan los resultados de la conservación que, debido a los diversos y cambiantes actores, intereses e interacciones, pueden ser impredecibles y caóticos (Agrawal 1997). De esta manera, son las instituciones "deliberadas", es decir, creadas (o "diseñadas" en términos de Ostrom) específicamente para desempeñar ciertas funciones de manejo de recursos naturales, y no las instituciones informales, las que cumplirían un rol más importante en la conservación (Ostrom 1992b; Gibson y Koontz 1998).

Comunidad y Normas Sociales

La importancia de la comunidad para la conservación de los bienes comunes se ha propuesto también desde una perspectiva que se centra más en las normas sociales que en elementos como homogeneidad o límites claros. Así, se propone que los usuarios de bienes comunes son a menudo miembros de una comunidad y como tales son guiados por normas y valores sociales que pueden enfatizar la prudencia y la moderación en su aprovechamiento. Estas cualidades resultan de la participación y el compromiso y no sólo de cálculos de interés propio. Por lo tanto, los miembros de comunidades se adhieren a normas y valores compartidos, no necesariamente por las ventajas que ello ofrece o por temor a las sanciones, sino también porque se sienten comprometidos. Los actos del oportunista del "dilema del prisionero", como actor racional, pueden ser considerados inmorales por aquellos que lo rodean o por él mismo (McCay y Jentoft 1998).

Las cualidades sociales y psicológicas que son importantes para la cooperación, como son la solidaridad, la confianza y el altruismo, están a menudo limitadas a una comunidad (Portes y Sensenbrenner 1993). En lugar de confrontar al usuario de bienes comunes con un dilema insalvable o una prohibición ambivalente, la comunidad, en tanto depositaria de significado y referente de identidad y pertenencia, puede facilitar la cooperación porque da sentido a los sacrificios personales que la acción colectiva demanda y porque promueve una integración social basada en un "nosotros", en virtud del cual cada individuo ve al otro como un socio y no como un forastero o un intruso (Cohen 1985; Fernandez 1987; Etzioni

1988).

Sin embargo, rasgos como unidad, homogeneidad, coherencia y estabilidad no deben darse por sentado, mucho menos el de la capacidad de participar en una acción colectiva o de llevarla a cabo. Estos supuestos han sido en gran parte resultado del poder persuasivo y los riesgos analíticos que la "perspectiva de la comunidad", como metáfora y narrativa poderosa, comparte con el modelo de la tragedia de los bienes comunes. Las comunidades no son estáticas; ellas cambian a través del tiempo y a menudo se caracterizan por fisuras sociales (McCay y Jentoft 1998).

En las comunidades existen normas compartidas por los diversos actores que las integran. Nuestro argumento es que las normas comunes, que algunos desechan en favor de las instituciones formales, cuentan para el manejo de los bienes comunes, ya que pueden facilitar precisamente la eficacia de las instituciones de manejo, aunque pueden también legitimar comportamientos oportunistas. En el contexto de las comunidades campesinas de los Andes, estas normas comunes son básicamente la reciprocidad y la equidad.

Reciprocidad, Equidad y Bienes Comunes

A diferencia de los enfoques neoinstitucionalistas, que se centran en las instituciones formales, los trabajos antropológicos y sociológicos examinan la compleja matriz de instituciones en la que se desarrolla el manejo de recursos naturales, así como la forma en que este último compromete muchas y diferentes instituciones sociales. El interés antropológico en las instituciones no surgió en el contexto del manejo de recursos naturales; más bien analizó la institucionalización de un conjunto mucho más amplio de asuntos sociales, económicos y políticos. En consecuencia, los enfoques antropológicos del manejo de recursos naturales han sido menos una investigación sobre instituciones deliberadas y más una reflexión sobre cómo el manejo de recursos naturales tiene lugar a través de instituciones sociales que no se han creado para dicho propósito y en el contexto de éstas (Mehta et al. 2000).

Una de estas instituciones es la reciprocidad, quizá una de las formas de

interacción social más estudiadas por la antropología y también una de las más romantizadas. En este estudio, queremos entender su naturaleza y sobre todo el rol que cumple en el manejo comunal de recursos en los Andes. Nuestro propósito es examinar la interacción entre moral e interés propio en las relaciones recíprocas que se tejen alrededor del manejo de pastizales comunes en Llámac.

Reciprocidad y Economía del Don

El comportamiento social o la interacción entre las personas es definido como un intercambio de bienes tanto materiales como no materiales (Homans 1968:121). Karl Polanyi distinguió tres formas principales de intercambio: la reciprocidad, la redistribución y el mercado (Polanyi 1976:296). Si bien muchos autores reconocen la importancia central de la reciprocidad, pocos conceptos son tan oscuros y ambiguos. Gouldner (1960) la define como "un intercambio mutuamente contingente de beneficios entre dos o más unidades" (p. 161). En su clásico *Ensayo sobre los dones*, el sociólogo francés Marcel Mauss analiza el intercambio recíproco partiendo de su carácter aparentemente voluntario y libre, concluyendo que él tiene más bien un carácter obligatorio e interesado. La regla más importante de la reciprocidad es la que obliga a devolver el regalo recibido (Mauss 1971).

Pero el intercambio de dones no sólo comprende la obligación de devolver, sino también la de dar y recibir, que no son menos importantes. Pero, ¿qué obliga a los hombres a recibir, dar y retribuir los dones? Mauss ofrece dos respuestas. La primera es que el intercambio de dones significa la diferencia entre el desorden que caracteriza a la sociedad fragmentaria y el pacto o consenso en el que se basa la sociedad organizada (sociedad política). Tanto negarse a dar como a aceptar equivale a declarar la guerra, ya que ello significa rechazar la alianza y la comunión. La segunda respuesta es que todas las cosas poseen un "espíritu" que las acompaña cuando cambian de manos, el cual trata de volver a su propietario original (Mauss 1971). Este espíritu, que entre los maoríes se llama *hau*, no es otra cosa que el producto material del intercambio, el cual debe ser devuelto ya que la libertad de ganar a costa de otros no forma parte de la concepción de las relaciones y formas de intercambio, razón por la cual la retención de bienes es inmoral (Sahlins

1977)[109].

El lazo indisoluble de una cosa con su propietario original (su inalienabilidad) es un rasgo de un sistema de intercambio que Mauss denominó "economía del don". Por contraste, en una economía de mercancías los derechos que una persona tiene sobre las cosas que posee son alienables. Por eso, el intercambio de mercancías establece una relación entre los objetos intercambiados, mientras que el intercambio de dones lo hace entre los sujetos que intercambian. Los individuos que intercambian mercancías son extraños que están en un estado de "independencia recíproca", mientras que en el intercambio de dones participan personas relacionadas entre sí, lo cual supone derechos y obligaciones, es decir, un estado de "dependencia recíproca". El intercambio de mercancías es un sistema de compra y venta. El intercambio de dones, en cambio, es un proceso en el que los bienes son prestados. Debido a que una cosa inalienable que se da debe ser devuelta, crea una deuda que debe ser pagada, lo que hace de la economía del don una economía de la deuda (Gregory 1982).

La distinción entre intercambio de dones e intercambio de mercancías no debe verse como una oposición bipolar, sino más bien como los polos extremos de un continuo. De ahí que la reciprocidad haya sido definida como cuantitativamente variable (Gouldner 1960). Sahlins (1977) sostiene que el modo de intercambio está condicionado por la "distancia del parentesco" que separa a los que intercambian. Así, el intercambio de dones tiende a ocurrir entre parientes; en la medida que la distancia del parentesco aumenta y los que intercambian se vuelven extraños, surge el intercambio de mercancías. Desde esta perspectiva, el autor hace una tipología de las reciprocidades correlacionándolas con la distancia del parentesco. Así, la transacción altruista, en la cual la obligación de la retribución es vaga e improbable porque el aspecto material de la transacción está reprimido por el social, es una "reciprocidad generalizada". Malinowski (1973) la llama "don puro". La "reciprocidad equilibrada" es un intercambio directo basado en la entrega del equivalente de la cosa recibida. Aquí el aspecto material de la transacción es tan importante como el social. Por último, la "reciprocidad negativa" es el intento de obtener algo a cambio de nada y gozando de impunidad. Es la forma más impersonal y económica de

[109] En el intercambio *kula* de los isleños de las Trobriand, ningún artículo puede permanecer en poder de un individuo durante mucho tiempo, ya que está obligado a transmitirlo sin tardanza a uno de sus

intercambio, en la cual los participantes tratan de obtener el máximo de utilidad a expensas del otro[110].

La distancia social y, por consiguiente, la forma de intercambio también se estipulan a través de criterios espaciales. Los grupos residenciales de parentesco pueden verse como círculos concéntricos jerarquizados (la unidad doméstica, el linaje local, la aldea, la subtribu, la tribu, las otras tribus), en cada uno de los cuales predominan ciertos modos de reciprocidad. La reciprocidad se inclina hacia el equilibrio o el subterfugio en proporción con la distancia sectorial[111]. De la misma manera, las diferencias jerárquicas pueden afectar la forma de la transacción del mismo modo que la distancia de parentesco. La reciprocidad entre personas de diferente jerarquía también se clasifica como "generalizada", pues el supuesto básico es la ayuda; aquí la retribución queda indefinida hasta que una necesidad la haga precisa y no implica una equivalencia necesaria con respecto al don inicial. Todo ello obliga a la lealtad y la solidaridad de parte del receptor, dando continuidad a la relación por lo menos hasta que la obligación de reciprocidad se cumpla (Sahlins 1977).

Reciprocidad y Equidad

La reciprocidad ha sido el centro del interés en los estudios sobre el rol del capital social en la generación de instituciones para el manejo de bienes comunes. Sin embargo, argumentamos que la adhesión a las reglas no requiere sólo de la existencia de nexos de reciprocidad entre los usuarios o que éstos participen en redes de compromiso cívico. Si bien el principio de reciprocidad ya implica un sentido de justicia (Sugden 1984), también es importante considerar la justicia del

---

asociados bajo el riesgo de ser tachado de mezquino (Malinowski 1973).

[110] Es importante tener en cuenta que en la reciprocidad generalizada la corriente material se ve sustentada por las relaciones sociales prevalecientes, mientras que en el caso del intercambio equilibrado, las relaciones sociales se apoyan en el flujo de objetos materiales (Sahlins 1977:212-213). La reciprocidad presupone agrupaciones simétricas como los grupos de parentesco. Sólo en un entorno organizado simétricamente la conducta de la reciprocidad dará lugar a instituciones de alguna importancia. Cuanto más próximos se sienten entre sí los miembros de una comunidad, más general será la tendencia a desarrollar actitudes de reciprocidad (Polanyi 1976).

[111] Godelier (1974) muestra cómo un objeto puede asumir diferentes formas dependiendo del contexto social. La sal, en el caso de los baruya, puede intercambiarse como un don en una comunidad tribal y como una mercancía fuera de ella. En su análisis de la economía del don entre los tiv del África occidental, Bohannan (1968, 1981) argumenta que una economía del don tiene múltiples esferas de intercambio, mientras que una economía de mercancías sólo tiene una.

intercambio en términos de la equivalencia entre lo que se da y lo que se recibe, lo cual denominamos equidad.

Este estudio se basa en una tradición específica de investigación que a inicios de la década del 60 fue identificada como "teoría de la equidad" (Adams 1965) o "justicia distributiva" (Homans 1961). Partiendo de la premisa de que todos los sistemas sociales implican mecanismos para distribuir recursos valiosos y asignar derechos y responsabilidades, estas teorías especifican las condiciones bajo las cuales una distribución particular es percibida como justa. Cook y Hegtvedt (1983:218) distinguen entre dos de estas condiciones o principios de justicia: equidad y justicia distributiva. La primera, que se aplica más al intercambio, se refiere a la equivalencia de la tasa beneficio/aportación de todas las partes involucradas en un intercambio, mientras que la segunda, que tiene que ver más con situaciones de asignación, ocurre cuando se asignan recompensas de valor, recursos, derechos, obligaciones, etcétera, a un conjunto de recipiendarios.

Cabe aclarar aquí que, a pesar que el término equidad es a menudo usado como sinónimo de igualdad, estrictamente hablando no significan lo mismo. Para distinguir ambos conceptos, es pertinente revisar la diferenciación que hace Eckhoff (1974) entre "igualdad objetiva", entendida como la distribución de beneficios en cantidades iguales a cada receptor, e "igualdad relativa", que se refiere a la igualdad entre los beneficios y los aportes o contribuciones. El término "equidad" corresponde más a un principio de "igualdad relativa".

La Moral del Intercambio

La teoría de la economía moral ha señalado que las percepciones de equidad y justicia son parte inherente de la norma de reciprocidad. En su aclamado e influyente libro *The moral economy of the peasant*, James C. Scott ha argumentado, con referencia al sudeste asiático, que las relaciones de reciprocidad que los campesinos establecían con los terratenientes y el Estado para obtener protección en épocas de crisis, estaban basadas en consideraciones morales que imponían límites a la explotación que ellos estaban dispuestos a aceptar. Más allá de estos límites, los campesinos dejaban de considerar la reciprocidad como equitativa o justa para percibirla como explotadora (Scott 1976).

Esta relación de explotación suponía la distribución injusta del esfuerzo y las retribuciones, pues ello implicaba que algunos individuos o grupos se beneficiaban a expensas de los demás. Puesto que la existencia de injusticia implica una norma de justicia, se requiere de algún estándar de justicia (o equidad distributiva) con el cual comparar la tasa del intercambio y determinar qué es explotación y qué no lo es (Scott 1976:157-158). Estamos de acuerdo con Scott en que el concepto de equidad, en un contexto particular, no debe construirse deductivamente a partir de un estándar abstracto, pues los actores tienen sus propios estándares de equidad (sentimientos subjetivos, valores y percepciones). La visión del campesino sobre la equidad en su relación recíproca con el terrateniente puede estar determinada por el estándar de vida o el bienestar que se deriva de la satisfacción de sus necesidades mínimas, como también ser el resultado de una reciprocidad balanceada que da lugar a sentimientos de legitimidad, en contraposición a un intercambio desigual que favorece al terrateniente y da lugar a la indignación moral y la injusticia (Scott 1976)[112].

Pero, ¿cómo definimos un intercambio igualitario? Scott (1976) propone tomar las acciones del campesino como guía para sus valores, es decir, determinar cuánto necesita del otro y cuánto está dispuesto a dar a cambio. Como señala Gouldner (1960), el valor de un servicio "varía con la intensidad de la necesidad en el momento en que se da el beneficio" (p. 171). Sin embargo, el grado de necesidad es en sí mismo un producto social de la distribución de la riqueza y el poder. Las diferencias de poder proporcionan a una de las partes la fuerza de negociación y coerción para imponer un intercambio desigual con las partes más débiles y de esta manera violar la norma de la reciprocidad equivalente. La equidad, como decía Sahlins (1977), parece depender también de la posición o estatus de las partes en el convenio: ¿cuánto más necesita el campesino de la comunidad que la comunidad

[112] La moral como principio rector del intercambio opera también al interior del trueque. Por su naturaleza repetitiva, la cercanía entre los que la practican, la posibilidad de sacar ventaja del otro y la ausencia de sanciones fuera del acuerdo, el trueque siempre va de la mano con la obligación moral de crear o preservar un mutuo sentido de "justicia" y confianza, en el cual cada lado se hace responsable de su propia satisfacción y la del otro. El criterio social para definir lo que es una acción moral es subjetivo y se basa en la valoración mutua de los actores sobre el lugar de sus productos en la situación económica del uno y del otro (Humphrey 1992). En el trueque, los objetos no son medidos uno con otro por algún criterio externo, sino mediante un balance interno. A pesar que las mercancías son distintas y con frecuencia incomparables, lo que importa es si las partes deciden si un objeto vale lo mismo que otro. En la práctica, la proporción del intercambio dependerá de muchos factores, uno de los cuales es el regateo. Por lo tanto, es mejor considerar la proporción como

del campesino? En la medida que las partes que reciprocan están más o menos situadas igualmente, el intercambio tiende a ser balanceado y estable (Scott y Kerkvliet 1977).

Debe asumirse, sin embargo, que hay estándares de valor de intercambio genuinamente normativos que son en algún grado independientes de las reales alternativas disponibles en un determinado contexto (Scott 1976). Al respecto, Peter Blau (1961:229) sostiene que la noción de valor no se deriva de la tasa real del intercambio que las circunstancias imponen. La distancia entre la tasa real del intercambio y las normas que gobiernan el valor justo es el criterio por el cual los hombres juzgan la equidad o la injusticia de una relación, siendo el punto medio lo razonable. La idea de balance de la reciprocidad implica, entonces, un continuo de vínculos posibles, que va desde la igualdad del intercambio hasta las relaciones de pura coerción (Scott 1976).

Cualquier cambio importante en el balance del intercambio es acompañado por un correspondiente cambio en la percepción de la legitimidad de la relación. El concepto de balance aquí no es directamente cuantificable, lo cual crea el problema de qué tasa de intercambio aplicar[113]; a su vez, los servicios de las élites (tales como el patrocinio de obras públicas, escuelas, festivales comunales, caridad colectiva) son indivisibles. Sin embargo, una vez que las formas de servicio y su frecuencia y volumen han sido especificados en ambas direcciones, se tiene un cuadro aproximado del patrón de intercambio existente. Si las élites suspenden un servicio mientras que los servicios de los campesinos permanecen inalterables, el balance se vuelve desfavorable para los campesinos (Scott y Kerkvliet 1977).

Si bien las normas de equidad en el balance del intercambio varían de una cultura a otra y a través del tiempo, el rango de variación cultural no es infinito, pues la naturaleza explotadora de un terrateniente cuyas demandas de cosechas de los campesinos condena a éstos al hambre sin dar nada a cambio es perfectamente evidente en cualquier escenario (Scott 1976:170-171). Parry (1989) ha señalado al respecto que, a pesar de la considerable variación cultural en la definición de los "peligros" morales que todo intercambio encierra, éste es juzgado en términos de su equidad y justicia.

---

resultado del intercambio en lugar de su precondición (Humphrey y Hugh-Jones 1992).

[113] Por ejemplo, ¿cuántas canastas de grano constituyen un pago justo para cuánta protección y

El concepto de economía moral ha sido aplicado a las relaciones patrón-cliente entre campesinos y elites terratenientes en contextos de transición hacia el capitalismo. Los autores que han aplicado el concepto en los Andes han seguido esta línea, enfocándose en las relaciones que las comunidades indígenas establecían con curacas y el Estado colonial, las cuales han sido interpretadas también como recíprocas: la reciprocidad daba significado cultural a los acuerdos más formales que requerían de los indígenas prestar servicios y tributos al Estado colonial a cambio de acceso a derechos y recursos que les permitían mantener su forma de vida (Platt 1982; Stavig 1988; Larson 1991). En este estudio, sin embargo, proponemos la importancia del valor analítico de la economía moral para las relaciones comunidad-comunero en los Andes contemporáneos.

Equidad y Bienes Comunes

El atractivo de las ideas sobre la propiedad común podría venir en gran medida del hecho de que parecen encarnar valores de igualdad. Sobre la relación entre propiedad común e igualdad, Quiggin (1993:1124) ha señalado que los sistemas de propiedad común no sólo tienden a asignar ingresos y riqueza más igualitariamente que los de propiedad privada, sino que dependen en algún grado de la igualdad para operar exitosamente. La propiedad común, al capturar economías de escala, impide que los individuos más ricos, que están en mejor posición que los pobres para llevar a cabo actividades que implican economías de escala, obtengan retornos más altos. De otro lado, la toma de decisiones colectivas que se requiere para el manejo de recursos de propiedad común funciona sólo si los propietarios son relativamente homogéneos, pues en estas condiciones las decisiones que benefician a un propietario tienden a beneficiar también a los demás.

Es probable que la propiedad común, como factor que captura las economías de escala, sea un obstáculo para el desarrollo de mayores desigualdades al interior de las comunidades. Por ello, tal vez son las comunidades con menos economías de escala las que presentan condiciones para una mayor desigualdad. Sin embargo, en un grado u otro, la desigualdad es un rasgo que caracteriza a la mayoría, sino a todos, los grupos sociales existentes, incluyendo a las comunidades campesinas

---

seguro de subsistencia?

(Fonseca 1988). ¿Qué pasa entonces cuando individuos con diferente acceso a la propiedad individual usan recursos de propiedad común?

Si bien las familias que tienen mayor acceso a la propiedad individual se benefician más de los recursos de propiedad común (Netting 1974), el gobierno y la administración de estos recursos emplean mecanismos equitativos y ampliamente representativos que no están en función del tamaño de la propiedad individual (Geertz 1972; Netting 1997). Es cierto que la comunidad no está exenta de conflictos, a la vez que el gobierno puede ser dominado e incluso manipulado por facciones que en nombre de la comunidad toman decisiones que favorecen sus propios intereses. Pero existen incentivos –como la percepción de amenazas, la necesidad del trabajo colectivo para la apropiación individual de los bienes comunes y el ostracismo como sanción para los que no cooperan– que permiten alcanzar consensos y producir reglas operativas y una acción concertada[114].

Pero, aún cuando el gobierno y el trabajo colectivo enfatizan la igualdad, no eliminan las disparidades en la propiedad individual. Las familias con un mayor acceso a la propiedad privada derivan mayores beneficios de los bienes comunes incluso si las obligaciones son asignadas en forma igualitaria. El trabajo colectivo, un bien común que se aplica tanto a proyectos comunales como individuales, puede de esta manera beneficiar desproporcionadamente a los grandes propietarios. Hunt (1992) sugiere que la distribución desigual de un recurso común puede ser equitativa si la apropiación se hace en concordancia con "la regla de la proporcionalidad". De acuerdo a ella, la distribución desigual, que se construye dentro del sistema, se produce sólo cuando un individuo goza de más beneficios de los que le corresponden y proporciona menos recursos de los que está obligado a dar. Para Oakerson (1992), esta norma de equidad estaría en la base de la eficiencia en el uso de los recursos comunes, pues su pérdida conduce al colapso de la reciprocidad y a la consecuente aparición de comportamientos oportunistas. El oportunismo, a su vez, desata la competencia por la explotación del recurso, resultando en su sobreuso y agotamiento.

[114] En la comunidad suiza de Törbel, la igualdad social es mantenido gracias, entre otros factores, a una estructura política democrática (McGuire y Netting 1982).

La Economía Moral de la Comunidad

Comunidad y Reciprocidad en los Andes

La reciprocidad ha sido ampliamente descrita como la norma que gobierna las relaciones sociales y económicas en las comunidades andinas (Fonseca 1972, 1974; Núñez del Prado Béjar 1972; Alberti y Mayer 1974; Isbell 1974; Mayer 1974; Mayer y Zamalloa 1974). Sin embargo, la atención se ha centrado en los intercambios recíprocos entre individuos (comunero y comunero, comunero y forastero, *misti* e indígena, etc.), pasando por alto las relaciones de reciprocidad entre el comunero y la comunidad, entendida ésta última como el conjunto de los demás comuneros. La relación entre la comunidad como un todo y sus miembros también está basada en el intercambio recíproco. Los comuneros prestan servicios a la comunidad y ésta en reciprocidad les otorga los derechos de ser comuneros (Mayer 1974:55, 2002:124-125).

Ser miembro de la comunidad significa gozar del derecho a usar los recursos de propiedad de la comunidad. La comunidad ofrece a sus miembros acceso a tierras de cultivo, pastizales, agua de riego e infraestructura; servicios como la regulación de las actividades productivas, la defensa del territorio, la resolución de conflictos, la ejecución de rituales y hasta la prestación de servicios públicos como electricidad, agua potable y educación. Pero el ejercicio de este derecho está condicionado al cumplimiento de determinadas obligaciones. Las obligaciones del comunero incluyen básicamente la asistencia a asambleas y faenas comunales, la ocupación de cargos (tanto civiles como religiosos), el patrocinio de fiestas y otros servicios. Los derechos de acceso a los recursos comunales se intercambian con el cumplimiento de las obligaciones en favor de la comunidad.

La reciprocidad entre la comunidad y los comuneros es más bien una forma de redistribución (Polanyi 1976). Los beneficios generados por la mano de obra y servicios que los comuneros prestan a la comunidad para la provisión, mantenimiento, defensa y administración de los recursos comunales son luego redistribuidos por la comunidad entre los comuneros. Pero, ¿hay correspondencia entre los beneficios redistribuidos a los comuneros y los servicios que cada uno de ellos ha prestado? En otras palabras, ¿consideran los comuneros que la

reciprocidad entre ellos y la comunidad es equitativa o que la redistribución de los beneficios es justa?

En las comunidades andinas, el acceso a los recursos comunales es por definición desigual. Esta desigualdad es resultado de un rasgo importante que caracteriza a la mayoría de comunidades de hoy: la coexistencia de propiedad colectiva y propiedad individual. Puesto que la distribución de la propiedad individual es desigual, el usufructo de recursos de propiedad común es igualmente desigual, pues los que tienen más ganado harán un mayor uso de los pastizales, de la misma forma que los que poseen mayor cantidad de tierras consumirán más agua de riego. No obstante, la comunidad exige a los comuneros igual cantidad de mano de obra para trabajos colectivos, sin importar el tamaño de su propiedad individual (Hunt 1992; Netting 1997).

Las comunidades andinas han manejado este problema mediante normas de equidad que se basan fundamentalmente en un principio de proporcionalidad entre los deberes y los derechos. La proporcionalidad ha sido definida como uno de los principios de organización social que gobiernan la distribución del agua en sistemas de riego (Hunt y Hunt 1976; Coward 1979; Ostrom 1990, 1992a). En la mayoría de estudios sobre el manejo comunal del agua de riego en los Andes, la distribución del recurso hídrico es proporcional a la cantidad de tierra que cada comunero posee. Sin embargo, se exige a las familias que tienen más tierra y usan más agua que sus contribuciones a la administración, los rituales hidráulicos y el mantenimiento de la infraestructura de riego, sean mayores a las de los pequeños propietarios en términos de mano de obra y otros aportes (por ejemplo, aguardiente para los demás asistentes a una faena). Este es el otro lado de la proporcionalidad (Mitchell 1976; Guillet 1987, 1992; Valderrama y Escalante 1988; Treacy 1994; Gerbrandy y Hoogendam 1998; Gutiérrez y Gerbrandy 1998; Gelles 2000; Trawick 2001a, 2001b, 2002, 2003)[115].

Por lo tanto, para que la distribución de recursos comunales sea justa no basta con que haya reciprocidad sino que ésta tenga un carácter equitativo, es decir,

[115] Treacy (1994) encontró que en la comunidad de Coporaque, valle del Colca (Arequipa), nadie recibe más agua de la que necesita, pues la cantidad de agua distribuida está en función no sólo de la cantidad de tierra a regar sino de las necesidades de los cultivos. Los regidores, autoridades locales encargadas de la distribución del agua, toman en cuenta también las necesidades de las familias (familia numerosa, bajos ingresos, suelos secos) para la distribución del agua de riego. Cuando hay restricciones de agua, el regidor puede incluso limitar el agua a los grandes propietarios

que exista equivalencia o balance entre lo que se recibe y lo que se da. Puesto que, por lo general, los aportes en mano de obra a las faenas comunales se realizan sobre una base igualitaria, las comunidades andinas aplican la norma de la equidad exigiendo a los comuneros que más usan de los recursos comunales la prestación de servicios adicionales[116]. Estos servicios son, principalmente, la ocupación de cargos cívicos y festivos, aunque también pueden incluir contribuciones como el apoyo a la comunidad en gestiones o litigios.

La equidad entre la comunidad y sus miembros es una norma, un ideal al cual la realidad puede ajustarse en mayor o menor medida. Cuando no hay equidad, la balanza del intercambio puede inclinarse a favor de la comunidad o del comunero. La reciprocidad puede también ser asimétrica y por lo tanto beneficiar más a una de las partes, sirviendo incluso a relaciones de dominación y explotación (Orlove 1974, 1977b; Painter 1991; Mitchell 1994). Los intercambios asimétricos son considerados como injustos por las partes perjudicadas. Si el intercambio favorece al comunero, esto es, si la comunidad percibe que el comunero usa los recursos comunales sin retribuir o en menor medida de lo que debería, estamos frente a un comportamiento oportunista (Kervyn et al. 1989; Kervyn 1992a, b).

Si, por el contrario, el intercambio favorece a la comunidad, es decir, si el comunero percibe que lo que contribuye sobrepasa los beneficios que recibe, estamos ante una de dos situaciones. La primera es que la escasez de los recursos comunales, como producto del crecimiento demográfico, ha vuelto onerosas las obligaciones del comunero con respecto a los beneficios. La segunda es que la comunidad se ha convertido en un instrumento usado por los grupos de poder para beneficiar sus intereses, dando lugar a relaciones de explotación. En este caso, el grupo que controla la comunidad excluye a los demás del acceso a los recursos, pero sin dejar de exigirles contribuciones que pueden a veces beneficiar solamente al grupo en el poder (Grondín 1978; Long y Roberts 1978; Sánchez 1982a; Mallon 1883). Es en este sentido que Gelles (1984:307) define a la faena comunal como reciprocidad asimétrica.

Ahora bien, ¿cómo encontrar una equivalencia entre bienes y servicios que

---

para ponerla a disposición de los que tienen necesidades más urgentes.

[116] En Lari (Guillet 1992) y Yanque (Valderrama y Escalante 1988), también en el valle del Colca, el trabajo en las faenas vinculadas al riego es proporcionado sobre la base de la propiedad individual de la tierra, de manera que los que más tierra poseen deben contribuir con más mano de obra debido a

no son cuantificables ni divisibles? Por ejemplo, ¿qué número de cabezas de ganado es justo introducir a un pastizal comunal a cambio del patrocinio de la fiesta patronal? O ¿cómo distribuir equitativamente los beneficios de un camino comunal entre un comunero que ha servido como *varayoq* y otro que no lo ha hecho? Las tasas del intercambio recíproco entre comunidad y comunero son culturalmente sancionadas y propias de una esfera de intercambio no mercantil, cuyas equivalencias responden a dimensiones morales antes que a una racionalidad económica (Bohannan 1968, 1981; Barth 1974; Godelier 1974)[117]. A este subsistema económico, en el cual los participantes se complementan recíprocamente, Mauss (1971) llama "economía del don", mientras que Paerregaard (1994), describiendo el trueque en el sur andino, lo denomina "economía categorial" (ver también Fonseca 1972 y Golte y De la Cadena 1983 para el caso andino).

Los recursos y servicios que se intercambian no necesariamente son equivalentes en términos monetarios. Desde un punto de vista mercantil, el intercambio puede favorecer a una de las partes, pero en los términos de la cultura local puede ser equitativo. Una situación similar se produce en el trueque se practica en los Andes, donde el intercambio es a veces desigual si se toma en cuenta el precio que los productos intercambiados adquieren en el mercado, de modo que una de las partes puede de hecho estar perdiendo. Sin embargo, este comportamiento aparentemente irracional se explica porque el individuo está maximizando beneficios sociales como la confianza y la continuidad de la relación, y no beneficios monetarios (Casaverde 1977:180-182). Puede incluso suceder que aún si el comunero o la comunidad perciben que el intercambio es desigual, ninguno romperá la relación mientras no se rebasen los límites de lo que se considera tolerable. Estos límites son fijados generalmente por el derecho moral a contar con los medios mínimos para la subsistencia, derecho que James Scott creía estaba en la base de una "economía moral" (Scott 1976).

En los Andes, la reciprocidad entre comunidad y comunero se ajusta a lo que Sahlins (1977) denominaba "reciprocidad balanceada", donde el aspecto económico es tan importante como el social. Tanto comunidad como comunero sopesan todo el tiempo lo que dan y lo que reciben a cambio, pues el intercambio no sólo obedece a

---

su mayor uso del agua de riego.

[117] No resulta moral, por ejemplo, intercambiar trabajo en faenas por dinero.

criterios morales sino también a económicos. Desde el punto de vista moral, es obligación del comunero y la comunidad retribuir un don, pero desde el punto de vista económico, se espera que la retribución sea equivalente a lo que se ha entregado. Es decir, no sólo se espera que haya reciprocidad sino que ésta sea equitativa. La equidad del intercambio se basa en el equilibrio entre lo moral y lo económico[118].

Es posible que el principio de la retribución equitativa obedezca también a consideraciones morales, en el sentido de que tanto la comunidad como el comunero están obligados a devolver en forma equivalente. Pero, además, en el caso de que el comunero no cumpla con esta norma, la comunidad puede imponerle sanciones morales como el aislamiento social, es decir, la negativa de parte de los demás comuneros de prestarle ayuda cuando la requiera. El comunero, por su parte, considera también que hay una obligación moral de la comunidad a ser equitativa. Por eso, su decisión de contribuir con su parte del intercambio depende también de que aquello que recibe de la comunidad sea proporcional a lo que ésta le exige. Si la comunidad le exige al comunero más de lo que le otorga, retribuirá menos o dejará de hacerlo.

No obstante ello, la decisión de un comunero de no retribuir puede responder simplemente a una tendencia hacia el comportamiento oportunista (obtener el mayor beneficio con la menor contribución). Hay que distinguir el comportamiento oportunista de aquel que constituye una reacción a la falta de equidad. El oportunismo puede ser una característica de la conducta del comunero incluso cuando hay equidad en el intercambio. En este caso, el comportamiento oportunista se debe a que los comuneros valoran más sus intereses individuales y a que la comunidad ha perdido poder para exigirles el cumplimiento de sus obligaciones.

La equidad del intercambio recíproco depende entonces de lo que prime en un momento dado: el cálculo económico o la obligación moral. La primacía de uno u otro criterio puede incluso depender de la equidad, ya que ésta refuerza la obligación moral, de manera que cuando se pierde empiezan a surgir comportamientos oportunistas. El compromiso y las sanciones morales tienen mayor peso cuando los lazos de reciprocidad con la comunidad están basados en la

[118] Mayer (1974) indica que en las comunidades de la quebrada de Chaupihuaranga, en Pasco, las obligaciones del comunero hacia la comunidad son percibidas como obligaciones de tipo *manay*, que

equidad. La equidad depende de la fuerza de la moral y la moral depende de la fuerza de la equidad.

Reciprocidad y Equidad en Llámac

Al igual que en otras comunidades andinas, el acceso y uso de los bienes y servicios comunales en Llámac se construye como un don que la comunidad le entrega al comunero, al cual éste debe corresponder con otro don: el cumplimiento de sus obligaciones. La pertenencia a la comunidad otorga al comunero entrante el derecho a usar los recursos de la comunidad, pero casi simultáneamente ésta empieza a exigirle la devolución del don, iniciándose así una cadena de reciprocidades que se prolongará incluso más allá de la muerte del comunero. Por eso, cuando un llamaquino es admitido como comunero, la comunidad le exige inmediatamente el patrocinio de una mayordomía, la de "cantor enterrado". Todo comunero entrante debe empezar su nuevo estatus ocupando este cargo.

En Llámac, la equidad de la reciprocidad entre comunidad y comunero depende de la proporcionalidad entre los derechos que el comunero tiene a los bienes y servicios que otorga la comunidad y las contribuciones que en beneficio de todos los demás comuneros debe hacer para ganar tales derechos. La noción de equidad tiene que ver, entonces, con cuánto derecho tiene un comunero a estos beneficios y cuánto está obligado a contribuir a la comunidad. Dicho de otro modo, los beneficios que un comunero recibe de la comunidad deben ser proporcionales o equivalentes a sus aportes a ella.

Los derechos a los recursos y servicios comunales están asignados a todos los comuneros. Por lo tanto, en la medida que nadie es excluido de estos beneficios, todos deben cumplir con las obligaciones que la comunidad exige a cambio. Es bajo este criterio que en Llámac se considera que "nadie tiene privilegios", es decir, que nadie está eximido de sus obligaciones. Pero cuánto más contribuye un comunero, más derechos puede reclamar a la comunidad, y cuanto más usa los recursos comunales, más aportes está obligado a hacer. Además, un comunero que presta un servicio excepcional a la comunidad, puede negociar su exoneración de algunas obligaciones.

---

sólo se cumplen cuando la comunidad las reclama al comunero.

La noción de equidad es el criterio con el cual se establecen las diferentes categorías de comuneros llamaquinos. Debido a los diferentes niveles de obligaciones asociados a cada categoría, los derechos concomitantes difieren de una categoría a otra. Así, los comuneros activos, que están sujetos a todas las obligaciones, son beneficiarios de todos los bienes y servicios comunales. Un comunero activo tiene derecho a pastorear su ganado en los pastos comunales, regar sus parcelas con el agua de la comunidad, cultivar en los terrenos de temporal, etcétera. A cambio, está obligado, entre otras cosas, a asistir a las asambleas y faenas comunales, asumir los cargos civiles y políticos, así como ocupar algunos cargos religiosos y patrocinar algunas fiestas.

Los comuneros eventuales y pasivos, por su parte, tienen acceso a todos los bienes y servicios de la comunidad, pero no tienen que cumplir todas las obligaciones de un comunero activo. En el caso de los comuneros pasivos, este desbalance no implica la pérdida de los derechos de comunero porque se considera que los viejos han servido a la comunidad mientras fueron comuneros activos, por lo cual tienen derecho a que, cuando la vejez los incapacite para trabajar, se les retribuya con el goce de los bienes comunales sin aportar a la comunidad, un principio similar al de la pensión de jubilación para los empleados públicos. Sobre este derecho, un llamaquino nos manifestó que los viejos "tienen derecho a descansar porque en su época han trabajado". Quizá el aporte que más se valora es aquel que un comunero realiza a través de los cargos civiles y religiosos, la mayoría de los cuales han sido ocupados por los viejos.

Pese a no cumplir con todas las obligaciones de un comunero activo, los comuneros eventuales gozan de todos los derechos que dicho estatus otorga. Estos comuneros, algunos de los cuales conservan ganado y tierras en el territorio comunal, incluso si residen fuera de él, justifican estos derechos con el argumento de que han brindado muchos servicios a la comunidad, por lo que consideran que entre ellos y la comunidad "la cuenta está saldada". Ellos también han ocupado un gran número de cargos civiles y religiosos, aunque algunos continúan contribuyendo voluntariamente al bienestar de la comunidad mediante pequeñas donaciones. Es por ello que los comuneros eventuales pueden oponerse a las propuestas que plantean su depuración, idea recurrente entre los comuneros activos, para lo cual argumentan mantener aún el derecho a los recursos comunales en virtud de haber

aportado a la comunidad.

Sin embargo, ni comuneros eventuales ni pasivos están exentos de obligaciones como el pago de los derechos por el uso de los pastos. Además, tal vez a fin de equilibrar ciertos desbalances percibidos por la comunidad, los eventuales deben pagar el doble por cada ganado que poseen. En una asamblea comunal, se acordó que los comuneros eventuales que residen en el pueblo sólo podrían mantener la mitad de animales que los comuneros activos, prohibiéndose además a los no residentes usar los recursos comunales si no se ponían al día en los pagos que adeudaban a la comunidad. De esta manera, la comunidad busca equilibrar lo que desde su punto de vista es reciprocidad asimétrica entre ambas partes.

Los "yernos del pueblo", por su parte, mientras pasan por el período de observación, están formalmente impedidos de disfrutar de los beneficios de un comunero. Sin embargo, en la práctica, un yerno puede usar los recursos de la comunidad, como sucede en el caso de tener ganado en los pastos comunales. Este acceso es posible, como hemos mencionado en un capítulo anterior, debido a que el yerno puede poseer animales propios en rebaños que formalmente pertenecen a su esposa o suegro. Esta situación no es un secreto para la comunidad, por lo que ésta puede exigir a cambio la prestación de ciertos servicios a la comunidad, a lo cual el yerno difícilmente puede negarse.

Cada comunero tiene una percepción distinta sobre el grado de justicia de sus propias relaciones recíprocas con la comunidad. Puede haber comuneros que consideren sus intercambios como justos, pero también quienes perciban los suyos como injustos, percepciones que pueden cambiar con el tiempo. A su vez, debido a los diferentes aportes que los comuneros hacen a la comunidad, ya sea voluntariamente o no, algunos se consideran con más derechos que otros, exigiendo a la comunidad mayores beneficios. Por ejemplo, un comunero que había sido presidente de la comunidad en más de una ocasión se quejaba de no haber "consideración" para él a pesar de que "había hecho muchas cosas por el pueblo".

Entre los llamaquinos, los patrones de reciprocidad están basados también en derechos que corresponden a una economía moral (Scott 1976). De acuerdo e estos preceptos, se considera que todo comunero debe contar con los recursos mínimos para su subsistencia. Este derecho moral se sustenta en la idea de que todos los llamaquinos son "hijos del pueblo", lo que significa que los derechos sobre los

recursos también se ganan con el sólo hecho de haber nacido en Llámac. Esta práctica puede estar sustentada en el principio de que un llamaquino hereda los derechos que sus padres y demás antepasados obtuvieron sirviendo a la comunidad.

Por ello, la trasgresión de reglas comunales nunca es castigada con la privación del acceso a los recursos. Un comunero nos dijo que tras imponerse una pena de tal magnitud "el comunero ya no tendría la voluntad de hacer los servicios a la comunidad y los dirigentes perderían la autoridad para exigir al comunero el cumplimiento de sus deberes". En otras palabras, una sanción tan drástica provocaría una cadena de defecciones en lugar de un escarmiento para el comunero, rompiendo la reciprocidad positiva e iniciando una relación de reciprocidad negativa (Kervyn 1992a).

Finalmente, cabe mencionar que la norma de la equidad en Llámac va más allá de una distribución justa entre personas. Existe una íntima relación entre los derechos de las personas y los de los animales e incluso los de las plantas, pues no tiene sentido que exista equidad entre personas si ésta no existe también entre los demás seres vivos (Gerbrandy y Hoogendam 1998).

Equidad y Reglas

Los pastos en Llámac son manejados a través de la implementación de reglas que regulan su uso y acceso. Por eso, saber cuándo los comuneros están dispuestos a acatar estas reglas es importante para determinar las posibilidades y límites de la conservación de los pastos naturales a través del manejo comunal. Según Oakerson (1992), para manejar un recurso no basta con la existencia de reglas, pues entre éstas y su cumplimiento media la toma de decisiones basadas en cálculos del tipo costo-beneficio, los cuales inducen o desalientan la elección de una determinada opción.

Es posible, sin embargo, que las soluciones al sobreuso de recursos comunes que se basan en reglamentos no siempre se implementen en función de los intereses más egoístas de los comuneros. Es decir, el comunero no sólo acata la norma porque los beneficios que ello le reporta son mayores a los costos que resultan de desobedecerla, sino porque considera que es su deber moral hacerlo.

Pero creemos que esta moral no es ciega, pues depende de la equidad entre derechos y obligaciones, lo cual crea también incentivos hacia la obediencia, mientras que la percepción de inequidad produce incentivos hacia la trasgresión.

Los llamaquinos suelen decir que cumplir las reglas es parte de vivir en comunidad. En efecto, la observación de las reglas comunales es entendida en el marco de las obligaciones recíprocas a las que está sujeto el comunero por los beneficios comunales que recibe. En este contexto, en Llámac la creación e implementación de reglamentos que gobiernan el uso de los pastos comunales se desenvuelven dentro de esta trama de relaciones de reciprocidad entre comunidad y comunero. Todos los llamaquinos reciben de la comunidad el derecho a pastar su ganado en los pastizales que están dentro de su territorio. Pero ellos dicen también que a cambio es su obligación "conservar los pastos y velar porque no entre el daño al pasto crecido", así como "servir al pueblo con los usos y costumbres". Por lo tanto, al menos desde el discurso, para los llamaquinos el cumplimiento de las reglas comunales no se debe al temor a las multas, sino a la obligación de devolver el don a la comunidad.

A la hora de evaluar si respetarán o no las reglas, los comuneros no sólo toman en cuenta su obligación moral de retribuir, sino también el grado de equidad de sus intercambios recíprocos con la comunidad. Si hay equidad en el intercambio, el comunero se sentirá incentivado a cumplir sus obligaciones. En cambio, si la comunidad exige al comunero más de lo que le da, estos incentivos estarán ausentes, ya que así se percibe que las cargas comunales son onerosas con respecto a los beneficios. La equidad, por lo tanto, legitima las reglas, lo que hace que sean obedecidas porque son consideradas justas[119].

Cabe subrayar aquí que la decisión de un comunero de cooperar no depende sólo de sus propias relaciones de reciprocidad con la comunidad, sino también de las que ésta establece con los demás comuneros. El comunero necesita tener cierta seguridad sobre las reacciones de los demás para tomar la decisión de cooperar. Es evidente que de saber que los demás no cooperarán, él tampoco lo hará (Kervyn 1992a; Putnam et al. 1993). Obedecer las reglas mientras los demás las rompen

[119] No es nuestra intención argumentar que el respeto a las reglas se basa únicamente en la equidad. Trawick (2001a) sostiene, por ejemplo, que en Huaynacotas (valle del Cotahuasi, Arequipa), la equidad es uno entre varios principios que aseguran el cumplimiento de las reglas del manejo comunal del riego. Estos principios incluyen autonomía, contigüidad, uniformidad y transparencia.

equivale a comportarse como un tonto, pues ello implica que los demás están aprovechándose del esfuerzo de uno (Ostrom 1992a). Un comunero llamaquino mencionó que "no asistir a las faenas y limitarse a pagar las multas es enseñar a la gente a portarse mal", lo que muestra que en Llámac nadie quiere aparecer como tonto ante los demás.

No obstante, creemos que la cooperación de un comunero no sólo requiere de un comportamiento similar entre los demás, sino sobre todo de que las contribuciones de los demás sean también proporcionales a los beneficios que obtienen. Si el comunero observa que hay quienes dan a la comunidad menos de lo que reciben de ella, no se sentirá incentivado a obedecer las reglas. El comportamiento oportunista no se refiere sólo al disfrute de los bienes comunes sin cooperar en su provisión, sino a que estos beneficios pueden tener lugar aportando menos de lo que a uno le corresponde (Hunt 1992). Por eso, un comunero descontento por reglas injustas puede comportarse como un oportunista (tomar más de lo que le corresponde) o eludir sus obligaciones (contribuir con mano de obra al mantenimiento del recurso común) (McKean 1992:260)

Esta equidad es la que en última instancia asegura la continuidad de la reciprocidad entre la comunidad y los comuneros. Los comuneros seguirán cumpliendo sus obligaciones en el futuro en la medida que haya equidad con relación a los beneficios que reciben. De este modo, las normas de reciprocidad son importantes para la cooperación ya que hacen previsible el comportamiento futuro de las personas (Putnam et al. 1993).

El comportamiento de un comunero depende, por tanto, de lo que hagan los demás y esto se explica por la interdependencia que caracteriza a los miembros de las comunidades andinas, donde el beneficio individual depende de la acción colectiva (Kervyn et al. 1989). No es difícil para un llamaquino comprender que la posibilidad de aprovechamiento individual de agua de riego depende de la participación conjunta de los demás comuneros en la construcción y el mantenimiento de los canales de irrigación, pues éstas son tareas que superan la capacidad de la familia. Por eso, si algunos comuneros no cooperan significa que están disfrutando de iguales o mayores beneficios que los que sí cooperan, resultando en una distribución desigual de los derechos y obligaciones. Disfrutar de los beneficios comunales sin cumplir las obligaciones correspondientes significa vivir

a expensas de quienes, al cooperar, proveen los bienes comunes (Oakerson 1992). Al mismo tiempo, no cumplir las obligaciones es privar a los que sí lo hacen de los beneficios que les corresponden (Hunt 1992). Si hay comuneros que no asisten a una faena de reparación de acequias, es probable que no se obtenga toda el agua que se necesite. Por tanto, debido a la presencia de oportunistas, un comunero que coopera en el mejoramiento de la provisión del agua de riego puede no ver incrementar su dotación individual de agua.

Por esta razón, en Llámac un comunero que incumple sus obligaciones es "mal visto por el pueblo", generando reacciones adversas de parte de los demás comuneros, como la negativa a cooperar con él (reciprocidad negativa). Por eso, en un contexto en que el bienestar individual depende del esfuerzo colectivo es importante para un comunero mantenerse en buenos términos con los demás, y ello se logra respetando la cadena de derechos y obligaciones.

No sabemos si en el pasado el llamaquino cumplía con sus obligaciones simplemente porque hacerlo era su deber moral frente a la comunidad, aún si ello le resultaba poco ventajoso. Pero es posible que a medida que la economía de mercado penetraba en la comunidad, la reciprocidad puramente moral fue cediendo paso a una reciprocidad basada más en la equidad. En la actualidad, la participación en el mercado ha permitido a algunos comuneros independizarse en cierto grado de la acción colectiva para satisfacer las necesidades del sustento, de manera que ahora se sienten con menos obligación moral hacia su comunidad. En el pasado, cuando la subsistencia dependía más de la acción colectiva, este deber moral era quizá más fuerte.

Por último, no queremos dejar de mencionar que el respeto a las reglas es visto también como una condición para el "mantenimiento del orden". Los llamaquinos consideran que en ausencia de normas, los comuneros actuarían sin restricción alguna, lo que permitiría a los poderosos excluir a los débiles del acceso a los recursos, rompiendo con ello un principio básico de la equidad: el derecho de todos a los recursos. Las reglas, entonces, serían justas porque ponen un freno a la ambición de los ricos, dando oportunidades a los pobres de beneficiarse de los recursos. Por ejemplo, las normas permiten que los pastos puedan ser arrendados incluso por los más pobres y no sólo por los que tienen dinero. Sin embargo, hay que notar que estas ideas reflejan una interpretación neutral de las reglas. En la

práctica, como veremos, las reglas pueden también beneficiar a los que tienen más poder.

La Ecología Política del Manejo de Pastizales Comunes: Desigualdad y Equidad

Todos los grupos humanos presentan cierto grado de estratificación social y conflictos que se derivan de las diferencias de intereses. La visión de la comunidad como un todo unificado y orgánico no da cuenta de las diferencias internas que puede presentar y de las interacciones con actores externos, así como de la manera en que estos factores afectan los resultados del manejo de recursos. Por lo tanto, es necesario analizar la relación entre los procesos políticos que resultan de las características que se le atribuyen a la comunidad (como territorio compartido o tamaño pequeño) y los resultados de los esfuerzos locales de conservación, antes que dar por sentado la existencia de un vínculo entre estos rasgos y un manejo exitoso de recursos.

Otros aspectos de las comunidades son también importantes y afectan el curso que toman los procesos locales de conservación, como son: (1) los diversos actores e intereses al interior de la comunidad, (2) la política local y la toma de decisiones colectivas y sus relaciones con actores no locales, y (3) las instituciones que afectan los procesos de toma de decisiones y las negociaciones políticas (Agrawal 1997).

Es importante saber si la autonomía de las comunidades en la toma de decisiones permite que los actores marginados estén representados y cómo ello influye en los resultados de la conservación. Las decisiones tomadas colectivamente son a menudo impuestas sobre los que tienen menos poder. Si la toma de decisiones es dominada por facciones particulares, la asignación de recursos probablemente no será equitativa y provocará la resistencia de los que son excluidos. Por otro lado, incluso en las comunidades la conservación debe imponerse, pues grupos a su interior pueden resistirse a los intentos por conservar. De ahí que incluso comunidades altamente diferenciadas pueden ser capaces de usar los recursos locales sosteniblemente si las élites imponen su voluntad sobre las

facciones más débiles (Agrawal 1997).

Desde este punto de vista, puede decirse que la equidad no depende sólo del predominio de normas y valores comunitarios o del interés personal de los comuneros, depende también de la interacción de ambos factores al interior de determinadas relaciones de poder. El principio de la equidad domina cuando el grupo de poder que controla la comunidad representa intereses colectivos. En este caso, la obligación y las sanciones morales son más fuertes porque el poder comunal es legítimo, no habiendo necesidad de coaccionar al comunero para lograr su obediencia. Las normas internalizadas como la equidad son a menudo mucho más eficaces que las que impone la autoridad, pues factores ideológicos, religiosos o políticos son incentivos morales que sustituyen a los incentivos materiales (Kervyn 1992a:104-105; Kervyn et al. 1989:13). Es por ello que bs costos de transacción del monitoreo y la aplicación de reglas que no son percibidas como equitativas son más altos que los de aquellas que se consideran como equitativas (Agrawal 1994:268).

Pero cuando el poder comunal encarna los intereses de un grupo minoritario, la lógica de la comunidad es exigir al comunero el cumplimiento de sus obligaciones aún si los beneficios son monopolizados por el grupo en el poder. En este caso, el comunero también puede mostrarse reacio a retribuir, debiendo la comunidad utilizar mecanismos coercitivos para lograr su adherencia a las normas. Aunque, generalmente, esta situación va acompañada de un manto ideológico que presenta a los intereses particulares como colectivos, contexto en el cual la equidad puede convertirse en un objetivo de los grupos excluidos en su lucha por una distribución justa de los recursos.

Pero ya sea que la comunidad represente intereses colectivos o particulares, la renuencia del comunero a contribuir puede ser reprimida por el poder de la comunidad, obligándolo a cumplir con su parte bajo la amenaza de sancionarlo. En estas circunstancias, el comunero cooperará teniendo en cuenta cálculos de costo-beneficio, es decir, sólo si el costo de la cooperación es menor que el de la defección (sanción).

En conclusión, la equidad no es producto de una relación armoniosa. Es más bien el resultado de un proceso de negociación entre individuos y grupos en pugna. Por ello, el equilibrio es muy frágil y cambiante, ya que es susceptible de romperse. La cuestión, sin embargo, no es si el intercambio es desequilibrado, sino más bien

cuán desequilibrado es y hacia qué lado de las partes (Scott 1976).

La Política de la Comunidad: Desigualdad y Manejo de Pastizales Comunes

La propiedad común no puede entenderse si no se toma en cuenta las instituciones de propiedad individual con las que coexiste. Puesto que el acceso a la propiedad individual es casi siempre desigual, las instituciones de propiedad común pueden coexistir con una significativa diferenciación social (Quiggin 1993). Esto es evidente en el caso de los pastizales altoandinos que, como parte de tierras de comunidades, permanecen bajo regímenes de propiedad común, mientras que el ganado es principalmente propiedad privada de los comuneros. Entonces, en la medida que la propiedad del ganado presenta diferenciaciones, la distribución de los pastos es también desigual, pues aquellos comuneros que son propietarios de los rebaños más grandes hacen un mayor consumo del forraje.

Los llamaquinos son conscientes de que el usufructo de sus pastos comunales es desigual y que ello se debe a la también desigual distribución de la propiedad del ganado entre las familias comuneras. En efecto, de un total de 34 propietarios de ganado ovino (Cuadro 10), se ha estimado que sólo el 15.7% es dueño del 86.8% de las cabezas existentes (Cuadro 11). Similar situación puede apreciarse en el caso del ganado vacuno, pues de un total de 94 propietarios (Cuadro 10) el 29.7% posee el 70.7% de cabezas (Cuadro 12). Además, debe notarse que el 75.4% de los comuneros no posee ganado ovino y el 31.9% no tiene ganado vacuno.

En este contexto, de escasez de pastos y de distribución desigual de la propiedad pecuaria, los que tienen más ganado restan pastos a los que tienen menos. Esto es más evidente en el caso del ganado ovino, donde una de las manadas alcanza las 319 cabezas, siendo el promedio 55. Las consecuencias de esta desigualdad pueden observarse, por ejemplo, cuando, una vez sorteados los sectores para ovinos en la estación seca, los pastos para las manadas grandes suelen ser ampliados, con la consiguiente reducción de pastos para las demás manadas.

Cuadro 10

Propiedad de ganado en Llámac (1998)

Especies	Número de cabezas	Número de propietarios	Promedio de cabezas por propietario
Vacuno	1179	94	12.5
Ovino	1869	34	55.0
Equino	191	98	1.9
Asnal	370	91	4.1
Caprino	181	7	25.9
Total	3790		

Fuente: Padrón general de ganado de la comunidad de Llámac

Las familias propietarias de los rebaños más grandes no sólo aprovechan una mayor cantidad de forraje sino que controlan los mejores pastizales, los cuales se encuentran en la puna alta[120]. Puesto que los derechos sobre los sectores de pastizales son heredables, el control sobre los que cuentan con mejores pastos se ha mantenido en manos de las mismas unidades domésticas por varias generaciones. Además, el acceso casi exclusivo de estas familias a mejores pastos debe haber sido un factor importante en el incremento del tamaño de sus hatos. Estos pastos están asignados principalmente al ganado vacuno y ovino, por lo que son los dueños de estos animales los mayores propietarios de ganado.

La mayoría de estas familias reside permanentemente en la puna alta, lo cual no sólo les permite, a través de un mejor cuidado del ganado, incrementar su número, sino también excluir a otras familias del acceso a los pastos de mayor calidad. En efecto, muchos comuneros que residen en el pueblo se quejan de que los animales que mantienen en la puna alta son ahuyentados hacia áreas marginales por los moradores de esta zona. La lejanía con respecto a la puna dificulta entre los residentes en el pueblo el desplazamiento continuo hacia esta zona para dar cuidados a su ganado. Por eso, los comuneros entrantes que no tienen parientes en los mejores sectores, terminan eligiendo para su ganado aquellos con pastos de menor calidad.

[120] Sectores como Rondoy, Caico y Paria poseen pastos de mayor calidad gracias a la humedad permanente que resulta de la mayor precipitación y la presencia de humedales –lo que permite su disponibilidad incluso durante la época seca– y la abundancia de pastos como la soclla y el ichu, que son muy apreciados por los llamaquinos.

Cuadro 11

Distribución de la propiedad de ganado ovino en Llámac (1998)

Cabezas de ganado	Totales por grupo	Porcentaje de ganado	Número de propietarios	Porcentaje de propietarios
0	0	0.0	104	75.4
1 – 10	45	2.4	8	5.8
11 – 20	43	2.3	3	2.2
21 – 30	149	8.0	6	4.3
31 – 40	189	10.1	5	3.6
41 – 50	96	5.1	2	1.4
51 – 60	60	3.2	1	0.7
61 – 70	0	0.0	0	0.0
71 – 80	0	0.0	0	0.0
81 – 90	264	14.1	3	2.2
91 – 100	97	5.2	1	0.7
101 – 110	0	0.0	0	0.0
111 – 120	0	0.0	0	0.0
121 – 130	251	13.4	2	1.4
151 – 160	156	8.3	1	0.7
191 – 200	200	10.7	1	0.7
311 – 320	319	17.1	1	0.7
Total	1869	100.0	138	100.0

Fuente: Padrón general de ganado de la comunidad de Llámac

Cuadro 12

Distribución de la propiedad de ganado vacuno en Llámac (1998)

Cabezas de ganado	Totales por grupo	Porcentaje de ganado	Número de propietarios	Porcentaje de propietarios
0	0	0.0	44	31.9
1 – 10	345	29.3	53	38.9
11 – 20	347	29.4	23	16.7
21 – 30	424	36.0	17	12.3
31 – 40	0	0.0	0	0.0
41 – 50	0	0.0	0	0.0
51 – 60	0	0.0	0	0.0
61 – 70	63	5.3	1	0.7
Total	1179	100.0	138	100.0

Fuente: Padrón general de ganado de la comunidad de Llámac

El control de los mejores pastizales explica en gran medida por qué han sido los grandes propietarios los que han promovido su conservación, ya que ello les garantiza un acceso ventajoso a los beneficios que de ello se deriven. Añádase a ello el hecho de que sean estos comuneros los que experimentan mayores pérdidas económicas a causa del sobrepastoreo. Ruttan y Borgerhoff Mulder (1999) describen cómo entre los barabaig de Tanzania eran los pastores ricos quienes mostraban mayor interés en la conservación de los pastizales, pues el sobrepastoreo provocaba precisamente entre ellos las mayores pérdidas económicas.

En otra ocasión, sin embargo, fueron más bien los llamaquinos jóvenes quienes impulsaron medidas para conservar los pastos. En efecto, a fin de incrementar su acceso a los pastos y el de futuros comuneros, y con ello el tamaño de sus rebaños, los comuneros jóvenes promovieron la restricción de la población ganadera. Esta iniciativa fue una respuesta a su exclusión de los mejores pastos y, en los últimos años, a la negativa de los grandes propietarios a arrendarles parte de su ganado. El arriendo de ganado es, más que la herencia familiar y la compra, el principal mecanismo mediante el cual el llamaquino forma su propio rebaño. De esta manera, al no contar con la ayuda de los grandes propietarios, los nuevos comuneros quedan excluidos no sólo de los mejores pastos, sino también de la posibilidad de tener acceso al ganado. En condiciones de creciente escasez de pastos, como el que viven hoy los llamaquinos, estas diferencias en la distribución de los recursos ganaderos se tornan intolerables para los pequeños propietarios, ya que son percibidas como el beneficio de unos pocos a costa del perjuicio de la mayoría.

Reducir la cantidad de ganado entre los grandes propietarios no sólo significaría más pastos para los comuneros jóvenes, sino también la posibilidad de acceder a la propiedad ganadera, ya que los grandes propietarios se verían obligados a venderles o regalarles su ganado excedente. Ello muestra que la limitación de ganado no es solamente una estrategia de conservación de los pastos, sino también una lucha por la equidad en el acceso a dicho recurso.

Sin embargo, las normas que limitan el tamaño de los rebaños han generado, desde luego, la resistencia de los grandes propietarios, de modo que los intentos por aplicarlas sólo han podido concretarse parcialmente, unas veces debido a la evasión

de la norma, otras veces a causa de la oposición que se ofrece a su aprobación durante las asambleas. Por lo general, las autoridades comunales son temerosas de promover la aprobación de estas normas ya que ello implica el riesgo de ganarse líos con otros comuneros. Además, la mayoría de las veces hay de por medio lealtades que tienen su base en relaciones de parentesco y clientelismo. Si bien los grandes propietarios son numéricamente inferiores, pertenecen a tres familias con extensas redes de parentesco que a su vez generan obligaciones que difícilmente pueden ignorarse, las cuales juegan un rol crucial a la hora de aprobar las normas. Los grandes propietarios se valen a menudo de los lazos de parentesco con las autoridades comunales para lograr que éstos no los "perjudiquen" al exigirles el cumplimiento de reglas ya aprobadas, lo cual muchas veces es interpretado como "abuso de autoridad".

Durante las asambleas en que la idea de la limitación de ganado ha sido debatida, los grandes propietarios se han impuesto argumentando que tal proyecto atentaba contra la libertad individual, y no han faltado quienes lo han atribuido a la envidia hacia los que tienen más. La acumulación de ganado es percibido como un logro personal, producto del trabajo duro y, por lo tanto, un derecho inherente al individuo, el cual no puede ser recortado por la comunidad porque además es inalienable. Además, en los últimos años, los arrieros han basado su oposición en la idea de que la actividad turística es una fuente importante para su subsistencia. Hay incluso quienes sostienen que la limitación de la población animal afecta también a aquellos pequeños propietarios que si bien no poseen ganado vacuno y ovino, poseen gran cantidad de asnos y caballos para su uso en la actividad turística, la que se convierte así en su única fuente de ingresos. Finalmente, algunos grandes propietarios argumentan que la norma no sólo menoscaba sus derechos sino también los de sus hijos, pues sin ganado no sería posible costear la educación de éstos en Huaraz o Lima. Éstos han sido argumentos fuertes que han obstaculizado los intentos de realizar reformas con respecto a la carga animal.

La mayoría de las veces no ha sido necesario el control directo de los cargos directivos para lograr que la toma de decisiones beneficie los intereses de los grandes propietarios. Con frecuencia, para lograr el apoyo de autoridades y comuneros en las asambleas ha bastado con el "cariño", que según las circunstancias puede consistir en algunas cajas de cerveza o moldes de queso, una

pachamanca en la puna, una botella de licor y, en ocasiones, una “propinita” (dinero en efectivo). De esta forma, el poder es ejercido también a través de la obligación creada por la entrega de regalos, produciéndose frecuentemente relaciones de clientela.

El manejo comunal de pastizales debe entenderse en este contexto de desigualdad, lo que implica que la conservación no siempre es del interés de toda la comunidad, pues refleja siempre los intereses de los diversos grupos de poder y las disputas entre tales intereses. Ello explica por qué, por muy buenas que sean, no todas las decisiones colectivas que toman los miembros de una comunidad conducen a la conservación, pues los grupos que no se sienten favorecidos pueden impedir su implementación (Agrawal 1997).

Pastizales Comunes y Oportunismo

Entre los llamaquinos, la percepción general es que aquellos que más ganado tienen son los que, a pesar de ser los mayores usuarios de los pastos, aportan menos a la comunidad, principalmente en términos de asistencia a faenas y asambleas, así como de ocupación de cargos civiles. Con respecto a la participación en las asambleas, las Figuras 18 y 19 muestran una correlación entre mayor cantidad de ganado y menor asistencia. Otro tanto podría decirse de la asistencia a faenas, pero las dificultades para obtener registros sobre la participación de los comuneros en esta actividad, no nos permiten contar con una idea más gráfica sobre su correlación con la propiedad de ganado. Sin embargo, sabemos por nuestras entrevistas que la asistencia de los grandes propietarios de ganado a las faenas es mínima, al igual que su ocupación de cargos. Esto es un indicador de que el oportunismo es una característica del comportamiento de los grandes propietarios.

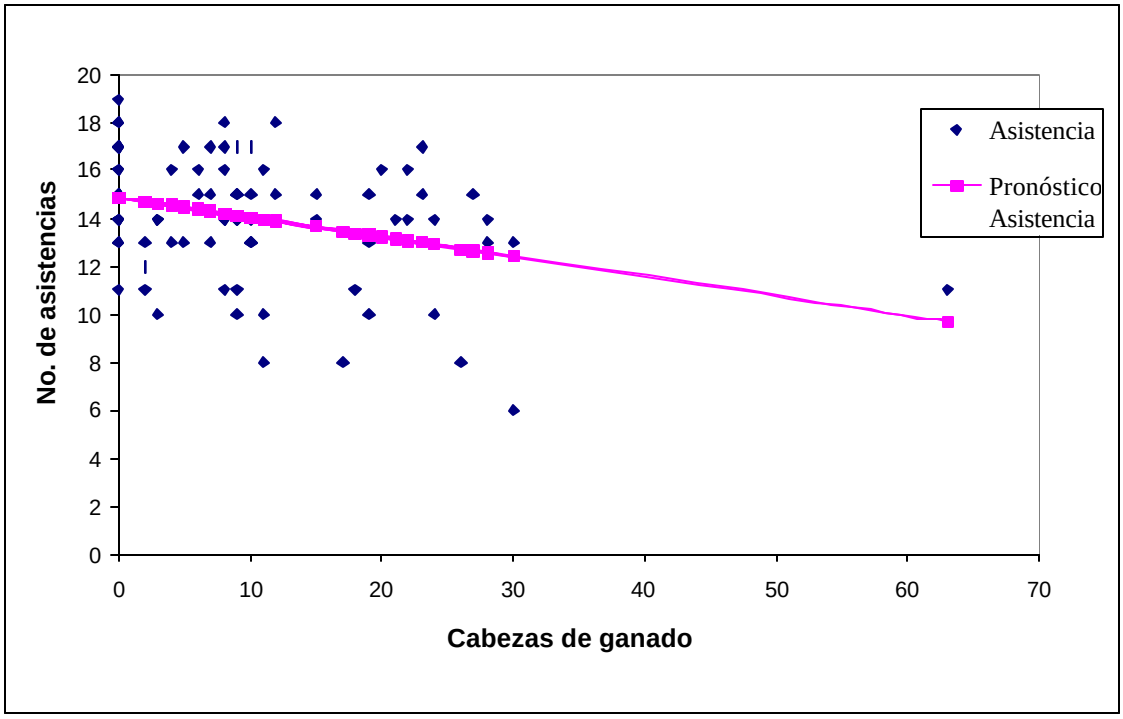

Figura 18. Correlación entre propiedad de ganado vacuno y asistencia a asambleas

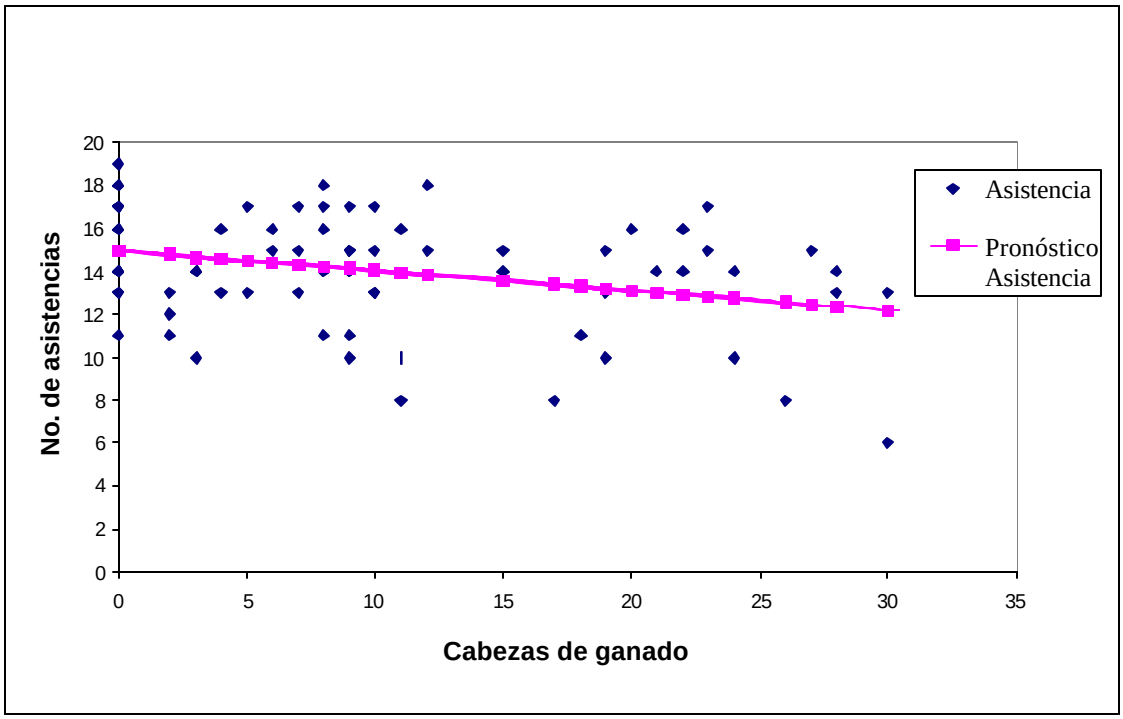

Figura 19. Correlación entre propiedad de ganado ovino y asistencia a asambleas

La razón de este bajo nivel en el cumplimiento de los deberes debe buscarse en la gran cantidad de mano de obra que la dedicación exclusiva al pastoreo demanda sobre los grandes propietarios. En efecto, la residencia permanente en la puna, como consecuencia de una especialización de la actividad pastoril, impide en gran medida el cumplimiento de las obligaciones del comunero, las cuales se concentran en las partes bajas. Por eso, estos comuneros prefieren faltar a asambleas o faenas y pagar las multas por inasistencia, pues ello les resulta menos costoso que el tiempo que tendrían que invertir si asistieran a ellas. De esta forma, los grandes propietarios pagan con dinero sus derechos sobre los recursos comunales, pues el costo de pagarlo con trabajo les resulta más alto[121]. Su nivel de ingresos provenientes de la venta de productos pecuarios les permite asumir las multas con relativa facilidad[122].

El mantenimiento de rebaños grandes ha asegurado a sus propietarios no sólo los medios para su sustento, sino además un flujo de ingresos que les ha otorgado ciertos privilegios como la posibilidad de adquirir vehículos y educar a sus hijos fuera de Llámac. La imposición de límites a la cantidad de ganado significaría pues la pérdida de estos beneficios o, en el caso de los arrieros que trabajan en la actividad turística, la de su principal fuente de ingresos. Por estos motivos, los grandes propietarios han sido también los mayores opositores a las reglas que estipulan la reducción de la carga animal.

Por otro lado, el mayor nivel de comportamientos oportunistas que se aprecia entre los grandes propietarios puede deberse también a que entre ellos el cálculo individual se impone la mayoría de las veces sobre las obligaciones morales hacia la comunidad. Lo que ha provocado esta conducta es quizá su mayor familiarización con la ideología mercantil, como producto de su también mayor participación en el mercado a través de la actividad pastoril. Pero además hay que mencionar la independencia, por cierto no absoluta, con respecto a la ayuda mutua, pues los ingresos que genera la ganadería les permite a los grandes propietarios prescindir de ella en muchos casos. Estos comuneros consiguen ahora con dinero muchos de los bienes y servicios que anteriormente obtenían únicamente a través de relaciones

[121] Comunicación personal de Martin Scurrah.

[122] Sin embargo, ello no quiere decir que cuando las multas por inasistencia acumuladas sean muy numerosas o cuando los asuntos a tratarse afecten directamente sus intereses, los grandes propietarios no bajen al pueblo para asistir a algunas asambleas.

de reciprocidad.

En el caso de las normas que regulan la rotación de pastos, no obstante el contexto de desigualdad en la distribución de las cargas y los beneficios, la percepción general es que son obedecidas por la mayoría. La pregunta que salta a la vista es, entonces, ¿por qué obedecer normas que benefician principalmente a los que tienen más ganado, más aún si éstos son los que menos aportan a la comunidad? Mayer (1989) sostiene que el comunero también acata la norma por presión de los grupos de poder, pero este no parece ser el caso en Llámac. Una de las razones es que los pequeños propietarios, si bien no tienen acceso a los mejores sectores de la puna alta, no dejan de beneficiarse del descanso de los pastizales de esta zona, ya que no han perdido el acceso a otros sectores dentro de ella.

Junto a esta percepción positiva coexiste, sin embargo, otra que es más bien negativa. Algunos llamaquinos concuerdan en que hoy las normas ya no se cumplen como antes y que los dirigentes han perdido autoridad. Estos cambios son atribuidos al estallido de la violencia terrorista en los años 80, que también alcanzó a la región de Huayhuash. La caída del nivel de obediencia de las reglas a partir de la llegada de los senderistas a la zona, es un comentario que se escucha con frecuencia. La causa parece radicar en el hecho que os terroristas prohibieron a las autoridades llamaquinas el cumplimiento de sus funciones, amenazándolas con tomar represalias en caso de no acatar. Como consecuencia, muy pocos se atrevieron a asumir cargos, a la vez que las funciones de las pocas autoridades que lograron mantenerse en pie se restringieron a gestiones burocráticas. El resultado a largo plazo ha sido la pérdida de legitimidad de la comunidad, la cual empezó a verse en dificultades para hacer cumplir muchas de sus normas, incluyendo las de manejo de los pastos. Si bien esta situación duró sólo cuatro años (1992-1996), los llamaquinos sostienen que ella ha tenido consecuencias irreversibles.

En este contexto de crisis institucional y moral, el poder de la comunidad se ha basado principalmente en el control de recursos como los pastizales. De ahí que la autonomía que los grandes propietarios han obtenido con respecto a la comunidad sea sólo parcial. Esto aún otorga a la comunidad el poder para exigir a este grupo la retribución correspondiente, aunque, como veremos en la siguiente sección, no necesariamente en la forma de obediencia a las reglas.

La Economía del Prestigio: Fiestas y Manejo Comunal de Pastizales

El acceso casi exclusivo de los grandes propietarios de ganado a los mejores pastizales y su escaso cumplimiento de los deberes como comuneros, así como la incapacidad de las autoridades comunales para obligarlos a disminuir el tamaño de sus rebaños, ha provocado entre los pequeños propietarios la percepción de una distribución injusta de los derechos y obligaciones entre los llamaquinos. Pero lejos de buscar formas alternativas de aplicar la norma que limita la población de ganado, los pequeños propietarios se han preocupado más bien en equilibrar la tasa de beneficios y aportes de los grandes propietarios.

Por tal razón, los pequeños propietarios de ganado exigen a los grandes un mayor aporte a la comunidad. Sin embargo, esta exigencia no se expresa precisamente en mayores contribuciones en mano de obra durante las faenas comunales, tal como ocurre en otras comunidades (ver Valderrama y Escalante 1988; Guillet 1992). Pese a que una forma de obtener una mayor contribución de los grandes propietarios ha sido el cobro de una tasa mayor por derecho de pastoreo, el mecanismo más importante para obligarlos a contribuir proporcionalmente al mayor uso que hacen de los pastos ha sido exigirles el patrocinio de las fiestas tradicionales.

Las Fiestas en las Comunidades Campesinas

Uno de los rasgos más ubicuos de la vida rural andina es el complejo fiesta (Martínez 1959; Mangin 1961). El complejo fiesta cubre un amplio rango de actividad ritual que incluye un componente secular (socialización, baile y consumo de comida y bebida) y un componente religioso tomado de prácticas católicas tales como las celebraciones masivas (procesiones) y ritos individuales especiales. Dewey (1970) sugiere que el complejo fiesta puede clasificarse en dos tipos de actividad ritual: (1) el ritual privado, que señala las crisis importantes en la vida de un individuo (nacimiento, primera comunión, matrimonio y muerte), y (2) el ritual público, que honra la identidad comunitaria y es una expresión de ella.

Las fiestas privadas, en las que los participantes son reclutados de un círculo íntimo de familiares, amigos y parientes ficticios, son importantes mecanismos a

través de los cuales la comunidad reconoce y se acomoda a los cambios en el rol de los individuos. Las fiestas públicas, por su parte, reclutan los participantes de entre todos los residentes de una comunidad y expresan y refuerzan la identidad comunitaria (Geertz 1957). En la fiesta se crean y renuevan relaciones, se liberan las tensiones, se resuelven conflictos cotidianos y se reafirma simbólicamente un ideal de armonía con los intereses de la comunidad.

Las fiestas públicas, en la medida que proporcionan mecanismos de rotación y selección de patrocinadores individuales, proporcionan un elemento central de la organización sociopolítica de las comunidades andinas. A través del sistema de cargos, o jerarquía civil-religiosa, un individuo asume alternativamente cargos civiles y religiosos (Carrasco 1979). Al igual que en Mesoamérica (Cancian 1976), este mecanismo, llamado sistema de alferado (mayordomías en la literatura andina), refuerza directamente la organización sociopolítica de las comunidades, pues el patrocinio de la fiesta se alterna con la ocupación de cargos políticos (Fuenzalida Vollmar 1970). El control del reclutamiento para los cargos políticos tiene lugar a través de la identificación con las normas comunitarias que el complejo público de fiestas propicia, lo cual propicia la participación en el ritual y el desembolso para los gastos ceremoniales del patrocinio del ritual.

El complejo fiesta también ha sido interpretado, para usar el término de Flannery (1972), como un mecanismo de control que procesa información sobre la distribución de la tierra, la programación de las tareas agrícolas y la coordinación de las demandas conflictivas sobre la mano de obra. Además, se ha argumentado que a través de los desembolsos ceremoniales las fiestas se convierten en un mecanismo de nivelación que recaba información sobre las desigualdades en la tenencia de la tierra, la riqueza o el poder y regula estas variables antes de que rebasen los rangos de la sociedad igualitaria (Flannery 1972:414).

Los antropólogos partidarios de esta teoría argumentan que el sistema de fiestas fortalece la solidaridad, que es resultado del control ritual de los excedentes económicos que la comunidad indígena empezó a ejercer como respuesta al aumento de la explotación colonial. Los más ricos se empobrecen al patrocinar los festejos en honor de un santo, con lo cual las diferencias económicas disminuyen y la movilidad social se suprime. A cambio, el patrocinador de la fiesta gana prestigio, lo cual ha llevado a describir el sistema como una “economía del prestigio” (Tax

1953; Wolf 1955, 1981; Nash 1961; Foster 1974). La búsqueda de prestigio permite que el sistema de fiestas sea una organización voluntaria y no solamente coactiva. El aislamiento social a la que fueron sometidas las comunidades por el sistema colonial español aumentó la importancia del prestigio local (Smith 1981).

Sin embargo, el trabajo de Frank Cancian (1976) sobre el sistema de cargos en el pueblo de Zinacantan, en Mesoamérica, sugiere fuertemente que aquél no nivela la riqueza. Por el contrario, Cancian prefiere hablar de un "mecanismo de estratificación" que legitimaría la desigualdad en la riqueza. Smith (1981:24-25), por su lado, sostiene que la nivelación económica no llega a producirse porque el sistema de fiestas no contribuye a la redistribución del capital productivo dentro del pueblo. Estas fiestas son períodos de consumo intenso y no la ocasión de proporcionar tierra, animales o cualquier otra fuente de ingresos a los campesinos pobres[123].

Las Fiestas Tradicionales en Llámac

En Llámac, los cargos religiosos son numerosos y se clasifican en funcionarios o "funcias" y mayordomías. Los primeros son los cargos principales para las fiestas patronales del pueblo: San Pedro (29 de junio) y Santa Rosa (30 de agosto). Se trata de los cargos de Capitán e Inca en la fiesta de Santa Rosa y los de Jijante (ocupado por el Regidor) y Lachpa (ocupado por el Alguacil) en la fiesta de San Pedro. Las fiestas patronales incluyen también cargos menores como los de Mayordomo, Comisario, Estandartera y Mayorala. Las Mayordomías, por su parte, incluyen cargos para otras festividades católicas como Corpus Christi, Benditas Ánimas (Todos los Santos) y Niño Jesús, así como los cargos de Cantor Enterrado y las Estandarteras de Virgen Dolorosa y Señor de Nazareth, todos ellos acompañados de sus Mayoralas. Estos cargos son, además, asumidos en un orden jerárquico.

Las Funcias son voluntarias, aunque se afirma que en el pasado eran

[123] Smith (1981:24-25) sostiene, por otro lado, que los fiesteros que él estudió nunca patrocinaban una fiesta con la riqueza disponible que habían acumulado con anterioridad. Después de haber aceptado el padrinazgo, hacían el esfuerzo de reunir las reservas necesarias, por lo general, aumentando la productividad familiar y reduciendo los gastos. Muchos de los bienes gastados en las fiestas no llegaban a las manos del patrocinador si no fuera por las obligaciones religiosas contraídas, lo que significa que el sistema de fiestas es más bien un incentivo al ahorro que un nivelador de lo

obligatorias. Por eso, hoy en día las fiestas patronales se celebran sólo cuando algún comunero se ofrece voluntariamente a patrocinarlas, pudiendo pasar varios años sin que haya fiesta[124]. Los llamaquinos afirman que antes no era necesario obligar a los comuneros a aceptar estos cargos, pues ellos los ocupaban de manera voluntaria. Los ancianos aún recuerdan con nostalgia los viejos tiempos en que los comuneros se quitaban el sombrero al aceptar un cargo de mayordomo o funcionario, pues tal cosa era considerada un honor. A diferencia de las funcias, los cargos de mayordomías son obligatorios, pero aún así en ocasiones es preciso que la comunidad presione a los comuneros a asumirlos, amenazándolos ya sea con excluirlos de los pastos o con confinarlos 24 horas en el calabozo. Además, una vez aceptado el cargo, si el mayordomo no cumple con sus obligaciones, es multado o se le embarga una oveja. La participación de los comuneros en las festividades religiosas ha bajado tanto que la comunidad incluso se ha visto en el imperativo de multar a los que no asisten.

La elección de los mayordomos es, pese a la obligatoriedad de los cargos, flexible y permite cierta negociación. Si bien la elección de los patrocinadores no sigue un orden prefijado, es rotativo y por lo tanto la comunidad sabe quiénes deben tal o cual mayordomía. El candidato es propuesto en asamblea y éste puede aceptar o excusarse, siendo argumentos comunes el haber cumplido cargos recientemente, no contar con dinero o haber prestado otros servicios a la comunidad, logrando a veces posponer su elección. Empero, otras veces la presión de la comunidad es tan fuerte que el comunero no tiene más remedio que aceptar. Si los candidatos propuestos son varios y ninguno se muestra con disposición a asumir el cargo, la comunidad realiza un sorteo para elegir al depositario del mismo, quien difícilmente puede rehusarse a aceptar el resultado. En otras ocasiones, el candidato puede ofrecerse como tal voluntariamente y no es raro que algunos funcionarios asuman el cargo más de una vez. Por otro lado, además de los comuneros pudientes, son los comuneros jóvenes los que, debido a que están en la base de la jerarquía civil-religiosa, son exigidos por la comunidad en el financiamiento de las fiestas. Los comuneros viejos pueden excusarse apelando a sus largos años de servicio a la comunidad, pero los jóvenes no tienen muchas alternativas para evadir la obligación.

---

ahorrado.

[124] Por ejemplo, en la época del estudio se habían cumplido diez años sin que se celebrara la fiesta

La aplicación de sanciones como un mecanismo para asegurar el cumplimiento de estas costumbres no es necesariamente una práctica actual[125]. Al parecer, el patrocinio de fiestas siempre representó una carga fuerte para el comunero. De ahí que la comunidad suela apoyar al funcionario o mayordomo con la adquisición de parte de los bienes que necesita para organizar la fiesta. En años anteriores, la comunidad cedía al funcionario una cabeza de ganado del rebaño de Santa Rosa, ya sea para venderlo y contar con dinero para cubrir algunos gastos o para disponer de carne para los banquetes. Costumbres como el "leñado", que obliga a todos los comuneros a hacer leña de eucalipto para el Capitán y el Inca, están aún vigentes. Incluso entre mayo y agosto, meses de mayor trabajo en los preparativos para las fiestas patronales (por ejemplo, el transporte de cargas desde Chiquián o la necesidad de trabajar para conseguir dinero), el funcionario es exonerado de la asistencia a faenas y asambleas. Además, actualmente el funcionario tiene a su disposición dos turnos de trabajo en la empresa minera.

Creemos que en la actualidad las fiestas tradicionales en Llámac atraviesan una crisis que está asociada a factores económicos, demográficos y culturales[126]. El financiamiento de las funcias, que por lo general duran una semana, requiere del patrocinador un gran desembolso de dinero, pues tiene que invitar al pueblo comida y licor, contratar los servicios de una banda de músicos, alquilar trajes, disfraces y adornos para los caballos, comprar artefactos pirotécnicos, etc[127]. Los comuneros argumentan que el alto costo de vida de hoy les impide correr con estos gastos. Por eso, son los comuneros acomodados los que por lo general patrocinan las fiestas, aunque para algunos, además de recursos financieros es necesario tener fervor religioso. La mayoría prefiere invertir sus escasos recursos en la educación de sus hijos, pues consideran que ello es mucho más provechoso, sobre todo desde que la educación formal se convirtió en un medio de movilidad social. Un comunero declaró al respecto que la "comunidad va a cambiar cuando sus hijos lleguen a ser buenos profesionales, no porque hagan las costumbres".

---

de Jijante.

[125] Libros de actas de los *varayoqs* (1893-1911).

[126] Para Robles (2005), la decadencia del sistema de cargos festivos en la cuenca alta del Pativilca es un rasgo propio de los poblados menores como Llámac. En las poblaciones grandes como Chiquián, estos cargos se ocupan "voluntariamente y en cerrada competencia", ya que no sólo reflejan devoción por algún santo o santa sino también la pugna por el poder económico y social.

[127] Las mayordomías, por su parte, implican menos gastos ya que por lo general sólo obligan al mayordomo a ofrecer comida a la población durante un día.

La decadencia del sistema de fiestas puede haber sido también una consecuencia del deterioro de las obligaciones morales entre los comuneros y la comunidad, que están debilitando el poder de ésta para obligar a los comuneros a ocupar los cargos. Estos cambios guardan relación con el aumento de la presión demográfica y el acceso al mercado. Al igual que muchos otros pueblos andinos, Llámac experimentó durante la segunda mitad del siglo XX un crecimiento demográfico significativo. Este aumento de la población fue seguido a su vez por la escasez de los recursos comunales y la reducción de los beneficios que resultan de la pertenencia a la comunidad, volviendo onerosas las obligaciones de los comuneros. Al mismo tiempo, con el incremento de la participación en el mercado, los comuneros empezaron a prescindir en cierto grado de los recursos comunales para su sustento.

Finalmente, en las últimas dos décadas, los nuevos credos religiosos que se han difundido vertiginosamente en diferentes regiones del país, ha contribuido también a la pérdida de legitimidad de las fiestas tradicionales. Actualmente existen en Llámac tres religiones no católicas: la adventista, la luterana y la llamada Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, que en los últimos años ha ganado de manera sorprendente millares de adeptos, sobre todo en las áreas rurales. Quizá por ser la más antigua, la iglesia adventista era en la época del estudio la que más adherentes, 40 comuneros, seguida de los luteranos, que llegaban a 20 comuneros. La secta israelita se formó a finales de la década de 1990 y la conformaban 12 comuneros. En conjunto, el número de familias adeptas a estos credos no católicos constituía más de la mitad de las familias y la tendencia era a que el número siguiera creciendo. Una característica de estas sectas es el gran énfasis que ponen en la captación de nuevos adherentes, para lo cual, como nos dijo uno de sus feligreses, "predican" de casa en casa, pues están "obligados a llevar la palabra de Dios a toda criatura", no debiendo quedar "ni uno solo sin escuchar".

Las Sectas Evangélicas

La aparición de los grupos evangélicos en Llámac y otras comunidades andinas ha repercutido principalmente en el sistema de cargos y fiestas religiosas tradicionales (Mitchell 1991:163). Un común denominador en estas sectas es que

reivindican una interpretación "auténtica" de la Biblia, rasgo que contraponen a la iglesia católica, cuyos miembros violarían constantemente los mandamientos de Dios. Esta actitud se manifiesta incluso entre las mismas sectas, pues todas se consideran depositarias de la verdad.

Esta visión tiene, con respecto a la comunidad, dos impactos. En primer lugar, los adeptos de estas sectas se rehúsan a aceptar cargos y asistir a las festividades católicas, pues las consideran costumbres "paganas" o "mundanas", caracterizadas por borracheras, pleitos, adulterio, "fornicaciones" y hasta crímenes, actos que condenan enérgicamente. Además, consideran la veneración de los santos como una práctica idolátrica. Esto ha restado a las fiestas su carácter comunal, en el sentido de congregar a todos los miembros de la comunidad. Por lo tanto, su importancia como medio de cohesión está disminuyendo. En segundo lugar, los miembros de estas iglesias han dejado de asistir a las faenas o asambleas que se programan los sábados, pues éstos constituyen "días de guardar" y dedicados al "culto", lo que significa que tales días no se debe trabajar, sino más bien, acudir al templo para escuchar el sermón del pastor, reunión que a menudo dura varias horas. Dice un comunero evangelista: "guardamos los días sábados y venimos al templo, ese día nadie camina, si hay una asamblea o una faena tenemos que pedir permiso y reponer otro día o pagamos la multa, todo con respeto"[128].

La proliferación de las sectas evangélicas en Llámac ha desbalanceado la reciprocidad entre la comunidad y muchos comuneros, resultando en la percepción, por parte de la comunidad, de una pérdida de equidad. Por ello, los derechos a los recursos comunales de muchos de los comuneros enrolados en estas sectas han perdido legitimidad ante los ojos de la comunidad. Como veremos más adelante, la

[128] En una oportunidad, apelando a la libertad de credo que la constitución política garantiza al ciudadano, el presidente de la comunidad, miembro de una de las sectas evangélicas, logró la aprobación de una norma que excluía los sábados y domingos como días de faena. Los sábados porque en ellos se reunían los evangélicos, los domingos "por respeto a los católicos". Pero al término de su mandato, la nueva junta directiva anuló la norma como parte de una contraofensiva contra las sectas evangélicas, una de cuyas principales reformas fue declarar obligatorias las "costumbres" del pueblo. A causa de su negativa en el cumplimiento de las nuevas normas, el comunero fue amenazado por las autoridades con ser "depurado" de la comunidad, aunque sólo llegó a ser "inutilizado" como comunero por dos años, permitiéndosele asistir a las asambleas pero sin derecho al voto. Este comunero recuerda: "en las asambleas la gente discutía mientras yo estaba sentado en un rincón; entonces algunas autoridades se dieron cuenta y dijeron 'a este hombre lo hemos inutilizado, lo hemos metido a la cárcel por sus principios, pero ningún bien hacemos, él feliz y nosotros peleando; de nada vale, vamos a revalorarlo, otra vez vamos a considerarlo'; yo acepté porque a veces tenemos criterios fuertes, chocantes, pero yo vivía ahí en el pueblo".

comunidad cuestiona el uso de estos recursos a los comuneros que no ofrecen las fiestas. Sin embargo, esta crisis no ha alcanzado niveles de conflicto, pues muchos evangélicos negocian con la comunidad la forma en que pueden compensar los desbalances creados, habiendo logrado que la comunidad les permita, previa presentación de una solicitud por escrito, reponer en fecha diferente el trabajo no prestado en las faenas realizadas en sábado.

Los evangelistas son conscientes de que su negativa a participar en las fiestas comunales crea asimetrías en sus relaciones de reciprocidad con la comunidad, razón por la que buscan mecanismos para equilibrar los intercambios. La comunidad, por su parte, a fin de que los evangélicos puedan cumplir con sus obligaciones de comunero, puede mostrarse lo suficientemente flexible en la aplicación de las normas. En una ocasión, por ejemplo, un joven comunero perteneciente a la iglesia adventista fue propuesto en una asamblea para patrocinar la fiesta de Dolores. Éste rechazó la designación recordando a la asamblea que su religión le impedía aceptar el cargo. La comunidad insistió argumentando que el uso que el comunero hacía de los pastos lo obligaba a cumplir con el encargo, llegando a amenazarlo con retirarlo de la comunidad en caso de resistirse. Luego de mucha negociación, el joven comunero aceptó, no sin antes imponer ciertas condiciones. Como mayordomo, no rezaría ante la imagen de uno de los santos patronos, tal como era la costumbre, ni ofrecería "ni una gota" de alcohol, sólo comida. Por lo tanto, los cargadores del anda que debía ser sacada en procesión debían ofrecerse por devoción y no por sus expectativas de beber alcohol gratuitamente. La comunidad aceptó a regañadientes[129].

Los más radicales plantean abonar una suma de dinero como alternativa al patrocinio de las fiestas. Así, el dinero obraría "en bien de la comunidad y no de las fiestas". Otros consideran que pueden saldar sus cuentas con la comunidad mediante el aporte de su trabajo en faenas, el desempeño de cargos civiles, el pago de cuotas y la asistencia a asambleas. Y hay quienes hasta dan obsequios a la comunidad para compensar sus faltas.

Cabe aclarar que los comuneros evangélicos no se niegan a servir a la comunidad, sino a hacerlo a través de las fiestas tradicionales. Ellos argumentan la

[129] En otros casos, cuando el comunero no católico se rehúsa a pasar un cargo, es obligado a compensar su falta prestando algunos servicios como el arreglo de las sillas en la plaza o la iglesia

imposibilidad de profesar su religión y a la vez cumplir con las mayordomías porque "no se puede adorar dos dioses al mismo tiempo". Por ello, aunque ya no patrocinan fiestas, siguen cumpliendo con las demás obligaciones. El líder de la secta israelita de Llámac, un comunero de 58 años, ha dejado de ocupar cargos, pues hoy prefiere "servir a Dios antes que a la comunidad". Su tarea como evangelista y curandero lo obliga a viajar mucho por otros pueblos, lo que frecuentemente le impide cumplir con sus deberes de comunero, problema que soluciona enviando a sus hijos como reemplazos. Para este comunero, la religión no es un impedimento para servir a la comunidad. Por el contrario, en su opinión, la religión obliga a los protestantes a ser respetuosos de las leyes, pues "el que no cumple con ello no es un buen cristiano". Sin embargo, hay quienes consideran que "hacer las costumbres del pueblo" no es un deber contemplado en las leyes nacionales, de manera que no están obligados a hacer lo que éstas no mandan. Como dice otro comunero evangélico: "las costumbres del pueblo no son deberes civiles, son paganismo religioso".

En ocasiones, los criterios de equidad son usados también para legitimar el derecho a abstenerse de patrocinar fiestas. El líder israelita explica haber cumplido en su juventud con todas las obligaciones de comunero, de manera que hoy "ya no le debe nada a la comunidad". Sin embargo, no deja de reclamar todos los derechos que corresponden a un comunero activo, incluyendo el "turno" en la mina. Ahora que ya está viejo, considera que tiene derecho a descansar y que la tarea es de los jóvenes.

A pesar de las transformaciones que se vienen produciendo en la comunidad, sostenemos que la organización comunal no ha perdido del todo su poder, puesto que aún conserva mecanismos para seguir exigiendo contribuciones a sus miembros. Por ello, al menos entre los comuneros católicos, los cargos pequeños o mayordomías conservan aún su carácter obligatorio. A decir de los llamaquinos, al hacer estas fiestas "todos tienen que perder su tiempo" porque es "la obligación" y "todos lo hacen". Al parecer, estas obligaciones son cumplidas por todos: "nadie se escapa", "mal o bien, tienen que cumplir".

---

durante la fiesta.

Intercambio de Dones: Fiestas por Pastizales

Las fiestas religiosas ocupan un lugar preponderante en el universo cultural llamaquino. No es de extrañar entonces que ellas constituyan una de las principales formas en que la comunidad exige a los comuneros la devolución de los dones que les hace entrega. El patrocinio de fiestas, y el sistema de cargos asociado a él, son parte importante de las obligaciones que todo comunero debe cumplir en reciprocidad por los beneficios que obtiene de la comunidad. Sin embargo, como cualquier otro servicio intercambiado a través de la reciprocidad, las fiestas constituyen un mecanismo para ganar derechos de acceso y uso sobre bienes y servicios. Mitchell (1994) ha descrito cómo la redistribución de bienes en rituales festivos es utilizada por comuneros pudientes para obtener acceso a mano de obra. En Llámac, sin embargo, las fiestas como espacios de redistribución de bienes son importantes también para asignar derechos de acceso y uso sobre la tierra y otros recursos.

A través del número de cargos religiosos que un comunero ha ocupado, y por tanto de fiestas que ha ofrecido, el acceso a determinado flujo de recursos queda legitimado ante la comunidad[130]. De ahí que los comuneros viejos o pasivos, quienes han cumplido con asumir toda o la mayor parte de la jerarquía de cargos civiles y religiosos, han ganado mucho prestigio, lo cual les permite usar los recursos de la comunidad sin aportar a ella, pues se considera que "ya cumplieron con el pueblo". Es por ello también que los comuneros que ya han ocupado algunos cargos tienen más opción de eludir cargos adicionales, mientras que los comuneros entrantes casi no tienen opción de rehusarse. Además, los cargos de mayordomo o funcionario otorgan derecho a privilegios o prioridades en el acceso a los recursos comunales.

Como asignador de derechos, la fiesta constituye una institución fundamental para restablecer la equidad, cuya ausencia es más que evidente en el caso de los pastos. En efecto, no obstante estar formalmente obligados a aportar la misma cantidad de servicios a la comunidad, los grandes propietarios de ganado

[130] Ver el artículo de Mayer (1974), donde se menciona cómo en Tángor "cada año se hacía un recuento de todas las personas que habían servido a la comunidad en diversas funciones antes de asignar los nuevos sectores de tierra a cultivarse…Estos derechos no sólo se adquirían por ser miembros de la comunidad, sino también en reciprocidad por haber prestado servicios a la comuna"

aprovechan una mayor cantidad de pastos y gozan de un acceso exclusivo a los mejores pastizales[131]. Como en la mayoría de comunidades andinas, en Llámac los deberes del comunero no son en principio proporcionales a la cantidad de recursos comunales que usa, sino que son iguales para todos, lo cual ha sido descrito como una fuente de explotación (Montoya et al. 1979). La naturaleza igualitaria de estas obligaciones no permite a la comunidad balancear los intercambios desiguales, problema que algunas comunidades han tratado de resolver a través del principio de la proporcionalidad entre contribuciones y beneficios. Esta proporcionalidad se logra en Llámac a través de la obligación moral de patrocinar fiestas.

Cabe destacar aquí que es el carácter voluntario del patrocinio de fiestas lo que permite a la comunidad presionar para que los cargos sean ocupados preferentemente por los grandes propietarios. Como nos dijo uno de estos comuneros: "cuando no quieres hacer 'funcia' te critican diciéndote que te has enriquecido con los pastos y no quieres hacer las costumbres". Si bien formalmente estos comuneros no están obligados a ofrecer estas fiestas, se considera un deber moral que lo hagan. Además, bs llamaquinos piensan que aquellos que poseen más ganado tienen los medios económicos para solventar los gastos de las fiestas, pues en Llámac la actividad pastoril genera más ingresos que cualquier otra actividad.

Las mayordomías, por su parte, no obstante ser cargos obligatorios, son también usadas como mecanismos de presión social, pues la comunidad cuestiona a menudo el derecho a usar los recursos comunales a quienes se rehúsan a ocuparlos. En estos casos, lo que se cuestiona son principalmente los derechos sobre los pastizales comunes. Como hemos explicado anteriormente, la amenaza de cerrar el acceso a este recurso es un argumento muy efectivo para compeler a un comunero a aceptar no sólo cargos religiosos sino también civiles. Esta amenaza es aún más efectiva si se realiza luego de acusar públicamente (por ejemplo, en una asamblea comunal) a un comunero de ser un oportunista.

Si bien la mayoría de las veces es la comunidad la que presiona al comunero a aceptar un cargo, en ocasiones es el propio comunero quien, con el propósito de disipar la animadversión generada sobre sí, se ofrece voluntariamente a financiar una de estas fiestas. Una vez que el comunero ha ofrecido una fiesta al pueblo,

---

(pp. 58-59).

[131] Aunque, en la práctica, los grandes propietarios muestran, como se ha dicho, un comportamiento

nadie puede cuestionar sus privilegios sobre los recursos comunales, al menos durante un tiempo. Por lo tanto, el patrocinio de estas fiestas legitima ante la comunidad el uso desigual de los pastos comunales y no sólo desde el punto de vista de los pequeños propietarios, sino también desde la perspectiva de los grandes. A pesar de las diferencias económicas y, hoy en día, de la presencia de sectas evangélicas, ambos grupos de poder manejan los mismos códigos culturales. De esta manera, como dice Geertz (1957), las fiestas desempeñan un papel importante en la solución de los conflictos que se generan por el acceso desigual a los recursos comunales.

Es necesario aclarar, sin embargo, que la equidad así lograda es producto de una negociación entre ambos grupos de poder y que la mayoría de las veces el resultado favorece a una de las partes (Meizen-Dick y Brums 2000). Puesto que la lógica de los grandes propietarios es, por lo general, la del oportunismo –usar la mayor cantidad de pastos comunales con la menor contribución posible– a menudo la comunidad tiene que ejercer una fuerte presión para lograr un mayor aporte de su parte, como son la aceptación de los cargos religiosos o un pago mayor por el derecho de uso de los pastos para el ganado excedente. Algunos grandes propietarios argumentan, por su parte, que el pago de una tasa mayor es ya suficiente para equilibrar el desbalance y que el patrocinio de fiestas es un pago desproporcionado por los pastos que les brinda la comunidad, a los cuales consideran ya escasos.

Sistema de Cargos y Conservación de Pastizales Comunes

El principal argumento que los grandes propietarios esgrimen para legitimar el derecho a poseer un número ilimitado de ganado, y por ende su renuencia a acatar reglas que restringen el tamaño de los rebaños, es precisamente haber ocupado la mayoría de cargos de la jerarquía cívico-religiosa. Como dijo un llamaquino, cuando se increpa a los grandes propietarios su negativa a cumplir con esta norma, ellos "tapan la boca" a sus detractores reprochándoles el no cumplir con "las costumbres del pueblo". En consecuencia, así como la percepción de un intercambio equitativo incentiva al comunero a cumplir con las normas de manejo de los pastizales, así

---

oportunista.

también puede legitimar su desobediencia. El principio de la equidad puede convertirse de esta manera en una traba para reducir la población de ganado, en el sentido que introducir ganado sin límite alguno en las pasturas comunales puede estar justificado si el comunero cree que ello constituye su legítimo derecho. Por eso, concluimos que el intercambio de fiestas por derechos sobre los recursos es un obstáculo importante para la conservación de los pastizales comunes.

La presión colectiva para ocupar los cargos festivos está dirigida justamente hacia quienes tienen la posibilidad de hacerlo: los comuneros pudientes, cuya mayoría está compuesta por los grandes propietarios de ganado[132]. Es posible que al obligar a estos comuneros a patrocinar las fiestas, los comuneros pobres busquen también presionarlos a compartir o redistribuir la "riqueza" que se genera con el uso diferenciado de los pastizales. Los comuneros pobres saben que los beneficios que los grandes propietarios obtienen del pastoreo se deben en gran parte al uso de pastizales naturales que son propiedad de todos los comuneros. Pero, ¿significa esto que las fiestas en Llámac constituyen un mecanismo nivelador de las diferencias económicas entre los comuneros?

Smith (1981) argumenta que las fiestas no logran este cometido ya que no redistribuyen capital productivo entre los miembros pobres de la comunidad. Para patrocinar una fiesta patronal, un llamaquino pudiente puede desembolsar una cantidad considerable de dinero en los preparativos, incluyendo el sacrificio de algunas cabezas de ganado y la contratación de personal. Sin embargo, muchas veces los comuneros no necesitan utilizar sólo efectivo ya que se valen de sus relaciones de reciprocidad con parientes y vecinos para conseguir alimentos y mano de obra para la fiesta, como sucede también en Mesoamérica (Monaghan 1990). A ello se debe añadir que el funcionario o mayordomo no volverá a ocupar un cargo hasta dentro de varios años. Todo ello implica que el patrocinador de la fiesta no se empobrecerá ni transferirá riqueza a los comuneros pobres. El impacto de las fiestas está pues en el terreno de la política y la ideología y no en el de la economía, a no ser que en este último se incluya el hecho que los comuneros pudientes logran reproducir sus privilegios económicos a través de las fiestas.

Por el poco ganado que poseen y debido a que la agricultura local es

[132] Los efectos negativos del patrocinio de fiestas sobre la economía doméstica serian mayores entre los comuneros pobres.

básicamente de subsistencia, los pequeños propietarios de ganado, y en general todos los comuneros pobres, están excluidos de los beneficios del mercado y de oportunidades de movilidad social. Por eso, ellos son más dependientes con respecto a los recursos que les ofrece la comunidad. Esto explicaría por qué los comuneros pobres se rigen todavía por una cultura económica del prestigio, mediante la cual pretenden equilibrar la tasa de aportes y beneficios de los grandes propietarios (Cancian 1976). Éstos, por su mayor participación en el mercado, están más vinculados a la sociedad nacional y sus oportunidades de movilidad social son mayores, ya que pueden invertir en una buena educación para sus hijos. Sin embargo, todavía dependen de los pastizales comunales y por lo tanto participan del sistema de prestigio local, aunque su objetivo sea más el usar el patrocinio de fiestas como un instrumento para legitimar las diferencias de riqueza y poder (Fonseca 1988:173).

El sistema de fiestas en Llámac, basado en la reciprocidad entre comunidad y comunero, constituye un instrumento político utilizado por los grupos de poder para hacer valer sus intereses. El significado que este sistema ritual adquiere en uno u otro grupo depende de las diferencias en la incorporación y participación de los comuneros llamaquinos en la sociedad y economía nacional. En este contexto, los grupos con mayor vinculación al mercado usan las fiestas para asegurar un mayor acceso a los recursos comunales y satisfacer con ello las crecientes demandas del mercado. Para los grupos con menor participación en el mercado, las fiestas constituyen un instrumento de justicia.

Conclusiones

El manejo de pastizales en Llámac está arraigado en relaciones e instituciones sociales, políticas, económicas y culturales. Parte importante de esta trama social se teje dentro de los límites de la comunidad. Pero, ¿es Llámac realmente una comunidad? Este estudio ha mostrado que en el caso de los Andes, algunos rasgos que se le atribuyen a la comunidad no son aplicables, al menos no en el contexto actual, mientras que otros sí lo son. Si hablamos de homogeneidad socioeconómica, Llámac se caracteriza más bien por una población escindida en

grupos económica y políticamente desiguales. La desigualdad social parece ser un denominador común de las comunidades andinas, pero cabe preguntarse qué tanta desigualad es posible en un contexto de propiedad común, pues algunos como Quiggin (1993) sostienen que en este contexto la desigualdad tendría límites.

Si hay desigualdad, entonces hay intereses antagónicos, lo cual invalida otra de las características que se ha asociado con la comunidad: la de los objetivos comunes. Pero no todo es desigual en las comunidades andinas. Si bien en las últimas décadas Llámac ha experimentado cierta diversificación cultural, como queda evidenciado en la penetración de sectas evangélicas, el balance final es más bien de una homogeneidad cultural, entendida ésta como normas, valores, creencias y costumbres comunes, que es otra de las características vinculadas a la comunidad. La homogeneidad cultural es más factible que la económica e incluso puede coexistir con la desigualdad social.

Entre las normas comunes está también la reciprocidad. Si bien algunos consideran que la reciprocidad tiene que ver más con las familias comuneras que con la comunidad, creemos que la reciprocidad, así como otras prácticas compartidas como los rituales, es una fuente importante de identidad comunal. Las comunidades también se construyen culturalmente a partir de las normas y prácticas comunes a un grupo de personas, pues ellas fijan las fronteras sociales desde las cuales la comunidad es "imaginada". De esta forma, si bien estos límites no necesariamente son territoriales, como bien ha mencionado De la Cadena (1989), toda comunidad necesita de límites, porque hasta las naciones las tienen (Anderson 1993).

Se ha argumentado también que las comunidades son grupos sociales y territoriales pequeños y que ello, al disminuir los costos de monitoreo del comportamiento de sus miembros, puede facilitar la aplicación de reglas. Llámac puede calzar en este modelo, pues con 7 mil hectáreas y alrededor de 600 habitantes, puede decirse que es, para usar el término de Redfield (1955), una "comunidad pequeña", donde la mayoría de relaciones sociales son cara a cara (Taylor 1982). Así, hemos visto que las infracciones a las reglas de manejo de los pastizales difícilmente pasan inadvertidas. Pero no todas las comunidades son pequeñas, de modo que es lícito preguntarse qué sucede cuando la comunidad crece hasta el punto que difícilmente todos sus miembros llegan a conocerse o a

saber qué hacen los demás.

La propiedad común ha sido interpretada también como uno de los rasgos distintivos de las comunidades campesinas. Algunos se han apoyado en los procesos de privatización de tierras comunales para argumentar la decadencia de estas organizaciones. Sin embargo, las comunidades pueden existir aún en ausencia de propiedad común, pues lo que más define a esta institución no es la propiedad sino el control. Gran parte de las tierras comunales, incluyendo los pastizales, pueden en la práctica ser de propiedad individual de los comuneros, pero en última instancia la comunidad mantiene el control sobre la tierra, si bien en algunas zonas más que en otras (Mayer 1989). Esta diferenciación indica que la función de la comunidad campesina no está en ser propietaria de la tierra sino en el control de su uso.

Hablar de comunidad en un pueblo de los Andes es entonces un problema empírico. Un pueblo no es una comunidad sólo porque tiene un reconocimiento oficial como tal, sino porque parte de la reproducción social de sus pobladores tiene lugar en el nivel suprafamiliar, y porque éstos comparten normas y costumbres y se han "inventado" una identidad comunal. Muchos pueblos reconocidos como comunidad, en la práctica no lo son en la medida que las familias que las componen perdieron estos rasgos o simplemente nunca los tuvieron. A su vez, muchos grupos campesinos constituyen comunidades a pesar de no tener el reconocimiento. Es necesario, entonces, diferenciar entre comunidad como institución y comunidad como un estatus legal.

De otro lado, los arreglos institucionales para el manejo de los pastizales en Llámac están arraigados en relaciones de reciprocidad. Hemos podido confirmar que la cooperación en el cumplimiento de las reglas es entendida como un acto de reciprocidad entre comuneros. De esta manera, la reciprocidad es clave para la cooperación porque genera la confianza en que el otro también cooperará. Sin embargo, hemos podido observar que los llamaquinos también definen como un intercambio recíproco la relación entre el acceso a los recursos comunales y las obligaciones del comunero. Esta percepción es igualmente importante para la cooperación porque el cumplimiento de las normas es visto como un acto de reciprocidad por los beneficios recibidos de la comunidad, el cual crea un sentido de compromiso moral hacia el resto de comuneros como propietarios corporativos de

los recursos.

Sin embargo, en este capítulo hemos tratado de demostrar que la reciprocidad no es, como muchos afirman, suficiente para asegurar la cooperación. Es necesario que la reciprocidad sea equitativa, en el sentido de proporcionalidad entre lo que se contribuye a la comunidad y los beneficios que se obtienen de ella. La decisión de un llamaquino en favor de la cooperación requiere no sólo que sus propios intercambios recíprocos con la comunidad sean equitativos, sino también que la cooperación de los demás comuneros refleje una relación equitativa entre sus aportes y beneficios. De esta forma, la confianza generada por la reciprocidad facilitará la cooperación sólo si hay equidad, pues el oportunismo es considerado un comportamiento inmoral no sólo porque algunos no cooperan sino porque a pesar de ello se benefician más.

La gestión comunal de pastizales en Llámac está también inmersa en relaciones políticas que se expresan en la lucha que los diferentes grupos de la comunidad libran por el control de los recursos. En este contexto, la conservación no es necesariamente del interés de todos los comuneros, pues siempre está ligado a intereses de grupo. De este modo, las reglas para la gestión de los recursos nunca son neutrales, pues ellas representan intereses particulares, de forma que pueden beneficiar más a unos que a otros, incluso a quienes menos aportan a la comunidad. La sola presencia de reglas no asegura los objetivos de la conservación, pues ellas deben primero ser cumplidas, lo cual, en el contexto descrito, se torna en un problema de equidad que se resuelve en el terreno de la lucha política. Ello, sin embargo, no significa que las reglas, si se cumplen, no puedan tener consecuencias importantes para la conservación.

Los derechos sobre los recursos comunes no sólo están arraigados en estructuras económicas y políticas sino también en sistemas de significados. El patrocinio de fiestas en Llámac es un mecanismo cultural que asigna derechos de uso sobre los recursos comunales. La posibilidad de intercambiar fiestas por acceso a recursos y que este intercambio sea percibido como justo habla del alto valor que tienen estos rituales dentro del universo cultural local, a pesar de los procesos de modernización y secularización que han afectado a las comunidades andinas. Ello permite a algunos grupos utilizar las fiestas para legitimar su acceso preferencial a los recursos y a otros "minimizar" la desigualdad, aunque con un impacto más

cultural que económico.

La base sobre la cual se asienta el poder de la comunidad es el control que ejerce sobre los pastizales y demás recursos naturales de su territorio. De esta manera, es el control comunal lo que permite a la comunidad definir el acceso a los recursos locales como un intercambio recíproco y exigir a sus miembros la prestación de servicios en beneficio del grupo. De otro modo no podría entenderse cómo los grandes propietarios terminan ofreciendo, si bien la mayoría de las veces a regañadientes, costosas fiestas patronales. De ahí que, al menos en el caso de Llámac, el control comunal se convierte en un elemento central que define a la comunidad.

Finalmente, podemos afirmar que la comunidad existe e importa para el manejo y conservación de los bienes comunes, pues afecta en gran medida la naturaleza y resultados de los problemas en torno a ellos. Sin embargo, esta influencia no significa que las características de la comunidad constituyen la clave del éxito para la conservación o las causas de una tragedia inevitable de los bienes comunes. Significa más bien que la comunidad, como escenario de un drama social en el que los personajes luchan constantemente por el control de los recursos, determina en buena medida el curso de los esfuerzos de conservación, ya sea como incentivo para el cumplimiento de las normas, ya sea como instrumento ideológico para legitimar los comportamientos oportunistas.

CAPÍTULO 6. CONCLUSIONES:
EL DRAMA DE LOS BIENES COMUNES

Introducción

En los capítulos precedentes, hemos desarrollado ciertos temas centrales para entender la relación entre factores culturales y políticos y el surgimiento y desempeño de instituciones de propiedad y manejo de pastizales comunes en Llámac, una comunidad campesina de los Andes del norte del Perú. El capítulo uno ha presentado las perspectivas teóricas, el marco conceptual y el método para explorar esta relación. El segundo capítulo ha descrito el contexto ambiental, histórico y socioeconómico en el que está inserta la comunidad. En los capítulos tres y cuatro se describen y analizan las instituciones y normas locales para regular el acceso y conservar las tierras de pastoreo. El quinto capítulo explora el papel de la ideología y la política en el desempeño de estas instituciones. En este capítulo final, resumiremos los principales hallazgos de la investigación y sistematizaremos los diversos argumentos formulados a lo largo de la tesis.

Los investigadores están cada vez más volviendo la mirada hacia la cultura y la política, largamente ignoradas en favor de las relaciones de producción y la racionalidad económica, como factores importantes en la toma de decisiones de individuos y grupos con respecto al uso de los bienes comunes. Mientras que otros estudios se basan en modelos generales y determinismos económicos para explicar la forma en que los bienes comunes son usados o sobreusados, esta tesis representa un esfuerzo etnográfico por desentrañar los diversos factores que están en juego en una situación particular de gestión comunal de bienes comunes. Un conjunto de conceptos de la economía sustantiva, la economía moral y la ecología política, son usados en combinación con un análisis cualitativo para explorar el problema del uso de bienes comunes, un tema que por mucho tiempo ha intrigado a antropólogos, sociólogos, economistas, científicos políticos y geógrafos.

El argumento principal de este estudio ha sido que las instituciones de propiedad y manejo de los pastizales comunes están inmersos en las prácticas,

creencias y costumbres cotidianas de los llamaquinos, de las cuales no pueden ser separadas. Estas instituciones no sólo tienen como escenario las estrategias tradicionales de pastoreo sino también la comunidad, en tanto normas y valores comunes. En la medida que las normas de la reciprocidad regulan aún gran parte de las relaciones sociales, el uso de los pastizales en Llámac no sólo está gobernado por instituciones formales creadas deliberadamente para restringir su uso, sino también por instituciones informales.

Sin embargo, las instituciones no son meras reglas del juego u organizaciones rígidas, sino más bien lugares de interacción social, cuestionamiento y negociación entre actores heterogéneos provistos de diversos objetivos. Las comunidades están compuestas de grupos con intereses y poder diversos que utilizan las normas comunes en beneficio de sus propios intereses. Pero la formulación de reglas y su aplicación son negociados por los diferentes grupos de poder a través de las normas de reciprocidad entre comunidad y comunero. La reciprocidad es el lenguaje a través del cual se expresan las pugnas con respecto a la distribución de los recursos y de las cargas y obligaciones.

Derechos de Propiedad y Bienes Comunes

Pastizales en los Andes, más que sólo Propiedad Común

Los estudios generalmente asocian a los pastizales altoandinos con la propiedad común (Guillet 1981a). Este estudio ha mostrado, sin embargo, que los "pastizales comunes" pueden ser poseídos bajo una diversidad de derechos de propiedad, los cuales incluyen el control familiar y a veces en mayor medida de lo que uno puede suponer. En efecto, los derechos de propiedad sobre los pastizales en Llámac incluyen un amplio rango de derechos de propiedad que va desde el control comunal hasta el control familiar, pasando por niveles intermedios.

A pesar de esta multiplicidad de derechos de propiedad, es posible afirmar que en Llámac existe una tendencia hacia el predominio de los derechos familiares. La mayoría de sectores en los que están divididas las praderas naturales, que constituyen

la mayor parte de las áreas de pastoreo y las de mejor calidad, está asignada a un determinado número de comuneros que los usufructúan en forma permanente. Si bien, a un nivel ideológico, estos sectores están abiertos a cualquier comunero, lo que parece estar evidenciado por la ausencia de cercos, en la práctica su uso está restringido a ciertas familias, las que heredan los derechos de acceso y encuentran mecanismos para impedir el acceso a nuevos usuarios.

En otras comunidades de los Andes peruanos, los pastizales no sólo están parcelados en extensiones menores (conocidas como condominios, estancias o *canchas*) sino que están cercados. Estas parcelas son usadas de manera exclusiva por familias extensas que mantienen derechos de uso exclusivo generación tras generación. Esta evidencia sugiere en alguna forma que los derechos familiares, no así los derechos colectivos, se ajustan más a la realidad empírica de los pastizales en los Andes.

En Llámac, los derechos colectivos están restringidos a los pastos de la zona de barbecho sectorial, donde una vez terminada la cosecha o se ha entrado al período de descanso, todos los comuneros pueden usar cada parcela para apacentar su ganado, independientemente de quién es el propietario de la parcela. Los derechos colectivos también están asignados a bs pastizales naturales de las partes bajas, donde el acceso es más o menos "libre". Sin embargo, la propiedad sobre estas áreas de pastoreo muestra más bien un equilibrio entre derechos colectivos e individuales, pues además del uso colectivo, gran parte de los sectores en las que están divididas es constantemente arrendada por los comuneros de manera individual. El arriendo de tierras, entonces, no es una característica particular de aquellas que están asignadas al uso agrícola.

A pesar de estas diferencias en los derechos de propiedad, los llamaquinos se consideran en copropietarios de todos los pastizales al interior de su territorio. Esta propiedad corporativa explica por qué a pesar del control familiar de algunos pastizales, éstos no dejan de estar sujetos a ciertos controles de parte de la comunidad, como la capacidad de la comunidad de redistribuir los derechos de acceso en un determinado sector o de prohibir el arriendo de pastos a los foráneos. Pero quizá lo más importante de este control comunal es el derecho de la comunidad a gobernar el uso mediante normas, lo cual incluye, por ejemplo, el poder para regular el

ingreso y salida del ganado a las áreas de pastoreo o el tipo de ganado que se puede introducir en un sector. Por lo tanto, lo que mejor describe a los pastizales no es un tipo u otro de derechos de propiedad, sino una combinación de ellos, aunque, en cada combinación, puede primar un tipo de derecho.

Propiedad Común y Propiedad Privada

Una de las falacias más comunes con respecto a los derechos de propiedad es la idea de la mutua exclusión entre propiedad privada y propiedad colectiva. Se asume con frecuencia que la propiedad es o común o privada, no habiendo posibilidad de una mezcla de ambas. Desde este punto de vista, se ha sostenido que la privatización de tierras comunales en los Andes conlleva la desaparición de las comunidades campesinas (Cotler 1959). A partir del análisis de la propiedad sobre los pastizales en Llámac, este estudio ha mostrado que en las comunidades andinas no existe un solo tipo de propiedad, sino varios, y que estos diferentes tipos de propiedad resultan de varias combinaciones de derechos individuales y colectivos.

En Llámac, los derechos de propiedad individuales y colectivos no son de ninguna manera excluyentes. Al igual que con los pastos, las zonas agrícolas también están sujetas a múltiples derechos de propiedad. Así, en las tierras irrigadas ubicadas en el valle, donde hay un predominio del control individual, la familia propietaria no sólo goza de libertad para tomar decisiones sobre el proceso productivo, sino también para heredar, prestar, alquilar, regalar e incluso vender sus parcelas de tierra. En otras zonas, como la de barbecho sectorial, la comunidad impone más restricciones. No obstante ello, en ambas zonas de producción, ni el control individual ni el comunal son absolutos, pues siempre aparecen juntos.

A pesar de estas diferencias, la comunidad es la propietaria corporativa de todo el territorio comunal. En virtud de ello, aún cuando ciertas zonas pueden estar asociadas al control individual, la comunidad puede ejercer controles como la prohibición de la venta de tierras a foráneos. Algunos sostienen que ante la imposibilidad de enajenar libremente un objeto, no se puede hablar de propiedad privada. Sin embargo, creemos que el control comunal no invalida la presencia de propiedad individual, pues ninguna forma de propiedad, incluyendo la individual, es

absoluta. De esta manera, a pesar que “propiedad privada” implica cierto predominio de lo individual, no excluye lo común y viceversa.

Otra de las falacias en torno a la propiedad es asociar propiedad privada sólo a derechos individuales. Propiedad privada no significa necesariamente que quien ejerce derechos exclusivos sobre un bien es un individuo, sino la capacidad de exclusión que el propietario puede ejercer sobre otros potenciales usuarios. Ya que este propietario puede ser un individuo o un grupo, podemos hablar de propiedad privada individual, cuando es ejercida por un individuo, y de propiedad privada común, cuando es ejercida por más de individuo (Bromley y Cernea 1989). Ello sitúa a Llámac como un caso de propiedad privada común, pues todas las tierras incluidas dentro del territorio comunal constituyen la propiedad privada de los comuneros llamaquinos en su conjunto. Estos derechos de propiedad están incluso formalizados mediante un título que les ha sido otorgado por el Estado.

Podemos concluir entonces que la simplificación dicotómica “propiedad privada-propiedad colectiva”, se muestra poco útil como herramienta conceptual para entender el régimen de propiedad de la tierra en Llámac y en las comunidades campesinas andinas en general, en especial los derechos de propiedad sobre los pastos. La figura resultante sería entonces la de una convivencia de propiedad privada común y propiedad privada individual. Algunos como Mayer (1988), prefieren hablar de “control” en lugar de “propiedad”, de manera que es posible argumentar que si bien la propiedad de una parcela es de la familia que la posee, el control sobre su uso la puede tener la comunidad. Cualquiera sea el caso, en el contexto de las comunidades andinas, propiedad común debe entenderse como una combinación de derechos individuales y colectivos.

Finalmente, conviene mencionar que esta combinación de derechos de propiedad está asociada al permanente conflicto entre intereses individuales y colectivos que atraviesa a las comunidades andinas. Las familias pugnan por obtener mayor autonomía y libertad para administrar sus parcelas agrícolas y sectores de pastizales, habiendo llegado incluso, en algunas comunidades, a proponer la titulación individual de sus parcelas. La comunidad, por su parte, trata de mantener las restricciones que impone a los comuneros en el uso de los recursos comunales.

Ecosistema de Montaña y Propiedad

Se ha argumentado que la variabilidad de los derechos de propiedad en las comunidades andinas, está estrechamente relacionada con la gradiente vertical de los ecosistemas de montaña en los cuales la mayoría de ellas está localizada (Guillet 1981a; Mayer 1989). Así, en las zonas donde diversos factores ecológicos (pobreza de la tierra, clima extremo, etc.) limitan las posibilidades de una producción intensiva, el control comunal sobre la tierra sería mayor, mientras que allí donde las condiciones ecológicas favorecen la intensificación y tecnificación de la producción (monocultivo), así como la penetración del mercado, estarían asociadas a un control más individual.

En este modelo, el control comunal se incrementa a medida que ascendemos por la gradiente ecológica, de modo que el control es individual en las tierras agrícolas con riego de los valles y comunal en los terrenos agrícolas de secano de las zonas altas y en los pastizales de la puna. En este estudio se ha mostrado, sin embargo, que la propiedad sobre los pastizales también varía de acuerdo a la gradiente vertical, aunque no de una manera uniforme.

El control comunal de las pasturas está vinculado a la naturaleza extensiva de la producción de forraje en los pastizales naturales, los cuales dependen de las lluvias para su regeneración. Pero estos pastos no están restringidos a las partes altas, sino que están dispersos en toda la comunidad, lo cual explica la inexistencia de una correlación entre los derechos de propiedad sobre este recurso y la gradiente vertical. En efecto, los pastos naturales están distribuidos en las tres zonas ecológicas de la comunidad, incluyendo las partes más bajas. Sin embargo, como ya hemos mencionado, el control comunal sobre estas áreas no aparece sola, sino en combinación con derechos de usufructo individual tanto permanentes como temporales, éstos últimos en el caso del arriendo o sorteo de pastos. Por su parte, los pastos relacionados con un predominio de la propiedad individual son aquellos ubicados en la zona de valle, los cuales cuentan con riego y por lo mismo están dedicados a una producción más o menos intensiva de forraje, principalmente de alfalfa.

Los derechos de propiedad sobre los pastizales no sólo cambian espacialmente sino también temporalmente. Las variaciones temporales están determinadas por cambios en el uso de la tierra. El ejemplo clásico de estos cambios es el de los terrenos de barbecho sectorial, que en un momento del año son usufructuados individualmente, mientras que en otros lo son de manera colectiva. Estos cambios temporales en los derechos de propiedad son propios de los sistemas de producción agropastoril de las comunidades de montaña.

Sin embargo, como lo muestra este estudio, los cambios en el uso de la tierra también producen modificaciones más permanentes en los derechos de propiedad. En los últimos años, en respuesta a la creciente escasez de tierras agrícolas en las partes bajas y a los cambios climáticos y plagas, ciertos sectores de pastizales de la puna han sido transformados en terrenos agrícolas. No sabemos aún qué impactos han tenido estos cambios sobre los derechos de propiedad, aunque podemos afirmar que, debido a que las nuevas parcelas agrícolas son cultivadas bajo un régimen de barbecho sectorizado, lo cual implica acceso colectivo mientras las parcelas están en descanso o tienen rastrojos, el cambio no parece ser hacia una individualización completa de los derechos de propiedad.

Derechos de Propiedad y Conservación de Pastizales

Este estudio ha mostrado que la propiedad común de la tierra es un componente fundamental del manejo comunal de pastizales. En tanto recursos bajo un régimen de propiedad común, bs pastizales altoandinos no están abiertos a todos sino únicamente a un grupo definido de usuarios: los miembros de la comunidad. Este acceso limitado reduce la presión sobre los pastos, ya que restringe el número de usuarios de las pasturas. Además, la restricción que la propiedad impone sobre el acceso al recurso evita la presencia de usuarios no sujetos a reglas de uso que pudieran haberse establecido.

Mearns (1996a) describe cómo en la Mongolia postsocialista, la introducción de ganado foráneo en los hatos de pastores locales a cambio de dinero es una estrategia no cooperativa, pues implica que pastores no sometidos a las reglas comunitarias pueden hacer uso de los pastos de comunidades locales. Esto no sucede en Llámac

debido a que el ingreso de ganado foráneo a los pastos comunales está expresamente prohibido. La ausencia de ganado foráneo y el hecho de que todos los residentes llamaquinos deban ser comuneros y, por lo tanto, sujetos a las mismas reglas reducen, en términos de los economistas neoinstitucionales, los costos de transacción de la aplicación de las reglas. A este respecto, se ha planteado que uno de los requisitos para un manejo exitoso de los bienes comunes es que los usuarios elegibles sean residentes locales dispuestos a cumplir su deber de contribuir a los bienes comunes, pues ello minimizaría los costos de aplicación de las reglas (McKean 1992:258).

Sin embargo, la propiedad común no sólo permite excluir a foráneos sino también establecer restricciones de acceso al interior de la comunidad misma. Los derechos exclusivos de acceso que algunas familias ejercen sobre determinados espacios de pastoreo pueden jugar un rol importante en la conservación de los pastizales. Este acceso limitado puede mantener el stock ganadero en niveles que no rebasan la capacidad de carga de un determinado sector, evitando la sobrecapitalización y el consiguiente sobrepastoreo.

La propiedad común es también fundamental para el pastoreo trashumante, pues permite mantener áreas extensas de pastoreo, lo cual es imprescindible para la movilidad del ganado cuando la productividad del forraje por hectárea es baja y altamente variable. Bajo estas condiciones, la conversión de las praderas comunes en propiedades individuales impediría el movimiento de los animales, llevando a la sobrecarga, y privaría a muchos pequeños productores de su fuente de sustento. Como dicen Gilles y Jamtgaard (1981:133), la propiedad común de los pastizales es la base no sólo para un sistema de manejo de pastos ecológicamente saludable, sino para uno equitativo.

El funcionamiento de la rotación de pastos depende del ingreso de los terrenos agrícolas, principalmente de los de secano, al sistema de pastoreo trashumante. Una vez que han sido cosechados o han entrado en descanso, los terrenos de temporal proporcionan una importante fuente de forraje en la parte baja, sobre todo durante la época seca. Ahora bien, es sólo a través del control comunal que la comunidad puede autorizar a los comuneros a pastorear sus hatos en las tierras de secano. Si la comunidad perdiera el control sobre ellas, como ha ocurrido en algunas comunidades donde el derecho al pastoreo en el rastrojo pertenece al propietario de la parcela (ver

Jamtgaard 1984), el ganado tendría que pasar períodos más largos en las praderas de la puna, incrementándose el riesgo de sobrepastoreo.

Finalmente, el manejo comunal de pastizales no sería posible sin la propiedad que los comuneros llamaquinos ejercen en conjunto sobre el territorio comunal. Ello explica por qué a pesar que muchos sectores de pastizales son casi de propiedad privada de las familias comuneras, la comunidad tiene derecho no sólo a prohibir la venta a foráneos sino sobre todo a establecer normas que regulan su uso.

Los Regímenes de Propiedad: un Bricolaje Institucional

Los enfoques institucionales más convencionales se han centrado mayormente en los sistemas legales formales de ordenamiento social, ignorando las formas informales tales como las normas o redes sociales que en gran medida son reguladas por la reciprocidad y los conocimientos locales (Merry 1988). En contraste con este análisis ahistórico y asocial, y partiendo del reconocimiento de la complejidad y la naturaleza arraigada de los regímenes de propiedad, este trabajo ha revelado que la capacidad de los llamaquinos para ejercer demandas sobre la tierra está cercanamente vinculada a su pertenencia a redes sociales y su participación en procesos tanto formales como informales (Berry 1989, 1993).

En el nivel informal, el comunero adquiere los derechos de acceso a los recursos a través de la pertenencia a la comunidad, lo cual significa que él participa en un intercambio recíproco de derechos y obligaciones con la comunidad. Esta reciprocidad no sólo asigna los derechos de acceso a los recursos e infraestructura comunales, sino que además asegura su provisión y mantenimiento. Así, en la base de los derechos de propiedad informales en Llámac está la participación en redes de intercambio recíproco.

Pero los derechos de acceso a los recursos no sólo se ganan a través de la pertenencia a la comunidad, sino también a través de instancias intermedias como la familia extensa. A pesar de que teóricamente todo comunero tiene derecho a recibir tierras de la comunidad, en casos como los de las pasturas de la puna y las partes bajas el acceso a la tierra está determinado por la pertenencia a una familia extensa. La membresía comunal es más relevante para el acceso a las zonas de pastoreo de

las tierras de secano y de los pastizales naturales de la zona intermedia. Estos derechos informales (o locales) de propiedad, cuyas características varían de una comunidad a otra, son los que en última instancia gobiernan el acceso a los recursos en la comunidad.

Lo anterior no quiere decir que los derechos formales de propiedad sean irrelevantes. La formalización de la propiedad comunal es fundamental para dar seguridad jurídica a las tierras de las comunidades, tanto contra amenazas externas de usurpación de tierras comunales como para evitar su desmembración a través de la apropiación individual y la venta a foráneos. Sin embargo, en la década pasada, la legislación sobre comunidades dio un giro radical al crear mecanismos legales para la formalización de la propiedad individual de las parcelas poseídas por los comuneros. Al respecto, conviene saber si la propiedad individual formal significará el relajamiento del control comunal sobre la transferencia de tierras a foráneos o si la comunidad será capaz de mantener este control a pesar de la aparición de propietarios foráneos.

Asimismo, en el nivel formal los derechos que el Estado otorga a terceros se superponen a los derechos de propiedad de las comunidades. En efecto, según la legislación nacional los recursos naturales (minerales, hidrocarburos, fauna, bosques y cuerpos de agua) son propiedad pública o "patrimonio de la nación", mientras que las comunidades sólo pueden ser dueñas de las tierras con aptitud agrícola. Por lo tanto, el Estado puede asignar a terceros derechos de propiedad temporales sobre estos recursos naturales mediante el otorgamiento de concesiones[133], incluso sobre áreas tituladas a comunidades, superponiéndose a los derechos locales sobre la tierra. Las leyes asignan a las comunidades derechos preferenciales en el otorgamiento de estas concesiones, pero muy pocas o ninguna pueden en la práctica ejercerlos.

Este marco legal termina vulnerando los derechos locales, incluso si éstos están formalizados. A pesar que la ley obliga a los titulares de concesiones sobre tierras en comunidades a compensar a éstas por los daños y perjuicios que pudieran ocasionar, si dentro de un plazo determinado no hay acuerdo entre ambas partes sobre los términos de la compensación, la comunidad se ve obligada a aceptar lo que se le ofrece, sin importar si ello le resulta adverso. Además, por lo general las medidas que

los concesionarios están obligados a tomar para minimizar los impactos negativos no son del todo satisfactorias debido a la poca capacidad del Estado para fiscalizar su cumplimiento, produciéndose la mayoría de las veces serios impactos ambientales y sociales como aquellos ocurridos en Llámac en el 2000, cuando la empresa *Mitsui* rompió accidentalmente una burbuja de agua subterránea, contaminando el río Llámac y matando todos los peces.

Con una visión desagregada del paisaje y de los procesos sociales que gobiernan su manejo en Llámac, se observa un complejo patrón de instituciones de tenencia, con algunos espacios que son manejados permanentemente en forma exclusiva y otros que lo son como recursos exclusivos en algunos momentos y más flexiblemente en otros. En situaciones en los que varios recursos coexisten al interior del paisaje –las tierras de pastoreo se yuxtaponen a tierras agrícolas, minerales en el subsuelo o espejos de agua– no debe sorprendernos que surja un complejo sistema de múltiples derechos de uso. Por lo tanto, los regímenes de propiedad se superponen tanto en el tiempo como en el espacio con una variedad de instituciones, que funcionan a diferentes escalas y grados de intensidad y están involucradas en el manejo de diferentes porciones del paisaje[134].

De esta manera, los diversos arreglos institucionales de propiedad y manejo de los bienes comunes están caracterizados por la intersección entre lo formal y lo informal y con frecuencia por una marcada ausencia de distinción entre ambos, lo que Cleaver (2000) denomina “bricolaje institucional”. Sin embargo, se requiere mayor investigación para entender la naturaleza de este “desorden institucional” que no es realmente desordenado ni caótico, sino que ilustra las complejas formas en que las prácticas se desarrollan.

---

[133] Casi toda la sierra del Perú está parcelada en lotes mineros cuya concesión el Estado puede entregar a personas naturales o jurídicas que cumplan con ciertos requisitos.

[134] El saber convencional propone a menudo vínculos unidimensionales entre los recursos y los usuarios. Así, por ejemplo, las intervenciones de los ingenieros forestales tienden a enfocarse sólo en los usuarios directos del bosque, olvidando las instituciones indígenas que reconocen los derechos de uso de otros usuarios como los pastores. Las estrategias de sustento son flexibles, cambiantes y adaptativas, a la vez que un recurso particular tiene diferentes usuarios en diversas formas. La gente invierte en una diversidad de instituciones provistas de diferentes significados. Por lo tanto, es urgente tomar en cuenta esta pluralidad.

Las Instituciones de Propiedad como Espacios de Lucha Política y Negociación

La propiedad no es una institución estática; por el contrario, es dinámica y por lo tanto cambiante. En las comunidades andinas, los derechos de propiedad experimentan transformaciones en respuesta a presiones económicas, políticas y demográficas y a cambios culturales tanto a nivel local como global. Por eso, a lo largo de la historia la propiedad de la tierra en las comunidades ha pasado por procesos de colectivización e individualización. Estos cambios han venido a veces desde el Estado, en tanto expresión política de fuerzas económicas más amplias. Pero otras veces han sido los propios campesinos quienes, respondiendo a estas mismas fuerzas, han promovido reformas en la propiedad según sus intereses económicos.

En Llámac, la propiedad corporativa del territorio comunal es funcional al pastoreo, que por su carácter trashumante requiere de espacios amplios. Debido a que en mayor o menor medida todos los llamaquinos dependen de la ganadería para su subsistencia, y siendo los sectores con acceso exclusivo insuficientes para el sustento del ganado a lo largo del año, existe un interés común en mantener la unidad del espacio comunal. Puede decirse entonces que la propiedad común del territorio comunal en Llámac expresa un interés colectivo. Sin embargo, es posible que sean aquellos grupos que controlan los mejores pastizales los que sacan mayor provecho de la trashumancia.

El crecimiento demográfico puede amenazar este sistema, como viene sucediendo en Llámac a raíz de la conversión de pastizales de la puna en tierras agrícolas y la consecuente disminución de los pastos. Sin embargo, las mayores amenazas provienen más bien de la intervención del Estado. En efecto, al favorecer los intereses "públicos" o, lo que es más exacto, los intereses de grandes capitales, el Estado entregó durante varios años el control de parte de los pastizales de Llámac a una empresa minera japonesa. Además, estos mismos pastizales, junto a los de varias otras comunidades campesinas, fueron incorporados desde el 2002 a la zona

reservada cordillera Huayhuash, convirtiendo tierras comunales en tierras públicas. Con ello, la comunidad de Llámac ciertamente verá recortado el control sobre una parte sustancial de sus pastizales.

Varios autores han descrito cómo la tragedia de los bienes comunes en comunidades pastoriles, lejos de ser consecuencia de la propiedad común, son el resultado del desmantelamiento de este tipo de propiedad como producto de la intervención del Estado o la penetración del mercado (Peters 1990; Murphree 1992; Charnley 1996). El impacto que la pérdida del control comunal sobre extensiones importantes de pastos tiene sobre su manejo, debido a la incursión de empresas mineras o la creación de áreas naturales protegidas, es un tema que esta por analizarse.

El sistema de propiedad de las tierras en Llámac y otras comunidades andinas se ve modificado constantemente de acuerdo a los cambiantes intereses locales y externos. A veces los derechos de propiedad se negocian a través de las relaciones de poder que se configuran al interior de la comunidad (Meizen-Dick y Brums 2000). Pero otras veces es la estructura de poder nacional la que impone un tipo de propiedad, ante lo cual las comunidades tienen poca capacidad de negociación. Por lo tanto, no hay una evolución unidireccional desde la propiedad común hasta la propiedad individual.

Lo arriba expuesto confirma que los regímenes de propiedad no reflejan sólo el resultado de "juegos" repetidos entre individuos (o "prisioneros") racionales que buscan maximizar su utilidad. Por el contrario, son el resultado de complejos procesos sociales que los modelos basados en actores racionales explican pobremente. Las personas no actúan simplemente como individuos independientes del contexto, sino como actores sociales que participan en procesos sociales y políticos de negociación de los derechos a los recursos. Las instituciones para el manejo de los recursos funcionan a menudo como escenarios de negociación y lucha antes que como unidades corporativas y cerradas (Berry 1993:15).

Instituciones y Gestión de Bienes comunes

Pastizales Comunes, Gestión y Conservación

Este estudio ha mostrado que no hay una correlación necesaria entre pastizales comunes y uso libre, como suele afirmar la economía de los recursos naturales. Los pastizales colectivos no sólo implican un acceso restringido a los miembros de la comunidad o incluso a familias extensas, sino también un uso sujeto a regulaciones que tienen como propósito prevenir su sobreexplotación. De esta manera, los pastizales comunes no son espacios desregulados, sino, al igual que las tierras agrícolas de secano, manejados a través de complejas instituciones colectivas. Este manejo consiste en la regulación de la trashumancia y de la carga animal.

Por lo tanto, la conservación de los pastizales comunes puede ser también producto de un manejo deliberado y no sólo un epifenómeno de la movilidad del ganado (Hunn 1982), una consecuencia incidental de la maximización económica (Ruttan 1998; Ruttan y Borgerhoff Mulder 1999) o un resultado de las condiciones tecno-ambientales del pastoreo (Orlove 1976; Guillet 1981a, 1984; Jamtgaard 1984; McCorkle 1987). En realidad, ambos tipos de manejo no se excluyen, pues el manejo deliberado busca mejorar los resultados del manejo tradicional, siendo la conservación de los pastos un producto de los efectos combinados de ambos tipos de manejo. El uso de pastizales en Llámac consiste, entonces, en las reglas y acuerdos formales y explícitos, así como en la práctica que está regulada por normas informales e implícitas.

No contamos con registros que nos permitan precisar el momento en que los llamaquinos empezaron a manejar sus pastizales con propósitos de conservación, pero es probable que la necesidad de regular el pastoreo haya surgido cuando los pastos se volvieron insuficientes para soportar la carga ganadera. Este, sin embargo, no parece ser sólo un problema actual, pues ya en el siglo XVIII se reportaban problemas de sobrepoblación de ganado y escasez de pastos. De manera que es muy probable que el sobrepastoreo y la gestión comunal del recurso pasto hayan sido prácticas más bien recurrentes[135]. El pastoreo tradicional puede haber funcionado en

[135] En otro trabajo (Pinedo et al. 2002), hemos descrito cómo el manejo comunitario de recursos naturales no es un proceso lineal, sino más bien uno con altibajos que se deben, entre otros factores, a la presencia o ausencia de amenazas externas a las fuentes de sustento local.

forma eficiente en épocas de menor presión sobre los pastizales. Pero cuando esta presión se incrementó –ya sea por el crecimiento poblacional, la expansión de las haciendas o la penetración del mercado–, algunas prácticas tradicionales de pastoreo se volvieron obsoletas, haciendo necesaria la gestión formal o explícita de los pastizales.

Cuando los pastos son abundantes, sin importar que algunos lleguen primero al pastizal, siempre habrá suficiente pasto para todos. Pero cuando los pastos son escasos la competencia por aprovechar primero un pastizal puede resultar en impactos sobre los períodos críticos del crecimiento de los pastos. Además, cuando el pastoreo está basado en la competencia, los grandes propietarios pueden sacar mayor provecho de la ausencia de reglas que limiten el uso. Así, la escasez de pastos vuelve necesario el manejo del pastoreo no sólo para evitar el agotamiento del forraje, sino también para lograr una distribución más justa de dicho recurso. En los últimos años, la presencia de la empresa minera y la creación de un área natural protegida sobre parte del territorio llamaquino, han significado el deterioro y la pérdida de control sobre varias hectáreas de pastizales, respectivamente, incrementando aún más la escasez de pastos, lo que seguramente demandará nuevos arreglos institucionales para la regulación comunal de su uso.

Los especialistas en pastos sugieren que los sistemas de descanso rotativo y de pastoreo diferido representan una alternativa para desacelerar el proceso de retrogresión, es decir, el declive en la condición del pastizal (Flores 1991). Sin embargo, a pesar de la existencia de este sistema de manejo y del alto nivel de cumplimiento de las normas que la componen, en Llámac los pastizales naturales parecen mostrar signos de sobrepastoreo. En efecto, de acuerdo a los estándares sugeridos por los especialistas, la carga ganadera en Llámac supera ampliamente a la considerada como óptima. Además, se han registrado otros indicadores de sobrepastoreo como la presencia de terracetas y plantas indeseables como el garbancillo.

Si aceptamos estos indicadores como válidos, lo que puede estar ocurriendo es que la rotación de pastizales no está respondiendo a los períodos de crecimiento de las especies forrajeras. Además, los efectos positivos que la regulación del pastoreo trashumante puede lograr estarían disminuyendo por el poco éxito que la comunidad ha

tenido en la reducción de la carga animal. Ello, en todo caso, no constituye un indicador de la decadencia de las instituciones comunales, puesto que incluso el conocimiento que la ciencia tiene sobre los ecosistemas altoandinos y la respuesta del forraje al pastoreo es limitado. El impacto de los sistemas de manejo de pastizales sobre la conservación del forraje es todavía un problema por estudiarse.

Es posible también cuestionar la idea del sobrepastoreo. En primer lugar, los cálculos de sobrepastoreo no toman en cuenta la utilización de los residuos de cosecha, que constituyen un recurso nutricional de volúmenes importantes para el abastecimiento del ganado. Además, las estimaciones de sobrepastoreo ocultan las diferencias espaciales y temporales que en la condición del pastizal pueden hallarse en el territorio debido a diferencias en el régimen de lluvias, la humedad y el sistema de pastoreo.

Por lo tanto, en los Andes centrales, donde los niveles de producción de forraje por hectárea son bajos y altamente variables, la conversión de las praderas comunes en propiedades privadas individuales no es a menudo práctico ni aconsejable. La propiedad común sobre grandes espacios asegura el acceso y control sobre diferentes pisos ecológicos, una antigua estrategia de producción panandina adaptada a la verticalidad del paisaje andino (Murra 1975).

Incertidumbres Ecológicas y Gestión de Pastizales Colectivos

Al igual que en los sistemas pastoriles africanos, el pastoreo en los ecosistemas de montaña de los Andes centrales está dominado por incertidumbres ecológicas que resultan de un ambiente altamente dinámico. La variación espacial y temporal de los recursos deviene en un sistema caracterizado por dinámicas ecológicas en desequilibrio (Ellis y Swift 1988; Behnke et al. 1993). En este contexto, conceptos como regulación del equilibrio, capacidades de carga estáticas y unidades fijas de recursos, que a menudo se asumen en la planificación y el desarrollo de áreas de pastoreo, son inapropiados (Scoones 1995).

En los ampliamente variables ambientes de montaña andinos, los esquemas rígidos de manejo de pasturas basados en la capacidad de carga no son muy útiles. La variabilidad en las lluvias hace que la disponibilidad de pastos no sea la misma de

una estación a otra, de un año a otro y hasta de una zona a otra dentro de una comunidad. Por eso, la capacidad de carga varía en función a estas variables temporales y espaciales. En este contexto, es importante preguntarse si las instituciones locales de manejo de pasturas en Llámac son apropiadas para hacer frente a esta variabilidad.

Las instituciones de manejo de recursos pastoriles deben responder y adaptarse a los cambios producidos por las incertidumbres ecológicas. Organizaciones formales que se basan en territorios con fronteras definidas, como son las comunidades campesinas, pueden ser demasiado rígidas para adaptarse a dicha incertidumbre ecológica, resultando a menudo en costos de transacción excesivamente altos. La medida en que la extensión de los territorios de las comunidades es suficiente para satisfacer las demandas de movilidad del ganado es una pregunta que merece atención. El establecimiento de áreas de pastoreo compartidas por varias comunidades es quizá una solución institucional al problema de la escasez de pastos (Orlove 1977a).

Las estrategias pastoriles basadas no en reglas rígidas sino más bien en el oportunismo, a través del movimiento flexible y la adaptación de las formas de sustento, son centrales para los sistemas pastoriles en las tierras áridas de África (Sandford 1983). Es probable que en los dinámicos escenarios ecológicos de los Andes, las instituciones basadas en la negociación de derechos al interior de redes sociales y entre ellas, como las que hemos descrito para el caso de Llámac, sean más efectivas en el manejo del acceso a los recursos, pues permiten respuestas rápidas y oportunas a cambios súbitos y circunstancias inesperadas en la situación local.

Así, en ambientes de pastoreo altamente variables, donde varios recursos y demandas en conflicto se superponen al interior del paisaje, los complejos y flexibles sistemas de tenencia y manejo con bajos costos de transacción, arraigados en las redes sociales y regulados por derechos vagos o ambiguos, parecen respuestas más efectivas a la escasez de recursos locales y una forma de hacer frente a las incertidumbres ecológicas (Sylla 1995). En Llámac, la asamblea comunal parece constituir el espacio social por excelencia que proporciona esa flexibilidad institucional necesaria para negociar la modificación de las reglas de manejo en función de las condiciones imperantes.

Finalmente, no debemos pasar por alto el papel de la variabilidad de los factores climáticos en la calidad del recurso forrajero. Algunos ecólogos de tierras áridas argumentan que los cambios en la disponibilidad de pastos sería más un producto de la variación en las lluvias que del sobrepastoreo y, además, que las sequías mantienen a las poblaciones de ganado por debajo de la capacidad de carga de los pastizales (Dahl y Hjort 1976; Conant 1982; Sandford 1983; McCabe 1990; Fratkin y Smith 1994). Hasta qué punto estamos exagerando los niveles de escasez de pastizales y en qué medida ésta es más producto de factores climáticos que del sobrepastoreo en los Andes, son preguntas que deben ser dilucidadas antes de tomar decisiones para revertir este problema.

Comunidad y Bienes Comunes

Las Comunidades como Redes Morales

A diferencia de los enfoques basados en la teoría de la elección racional y el individualismo metodológico, que consideran a la comunidad como un agregado de las estrategias de individuos influenciados por incentivos, este estudio sugiere que la comunidad es un sistema de múltiples redes de carácter fundamentalmente moral, de modo que en lugar de la suma de sus partes la comunidad es un todo integrado. Las redes sociales que definen a una comunidad están basadas en patrones de interacción recíproca. Estas normas de reciprocidad no sólo regulan las relaciones entre individuos sino también las que se establecen entre éstos y la comunidad, un rasgo de las comunidades andinas que ha recibido escasa atención. En Llámac, los derechos a los recursos que los comuneros ganan a través del cumplimiento de sus obligaciones son percibidos como un intercambio recíproco. Este compromiso moral del individuo hacia el grupo está en la base de la acción colectiva en los Andes, ya que los principios éticos y/u obligaciones y responsabilidades sociales regulan en alguna medida el comportamiento de los miembros de una comunidad.

La comunidad es también un referente de identidad, pues la pertenencia a la comunidad se define a menudo por la participación en redes de reciprocidad o

símbolos comunes. Es precisamente el intercambio recíproco con un grupo específico y la práctica de singulares rituales y creencias comunes lo que distingue a un llamaquino de un foráneo. De esta forma, las relaciones de reciprocidad y los patrones culturales compartidos establecen las fronteras sociales de la comunidad. Por eso, concluimos que las comunidades no son sólo entidades sociales, sino también construcciones simbólicas, depositarias de significado.

Un elemento central de la identidad comunal en Llámac son las fiestas religiosas, las cuales se mantienen vigentes aún a pesar de los procesos de cambio cultural que la comunidad ha experimentado en su historia. Como obligación de todo comunero llamaquino, los rituales festivos constituyen espacios de expresión para los lazos de reciprocidad entre comunidad y comunero, así como un mecanismo cultural que asigna derechos de uso sobre los recursos.

Comunidad no es pues un conjunto de familias viviendo cerca, es un sistema de relaciones sociales y simbólicas. Desde esta perspectiva, es imprescindible distinguir entre pueblo y comunidad, pues en la medida que instituciones comunes pueden estar ausentes, no todo pueblo constituye una comunidad. Además, los límites de la comunidad pueden extenderse más allá del pueblo y el territorio comunal ya que, como sucede en Llámac, algunos comuneros pueden residir fuera y aún así ejercer derechos y estar sujetos a obligaciones hacia la comunidad. La comunidad tampoco es resultado del reconocimiento legal, pues muchos de los pueblos que ostentan este estatus no son en la práctica comunidades. Por eso, la “comunidad” no es un hecho dado, sino un problema empírico.

La comunidad ha sido definida también en función a su rol en la administración colectiva de recursos. La base de esta función parece estar en la propiedad colectiva que ejerce sobre los recursos que usan sus miembros. De ahí que algunos autores hayan atribuido a la privatización individual de las tierras comunales la causa de la disolución de las comunidades andinas. Este estudio ha mostrado, sin embargo, que la comunidad puede controlar el uso de los recursos a pesar de que gran parte de éstos puede estar bajo la propiedad individual de los comuneros. Incluso cuando la propiedad sobre los recursos se ha individualizado completamente, muchas comunidades han sobrevivido ofertando servicios a sus miembros.

Esta evidencia otorga un rol preponderante al control comunal antes que a la propiedad para definir a la comunidad en los Andes. La explicación para el control comunal puede estar en la necesidad de la cooperación allí donde el proceso productivo rebasa la capacidad de la familia campesina. Estas necesidades técnicas constituyen una segunda fuente de poder a partir de la cual la comunidad puede exigir a los comuneros la prestación de servicios en reciprocidad por los beneficios a los que tienen acceso. De este modo, decir que la comunidad es sólo un sistema social y simbólico, es ignorar sus condiciones materiales de existencia.

Las Comunidades como Entidades Políticas

La heterogeneidad social de las comunidades andinas es hoy en día una realidad innegable. El acceso diferenciado a la tierra y otros recursos escinde a las comunidades en estratos sociales con intereses divergentes. A pesar de que, estrictamente hablando, no sería correcto referirse a los llamaquinos en términos de ricos y pobres, tampoco lo sería caracterizarlos como una sociedad igualitaria. Sólo basta echar un vistazo a la desigual distribución del ganado entre las familias para darnos cuenta de que la estratificación social es una característica que los llamaquinos comparten con la mayoría de las comunidades andinas, sino es que con todas.

Sin negar que en Llámac la multiplicidad de intereses puede tener diversas fuentes, en este estudio nos hemos centrado en lo que consideramos es uno de las principales fuentes de diferenciación social: la especialización en la actividad ganadera. A diferencia de las demás actividades económicas, la ganadería tiene una mayor vinculación con el mercado, que se debe a la mayor demanda que los productos pecuarios tienen en la región así como a la importancia del arrieraje en la creciente actividad ecoturística en la cordillera Huayhuash. Si bien todos los llamaquinos están en mayor o menor medida involucrados en la actividad pastoril, la especialización de algunos en la producción ganadera les ha permitido una inserción ventajosa en el mercado, con la consiguiente mejora en su situación económica con respecto a los comuneros que han optado por la actividad agrícola como base para su sustento.

La expresión más visible de este acceso diferencial al mercado es la desigual posesión de ganado, lo que hace de la propiedad de este recurso uno de los

principales indicadores de riqueza en la sociedad llamaquina. De acuerdo al tamaño de la propiedad ganadera es posible distinguir gruesamente entre dos grupos: los grandes y pequeños propietarios. Ambos grupos no sólo se diferencian por la cantidad de ganado que poseen, sino por la calidad de los pastizales que controlan. Los primeros controlan los sectores dotados de mejor forraje y mayores fuentes de agua, mientras que los segundos están relegados a los sectores marginales.

Esta diferenciación socioeconómica tiene un correlato en el terreno político. Los grandes propietarios constituyen un grupo dominante en la comunidad, puesto que tienen mayor poder para influir sobre las decisiones colectivas. Esta dominación no tiene lugar en forma abierta, ya que para hacer valer intereses particulares en los procesos colectivos de toma de decisiones no es necesario ocupar los cargos directivos de la comunidad u otras formas de control directo de esta institución. A menudo, las relaciones de clientelismo son más efectivas para este fin.

La comunidad, a través del trabajo colectivo, una de sus instituciones más conspicuas, es funcional a la explotación económica. Todos los llamaquinos, en su calidad de comuneros, no sólo están obligados a prestar servicios en las faenas de reparación de los cercos de los pastos comunales y en la defensa de su integridad frente a las invasiones de las comunidades vecinas, sino que deben desplegar la misma cantidad de trabajo. Sin embargo, son los grandes propietarios de ganado los que más aprovechan estos beneficios, incluso a pesar de que contribuyen menos al bienestar colectivo, como lo atestigua el oportunismo que caracteriza su comportamiento, expresado en altas tasas de ausentismo en asambleas y faenas, así como en la ocupación de cargos civiles.

La dominación y explotación a que nos referimos no se desenvuelven de una manera abiertamente conflictiva, ya que están cubiertas por un manto ideológico que presenta a los servicios a la comunidad y el acceso a los recursos comunales como un intercambio recíproco. Los grupos de poder pueden usar las normas comunes en su propio beneficio, principalmente como mecanismos de legitimación del acceso privilegiado a los recursos. Una de las condiciones previas de esta manipulación de las instituciones comunes ha sido el debilitamiento de los valores morales y el predominio del cálculo económico como incentivo del comportamiento, consecuencia de una mayor vinculación a la ideología mercantil.

En particular, encontramos que son las fiestas comunales, en tanto rituales que confieren prestigio y estatus a los que las patrocinan, el principal instrumento ideológico para legitimar la dominación y la explotación a nivel comunal. En consecuencia, este estudio ha enfatizado el rol ideológico que las normas comunes cumplen en los procesos políticos locales. Esto es posible gracias a que las instituciones comunes, principalmente las normas de reciprocidad y los rituales públicos, vinculan a todos los llamaquinos, sin importar el estrato social al que pertenecen. Las diferencias económicas no impiden que los llamaquinos sean copartícipes de los mismos patrones culturales o se identifiquen a sí mismos como miembros de una comunidad, aunque, en los últimos años, la creciente presencia de sectas evangélicas se ha convertido en una fuente de conflictos internos.

Al propiciar la percepción de una distribución desigual de los beneficios y cargas entre los comuneros, el oportunismo es considerado una conducta inmoral. En razón de ello, los oportunistas son presionados permanentemente a cumplir con las obligaciones morales a las que la costumbre local los conmina, sobre todo en el ofrecimiento de fiestas religiosas, que en términos ideológicos "restablece" la equidad de la reciprocidad. Pero en la práctica las fiestas no redistribuyen la riqueza que algunos comuneros pueden estar acumulando, ni permite a los comuneros "pobres" asegurar un acceso mínimo a los medios de subsistencia. Las fiestas sirven sobre todo como mecanismos de compensación a nivel ideológico.

No pretendemos decir que en Llámac las fuentes de dominación y explotación son sólo locales. Tampoco queremos ignorar los múltiples niveles de explotación entre los llamaquinos ni los diversos canales de expresión de la lucha política. Nuestra intención es solamente resaltar la función de la comunidad como escenario de disputas entre los grupos que la conforman y que los conflictos, cualquiera sea la forma que adopten, se libran también en el terreno simbólico de la reciprocidad. Las obligaciones morales y la dominación política son, en consecuencia, dos caras de la misma moneda.

La Economía Moral de la Gestión de Bienes Comunes

Se ha argumentado que la reciprocidad facilita la cooperación porque genera confianza, pues ésta aseguraría la cooperación de los demás. Se ha sostenido también que la confianza y otros valores necesarios para la cooperación como la lealtad y la solidaridad, caracterizan a menudo las relaciones entre los miembros de una comunidad, pues esta institución implica participación en redes sociales y compromiso con el grupo. De esta forma, los miembros de comuni dades se adhieren a normas y valores compartidos no necesariamente porque ello ofrece ventajas o por temor a sanciones, sino porque se sienten comprometidos.

Los datos de Llámac muestran que los arreglos institucionales formales para el manejo de los pastizales son construidos por los comuneros sobre la base durable de instituciones informales como las normas de reciprocidad. Las reglas de manejo de las pasturas son incorporadas al sistema de relaciones recíprocas entre la comunidad y sus miembros, de forma tal que el cumplimiento de estas reglas es percibido por el llamaquino como parte del compromiso recíproco con la comunidad. Por lo tanto, en el caso de Llámac, los incentivos hacia la cooperación no sólo provienen de las relaciones recíprocas entre comuneros sino también de la reciprocidad entre comunidad y comunero.

Sin embargo, la existencia de un sentimiento de reciprocidad con la comunidad no es suficiente para crear en el llamaquino incentivos hacia la cooperación, es necesario que esta reciprocidad sea percibida como equitativa. Entre los llamaquinos, la equidad en el intercambio recíproco se refiere a la equivalencia entre los servicios a la comunidad y el acceso a los recursos comunales, lo cual otorga a esta relación un sentido de justicia. La fuerza del compromiso moral con la comunidad es mayor cuando la reciprocidad es percibida como equitativa. La falta de equidad, en cambio, causa el debilitamiento de los lazos morales entre los comuneros y entre éstos y la comunidad, restando incentivos para el cumplimiento de las obligaciones. De esta manera, la equidad cumple un rol fundamental en el manejo de los pastos, pues constituye un incentivo importante para la obediencia de las reglas. El decaimiento de la equidad ha significado en muchas comunidades una fuente importante de conflicto y la principal causa del desmoronamiento de la vida comunal y cívica, la llamada “tragedia de los bienes comunes” (Trawick 2001a, b).

Puesto que la presencia de comportamientos oportunistas es mayor entre las familias que consumen más pastos y controlan el acceso a los mejores pastizales, la mayoría de llamaquinos, que tiene acceso a pastizales de menor calidad y con insuficiente forraje para sus animales, percibe que las cargas comunales son onerosas. Si comparamos ambos grupos, los aportes de los pequeños propietarios a la comunidad son mayores a los de los grandes propietarios, pero reciben menos beneficios que éstos. Esta distribución desigual de los derechos y deberes ha suscitado, desde la perspectiva cultural local, la ruptura de la equidad.

Sin embargo, al menos en lo que concierne a las reglas de manejo de los pastizales, esta falta de equidad no ha provocado una situación de "desobediencia civil", pues la gran mayoría de llamaquinos respeta las reglas que regulan la trashumancia, a pesar de haber sido promovidas por los grandes propietarios. La razón radica en el terreno ideológico. La ideología resalta el hecho que todos los llamaquinos se benefician del manejo, pero oculta el que algunos se benefician más que otros. Montoya et al. (1979) describen una situación similar en Puquio, donde la ideología de que todos tienen tierras oculta el hecho de que algunos poseen más tierras que otros. Ello no significa, sin embargo, que cuando las diferencias se vuelven intolerables, los llamaquinos simplemente se nieguen a acatar las reglas, como sucedió cuando los grandes propietarios promovieron una regla que les otorgaba el derecho exclusivo de pastorear caballos y burros en la puna alta.

Por su parte, la aplicación de reglas que regulan la población de ganado ha sido menos exitosa debido a la oposición o boicot de parte de los grandes propietarios. Es por ello que son estos comuneros los que son presionados constantemente a patrocinar las costosas fiestas patronales. Con respecto a los recursos, las fiestas cumplen por lo menos dos funciones. En primer lugar, a través del patrocinio de fiestas, se busca que los grandes propietarios "compensen" a la comunidad por su negativa a reducir la cantidad de ganado que poseen. El sistema de fiestas se convierte así un instrumento para "restaurar" la equidad. Pero, al mismo tiempo, el financiamiento de fiestas permite a los grandes propietarios negociar un mayor acceso a los pastos, presionando a los demás comuneros a aceptar la desigualdad.

La ideología como sistema cultural afecta, por lo tanto, el desempeño de los esfuerzos locales de manejo de los pastizales. La norma de la equidad es una

herramienta ideológica que algunos grupos pueden utilizar para negociar el predominio de reglas más justas. Pero las reglas justas y la conservación de los pastos no necesariamente van de la mano. La justicia de las reglas está basada generalmente en el principio de la no exclusión, de modo que reglas que podrían disminuir la carga animal sobre los pastizales mediante la exclusión de parte de los comuneros son interpretadas como injustas y por lo tanto no llegan a implementarse. De esta manera, instituciones que tienen un alto valor social, pueden tener un impacto negativo sobre la conservación de recursos comunes.

La equidad es también un medio para legitimar el comportamiento oportunista. Los grandes propietarios pueden así desobedecer legítimamente las reglas que imponen límites al tamaño de los hatos u oponerse a su aprobación en una asamblea comunal. En consecuencia, la causa de que esta norma no se aplique no sólo es la oposición de los grandes propietarios sino también la ideología de la equidad, que minimiza la capacidad de los grupos dominados para negociar el cumplimiento de reglas de manejo.

En este contexto, ¿cuánta más presión soportarán los pastizales de Llámac sin una reducción de la carga animal? La pérdida del control comunal sobre los pastizales incorporados a la zona reservada cordillera Huayhuash, así como el propio crecimiento demográfico, crearán mayores conflictos que el manejo tendrá que afrontar. La emigración de parte de la población hacia las ciudades puede ser una válvula de escape, pero si esto no es suficiente, los grupos interesados en la reducción de la población ganadera tendrán que ganar el poder necesario para negociar mejores términos de intercambio con los propietarios de los rebaños grandes.

Hardin (1968) señala a la falla del mercado, en la forma de derechos de propiedad e incentivos imperfectos, como causa de la tragedia de los bienes comunes. El enfoque que defendemos en este estudio abre la posibilidad de que las tragedias por el sobreuso de los bienes comunes sean también el resultado de la falla de la comunidad, en tanto resultado de procesos que Giddens (1994) ha llamado "desarraigo", es decir, la pérdida de lazos sociales entre los usuarios y entre éstos y su comunidad. De modo que las tragedias de los bienes comunes pueden ser resultado de disrupciones específicas de la vida social antes que del comportamiento racional individual en un contexto de derechos de propiedad imperfectos.

En la medida que el uso de los bienes comunes está arraigado en un contexto social y cultural más amplio, nuestra unidad de análisis no debe ser únicamente el individuo y las decisiones que toma, sino sobre todo las relaciones sociales (políticas e ideológicas) que se derivan de la pertenencia tanto a una comunidad como a la sociedad nacional o al mundo globalizado (Stein 1986). A pesar que en los últimos tiempos se haya tratado de minimizar su relevancia, la comunidad existe e importa para el manejo y la conservación de los bienes comunes. Las normas de reciprocidad son claves no sólo para el desarrollo de instituciones viables para el manejo, sino también para su desempeño. Pero ello no significa que el rol de la comunidad en la conservación sea necesariamente positivo. Así como la comunidad proporciona significado a los sacrificios individuales que la acción colectiva demanda, así también justifica comportamientos oportunistas. La cultura tiene, consecuentemente, una influencia enorme en los resultados que el manejo de pastizales puede alcanzar.

Ecología Política y Gestión de Bienes Comunes

El análisis del manejo comunal de recursos debe enfocarse también en las formas en que el poder atraviesa y moldea los arreglos institucionales y da lugar a un acceso y control diferenciado de los recursos. Nuestro estudio muestra que la conservación de recursos naturales tiene lugar en el marco de relaciones de poder. Se ha sugerido que la conservación, como proceso político, no siempre es del interés de todos los miembros de una comunidad (Agrawal 1997). Ya que no todos obtienen los mismos beneficios de la conservación, algunos pueden estar más interesados que otros en conservar los recursos. Además, en la medida que los beneficios de la conservación son monopolizados por un grupo en particular, para algunos los costos de la conservación pueden ser mayores a los beneficios.

Los datos de Llámac muestran que el interés por la conservación de los pastizales no es privativo de un grupo en particular, como lo revela el discurso local, que señala a este objetivo como de interés general. Sin embargo, las reglas siempre están cargadas de intereses particulares y en consecuencia rara vez benefician a todos los miembros de la comunidad. Como expresión de los intereses y las luchas entre los grupos de poder, las reglas nunca son neutrales. Así, por ejemplo, las reglas

que regulan el acceso a los pastizales de la puna alta fueron promovidas por los comuneros que controlan los mejores sectores de esta zona, mientras que reglas como las que pretenden reducir la población animal han sido más bien impulsadas por los pequeños propietarios.

Las evidencias sugieren que para que una regla sea cumplida son necesarias dos condiciones: que un grupo tenga el poder para obligar a otros a su cumplimiento o que sea legítima y por lo tanto sea obedecida voluntariamente. Con respecto a lo primero, el éxito en implementar reglas depende de la capacidad de negociación del grupo que las promueve (Ensminger y Knight 1997). Ello explica por qué los pequeños propietarios, que tienen menos poder, nunca pudieron aplicar reglas para la reducción de la población ganadera, a pesar de controlar los cargos directivos de la comunidad. Los intentos por implementar estas reglas sucumbieron siempre ante la oposición de los grandes propietarios. Sin embargo, el poder no es acaparado totalmente por este grupo, como lo demuestra su fracaso para prohibir el ingreso de los caballos y burros a la puna alta, iniciativa que recibió la tenaz oposición de otros grupos de la comunidad.

Por lo general, las reglas abiertamente excluyentes no prosperan. Las que llegan a aprobarse son mayormente aquellas que, pese a beneficiar más a un grupo que a otros, permiten a la larga que todos salgan beneficiados. Grondín (1978) ha denominado a este fenómeno "explotación calculada", pues los que explotan dejan conscientemente un margen para la reproducción social de los explotados. Así, algunas reglas pueden aprobarse por consenso precisamente porque no excluyen totalmente de los medios para la subsistencia.

La legitimidad de una regla depende, entre otras razones, de su capacidad para representar los intereses de la mayoría de grupos incluidos en una comunidad. Este tipo de reglas puede ser el resultado de la negociación entre los diferentes grupos de poder, pero también de mecanismos ideológicos que, como ya hemos visto, corresponden a las normas de reciprocidad. La percepción del respeto a las reglas como una obligación recíproca explica por qué en muchos casos las élites locales no necesitan imponer por la fuerza las reglas que las favorecen, incluso a pesar de no controlar directamente las instancias formales de gobierno.

Así estructuradas, las relaciones políticas y el sistema ideológico que lo acompaña permiten la eficacia de la organización comunal en la aplicación de las

reglamentaciones de rotación y descanso de pastizales. Son raras, por ejemplo, infracciones tales como el ingreso de ganado hacia pastizales antes de la fecha programada por la comunidad. Por consiguiente, a pesar de que se han establecido multas para los que contravienen estas reglas, son pocos los casos en que es necesario aplicarlas. Además, es importante resaltar que, en los casos en que se comenten faltas, éstas son sancionadas. A ello hay que sumar el hecho que la vigilancia de unos a otros cumple un rol fundamental en el cumplimiento de las reglas, en el sentido que descentraliza el monitoreo del comportamiento de los comuneros, reduciendo los costos de éste. El monitoreo y la sanción son así dos elementos esenciales para un manejo exitoso de recursos (Agrawal 1994).

Pero no sólo son procesos políticos locales los que afectan el manejo comunal de pastizales en Llámac, sino también las relaciones de poder con el Estado y otros agentes externos. En las últimas dos décadas, estas relaciones políticas se han expresado por lo menos a través de dos canales. El primero es el otorgamiento en concesión de un lote minero que en 1998 hizo el Estado a una compañía minera japonesa para trabajos de exploración, el cual se superpone a parte de la puna de Llámac. Debido a la escasa capacidad del Estado para aplicar las leyes de prevención y mitigación de los impactos ambientales y sociales de la actividad minera, los daños producidos por esta empresa significaron la pérdida por deterioro de varias hectáreas de pastizales, por los cuales la comunidad recibió sólo magras compensaciones.

El segundo es la creación, en el año 2002, de la zona reservada cordillera Huayhuash, la cual incluyó en su ámbito extensos pastizales pertenecientes a varias comunidades campesinas, entre las cuales se encuentra Llámac. Una de las justificaciones que alentaron la creación de esta zona reservada fue el sobrepastoreo que las comunidades campesinas estarían produciendo a las extensas praderas naturales de la cordillera, ignorándose que las comunidades también manejan sus pastizales y que, en muchos casos, han logrado evitar o disminuir la degradación de los pastos. Es probable que, en el mejor de los casos, la categoría definitiva que adopte la zona reservada sea una que, considerando la presencia de comunidades aledañas, permita el uso de los recursos por la población local, aunque bajo el control del Estado. Sin embargo, cualquiera sea la categoría final, es de esperarse que las

comunidades vean disminuir su autonomía para manejar sus pastizales, con las consecuencias negativas que ello seguramente acarreará.

Al perder los llamaquinos, en favor del Estado, el control sobre parte de sus pastizales, el resultado es que un área de propiedad común, manejada por comunidades, se convierte en una de propiedad pública. Ahora bien, dadas las limitaciones del Estado para administrar el uso de los recursos naturales, es probable que esta propiedad pública se traduzca en la práctica en una situación de acceso abierto, con el consiguiente "desmanejo" del área. También es probable que esta situación propicie un aumento en la presión del pastoreo sobre los sectores fuera de la zona reservada.

El ejemplo de Llámac nos sugiere, entonces, que la viabilidad de cualquier estrategia de desarrollo basado en la conservación de pastizales depende del reconocimiento de los derechos y las formas de manejo que las comunidades locales han diseñado y ponen en práctica. Esta visión implica también ir más allá de los aspectos tecnológicos (por ejemplo, mejoramiento de pasturas) y prestar especial atención a los aspectos sociales y culturales como los que atañen a las reglas y normas (formales e informales) que gobiernan el acceso y uso de los pastos, sin perder de vista las relaciones de poder que atraviesan estas instituciones. Por lo tanto, debe prestarse más atención al mejoramiento del manejo local de los pastizales colectivos e invertirse menos esfuerzos en diseñar planes para eliminarlos.

BIBLIOGRAFÍA

Acheson, James M.

1991 La Administración de los Recursos de Propiedad Colectiva. *En* Antropología Económica. Stuart Plattner, ed. Pp. 476-512. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

1994 Welcome to Nobel Country: A Review of Institutional Economics. *En* Anthropology and Institutional Economics. James M. Acheson, ed. Pp. 3-42. Lanham: University Press of America.

Adams, J. Stacy

1965 Inequity in Social Exchange. *En* Advances in Experimental Social Psychology, 2. Leonard Berkowitz, ed. Pp. 267-299. New York: Academic Press.

Adams, Richard N.

1959 A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyauyo. Seattle: University of Washington Press.

1962 The Community in Latin America: a Changing Myth. The Centennial Review 6(3):409-434.

Agrawal, Arun

1994 Rules, Rule-Making, and Rule-Breaking: Examining the Fit between Rule Systems and Resource Use. *En* Rules, Games, and Common-Pool Resources. Elinor Ostrom, Roy Gardner y James Walker. Pp. 267-282. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

1997 Community in Conservation: Beyond Enchantment and Disenchantment. CDF Discussion Paper. Gainesville: Conservation and Development Forum.

2001 Common Property Institutions and Sustainable Governance of Resources. World Development 29(10):1649-1672.

2002 Common Resources and Institutional Sustainability. *En* The Drama of the Commons. Elinor Ostrom, Thomas Dietz, Nives Dolšak, Paul C. Stern, Susan Stonich y Elke U. Weber, eds. Pp. 41-85. Washington, D.C.: National Academy Press.

Agrawal, Arun, y Clark C. Gibson

1999 Enchantment and Disenchantment: The Role of Community in Natural Resource Conservation. World Development 29(4):629-649.

Alberti, Giorgio, y Enrique Mayer

1974 Reciprocidad Andina: Ayer y Hoy. *En* Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos. Giorgio Alberti y Enrique Mayer, eds. Pp. 13-33. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Alchian, Armen A.

1987 Property Rights. *En* The New Palgrave: A Dictionary of Economics. J. Eatwell, M. Milgate y P. Newman, eds. New York: Macmillan.

Alchian, Armen A., y Harold Demsetz
1973 The Property Rights Paradigm. Journal of Economic History 33(1):16-27.

Allen, Catherine J.
1981 To Be Quechua: The Symbolism of Coca Chewing in Highland Peru. American Ethnologist 8(1):157-171.

Alvard, Michael
1993 Testing the "Ecologically Noble Savage" Hypothesis: Interspecific Prey Choice by Piro Hunters of Amazonian Peru. Human Ecology 21(4):355-387.

Anderson, Benedict
1993 Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica.

Anderson Jr., E. N.
1987 A Malaysian Tragedy of the Commons. *En* The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources. Bonnie J. McCay y James M. Acheson, eds. Pp. 327-343. Tucson: The University of Arizona Press.

Anderson, Terry L., y P. J. Hill
1977 From Free Grass to Fences: Transforming the Commons of the American West. *En* Managing the Commons. Garrett Hardin y John Baden, eds. Pp. 200-216. San Francisco: W. H. Freeman and Company.

Ansión, Juan
1989 Autoridad y Democracia en la Cultura Popular. Allpanchis 21(33):59-80.

Appadurai, Arjun
1996 Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Arguedas, José María
1968 Las Comunidades de España y del Perú. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Axelrod, Robert
1984 The Evolution of Cooperation. New York: Basic Books.

Baland, Jean Marie, y Jean-Philippe Platteau
1996 Halting Degradation of Natural Resources: Is There a Role for Rural Communities? Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations.

Barth, Fedrik
1974 Esferas Económicas en Darfur. *En* Temas de Antropología Económica. Raymond Firth, ed. Pp. 150-174. México: Fondo de Cultura Económica.

Bates, Robert H.
1989 Beyond the Miracle of the Market: The Political Economy of Agrarian Development in Rural Kenya. Cambridge: Cambridge University Press.
1994 Social Dilemmas and Rational Individuals: An Essay on the New Institutionalism. *En* Anthropology and Institutional Economics. James M. Acheson, ed. Pp. 43-66. Lanham: University Press of America.

Beckerman, Stephen, y Paul Valentine
1996 On Native American Conservation and the Tragedy of the Commons. Current Anthropology 37(4):659-661.

Behnke Jr., Roy H.
1985 Open-Range Management and Property Rights in Pastoral Africa: A Case of Spontaneous Range Enclosure in South Darfur, Sudan. Pastoral Development Network Paper, 20f. London: Overseas Development Institute.
1994 Natural Resource Management in Pastoral Africa. Development Policy Review 12:5-27.

Behnke Jr., Roy H., e Ian Scoones
1993 Rethinking Range Ecology: Implications for Rangeland Management in Africa. *En* Range Ecology at Disequilibrium: New Models of Natural Variability and Pastoral Adaptation in African Savannas. Roy H. Behnke Jr., Ian Scoones y Carol Kerven, eds. Pp. 1-30. London: Overseas Development Institute.

Behnke Jr., Roy H., Ian Scoones, y Carol Kerven, eds.
1993 Range Ecology at Disequilibrium: New Models of Natural Variability and Pastoral Adaptation in African Savannas. London: Overseas Development Institute.

Berkes, Fikret
1986 Local-Level Management and the Commons Problem: A Comparative Study of Turkish Coastal Fisheries. Marine Policy 10(3):215-229.
1987 Common-Property Resource Management and Cree Indian Fisheries in Subarctic Canada. *En* The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources. Bonnie J. McCay y James M. Acheson, eds. Pp. 66-91. Tucson: The University of Arizona Press.

Berkes, Fikret, ed.
1989 Common Property Resources: Ecology and Community-Based Sustainable Development. London: Belhaven Press.

Berkes, F., D. Feeny, B. J. McCay, y J. M. Acheson
1989 The Benefits of the Commons. Nature 340:91-93.

Berry, Sara
1989 Social Institutions and Access to Resources. Africa 59(1):41-55.
1993 No Condition is Permanent: The Social Dynamics of Agrarian Change in Sub-Saharan Africa. Madison: University of Wisconsin Press.

Blaikie, Piers, y Harold Brookfield, eds.
1987 Land Degradation and Society. London: Methuen.

Blau, Peter
1961 Exchange and Power in Social Life. New York: Wiley.

Blomquist, William
1992 Dividing the Waters: Governing Groundwater in Southern California. San Francisco: Institute of Contemporary Studies Press.

Bohannan, Paul J.
1968 Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv. *En* Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis. Edward E. LeClair, Jr. y Harold K. Schneider, eds. Pp. 300-311. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
1981 El Impacto de la Moneda en una Economía Africana de Subsistencia. *En* Antropología Económica: Estudios Etnográficos. Josep R Llobera, ed. Pp. 189-200. Barcelona: Editorial Anagrama.

Bonilla, Heraclio
1987 Comunidades de Indígenas y Estado Nación en el Perú. *En* Comunidades Campesinas: Cambios y Permanencias. Alberto Flores Galindo, ed. Pp. 13-27. Lima: Centro de Estudios Sociales Solidaridad.

Bourdieu, Pierre
1977 Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

Bromley, Daniel W., ed.
1992 Making the Commons Work: Theory, Practice, and Policy. San Francisco: Institute for Contemporary Studies Press.

Bromley, Daniel. W., y Michael. M. Cernea
1989 The Management of Common Property Natural Resources: Some Conceptual and Operational Fallacies. World Bank Discussion Paper, 57. Washington, D.C.: The World Bank.

Brosius, J. Peter, Anna Lowenhaupt Tsing, y Charles Zerner
1998 Representing Communities: Histories and Politics of Community-Based Natural Resource Management. Society and Natural Resources 11(2):157-168.

Brougère, Anne-Marie
1980 Traditions, Changements et Écologie dans des Communautés Paysannes Andines. Tesis de Doctorado, Université de Paris.

Browman, David L.
1974 Pastoral Nomadism in the Andes. Current Anthropology 15(2):188-196.
1983 Andean Arid Land Pastoralism and Development. Mountain Research and Development 3(3):241-252.

1984 Pastoralism and Development in High Andean Arid Lands. Journal of Arid Environments 7(4):313-328.
1987a Pastoralism in Highland Peru and Bolivia. *En* Arid Land Use Strategies and Risk Management in the Andes: A Regional Anthropological Perspective. David L. Browman, ed. Pp. 121-149. Boulder: Westview Press.
1987b Agro-Pastoral Risk Management in the Central Andes. Research in Economic Anthropology 8:171-200.
1990 High Altitude Camelid Pastoralism of the Andes. *En* The World of Pastoralism: Herding Systems in Comparative Perspectives. John G. Galaty y Douglas L. Johnson, eds. Pp. 323-352. New York: The Guilford Press.

Bruce, John W.
1995 Desarrollo Forestal Comunitario: Diagnóstico Rápido de Árboles y Tenencia de la Tierra. Roma: Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación.

Brush, Stephen
1977 Mountain, Field, and Family: The Economy and Human Ecology of an Andean Valley. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Brush, Stephen, y David W. Guillet
1985 Small-Scale Agro-Pastoral Production in the Central Andes. Mountain Research and Development 5(1):19-30.

Bryant, F. C., A. Flores, y J. A. Pfister
1988 Sheep and Alpaca Productivity in Peru. Ponencia Presentada a la 8va Conferencia Anual de la American Society of Animal Science, New Brunswick.

Bryant, Raymond L.
1992 Political Ecology: An Emerging Research Agenda in Third-World Studies. Political Geography 11(1):12-36.

Burga, Manuel
1988 Nacimiento de una Utopía: Muerte y Resurrección de los Incas. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Burga, Manuel, y Gustavo Ríos
1987 Extirpación, Crisis y Utopía Andina. El Zorro de Abajo 6:38-42.

Bury, Jeffrey, y Adam Kolff
2003 Livelihoods, Mining and Peasant Protests in the Peruvian Andes. Journal of Latin American Geography 1(1):3-16.

Caballero, José María
1981 Economía Agraria de la Sierra Peruana antes de la Reforma Agraria de 1969. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Campbell, Bruce M. S., y Ricardo A. Godoy
1992 Commonfield Agriculture: The Andes and Medieval England Compared. *En* Making the Commons Work: Theory, Practice and Policy. Daniel W.

Bromley, ed. Pp. 99-127. San Francisco: Institute for Contemporary Studies Press.

Cancian, Frank
1976 Economía y Prestigio en una Comunidad Maya: El Sistema Religioso de Cargos en Zinacantan. México: Instituto Nacional Indigenista.

Cardich, Augusto
1958 Agricultores y Pastores de Lauricocha y Límites Superiores del Cultivo. Revista del Museo Nacional 41:11-36.

Caro, Deborah A., y Félix Palacios Ríos
1980 Pastizales y Propiedad: Tensiones Normativas en la Organización de los Pastores. *En* Actas y Trabajos del 3er Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, vol. 3. Ramiro Matos M., ed. Pp. 155-166. Lima: Editora Lasontay.

Carrasco, Pedro
1979 La Jerarquía Cívicorreligiosa en las Comunidades de Mesoamérica: Antecedentes Precolombinos y Desarrollo Colonial. *En* Antropología Política. José R. Llobera, ed. Pp. 323-340. Barcelona: Editorial Anagrama

Casaverde R., Juvenal
1977 El Trueque en la Economía Pastoril. *En Pastores de Puna: Uywamichiq Punarunakuna.* Jorge A. Flores Ochoa, ed. Pp. 171-191. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1979 Individualismo y Colectivismo: Intereses Divergentes en la Economía de Vichaycocha. *En* Campesinado y Capitalismo. Pp. 9-19. Huancayo: Instituto de Estudios Andinos.
1985 Sistema de Propiedad y Tenencia de Pastos Naturales Altoandinos. Allpanchis 21(25):271-288.

Castro Pozo, Hildebrando
1924 Nuestra Comunidad Indígena. Lima: Ediciones El Lucero.

Celestino, Olinda
1972 Migración y Cambio Estructural: La Comunidad de Lampián. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Celestino, Olinda, y Albert Meyers
1981 Las Cofradías en el Perú: Región Central. Frankfurt/Main: Verlag Klaus Dieter Vervuent.

Cerrate, Enma
1979 Vegetación del Valle de Chiquián, Provincia de Bolognesi, Departamento de Ancash. Lima: Editorial Los Pinos.

Ciriacy-Wantrup, S. V., y Richard Bishop
1975 "Common Property" as a Concept in Natural Resource Policy. Natural Resources Journal 15(4):713-727.

Clark, Colin W.
1973 The Economics of Overexploitation. Science 181:630-634.

Cleaver, Frances
2000 Moral Ecological Rationality, Institutions and the Management of Common Property Resources. Development and Change 31(2):361-383.

Coase, R. H.
1937 The Nature of the Firm. Economica 4(16):386-405.
1960 The Problem of Social Cost. Journal of Law and Economics 3:1-44.

Cohen, Anthony P.
1985 The Symbolic Construction of Community. London: Tavistock Publication.

Coleman, James S.
1990 Foundations of Social Theory. Cambridge: Harvard University Press.

Conant, Francis P.
1982 Thorns Paired, Sharply Recurved: Cultural Controls and Rangeland Quality in East Africa. *En* Desertification and Development: Dryland Ecology in Social Perspective. Brian Spooner y H. S. Mann, eds. Pp. 111-122. London: Academic Press.

Contreras, Carlos
1989 La Comunidad Indígena en la Historia Peruana. *En* Comunidades Campesinas y Nativas: Normatividad y Desarrollo. Laureano del Castillo, ed. Pp. 15-27. Lima: Fundación Friedrich Naumann.

Cook, Karen S., y Karen A. Hegtvedt
1983 Distributive Justice, Equity, and Equality. Annual Review of Sociology 9:217-241.

Cotlear, Daniel
1988 Cambio Institucional, Derechos de Propiedad y Productividad en las Comunidades Campesinas. Revista Andina 6(1):7-65.
1989 Desarrollo Campesino en los Andes: Cambio Tecnológico y Transformación Social en las Comunidades de la Sierra del Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cotler, Julio
1959 Los Cambios en la Propiedad, la Comunidad y la Familia en San Lorenzo de Quinti. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Coughenour, M. B., J. E. Ellis, D. M. Swift, D. L. Copock, K. Galvin, J. T. McCabe, y T. C. Hart
1985 Energy Extraction and Use in a Nomadic Pastoral Ecosystem. Science 230:619-625.

Cousins, Ben
1989 Community, Class and Grazing Management in Zimbabwe's Communal Lands. *En* People, Land and Livestock: Proceedings of a Workshop on the Socio-Economic Dimensions of Livestock Production in the Communal Lands of Zimbabwe. Ben Cousins, ed. Pp. 311-371. Masvingo, Zimbabwe: Centre for Applied Social Sciences.

Coward, E. Walter
1979 Principles of Social Organization in an Indigenous Irrigation System. Human Organization 38(1):28-36.

Cox, Susan Jane Buck
1985 No Tragedy of the Commons. Environmental Ethics 7:49-61.

Crawford, Sue E. S., y Elinor Ostrom
1995 A Grammar of Institutions. American Political Science Review 89(3):582-600.

Custred, Glynn
1977 Las Punas de los Andes Centrales. *En* Pastores de Puna: Uywamichiq Punarunakuna. Jorge A. Flores Ochoa, ed. Pp. 55-85. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1980 The Place of Ritual in Andean Rural Society. *En* Land and Power in Latin America: Agrarian Economies and Social Processes in the Andes. Benjamin S. Orlove y Glynn Custred, eds. Pp. 195-209. New York: Holmes and Meier Publishers.

Custred, Glynn, y Benjamin Orlove
1974 Sectorial Fallowing and Crop Rotation in the Peruvian Highlands. Ponencia presentada al 41vo Congreso Internacional de Americanistas, México.

Charnley, Susan
1996 Pastoralism and the Demise of Communal Property in Tanzania. Cultural Survival Quarterly 20:41-44.

Cheung, Steven N. S.
1970 The Structure of a Contract and the Theory of a Non-Exclusive Resource. Journal of Law and Economics 13(1):49-70.

Dahl, Gudrun, y Anders Hjort
1976 Having Herds: Pastoral Herd Growth and Household Economy. Stockholm Studies in Social Anthropology, 2. Stockholm: Department of Social Anthropology, University of Stockholm.

Dahlman, Carl
1980 The Open Field System and Beyond: A Property Rights Analysis of an Economic Institution. Cambridge: Cambridge University Press.

Dawes, Robyn M.
1980 Social Dilemmas. Annual Review of Psychology 31:169-193.

De Castro, Fabio
2000 Fishing Accords: The Political Ecology of Fishing Intensification in the Amazon. Tesis de Doctorado, Indiana University, Bloomington.

Degregori, Carlos I. , y Jürgen Golte
1973 Dependencia y Desintegración Estructural en la Comunidad de Pacaraos. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

De la Cadena, Marisol
1980 Economía Campesina: Familia y Comunidad en Yauyos. Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú.
1982 The Peasant Community in the Peruvian Andes. Tesis de Maestría, University of Durham.
1989 Cooperación y Conflicto. *En* Cooperación y Conflicto en la Comunidad Andina: Zonas de Producción y Organización Social. Enrique Mayer y Marisol de la Cadena. Pp. 75-115. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Del Castillo, Laureano
1992 ¿Tienen Futuro las Comunidades Campesinas? *Debate Agrario* 14:39-53.
1997 Análisis de la Ley de Titulación de Comunidades Campesinas de la Costa. *En* 1er Taller Comunidades Campesinas y Titulación: Problemática Regional y Perspectivas Nacionales. Pp. 5-8.

Del Castillo, Laureano, Máximo Gallo, y Carlos Monge
1995 "La Nueva Ley de Tierras": Análisis y Comentarios. Lima: CEPES.

Demsetz , Harold
1967 Toward a Theory of Property Rights. American Economic Review 57(2):347-359.

Dewey, Alice G.
1970 Ritual as a Mechanism for Urban Adaptation. Man 5:438-446.

Dietz, Thomas, Nives Dolšak, Elinor Ostrom, y Paul C. Stern
2002 The Drama of the Commons. *En* The Drama of the Commons. Elinor Ostrom, Thomas Dietz, Nives Dolšak, Paul C. Stern, Susan Stonich y Elke U. Weber, eds. Pp. 3-35. Washington, D. C. : National Academy Press.

Douglas, Mary
1973 Rules and Meanings. New York: Penguin.
1996 Cómo Piensan las Instituciones. Madrid: Alianza Editorial.

Durkheim, Emile
1987 La División del Trabajo Social. Madrid: Akal Editor.

Duviols, Pierre
1973 Huari y Llacuaz, Agricultores y Pastores: un Dualismo Prehispánico de Oposición y Complementaridad. Revista del Museo Nacional 39:153-191.

Dyson-Hudson, Rada, y Eric Alden Smith
1978 Human Territoriality: An Ecological Reassessment. American Anthropologist 80(1):21-41.

Eckhoff, Torstein
1975 Justice: Its Determinants in Social Interaction. Rotterdam: Rotterdam University Press.

Eckholm, Eric P.
1975 The Deterioration of Mountain Environments. Science 189:764-770.

Eggertsson, Thráinn
1990 Economic Behavior and Institutions. Cambridge: Cambridge University Press.

Ellis, James E., y David M. Swift
1988 Stability of African Pastoral Ecosystems: Alternate Paradigms and Implications for Development. Journal of Range Management 41(6):450-459.

Ensminger, Jean
1996 Culture and Property Rights. *En* Rights to Nature: Ecological, Economic, Cultural, and Political Principles of Institutions for the Environment. Susan S. Hanna, Carl Folke y Karl-Göran Mäler, eds. Pp. 179-203. Washington, D.C.: Island Press.

Ensminger, Jean, y Jack Knight
1997 Changing Social Norms: Common Property, Bridewealth and Clan Exogamy. Current Anthropology 38(1):1-24.

Ensminger, Jean, y Andrew Rutten
1991 The Political Economy of Changing Property Rights: Dismantling a Pastoral Commons. American Ethnologist 18(4):683-699.

Espinoza Soriano, Waldemar
1987 Los Incas: Economía, Sociedad y Estado en la Era del Tahuantinsuyo. Lima: Amaru Editores.

Etzioni, Amitai
1988 The Moral Dimension: Towards a New Economics. New York: The Free Press.

Feeny, David
1988 The Demand for and Supply of Institutional Arrangements. *En* Rethinking Institutional Analysis and Development: Issues, Alternatives, and Choices. Vincent Ostrom, David Feeny y Hartmut Picht, eds. Pp. 159-209. San Francisco: Institute for Contemporary Studies Press.

Feeny, David, Fikret Berkes, Bonnie J. McCay, y James M. Acheson
1990 The Tragedy of the Commons: Twenty-Two Years Later. Human Ecology 18(1):1-19.

Fernandez, J. W.
1987 The Call to the Commons: Decline and Recommitment in Asturias, Spain. *En* The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources. Bonnie J. McCay y James M. Acheson, eds. Pp. 266-289. Tucson: The University of Arizona Press.

Field, Alexander James
1984 Microeconomics, Norms, and Rationality. Economic Development and Cultural Change 32(4):683-711.

Fife, Daniel
1971 Killing the Goose. Environment 13(3):20-27.

Fioravanti-Molinie, Antoinette
1986 The Andean Community Today. *En* Anthropological History of Andean Polities. John V. Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel, eds. Pp. 342-358. Cambridge: Cambridge University Press.

Flannery, Kent V.
1972 The Cultural Evolution of Civilizations. Annual Review of Ecology and Systematics 3:399-426.

Flores, Enrique R.
1991 Manejo y Utilización de Pastizales. *En* Avances y Perspectivas del Conocimiento de los Camélidos Sud Americanos. S. Fernández Baca, ed. Pp. 191-211. Santiago de Chile: Oficina Regional de la FAO para América Latina y el Caribe.

Flores Ochoa, Jorge A.
1975 Sociedad y Cultura en la Puna Alta de los Andes. América Indígena 35(2):297-319.
1977 Pastores de Alpacas de los Andes. En Pastores de Puna: Uywamichiq Punarunakuna. Jorge A. Flores Ochoa, ed. Pp. 15-49. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
1979 Desarrollo de las Culturas Humanas en las Altas Montañas Tropicales: Estrategias Adaptativas. Wayka 6-7:63-82.

Florez, A., y F. Bryant
1989 Manual de Pastos y Forrajes. Lima: Instituto Nacional de Investigación Agraria Agroindustrial.

Florez, Arturo, y Efraín Malpartida
1987 Manejo de Praderas Nativas y Pasturas en la Región Altoandina del Perú. Lima: Fondo del Libro del Banco Agrario.

Fonseca, César
1972 Sistemas Económicos en las Comunidades Campesinas del Perú. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1974 Modalidades de la Minka. *En* Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos. Giorgio Alberti y Enrique Mayer, eds. Pp. 86-109. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1980 El Proceso de Cambio de Cultivos en una Comunidad Campesina de los Andes. *En* Actas y Trabajos del 3er Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, vol. 3. Ramiro Matos M., ed. Pp. 85-106. Lima: Editora Lasontay.
1983 El Control Comunal del Agua en la Cuenca del Río Cañete. Allpanchis 19(22):61-73.
1988 Diferenciación Campesina en los Andes Peruanos. *En* Comunidad y Producción en la Agricultura Andina. Enrique Mayer, ed. Pp. 165-196. Lima: FOMCIENCIAS.

Foster, George M.
1974 La Sociedad Campesina y la Imagen del Bien Limitado. *En* Estudios sobre el Campesinado Latinoamericano: La Perspectiva de la Antropología Social. Leopoldo J. Bartolomé y Enrique E. Gorostiaga, eds. Pp. 57-90. Buenos Aires: Ediciones Periferia.

Fratkin, Elliot, y Kevin Smith
1994 Labor, Livestock, and Land: The Organization of Pastoral Production. *En* African Pastoralist Systems: An Integrated Approach. Elliot Fratkin, Kathleen A. Galvin y Eric Abella Roth, eds. Pp. 91-112. Boulder: Lynne Rienner Publishers, Inc.

Fuenzalida Vollmar, Fernando
1976 La Estructura de la Comunidad de Indígenas Tradicional: Una Hipótesis de Trabajo. *En* Hacienda, Comunidad y Campesinado en el Perú. José Matos Mar, ed. Pp. 219-263. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Fuenzalida, Fernando, Teresa Valiente, José Luis Villarán, Jürgen Golte, Carlos Iván Degregori, y Juvenal Casaverde
1982 El Desafío de Huayopampa: Comuneros y Empresarios. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Furubotn, Eirik G., y Svetozar Pejovich
1972 Property Rights and Economic Theory: A Survey of Recent Literature. Journal of Economic Literature 10(4):1137-1162.

Galaty, J. G.
1994 Rangeland Tenure and Pastoralism in Africa. *En* African Pastoralist Systems: An Integrated Approach. Elliot Fratkin, Kathleen A. Galvin y Eric Abella Roth, eds. Pp. 185-204. Boulder: Lynne Rienner Publishers, Inc.

Geertz, Clifford
1957 Ritual and Social Change: A Javanese Example. American Anthropologist 59(1):32-54.
1972 The Wet and the Dry: Traditional Irrigation in Bali and Morocco. Human Ecology 1(1):23-39.
1987 La Interpretación de las Culturas. México: Editorial Gedisa.

Gelles, Paul H.
1984 Agua, Faenas y Organización Comunal: San Pedro de Casta, Huarochirí. Anthropologica 2:305-334.
2000 Water and Power in Highland Peru: The Cultural Politics of Irrigation and Development. New Brunswick: Rutgers University Press.

Gerbrandy, Gerben, y Paul Hoogendam
1998 Aguas y Acequias: Los Derechos al Agua y la Gestión Campesina de Riego en los Andes Bolivianos. Cochabamba: Plural Editores.

Gibson, Clark C., y Tomas Koontz
1998 When "Community" is not Enough: Institutions and Values in Community-Based Forest Management in Southern Indiana. Human Ecology 26(4):621-647.

Giddens, Anthony
1984 The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration. Cambridge: Polity Press.
1994 The Consequences of Modernity. Stanford: Polity Press.

Gilles, Jere Lee, y Keith Jamtgaard
1981 Overgrazing in Pastoral Areas: The Commons Reconsidered. Sociologia Rurales 21(2):129-141.

Godelier, Maurice
1974 La "Moneda de Sal" y la Circulación de Mercancías en los Baruya de Nueva Guinea. *En* Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas. Maurice Godelier. Pp. 267-298. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Godoy, Ricardo A.
1984 Ecological Degradation and Agricultural Intensification in the Andean Highlands. Human Ecology 12(4):359-383.
1991 The Evolution of Common-Field Agriculture in the Andes: A Hypothesis. Comparative Studies in Society and History 33(2):395-414.

Goldman, Michael
1998 Inventing the Commons: Theories and Practices of the Commons' Professional. *En* Privatizing Nature: Political Struggles for the Global Commons. Michael Goldman, ed. Pp. 20-53. New Brunswick: Rutgers University Press.

Golte, Jürgen
1980 La Racionalidad de la Organización Andina. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Golte, Jürgen, y Marisol de la Cadena
1983 La Codeterminación de la Organización Social Andina. Allpanchis 19(22):7-34.

González de Olarte, Efraín
1984 Economía de la Comunidad Campesina: Aproximación Regional. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Gordon, H. Scott
1954 The Economic Theory of a Common Property Resource: The Fishery. The Journal of Political Economy 62(2):124-142.

Gouldner, Alvin W.
1960 The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. American Sociological Review 25(2):161-178.

Granovetter, Mark
1985 Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness. American Journal of Sociology 91(3):481-510.
1992 The Nature of Economic Relations. *En* Understanding Economic Process. Sutti Ortiz y Susan Lees, eds. Pp. 21-37. Lanham: University Press of America.

Greenberg, James. B., y Thomas K. Park
1994 Political Ecology. Journal of Political Ecology 1(1):1-12.

Gregory, C. A.
1982 *Gifts and Commodities.* London: Academic Press.

Greslou, François, y Bertrand Ney
1986 Un Sistema de Producción Andino: El Caso de los Comuneros de San Juan y Huascoy, Valle de Chancay. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Grondín, Marcelo
1978 Comunidad Andina, Explotación Calculada: Un Estudio sobre la Organización Comunal de Muquiyauyo – Perú. Santo Domingo: Unidad de Divulgación Técnica de la Secretaría de Estado de Agricultura de la República Dominicana.

Guillet, David
1978 The Supra-household Sphere of Production in the Andean Peasant Economy. *En* Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, vol. 4. Pp. 89-105. Paris.
1980 Risk Management among Andean Peasants. *En* Andean Peasant Economics and Pastoralism. Small Ruminants Collaborative Research Support Program, 1. Pp. 13-44. Columbia: Department of Rural Sociology, University of Missouri.
1981a Land Tenure, Ecological Zone, and Agricultural Regime in the Central Andes. American Ethnologist 8(1):139-156.
1981b Agrarian Ecology and Peasant Production in the Central Andes. Mountain Research and Development 1(1):19-28.
1983 Toward a Cultural Ecology of Mountains: The Central Andes and the Himalayas Compared. Current Anthropology 24(5):561-574.

1984 Agro-pastoral Land Use and the Tragedy of the Commons in the Central Andes. *En* Cultural Adaptation to Mountain Environments. Patricia D. Beaver y Burton L. Purrington, eds. Pp. 12-23. Athens: The University of Georgia Press.
1985 An Open and Shut Case: Common Fields and Enclosures in a Village in the Colca Valley of Southern Peru. Ponencia Presentada al 45vo Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, 1-6 de Julio.
1987 Terracing and Irrigation in the Peruvian Highlands. Current Anthropologist 28(4):409-430.
1992 Covering Ground: Communal Water Management and the State in the Peruvian Highlands. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Gutiérrez, Zulema, y Gerben Gerbrandy
1998 Distribución de Agua, Organización Social y Equidad en el Pensamiento Andino. *En* Buscando la Equidad: Concepciones sobre Justicia y Equidad en el Riego Campesino. Rutgerd Boelens y Gloria Dávila, eds. Pp. 259-268. Assen: Van Gorcum.

Hames, Raymond
1987 Game Conservation or Efficient Hunting? *En* The Question of the Commons: the Culture and Ecology of Communal Resources. Bonnie J. McCay y James M. Acheson, eds. Pp. 92-107. Tucson: The University of Arizona Press.
1991 Wildlife Conservation in Tribal Societies. *En* Biodiversity: Culture, Conservation, and Ecodevelopment. Margery L. Oldfield y Janis B. Alcorn, eds. Pp. 172-199. Boulder: Westview Press.

Hardin, Garrett
1968 The Tragedy of the Commons. Science 162:1243-1248.

Harris, Olivia
1987 Economía Étnica. La Paz: HISBOL.

HIDRANDINA (Empresa Regional Electronorte Medio)
1988 Inventario de Glaciares del Perú. Huaraz: CONCYTEC.

Hjort, Anders
1981 A Critique of "Ecological" Models of Pastoral Land Use. Ethnos 46(3-4):171-189.

Hobsbawn, Eric
2002 Introducción: La Invención de la Tradición. *En* La Invención de la Tradición. Eric Hobsbawn y Terence Ranger, eds. Pp. 7-21. Barcelona: Crítica.

Hogg, Richard
1990 The Politics of Changing Property Rights among Isiolo Boran Pastoralists in Northern Kenya. *En* Property, Poverty, and People: Changing Rights in Property and Problems of Pastoral Development. P. T. W. Baxter y Richard Hogg, eds. Pp. 20-31. Manchester: Department of Social Anthropology, University of Manchester.

Homans, George C.
1961 Social Behavior: Its Elementary Forms. New York: Harcourt, Brace and World.
1968 Social Behavior as Exchange. *En* Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis. Edward E. LeClair, Jr. y Harold K. Schneider, eds. Pp. 109-121. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

Homewood, K. M., y W. A. Rodgers
1984 Pastoralism and Conservation. Human Ecology 12(4):434-441.

Huertas, Lorenzo
1981 La Religión en una Sociedad Rural Andina, Siglo XVII. Lima: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Humphrey, Caroline
1992 Fair Dealing, Just Rewards: The Ethics of Barter in North-East Nepal. *En* Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach. Caroline Humphrey y Stephen Hugh-Jones, eds. Pp.107-141. Cambridge: Cambridge University Press.

Humphrey, Caroline, y Stephen Hugh-Jones
1992 Introduction: Barter, Exchange and Value. *En* Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach. Caroline Humphrey y Stephen Hugh-Jones, eds. Pp. 1-20. Cambridge: Cambridge University Press.

Hunn, Eugene S.
1982 Mobility as a Factor Limiting Resource Use in the Columbian Plateau of North America. *En* Natural Resource Managers: North American and Australian Hunter-Gatherers. Nancy M. Williams y Eugene S. Hunn, eds. Pp. 17-43. Boulder: Westview Press.

Hunt, Robert C.
1992 Inequality and Equity in Irrigation Communities. Ponencia Presentada a la 3ra Reunión Bienal de la International Association for the Study of Common Property, Washington, D.C.,17-20 de Septiembre.

Hunt, Robert C., y Eva Hunt
1976 Canal Irrigation and Local Social Organization. Current Anthropology 17(3): 389-411.

INRENA (Instituto Nacional de Recursos Naturales)
1995 Mapa Ecológico del Perú. Guía explicativa. Lima: INRENA.

Instituto de Montaña
1998a Evaluación Ecológica de la Cordillera Huayhuash. Documento de Trabajo. Huaraz: Instituto de Montaña-Programa Andino.
1998b Informe Memoria del Proceso de Evaluación Rural Participativo: Comunidad de Llámac. Documento de Trabajo. Huaraz: Instituto de Montaña-Programa Andino.

Isbell, Billie Jean
1974 Parentesco Andino y Reciprocidad. Kuyaq: Los que nos Aman. *En* Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos. Giorgio Alberti y Enrique Mayer, eds. Pp. 110-152. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1978 To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village. Illinois: Waveland Press.

Ives, Jack D.
1979 Applied High Altitude Geoecology: Can the Scientist assist in the Preservation of the Mountains? *En* High Altitude Geoecology. P. J. Beaver, ed. Pp. 9-45. Boulder: Westview Press.

Jamtgaard, Keith A.
1980 Andean Pastoral Production: A Review Essay. *En* Andean Peasant Economics and Pastoralism. Small Ruminants Collaborative Research Support Program, 1. Pp. 113-133. Columbia: Department of Rural Sociology, University of Missouri.
1984 Limits of Common Pasture Use in an Agropastoral Community: The Case of Toqra, Peru. Sociology Technical Report Series, 42. Columbia: Small Ruminant Collaborative Research Support Program, University of Missouri.

Keatinge, Elsie B.
1973 Latin American Peasant Corporate Communities: Potentials for Mobilization and Political Integration. Journal of Anthropological Research 29(1):37-58.

Keohane, Robert O., y Elinor Ostrom, eds.
1995 Local Commons and Global Interdependence: Heterogeneity and Cooperation in Two Domains. London: Sage Publications.

Kervyn, Bruno
1992a Teoría Económica y Medio Ambiente. Ruralter 10:91-108.
1992b Mercado de Tierras: Argumentos para un Debate. Cuadernos de Trabajo, 1. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

Kervyn, Bruno, y el Equipo del CEDEP Ayllu
1989 Campesinos y Acción Colectiva: La Organización del Espacio en Comunidades de la Sierra Sur del Perú. Revista Andina 7(1):7-81.

Kolff, Adam Chauncy
2000 The Political Ecology of Mining and Marginalization in the Peruvian Andes: A Case Study of the Cordillera Huayhuash. Tesis de Maestría, University of Colorado, Boulder.

Kolff, Adam , y Jim Bartle
1998 Cordillera Huayhuash. Lima: Nuevas Imágenes.

Kolff, Adam , y Ankur Tohan
1997 Initial Field Study of the Cordillera Huayhuash, Peru: An Evaluation of the Ecoturism Potential in the Area. Documento de Trabajo. Huaraz: The Mountain Institute.

Kraft, Karen Elaine
1988 Community Lands Management in the Andean Context: The Sectorial Fallow System. Tesis de Maestría, University of California, Davis.
1995 Andean Fields and Fallow Pastures: Communal Land Use under Pressures for Intensification. Tesis de Doctorado, University of Florida, Gainesville.

Lamprey, H. F.
1983 Pastoralism Yesterday and Today: The Overgrazing Problem. *En* Tropical Savannas, Ecosystems of the World, vol. 13. Francois Bourlière, ed. Pp. 643-666. Ámsterdam: Elsevier.

Larson, Brooke
1991 Explotación y Economía Moral en los Andes del Sur: Hacia una Reconsideración Crítica. *En* Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas, Siglos XVI-XX, vol. 2. Segundo Moreno Y. y Frank Salomón, eds. Pp. 441-479. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Leach, Melissa, Robin Mearns, e Ian Scoones
1999 Environmental Entitlements: Dynamics and Institutions in Community-Based Natural Resource Management. World Development 27(2):225-247.

LeBaron, Allen, Larry K. Bond, Percy Aitken S., y Leon Michaelsen
1979 An Explanation of the Bolivian Highlands Grazing Syndrome. Journal of Range Management 32(3):201-208.

LeClair Jr., Edward E., y Harold K. Schneider, eds.
1968 Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

Lehmann, David
1982 Introduction: Andean Societies and the Theory of Peasant Economy. *En* Ecology and Exchange in the Andes. David Lehmann, ed. Pp. 1-26. Cambridge: Cambridge University Press.

Li, Tania Murray
1996 Images of Community: Discourse and Strategy in Property Relations. Development and Change 27(3):501-527.
2001 Boundary Work: Community, Market, and State Reconsidered. *En* Communities and the Environment: Ethnicity, Gender, and the State in Community-Based Conservation. Arun Agrawal y Clark C. Gibson, eds. Pp.157-179. New Brunswick: Rutgers University Press.

Libecap, Gary D.
1981 Locking Up the Range. Cambridge: Ballinger Publisher Co.

Little, Peter D.
1994 The Social Context of Land Degradation ("Desertification") in Dry Regions. *En* Population and Environment: Rethinking the Debate. Lourdes Arizpe, M. Priscilla Stone y David C. Major, eds. Pp. 209-251. Boulder: Westview Press.

Livingston, Ian
1977 Economic Irrationality among Pastoral Peoples: Myth or Reality. Development and Change 8:209-230.

Long, Norman
1992 From Paradigm Lost to Paradigm Regained? The Case for an Actor Orientated Sociology of Development. *En* Battlefields of Knowledge: The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development. Norman Long y Ann Long, eds. Pp. 16-43. London: Routledge.

Long, Norman, y Bryan R. Roberts
1978 Peasant Cooperation and Underdevelopment in Central Peru. *En* Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru. Norman Long y Bryan R. Roberts, eds. Pp. 297-328. Austin: Institute of Latin American Studies.

Lozada, Carlos
1991 Overgrazing and Range Degradation in the Peruvian Andes. Rangelands 13(2):64-66.

Lynch, Owen J., y Janis B. Alcorn
1994 Tenurial Rights and Community-Based Conservation. *En* Natural Connections: Perspectives in Community-Based Conservation. David Western y R. Michael Wright, eds. Pp. 373-392. Washington, D.C.: Island Press.

Maletta, Héctor
1990 El Arte de Contar Ovejas: Intensidad del Pastoreo en la Ganadería Altoandina. Debate Agrario 8:35-81.

Malinowski, Bronislaw
1973 Los Argonautas del Pacífico Occidental: Un Estudio sobre Comercio y Aventura entre los Indígenas de los Archipiélagos de la Nueva Guinea Melanésica. Barcelona: Ediciones Península.

Mallon, Florencia E.
1983 The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940. New Jersey: Princeton University Press.

Mangin, William F.
1961 Fiestas in an Indian Community in Peru. *En* Symposium on Patterns of Land Utilization and other Papers. Viola E. Garfield, ed. Pp. 84-92. Seattle: American Ethnological Society.

Marcos, Jaime
1994 Disolución de Comunidades Campesinas y Dinámica Municipio-Comunidad. Debate Agrario 19:87-109.

Mariátegui, José Carlos
1968 Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana. Lima: Biblioteca Amauta.

Martínez, Héctor
1959 Vicos: Las Fiestas en la Integración y Desintegración Cultural. Revista del Museo Nacional 28:189-247.

Martínez Alier, Juan
1973 Los Huacchilleros del Perú: Dos Estudios de Formaciones Sociales Agrarias. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Matos Mar, José
1976 Comunidades Indígenas del Área Andina. *En* Hacienda, Comunidad y Campesinado en el Perú. José Matos Mar, ed. Pp. 179-217. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Mauss, Marcel
1971 Ensayo sobre los Dones: Razón y Forma del Cambio en las Sociedades Primitivas. *En* Sociología y Antropología. Marcel Mauss. Pp. 153-263. Madrid: Editorial Tecnos.

Mayer, Enrique
1974 Las Reglas del Juego en la Reciprocidad Andina. *En* Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos. Giorgio Alberti y Enrique Mayer, eds. Pp. 37-65. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1979 Land Use in the Andes: Ecology and Agriculture in the Mantaro Valley of Peru with Special Reference to Potatoes. Lima: Centro Internacional de la Papa.
1988 Tenencia y Control Comunal de la Tierra: Caso de Laraos. *En* Comunidad y Producción en la Agricultura Andina. Enrique Mayer, ed. Pp. 125-163. Lima: FOMCIENCIAS.
1989 Zonas de Producción. *En* Cooperación y Conflicto en la Comunidad Andina: Zonas de Producción y Organización Social. Enrique Mayer y Marisol de la Cadena. Pp. 11-73. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
2002 The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes. Boulder: Westview Press.

Mayer, Enrique, y César Zamalloa
1974 Reciprocidad en las Relaciones de Producción. *En* Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos. Giorgio Alberti y Enrique Mayer, eds. Pp. 66-85. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

McCabe, J. Terrence
1990 Turkana Pastoralism: A Case against the Tragedy of the Commons. Human Ecology 18(1):81-103.

McCay, Bonnie J.
1980 A Fishermen's Cooperative, Limited: Indigenous Resource Management in a Complex Society. Anthropological Quarterly 53(1):29-38.

1981 Optimal Foragers or Political Actors? Ecological Analysis of a New Jersey Fishery. American Ethnologist 8(2): 356-382.
1987 The Culture of the Commoners: Historical Observations on Old and New World Fisheries. *En* The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources. Bonnie J. McCay y James M. Acheson, eds. Pp. 195-216. Tucson: The University of Arizona Press.
1992 Everyone's Concern, Whose Responsibility?: The Problem of the Commons", *En* Understanding Economic Process. Sutti Ortiz y Susan Lees, eds. Pp. 189-210. Lanham : University Press of America.
1996 Common and Private Concerns. *En* Rights to Nature: Ecological, Economic, Cultural, and Political Principles of Institutions for the Environment. Susan S. Hanna, Carl Folke y Karl-Göran Mäler, eds. Pp. 111-126. Washington, D.C.: Island Press.
2001 Conclusion. Community and the Commons: Romantic and other Views. *En* Communities and the Environment: Ethnicity, Gender, and the State In Community-Based Conservation. Arun Agrawal y Clark C. Gibson, eds. Pp. 180-191. New Brunswick: Rutgers University Press.
2002 Emergence of Institutions for the Commons: Contexts, Situations, and Events. *En* The Drama of the Commons. Elinor Ostrom, Thomas Dietz, Nives Dolšak, Paul C. Stern, Susan Stonich y Elke U. Weber, eds. Pp. 361-402. Washington, D.C.: National Academy Press.

McCay, Bonnie J., y James M. Acheson
1987a Human Ecology of the Commons. *En* The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources. Bonnie J. McCay y James M. Acheson, eds. Pp. 1-34. Tucson: The University of Arizona Press.

McCay, Bonnie J., y James M. Acheson, eds.
1987b The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources. Tucson: The University of Arizona Press.

McCay, Bonnie J., y Svein Jentoft
1998 Market or Community Failure? Critical Perspectives on Common Property Research. Human Organization 57(1):21-29.

McCloskey, Donald N.
1975 The Persistence of English Common Fields. *En* European Peasants and their Markets: Essays in Agrarian Economic History. William N. Parker y Eric L. Jones, eds. Pp. 73-119. Princeton: Princeton University Press.

McCorkle, Constance M.
1987 Punas, Pastures, and Fields: Grazing Strategies and the Agropastoral Dialectic in an Indigenous Andean Community. *En* Arid Land Use Strategies and Risk Management in the Andes: A Regional Anthropological Perspective. David L. Browman, ed. Pp. 57-79. Boulder: Westview Press.
1992 The Agropastoral Dialectic and the Organization of Labor in a Quechua Community. *En* Plants, Animals, and People: Agropastoral Systems Research. Constance M. Mc Corkle, ed. Pp. 77-97. Boulder: Westview Press.

McGuire, Randall, y Robert McC. Netting
1982 Leveling Peasants? The Maintenance of Equality in a Swiss Alpine Community. American Ethnologist 9(2): 269-290.

McKean, Margaret A.
1992 Success on the Commons: A Comparative Examination of Institutions for Common Property Resource Management. Journal of Theoretical Politics 4(3):247-282.
1996 Common-Property Regimes as a Solution to Problems of Scale and Linkages. *En* Rights to Nature: Ecological, Economic, Cultural, and Political Principles of Institutions for the Environment. Susan S. Hanna, Carl Folke y Karl-Göran Mäler, eds. Pp. 223-243. Washington, D.C.: Island Press.
2000 Common Property: What is it, What is it Good for, and What makes it Work. *En* People and Forests: Communities, Institutions and Governance. Clark C. Gibson, Margaret A. McKean y Elinor Ostrom, eds. Pp. 27-55. Cambridge: The Mit Press.

Mearns, Robin
1996a Community, Collective Action, and Common Grazing: The Case of Post-Socialist Mongolia. Journal of Development Studies 32(3):297-339.
1996b Environmental Entitlements: Pastoral Natural Resource Management in Mongolia. Cahiers des Sciences Humaines 32(2):105-131.

Mehta, Lyla; Melissa Leach, Peter Newell, Ian Scoones, K. Sivaramakrishnan, y Sally-Anne Way
2000 Exploring Understandings of Institutions and Uncertainties: New Directions in Natural Resource Management. IDS Discussion Paper, 372. Brighton: Institute of Development Studies.

Meizen-Dick, Ruth S., y Bryan Randolph Brums
2000 Negotiating Water Rights: An Introduction. *En* Negotiating Water Rights. Bryan Randolph Brums y Ruth S. Meizen-Dick, eds. Pp. 23-55. London: ITDG Publishing.

Meizen-Dick, Ruth, y Margreet Zwarteveen
2001 Gender Dimensions of Community Resource Management: The Case of Water Users' Associations in South India. *En* Communities and the Environment: Ethnicity, Gender, and the State In Community-Based Conservation. Arun Agrawal y Clark C. Gibson, eds. Pp. 63-88. New Brunswick: Rutgers University Press.

Merry, Sally Engle
1988 Legal Pluralism. Land and Society Review 22(5):869-896.

Messerschmidt, Donald A.
1993 Common Forest Resource Management: Annotated Bibliography of Asia, Africa and Latin America. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations.

Metraux, Alfred
1959 The Social and Economic Structure of the Indian Communities of the Andean Region. International Labour Review 79(3):225-243.

Millones, Jose O.
1982 Patterns of Land Use and Associated Environmental Problems of the Central Andes: An Integrated Summary. Mountain Research and Development 2(1):49-61.

Mishkin, Bernard
1960 Los Quechuas Contemporáneos. Revista del Museo Nacional 39:159-220.

Mitchell, William P.
1976 Irrigation and Community in the Central Peruvian Highlands. American Anthropologist 78(1):25-44.
1991 Peasants on the Edge: Crop, Cult, and Crisis in the Andes. Austin: University of Texas Press.
1994 Algunos son más Iguales que Otros: Oferta de Mano de Obra, Reciprocidad y Redistribución en los Andes. Antropológica 11:173-207.

Molinillo, Marcelo F.
1993 Is Traditional Pastoralism the Cause of Erosive Processes in Mountain Environment? The Case of the Cumbres Calchaquies in Argentina. Mountain Research and Development 13(2):189-202.

Monaghan, John
1990 Reciprocity, Redistribution, and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta. American Ethnologist 17(4):758-774.

Monge, Carlos
1997 Sobre la Formalización de la Propiedad Comunal y Familiar. *En* 1er Taller Comunidades Campesinas y Titulación: Problemática Regional y Perspectivas Nacionales. Pp. 9-11.

Montoya, Rodrigo
1971 A Propósito del Carácter Predominantemente Capitalista de la Economía Peruana Actual. Lima: Ediciones Teoría y Realidad.
1980 Capitalismo y No Capitalismo en el Perú: Un Estudio Histórico de su Articulación en un Eje Regional. Lima: Mosca Azul Editores.
1989 Comunidades Campesinas: Historia y Clase. *En* Luchas por la Tierra, Reformas Agrarias y Capitalismo en el Perú del Siglo XX. Rodrigo Montoya. Pp. 115-141. Lima: Mosca Azul Editores.

Montoya, Rodrigo; María José Silveira, y Felipe José Lindoso
1979 Producción Parcelaria y Universo Ideológico: El Caso de Puquio. Lima: Mosca Azul Editores.

Morales Arnao, César
2001 Las Cordilleras del Perú. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.

Mossbrucker, Harald
1990 La Economía Campesina y el Concepto "Comunidad": Un Enfoque Crítico. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Mosse, David
1997 The Symbolic Making of a Common Property Resource: History, Ecology and Locality in a Tank-Irrigated Landscape in South India. Development and Change 28(3):467-504.

Murphree, Marshall W.
1992 Communities as Institutions for Resource Management. Cass Occasional Paper Series. Harare, Zimbabwe: Centre for Applied Social Sciences, University of Zimbabwe.

Murra, John V.
1975 Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Nash, Manning
1961 The Social Context of Economic Choice in a Small Society. Man 61:186-191.

Netting, Robert Mc C.
1972 Of Men and Meadows: Strategies of Alpine Land Use. Anthropological Quarterly 45(3):132-144.
1974 The System Nobody Knows: Village Irrigation in the Swiss Alps. *En* Irrigation's Impact on Society. T. Edmund Downing y McGuire Gibson, eds. Pp. 67-75.Tucson: University of Arizona Press.
1976 What Alpine Peasants have in Common: Observations on Communal Tenure in a Swiss Village. Human Ecology 4(2):135-146.
1981 Balancing on an Alp: Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community. Cambridge: Cambridge University Press.
1982 Territory, Property, and Tenure. *En* Behavioral and Social Science Research: A National Resource. Robert McC. Adams, Neil J. Smelser y Donald J. Treiman, eds. Pp. 446-502. Washington, D.C.: National Academy Press.
1997 Unequal Commoners and Uncommon Equity: Property and Community among Smallholder Farmers. The Ecologist 27(1):28-33.

North, Douglass C.
1990 Institutions, Institutional Change and Economic Performance. Cambridge: Cambridge University Press.

Núñez del Prado Béjar, Daisy
1972 La Reciprocidad como Ethos de la Cultura Quechua. Allpanchis 4:135-165.

Oakerson, Ronald J.
1988 Reciprocity: A Bottom-Up View of Political Development. *En* Rethinking Institutional Analysis and Development: Issues, Alternatives, and Choices.

Vincent Ostrom, David Feeny y Hartmut Picht, eds. Pp. 141-158. San Francisco: Institute for Contemporary Studies Press.

1992 Analyzing the Commons: A Framework. *En* Making the Commons Work: Theory, Practice and Policy. Daniel W. Bromley, ed. Pp. 41-59. San Francisco: Institute for Contemporary Studies Press.

Olson, Mancur

1965 The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups. Cambridge: Harvard University Press.

ONERN (Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales)

1976 Mapa Ecológico del Perú. Guía Explicativa. Lima: ONERN.

Orlove, Benjamin S.

1974 Reciprocidad, Desigualdad y Dominación. *En* Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos. Giorgio Alberti y Enrique Mayer, eds. Pp. 290-321. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1976 The Tragedy of the Commons Revisited: Land Use and Environmental Quality in High-Altitude Andean Grasslands. *En* Hill Lands, Proceedings of International Symposium. J. Luchok, J. Cawthorn y M. Braslin, eds. Pp. 208-214. Morgantown: West Virginia University Press.

1977a Alpacas, Sheep and Men: The Wool Export Economy and Regional Society in Southern Peru. New York: Academic Press.

1977b Inequality among Peasants: The Forms and Uses of Reciprocal Exchange in Andean Peru. *En* Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology. Rhoda Halperin y James Dow, eds. Pp. 201-214. New York: St. Martin's Press.

1980 Pastoralism in the Southern Sierra. *En* Andean Peasant Economics and Pastoralism. Small Ruminants Collaborative Research Support Program, 1. Pp. 87-111. Columbia: Department of Rural Sociology, University of Missouri.

1981 Native Andean Pastoralists: Traditional Adaptations and Recent Changes. Studies in Third World Societies 17:95-133.

Orlove, Benjamin S., y Glynn Custred

1980 The Alternative Model of Agrarian Society in the Andes: Households, Networks, and Corporate Groups. *En* Land and Power in Latin America: Agrarian Economies and Social Processes in the Andes. Benjamin S. Orlove y Glynn Custred, eds. Pp. 31-54. New York: Holmes and Meier Publishers.

Orlove, Benjamin, y Ricardo Godoy

1986 Sectoral Fallowing Systems in the Central Andes. Journal of Ethnobiology 6(1):169-204.

Ossio, Juan M.

1978 El Simbolismo del Agua y la Representación del Tiempo y el Espacio en la Fiesta de la Acequia de la Comunidad de Andamarca. *En* Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, vol 4. Pp. 377-396. Paris.

1983 La Propiedad en las Comunidades Andinas. Allpanchis 19(22):35-59.

Ostrom, Elinor
1986 Issues of Definition and Theory: Some Conclusions and Hypotheses. *En* Proceedings of the Conference on Common Property Resource Management. Pp. 597-615. Washington, D.C.: National Academy Press.
1990 Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action. New York: Cambridge University Press.
1992a Diseño de Instituciones para Sistemas de Riego Auto-Gestionarios. San Francisco: Institute for Contemporary Studies Press.
1992b Community and the Endogenous Solution of Commons Problems. Journal of Theoretical Politics 4(3):343-351.
1998 A Behavioral Approach to the Rational Choice Theory of Collective Action. American Political Science Review 92(1):1-22.
2000 Private and Common Property Rights. *En* Encyclopedia of Law and Economics, vol. 2: Civil Law and Economics. Boudewijn Bouckaer y Gerrit De Geest, eds. Pp. 332-379. Cheltenham: Edward Elgar.
2001 Reformulating the Commons. *En* Protecting the Commons: A Framework for Resource Management in the Americas. Joanna Burger, Elinor Ostrom, Richard Norgaard, David Policansky y Bernard Goldstein, eds. Pp. 17-41. Washington, D.C.: Island Press.

Ostrom, Elinor; Joanna Burger, Christopher B. Field, Richard B. Norgaard, y David Policansky
1999 Revisiting the Commons: Local Lessons, Global Challenges. Science 284:278-282.

Ostrom, Elinor; Roy Gardner, y James Walker
1994 Rules, Games, and Common-Pool Resources. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Ostrom, Elinor, y Edella Schlager
1996 The Formation of Property Rights. *En* Rights to Nature: Ecological, Economic, Cultural, and Political Principles of Institutions for the Environment. Susan S. Hanna, Carl Folke y Karl-Göran Mäler, eds. Pp. 127-156. Washington, D.C.: Island Press.

Oxford University
1998 An Oxford University Expedition to the High Altitude Polylepis Forests of the Cordillera Huayhuash, Central Peru (July to September 1996). Oxford: Oxford University.

Paerregaard, Karsten
1994 Más Allá del Dinero: Trueque y Economía Categorial en un Distrito en el Valle del Colca. Antropológica 11:209-251.

Painter, Michael
1991 Re-Creating Peasant Economy in Southern Peru. *En* Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History. Jay O'brien y William Roseberry, eds. Pp. 81-106. Berkeley: University of California Press.

Pajuelo, Ramón
2000 Imágenes de la Comunidad: Indígenas, Campesinos y Antropólogos en el Perú. *En* No hay País más Diverso: Compendio de Antropología Peruana. Carlos Iván Degregori, ed. Pp. 123-179. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Palacios Ríos, Félix
1977a ...Hiwasaha Uywa Uywatana, Uka Uywaha Hiwasaru Uyusitu (Los Pastores Aymara de Chichillapi). Tesis de Maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú.
1977b Pastizales de Regadío para Alpacas. *En* Pastores de Puna: Uywamichiq Punarunakuna. Jorge A. Flores Ochoa, ed. Pp. 155-170. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1988 Tecnología del Pastoreo. *En* Llamichos y Paqocheros: Pastores de Llamas y Alpacas. Jorge A. Flores Ochoa, ed. Pp. 87-99. Cusco: Centro de Estudios Andinos Cusco.

Palomino, Salvador
1971 Duality in the Socio-Cultural Organization of Several Andean Populations. Folk 13:65-88.

Parry, Jonathan
1989 On the Moral Perils of Exchange. *En* Money and the Morality of Exchange. J. Parry y M. Bloch, eds. Pp. 64-93. Cambridge: Cambridge University Press.

Pereyra, Hugo
1989 Chiquián y la Región de Lampas entre los Siglos XVI y XVII: Una Hipótesis sobre el Origen de las Campañas de Extirpación de Idolatrías en el Arzobispado de Lima. Boletín del Instituto Riva Agüero 16:21-54.

Peters, Pauline
1987 Embedded Systems and Rooted Models: The Grazing Lands of Botswana and the Commons Debate. *En* The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources. Bonnie J. McCay y James M. Acheson, eds. Pp. 171-194. Tucson: The University of Arizona Press.
1990 Dividing the Commons: Politics, Policy and Culture in Botswana. Charlottesville: University of Virginia Press.

Picardi, A. C., y W. W. Seifert
1976 A Tragedy of the Commons in the Sahel. Technology Review 78(6):42-51.

Pinedo, Danny, Percy M. Summers, Richard Ch. Smith, y Angélica Almeyda
2002 Manejo Comunitario de Recursos Naturales como un Proceso No Lineal: Un Estudio de Caso en la Llanura de Inundación de la Amazonía Peruana. *En* El Cuidado de los Bienes Comunes: Gobierno y Manejo de los Lagos y Bosques en la Amazonía. Richard Chase Smith y Danny Pinedo, eds. Pp.185-225. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Pinkerton, Evelyn
1987 Intercepting the State: Dramatic Processes in the Assertion of Local Comanagement Rights. *En* The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources. Bonnie J. Mc Cay y James M. Acheson, eds. Pp. 344-369. Tucson: The University Of Arizona Press.
1989 Cooperative Management of Local Fisheries: New Directions for Improved Management and Community Development. Vancouver: British Columbia Press.

Platt, Tristan
1976 Espejos y Maíz: Temas de la Estructura Simbólica Andina. Cuadernos de Investigación, 10., La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
1982 Estado Boliviano y Ayllu Andino. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1986 El Rol del Ayllu Andino en la Reproducción del Régimen Mercantil Simple en el Norte de Potosí (Bolivia). *En* Identidades Andinas y Lógicas del Campesinado, Varios Autores. Pp. 25-83. Lima: Mosca Azul Editores.

Plaza, Orlando, y Marfil Francke
1981 Formas de Dominio, Economía y Comunidades Campesinas. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Polanyi, Karl
1976 La Economía como Actividad Institucionalizada. *En* Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos. Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson, eds. Pp. 289-315. Barcelona: Labor Universitaria.
1992 La Gran Transformación: Los Orígenes Políticos y Económicos de Nuestro Tiempo. México: Fondo De Cultura Económica.

Portes, Alejandro, y Julia Sensenbrenner
1993 Embeddedness and Inmigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action. American Journal of Sociology 98(6):1320-1350.

Portocarrero, Ricardo
1998 Las Comunidades Indígenas de Cajatambo (1780-1820). *En* Actas del 4to Congreso Internacional de Etnohistoria, vol. 2. Pp. 107-130. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Portugal Mendoza, José
1989 La Organización Interna de las Comunidades Campesinas y la Ley General de Comunidades Campesinas. *En* Comunidades Campesinas y Nativas: Normatividad y Desarrollo. Laureano Del Castillo, ed. Pp. 57-65. Lima: Fundación Friedrich Naumann.

Putnam, Robert D., Robert Leonardi, y Raffaella Y. Nanetti
1993 Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. Princeton: Princeton University Press.

Quiggin, John
1993 Common Property, Equality, and Development. World Development 21(7):1123-1138.

Quijandría, Benjamín
1987 Las Explotaciones Pecuarias. *En* Los Hogares Rurales en el Perú. Javier Portocarrero Maisch, ed. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

Rapoport, Anatol, y Albert M. Chammah
1965 Prisoner's Dilemma: A Study in Conflict and Cooperation. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Rapport, David J., y James E. Turner
1977 Economic Models in Ecology. Science 195:367-373.

Rasnake, Roger Neil
1988 Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People. Durham: Duke University Press.

Redfield, Robert
1955 The Little Community. Chicago: The University of Chicago Press.

Rhoades, Robert E., y Stephen I. Thompson
1975 Adaptive Strategies in Alpine Environments: Beyond Ecological Particularism. American Ethnologist 2(3):535-551.

Robles, Román
1996 Chiquián: Tradición y Modernidad. *En* Chiquián: Tradición y Modernidad. Román Robles, ed. Pp. 7-34. Lima: Universidad Nacional Mayor De San Marcos.
2005 Larga Lucha de las Tradiciones Culturales y la Globalización. Investigaciones Sociales 14:47-87.

Runge, Carlisle Ford
1981 Common Property Externalities: Isolation, Assurance, and Resource Depletion in a Traditional Grazing Context. American Journal of Agricultural Economics 63(4):595-606.
1984 Institutions and the Free Rider: The Assurance Problem in Collective Action. Journal of Politics 46(1):154-181.
1992 Common Property and Collective Action in Economic Development. *En* Making the Commons Work: Theory, Practice and Policy. Daniel W. Bromley, ed. Pp.17-39. San Francisco: Institute for Contemporary Studies Press.

Ruttan, Lore M.
1998 Closing the Commons: Cooperation for Gain or Restraint? Human Ecology 26(1):43-66.

Ruttan, Lore M., y Monique Borgerhoff Mulder
1999 Are African Pastoralists Truly Conservationists? Current Anthropology 40(5):621-652.

Saavedra, Bautista
1971 El Ayllu: Estudios Sociológicos. La Paz: Librería Editorial Juventud.

Sahlins, Marshall D.
1977 Economía de la Edad de Piedra. Madrid: Akal Editor.

Salzman, Philip
1971 Movement and Resource Extraction among Pastoral Nomads: The Case of the Shah Nawazi Baluch. Anthropological Quarterly 44(3):185-197.

Samaniego, Carlos
1978 Peasant Movements at the Turn of the Century and the Rise of the Independent Farmer. *En* Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru. Norman Long y Bryan R. Roberts, eds. Pp. 45-71. Austin: Institute of Latin American Studies.

Sánchez, Rodrigo
1982a La Teoría de "Lo Andino" y el Campesinado de Hoy. Allpanchis 17(20):255-281.
1982b The Andean Economic System and Capitalism. *En* Ecology and Exchange in the Andes. David Lehmann, ed. Pp. 157-190. Cambridge: Cambridge University Press.
1987 Organización Andina, Drama y Posibilidad. Huancayo: Instituto Regional de Ecología Andina.

Sandford, Stephen
1982 Pastoral Strategies and Desertification: Opportunism and Conservatism in Dry Lands. *En* Desertification and Development: Dryland Ecology in Social Perspective. Brian Spooner y H. Mann, eds. Pp. 61-80. London: Academic Press.
1983 Management of Pastoral Development in the Third World. New York John Wiley and Sons.

Schmink, Marianne, y Charles H. Wood
1987 The "Political Ecology" of Amazonia. *En* Lands at Risk in the Third World. Peter D. Little y Michael M. Horowitz, eds. Pp. 38-57. Boulder: Westview Press.

Scoones, I.
1999 New Ecology and the Social Sciences: What Prospects for a Fruitful Engagement? Annual Review of Anthropology 28:479-507.

Scoones, Ian, ed.
1995 Living with Uncertainty: New Directions in Pastoral Development in Africa. London: Intermediate Technology Publications.

Scott, Anthony
1955 The Fishery: The Objectives of sole Ownership. The Journal of Political Economy 63(2):116-124.

Scott, James C.
1976 The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia. New Haven: Yale University Press.
Scott, James C., y Benedict J. Kerkvliet
1977 How Traditional Rural Patrons Lose Legitimacy: A Theory with Special Reference to Southeast Asia. *En* Friends, Followers, and Factions: A Reader in Political Clientelism. Steffen W. Schmidt, Carl H. Landé, Laura Guasti y James C. Scott, eds. Pp. 439-458. Berkeley: University of California Press.

Sen, Amartya K.
1967 Isolation, Assurance and the Social Rate of Discount. The Quarterly Journal of Economics 81(1):112-124.
1981 Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation. Oxford: Oxford University Press.

Sheridan, Thomas E.
1988 Where the Dove Calls: The Political Ecology of a Peasant Corporate Community in Northwestern Mexico. Tucson: The University Of Arizona Press.

Singleton, Sara, y Michael Taylor
1992 Common Property, Collective Action and Community. Journal of Theoretical Politics 4(3):309-324.

Smith, Adam
1977 A Theory of Moral Sentiments. New York: Oxford University Press.

Smith, Eric Alden, y Mark Wishnie
2000 Conservation and Subsistence in Small-Scale Societies. Annual Review of Anthropology 29:493-524.

Smith, Waldemar S.
1981 El Sistema de Fiestas y el Cambio Económico. México: Fondo de Cultura Económica.

Stavig, Ward
1988 Ethnic Conflict, Moral Economy, and Population in Rural Cuzco on the Eve of the Thupa Amaru II Rebellion. Hispanic American Historical Review 68(4):737-770.

Stein, William
1986 La Práctica de la Antropología Económica en los Andes Peruanos: Comunidad, Unidad Doméstica y Relaciones de Producción. Revista Andina 4(2):549-606.

Stevenson, Glenn G.
1991 Common Property Economics: A General Theory and Land Use Applications. Cambridge: Cambridge University Press.

Stewart, Julian
1955 Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution. Urbana: University of Illinois Press.

Stocks, Anthony
1987 Resource Management in an Amazon Varzea Lake Ecosystem: The Cocamilla Case. *En* The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources. Bonnie J. McCay y James M. Acheson, eds. Pp. 108-120. Tucson: The University of Arizona Press.

Sugden, Robert
1984 Reciprocity: The Supply of Public Goods through Voluntary Contributions. The Economic Journal 94:772-787.

Sutton, Douglas G.
1982 Towards the Recognition of Convergent Cultural Adaptation in the Subantartic Zone. Current Anthropology 23(1):77-97.

Swaney, James A.
1990 Common Property, Reciprocity, and Community. Journal of Economic Issues 14(2):451-462.

Sylla, Djeidi
1995 Pastoral Organizations for Uncertain Environments. *En* Living with Uncertainty: New Directions in Pastoral Development in Africa. Ian Scoones, ed. Pp. 134-152. London: Intermediate Technology Publications.

Tang, Shui Yan
1992 Institutions and Collective Action: Self-Governance in Irrigation. San Francisco: Institute for Contemporary Studies Press.

Tapia, Mario E., y Jorge A. Flores Ochoa
1984 Pastoreo y Pastizales de los Andes del Sur del Perú. Lima: Instituto Nacional de Investigación y Promoción Agropecuaria.

Taylor, Lawrence
1987a "The River would Run Red with Blood": Community and Common Property in an Irish Fishing Settlement. *En* The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources. Bonnie J. McCay y James M. Acheson, eds. Pp. 290-307. Tucson: The University of Arizona Press.

Taylor, Michael
1982 Community, Anarchy and Cooperation. Cambridge: Cambridge University Press.
1987b The Possibility of Cooperation. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Peter
1998 How does the Commons become Tragic? Simple Models as Complex Socio-Political Constructions. Science as Culture 7(4):449-464.

Tax, Sol
1953 Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

Thompson, E. P.
1979 La Economía "Moral" de la Multitud en la Inglaterra del Siglo XVIII. *En* Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase: Estudios sobre la Crisis de la Sociedad Preindustrial. E. P. Thompson. Pp. 62-134. Barcelona: Editorial Crítica.

Tonnies, Ferdinand
1963 Community and Society. New York: Harper.

Trawick, Paul B.
2001a Successfully Governing the Commons: Principles of Social Organization in an Andean Irrigation System. Human Ecology 29(2):1-25.
2001b The Moral Economy of Water: Equity and Antiquity in the Andean Commons. American Anthropologist 103(2):361-379.
2002 Comedy and Tragedy in the Andean Commons. Journal of Political Ecology 9:35-68.
2003 The Struggle for Water in Peru: Comedy and Tragedy in the Andean Commons. Stanford: Stanford University Press.

Treacy, John M.
1994 Las Chacras de Coporaque: Andenería y Riego en el Valle del Colca. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Troll, Carl
1968 The Cordilleras of the Tropical Americas. *En* Geo-Ecology of the Mountainous Regions of the Tropical Americas. Carl Troll, ed. Bonn: Ferd. Dummlers Verlag.

Tschopik Jr., Harry
1947 Highland Communities of Central Peru. Washington, D. C.: Smithsonian Institution.

Turner, Matthew
1993 Overstocking the Range: A Critical Analysis of the Environmental Science of Sahelian Pastoralism. Economic Geography 69(4):402-421.

Uphoff, Norman, y Jeff Langholz
1998 Incentives for Avoiding the Tragedy of the Commons. Environmental Conservation 25(3):251-261.

Urquieta De Reyes, Débora
1989 Organización Interna de las Comunidades Campesinas. *En* Comunidades Campesinas y Nativas: Normatividad y Desarrollo. Laureano del Castillo, ed. Pp. 67-72. Lima: Fundación Friedrich Naumann.

Urrutia, Jaime
1992 Comunidades Campesinas y Antropología: Historia de un Amor (Casi) Eterno. Debate Agrario 14:1-16.

Valderrama, Ricardo, y Carmen Escalante
1988 Del Tata Mallku a la Mama Pacha: Riego, Sociedad y Ritos en los Andes Peruanos. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Van De Laar, A.
1990 A Framework for the Analysis of Common Pool Natural Resources. Working Paper Series, 77. The Hague: Institute of Social Studies.

Vayda, Andrew P., y Bradley B. Walters
1999 Against Political Ecology. Human Ecology 27(1):167-179.

Vincze, Lajos
1980 Peasant Animal Husbandry: A Dialectical Model of Techno-Environmental Integration in Agro-Pastoral Societies. Ethnology 19(4):387-403.

Wade, Robert
1988 Village Republics: Economic Conditions for Collective Action in South India. San Francisco: Institute for Contemporary Studies Press.

Wallis, Cristóbal
1980 Pastores de Llamas en Cailloma (Arequipa) y Modelos Estructuralistas para la Interpretación de su Sociedad. *En* Actas y Trabajos del 3er Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, vol. 3. Ramiro Matos M., ed. Pp. 248-257. Lima: Editora Lasontay.

Webster, Steven
1973 Native Pastoralism in the South Andes. Ethnology 12(2):115-133.

Western, David, y R. Michael Wright, eds.
1994 Natural Connections: Perspectives in Community-Based Conservation. Washington, D.C.: Island Press.

Whitaker, Morris D., y E. Boyd Wennergren
1978 Common-Property Rangeland and Overgrazing: Resource Missallocation in Bolivian Agriculture. *En* Proceedings of the First International Rangeland Congress. Donald H. Hyder, ed. Pp. 153-155. Denver: Society for Range Management.

Williamson, Oliver E.
1985 The Economic Institutions of Capitalism. New York: Free Press.

Winder, David
1978 The Impact of the Comunidad on Local Development in the Mantaro Valley. *En* Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru. Norman Long y Bryan R. Roberts, eds. Pp. 209-240. Austin: Institute of Latin American Studies.

Winterhalder, Bruce, Robert Larson, y R. Brooke Thomas
1974 Dung as an Essential Resource in a Highland Peruvian Community. Human Ecology 2(2):89-104.

Winterhalder, Bruce, y R. Brooke Thomas
1978 Geoecology of Southern Highland Peru. Occasional Paper, 27. Boulder: Institute of Arctic and Alpine Research, University of Colorado.

Wolf, Eric
1955 Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion. American Anthropologist 57(3):452-471.
1981 Comunidades Corporativas Cerradas de Campesinos en Mesoamérica y Java Central. *En* Antropología Económica: Estudios Etnográficos. Josep R Llobera, ed. Pp. 81-98. Barcelona: Editorial Anagrama.

Yamamoto, Norio
1985 The Ecological Complementarity of Agro-Pastoralism: Some Comments. *En* Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity. Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris, eds. Pp. 85-99.Tokyo: University of Tokyo Press.

Yambert, Karl
1980 Thought and Reality: Dialectics of the Andean Community. *En* Land and Power in Latin America: Agrarian Economies and Social Processes in the Andes. Benjamin S. Orlove y Glynn Custred, eds. Pp. 55-78. New York: Holmes and Meier Publishers.

Zerner, Charles, ed.
2000 People, Plants, and Justice: The Politics of Nature Conservation. New York: Columbia University Press.

Zimmerer, Karl
1991 Agricultura de Barbecho Sectorizada en las Alturas de Paucartambo: Luchas sobre la Ecología del Espacio Productivo durante los Siglos XVI y XX. Allpanchis 38:189-225.