

Canales de poder, terreno de conflicto: políticas de riego y recuperación de tierras en una comunidad andina*

Paul H. Gelles

En este artículo se analizan las políticas de riego y de recuperación de tierras en la comunidad campesina de Cabanaconde, situada en el valle del Colca en la sierra sur del Perú. Mi tesis es que la organización de riego está determinada por modelos sociales y culturales y por procesos históricos y políticos —locales, regionales y nacionales— que han dado forma a estos modelos. Invocando a Geertz (1980), los sistemas de riego son “textos a ser leídos”. Sin embargo, la lectura de estos sistemas debería permitirnos entender no sólo los modelos culturales que representan, sino también las relaciones de poder que suscriben el uso de estos modelos. El análisis presentado a continuación toma en cuenta

* La presente es una versión revisada y traducida de un artículo publicado en *Irrigation at High Altitudes: Socio-political Aspects of Water Control in the Andes* (MITCHELL y GUILLET 1994). El material presentado se basa en trabajo de campo realizado en los Andes centrales del Perú entre 1982 y 1984, y en las partes sureñas de los Andes entre 1987 y 1988. La Fundación Tinker financió la investigación previa a la disertación, realizada en el verano de 1985. La Comisión Fulbright-Hays, el Consejo de Investigación Social, la Fundación Interamericana y el Fondo Sheldon de la Universidad de Harvard brindaron el apoyo financiero para el trabajo de campo de 1987-1988. Durante los diferentes períodos de investigación trabajé con el Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Lima. Quiero expresar mis agradecimientos a estas instituciones. Por sus comentarios sobre las diferentes versiones de borrador que ha tenido este documento quisiera agradecer a María Benavides, David Browman, Michael Cernea, Bartholomew Dean, William Denevan, Gerben Gerbrandy, Ricardo Godoy, Hugh Gusterson, Robert Hunt, Barbara Lynch, Catherine Macklin, Sarah Michaels, Terry O’nell, Theresa Oré, Karsten Paerregaard, Pauline Peters, Braulio Ramírez, Parker Shipton, Walter Tinta y Laurel Treviño-Murphy. Agradecimientos especiales quiero expresar a David Guillet y William P. Mitchell por sus comentarios extensos. Finalmente, este documento se debe a los comentarios considerados y generosos ofrecidos por el finado John Treacy. Este artículo ha sido traducido por Cristina Mateos.

el carácter culturalmente plural de la sociedad peruana, los modos en que los modelos para la gestión de riego son negociados y manipulados por individuos y grupos, y la transformación de estos modelos en el transcurso del tiempo¹. Estos procesos serán elucidados con dos casos ilustrativos.

El primer caso corresponde a ciertas tierras no regadas que se disputan en Cabanaconde. A pesar de que recientemente ha aumentado la disponibilidad de agua, las disputas de poder entre los miembros de esta comunidad diferenciada inhiben la recuperación de un gran número de andenes abandonados. Estos conflictos, que tienen una larga historia, se desarrollan a través de las distintas instituciones públicas de la comunidad. Esta sección muestra que, junto al conflicto comunal, las fuerzas políticas a nivel regional y nacional determinan en gran medida la “disponibilidad” de agua y la viabilidad de la recuperación de tierras dentro de la comunidad.

El segundo caso se refiere a una característica importante de las políticas de riego en Cabanaconde y en muchos otros lugares en los Andes: la tensión entre el “modelo” de gestión de riego local y el modelo estatal. La organización de la distribución de agua y la proyección de los diferentes modelos culturales sobre las tierras y canales del sistema de Cabanaconde son procesos dinámicos y muy disputados. El núcleo del modelo local de “organización dual” son los Alcaldes de Agua (*yaku alcaldes*), quienes son los responsables de la distribución del agua. Los Alcaldes de Agua y el modelo dual son un legado de las hegemonías incaica y española. Hoy en día, sin embargo, constituyen la forma “indígena” de regar, utilizada tanto para obtener de manera ritual agua abundante, fertilidad y seguridad, como para resistir a la interferencia del Estado en asuntos locales. Este modelo local se enfrenta al modelo presuntamente más “racional” del departamento estatal encargado del riego. Esta sección muestra que estos modelos representan procesos históricos fundamentalmente distintos, así como diferentes fundamentos culturales en lo que se refiere al poder, a la autoridad, a la gestión de recursos y a la identidad étnica.

En las conclusiones se examinan los dos tipos de conflictos —los referentes a la disponibilidad de agua y la recuperación de tierras, así como el modelo estatal

1. Los modelos descritos en esta ponencia son “tipos ideales” (WEBER 1947, LEACH 1954 y GUDEMAN 1986) y son “modos de ‘ver’ algo, de conocer, de interpretar e incluso de ‘hacer’ algo” (GUDEMAN 1986: 37). A estos modelos se refieren explícitamente los cabaneños como diferentes “sistemas” y “formas” de gestión de riego. Para otras perspectivas teóricas que conciben riego como un constructo cultural, ver GEERTZ (1980), SHERBONDY (1982b), PFAFFENBERGER (1988) y LANSING (1983).

de distribución versus el modelo local— en el ámbito de políticas culturales más amplias y de las relaciones Estado/comunidad. Ambos casos demuestran que las micropolíticas de riego y comunidad se encuentran enmarcadas en contextos políticos más amplios: regionales, nacionales e internacionales.

Asimismo, mi análisis demuestra que las modalidades culturales y sociales de la comunidad, así como las iniciativas locales, determinan el margen de la intervención estatal. Los dos casos también revelan que, además de consideraciones de carácter ecológico y técnico, tenemos que estudiar las fuerzas políticas que pueden obstaculizar la recuperación de andenes y tierras abandonadas. Antes de entrar en mayor detalle sobre estos diferentes aspectos, se hará una breve descripción de Cabanaconde y su sistema de riego.

LA COMUNIDAD DE CABANACONDE

Ubicada a 3 270 msnm, en la semiárida vertiente oeste de los Andes peruanos del Sur (figura 1), la comunidad de Cabanaconde se creó como una *reducción* o asentamiento nucleado en 1570. Fue elevada a nivel de capital de distrito a principios del siglo XIX, para llegar a ser reconocida oficialmente como comunidad campesina en 1979. Posee dos anexos: Pinchullo y Acpi. Su gente hoy en día habla quechua y castellano. Se distingue étnicamente de otros grupos de la zona sur de los Andes peruanos e incluso del valle del Colca (Gelles 1988b y 1990)².

Durante el siglo pasado, su población se duplicó, pasando de 1 796 habitantes en 1876, a 2 960 en 1940, a 3 421 en 1981 y a 4 000 en 1987 (Cook 1982: 41 y 84; Canevan 1987: 17; Ministerio de Agricultura 1987). A pesar de que es difícil obtener datos precisos de esta población móvil, en 1988 existían por lo menos 600 unidades domésticas³. El incremento de la población fue ejerciendo una presión creciente sobre la tierra, el agua y otros recursos productivos dentro de la comunidad y produce una partición desmesurada de la tierra (*minifundismo*). Por ello, y debido a que es una comunidad económica-

-
2. Los sombreros bordados de las mujeres, como también otros elementos de la vestimenta elaborada del sexo femenino, son características étnicas importantes que diferencian a la gente de Cabanaconde de otras comunidades del valle de Colca (ver también FEMENIAS 1987).
 3. En verano hay un impresionante éxodo de los habitantes más jóvenes que salen a trabajar fuera de la zona. El crecimiento demográfico en Cabanaconde es parte de una tendencia demográfica general que ha experimentado el valle de Colca los últimos dos siglos (ver Cook 1982).

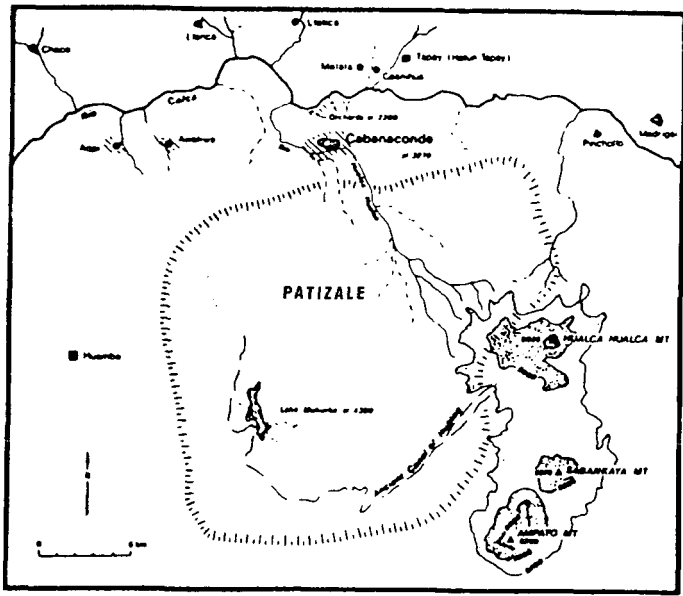
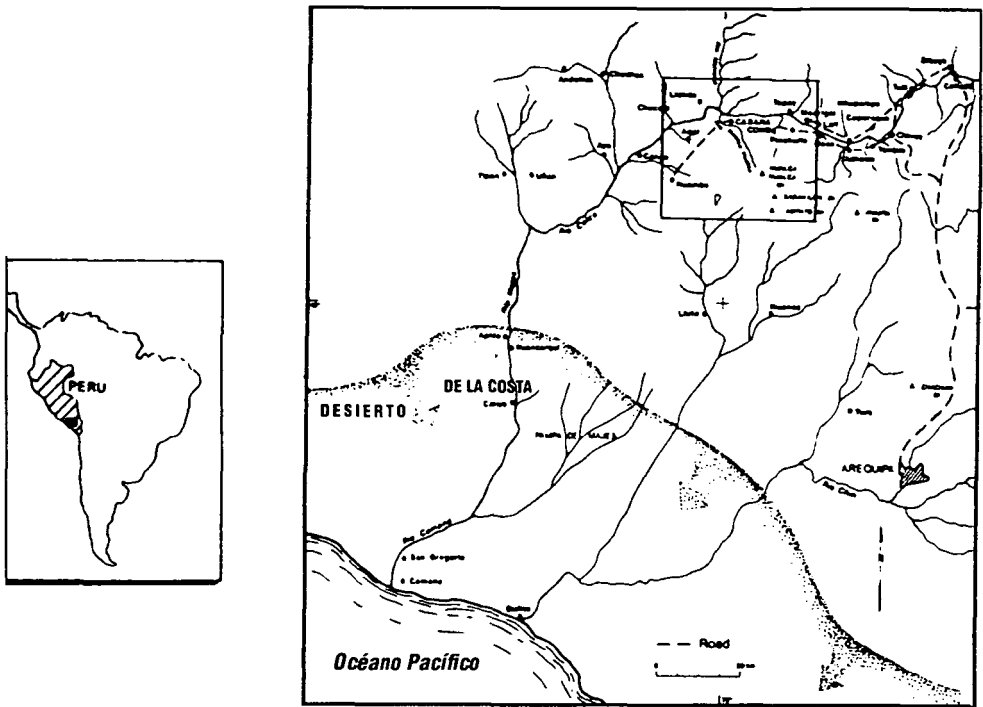


Figura 1. Cabanaconde y áreas circundantes.

mente diferenciada (si bien no tanto como otras comunidades en la región), muchos agricultores tienen que arrendar tierras o cultivarlas «al partir» para poder subsistir.

El camino que lleva de Cabanaconde a la ciudad de Arequipa fue construido en 1965 y ha contribuido a una mayor participación en la economía de mercado. La presión poblacional también ha sido un factor importante en el flujo permanente de emigración. Hoy en día hay grandes colonias de emigrantes cajabaneños en Arequipa y en Lima, y existe asimismo una colonia más pequeña en Washington, DC⁴.

El territorio de la comunidad de Cabanaconde posee una gran variedad ecológica. Existen “zonas de producción” (Mayer 1985) situadas a alturas de entre 2 000 y 4 500 msnm (figura 2)⁵. Todas ellas se encuentran dentro de un radio de un día de marcha desde la comunidad, y constituyen un caso clásico de “verticalidad comprimida” (Brush 1977).

En el cañón del Colca, situado a 2 000 msnm, los agricultores cultivan fruta, alfalfa, maíz y el cactus. Este último produce una fruta deliciosa y sirve de hábitat para la cochinilla (pequeños insectos que contienen un colorante rojo que se vende como tinte).

En la puna, ubicada entre 3 800 y 4 500 msnm, hay alpacas, llamas, ovejas y ganado bovino. La mayor parte de la producción agrícola proviene de la zona situada entre 3 000 y 3 350 msnm. Es allí donde se cultiva el famoso maíz cabanita. Existen más de 1 200 hectáreas irrigadas, de las cuales aproximadamente tres cuartas partes están destinadas al maíz. Muchos campesinos del sur de los Andes vienen aquí para cambiar sus productos por este maíz⁶.

-
4. Desde por lo menos la primera parte de este siglo se ha dado una migración temporal y permanente considerable, como demuestra la existencia de Asociaciones Regionales (*Clubes Provinciales*) de Cabaneños, que funcionan tanto en Lima como en Arequipa desde los años cuarenta. Hoy en día existen grandes colonias de migrantes Cabaneños en Arequipa y Lima, con una población estimada de 1 000 y 3 000 respectivamente. La colonia de rápido crecimiento en Washington DC, con aproximadamente 400 personas en 1994, es la más reciente extensión de la comunidad.
 5. Cabanaconde desde el punto de vista ecológico es diferente de otras comunidades del Alto Valle del Colca (DENEVAN 1986 y GELLES 1990).
 6. El maíz de Cabanaconde es conocido en una gran parte de los Andes sureños por su sabor y calidad. Durante la época de cosecha, camionadas de campesinos y pastores llameros de las provincias de altura, bajan a Cabana para comercializar carne, lana, chuño y muchos otros productos contra el altamente valorado “maíz cabanita”. Parte del maíz es comercializado en la comunidad y en la ciudad de Arequipa. Esta especialización en cultivo también destaca a Cabanaconde de otras comunidades del valle de Colca.

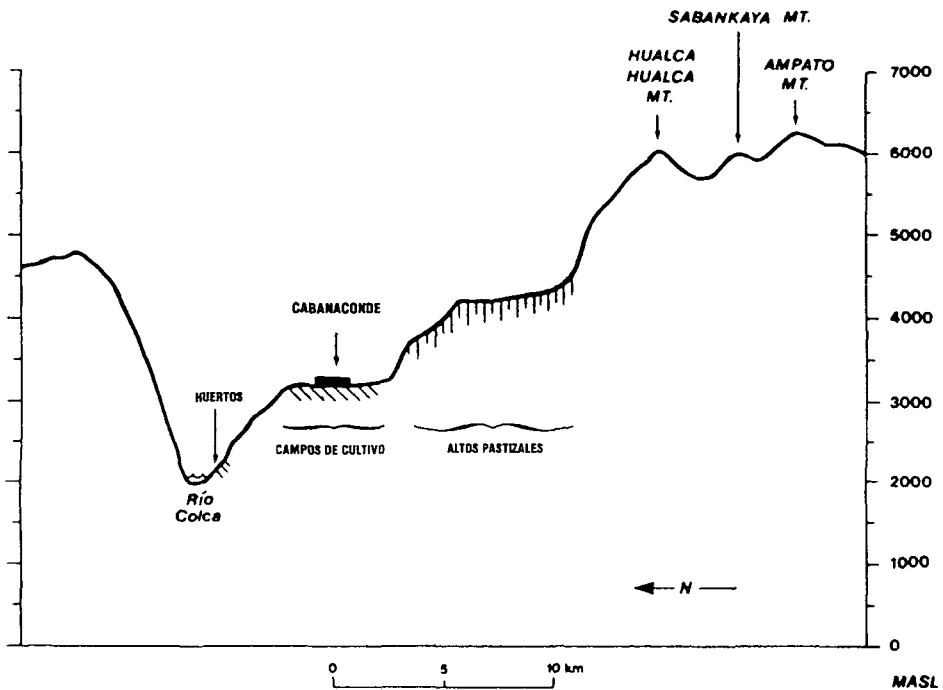


Figura 2. Zonas de producción de Cabanaconde.

CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL RIEGO EN CABANACONDE

El río Hualca-Hualca recibe agua de sus afluentes y del canal de Majes en su curso descendiente hacia las tierras del pueblo, así como de la nieve derretida proveniente del cerro Hualca-Hualca (a 6 025 msnm)⁷. El complejo ritual general asociado con el cerro Hualca-Hualca constituye una parte fundamental del Modelo Local de riego discutido más adelante. Se trata de ritos antiguos.

7. El río Hualca-Hualca puede ser considerado un riachuelo durante la mayor parte del año. Inclusive en época de lluvia, cuando crece su volumen, más parece un gran arroyo serrano que un río. ABRIL BENAVIDES (1979: 15) en su estudio hidrográfico de la cuenca del río Hualca-Hualca, ha mostrado que el caudal del río puede llegar a un volumen de más de 1 500 litros por segundo en momentos de intensa precipitación. Ya que los cabaneños y los mapas regionales lo consideran como río, yo también lo mencionaré como "río". Prácticamente toda la agricultura de Cabanaconde se encuentra bajo riego. Ver GELLES (1990) para mayores detalles de la hidrología y características físicas del riego en la comunidad.

Las creencias sobre los orígenes y la adoración de los cerros y otras fuentes de agua están ampliamente difundidas entre muchos grupos étnicos de los Andes desde tiempos remotos (Sherbondy 1982b, Reinhard 1985).

En 1586, Juan de Ulloa Mogollón —un oficial de la Corona— encontró que, “según la tradición, los pobladores de la provincia de los Cavanos, vinieron al lugar donde ahora se encuentra la ciudad de Cavanos, desde un cerro que se encuentra frente a ese lugar, con una manta y corona de nieve, que se llama Gualcagualca. [...] ellos aprovechaban el agua de deshielo para regar sus tierras” (Ulloa Mogollón [1586]1965). El mismo documento revela que Hualca-Hualca era adorado por la gente de Cavanos. A pesar de que hoy en día la gente de Cabanaconde está influenciada por diversas ideologías, el cerro Hualca-Hualca sigue siendo uno de sus dioses principales y es objeto de una actividad ritual muy rica⁸.

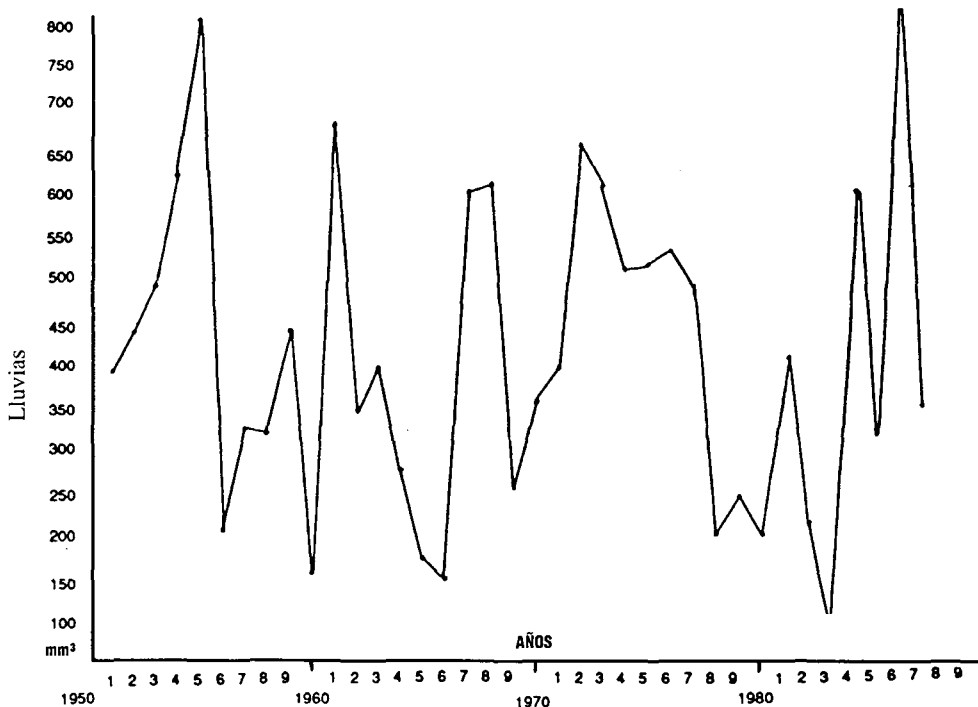
El riego es también un espacio importante de interacción social. Según el ministerio de Agricultura, en 1980 había en Cabanaconde 865 regantes aproximadamente (generalmente cabezas de familia). A pesar de que los cabeza de familia y las autoridades encargadas del agua son predominantemente hombres, las mujeres también participan activamente en el riego desde una edad temprana⁹. Además, los vínculos y lazos entre familias son frecuentemente expresados mediante el uso del agua. Es aquí donde aparecen las disputas familiares e interfamiliares por la tierra, ya que se riega aquella tierra que se tiene intención de sembrar. En estos conflictos, el agua puede ser utilizada como un arma: un

8. Junto con diferencias en idioma y deformaciones del cráneo, los mitos sobre el origen de la población en diferentes cerros son los que, durante el siglo XVI, distinguen a los Cabanos del otro grupo étnico cercano, los Collagua. Como escribió Sherbondy: “Los antiguos pueblos andinos no sólo tenían conocimiento práctico respecto a la hidrología subterránea, desarrollando técnicas para usar estas aguas subterráneas, sino que también elaboraron una cosmología basada en este conocimiento que servía para expresar conceptos sobre etnicidad y unidades políticas” (SHERBONDY 1982b: 24). Para una visión complementaria que haga más énfasis en los cerros, que en los procesos hidrológicos como símbolo religioso primario, ver REINHARD (1985). Hoy en día existen muchas otras ideologías políticas y religiosas dentro de la comunidad, siendo las más obvias entre ellas el marxismo, el capitalismo y la religión católica.

9. A pesar de que la tarea del riego generalmente recae sobre el hombre jefe de familia, también las mujeres participan en gran medida, especialmente cuando son jefa de familia o cuando sus esposos están implicados en otras actividades. Las mujeres frecuentemente están presentes en el riego nocturno, la limpieza de canales e inclusive en los conflictos de agua. Para otras descripciones sobre mujeres en el riego andino ver BOURQUE y WARREN (1981) y especialmente LYNCH (1993).

más cercana de Tapay (Paerregaard 1994). El río Hualca-Hualca abastece a la agricultura de Cabanaconde con un volumen estimado de entre 75 y 150 litros por segundo durante los meses de estiaje de mayo a diciembre (Benavides 1979 y ORDEA 1980). En 1983, antes de que se pudiera disponer del agua del canal de Majes, cada ciclo o turno de riego completo de todas las tierras cultivadas tenía una duración de entre 90 y 120 días. Con el canal de Majes se ha logrado duplicar la cantidad de agua disponible y hoy en día el turno es de entre 45 y 50 días. El agua adicional ha llevado a una intensificación de la agricultura y le ha permitido a la comunidad ampliar su área de tierras cultivadas.

La precipitación anual en Cabanaconde es extremadamente variable (figura 4) y con frecuentes sequías (ver Guillet 1985). La lluvia directa y abundante es importante para la maduración adecuada del maíz entre los meses de enero a marzo, pero también incrementa la cantidad de nieve del cerro Hualca-Hualca



Fuente: Servicio Nacional de Hidrología y Meteorología.

Figura 4. Nivel de lluvias en Cabanaconde, 1950-1987.

y por lo tanto el volumen de agua de deshielo¹⁰. El riego complementa los bajos niveles de humedad en esta zona de los Andes generalmente seca, haciendo posible la agricultura. También extiende la época de cultivo del maíz, permitiendo una siembra adelantada, cuatro meses antes del inicio de la época de lluvias, y la maduración de la planta antes de que se presenten las heladas. Esto confirma la idea de que el riego le permite al agricultor aumentar la producción de ciertos cultivos, como por ejemplo el maíz (Mitchell 1981).

CONFLICTOS COMUNALES Y REGIONALES Y POLÍTICAS DE RECUPERACIÓN DE TIERRAS

El primer caso se refiere al conflicto comunal y regional. Una revisión de las diferentes fuerzas políticas involucradas revelará ciertas facetas de la gestión de riego en Cabanaconde y proporcionará antecedentes para el análisis de la recuperación de centenares de hectáreas de tierra no cultivada. Esta recuperación de tierras es el más reciente esfuerzo por parte de los pobladores por expandir sus recursos productivos. Los registros municipales muestran que los intentos de la comunidad por captar nuevas fuentes de agua y rehabilitar amplias superficies de tierra se remontan por lo menos a 1916 (Cabanaconde, LCM). Estos esfuerzos, que han continuado en el transcurso de este siglo, dieron fruto en 1988 y siguen dándolo hoy en día. Sigue, sin embargo, habiendo amplios espacios de tierra fértil sin recuperar, por el hecho de que existen disputas sobre su tenencia y porque el intento por ganar más agua y más tierra implica iniciativas tanto comunales como individuales.

El conflicto comunal

Cabanaconde es una comunidad económicamente diferenciada con intereses conflictivos. Existen diversas formas de acumular poder económico, social y político: a través de la tenencia de tierras y ganado, por medio de redes sociales extensas, mediante el *compadrazgo*, gracias a las remesas enviadas por los emigrantes de una familia y teniendo acceso a las oportunidades que ofrece la economía de mercado.

10. El flujo cambiante del río durante el año (y en el transcurso del día a medida que se va derritiendo la nieve), es indicado por el número de canales en uso en cualquier momento, y varía de uno a cuatro. Generalmente el volumen máximo se da en marzo y el mínimo en julio (ABRIL BENAVIDES 1979: 58).

El grado de posesión de estas modalidades varía bastante de una familia a otra; y la competencia, el faccionalismo y la envidia forman parte de la vida comunal. Las políticas interfamiliares también se expresan en las instituciones políticas de la comunidad.

Cabanaconde, al igual que la mayoría de las más de 4 300 *comunidades campesinas* oficialmente reconocidas en el Perú, posee numerosas instituciones políticas. Aquí me referiré a la división institucional entre el *Consejo Municipal*, el *Gobernador*, la *Comunidad Campesina* y la *Comisión de Regantes*. A pesar de que estas instancias cooperan en proyectos de interés común, como la construcción de una escuela o la organización de un evento cívico, ellas también compiten por el control de los recursos naturales y humanos de la comunidad, por los fondos provenientes de las organizaciones de desarrollo estatales y privadas, y por lealtades personales y políticas. Los diferentes cargos políticos son ejercidos por personas conocidas por su competencia y por su voluntad de contribuir al progreso de la comunidad. A veces, ciertos miembros de la comunidad que nunca han ejercido ningún cargo político se ven forzados a hacerlo por consenso de la comunidad. En otros casos, la elección se basa en la ambición personal o la militancia política de ciertos individuos.

Según los cabaneños, los partidos políticos aparecieron por primera vez a finales de los años setenta y esto cambió profundamente la dinámica política de su comunidad¹¹. Frecuentemente, las instituciones políticas y divisiones de la comunidad representan diferentes partidos políticos. El Gobernador es nombrado por el Prefecto de la provincia y generalmente pertenece al partido político de turno. Los oficiales del Consejo Municipal son elegidos por la gente del pueblo, al igual que los representantes de la Comunidad Campesina.

En 1988 los cargos del Consejo Municipal y el cargo de Gobernador estaban bajo control del APRA, mientras que la Comunidad Campesina estaba afiliada a Izquierda Unida. Hay momentos en que estas lealtades representan adherencia a cierta ideología política. Sin embargo, otras veces son intentos por parte de ciertas familias y grupos por asegurarse el poder y la influencia sobre los procesos de decisión de la comunidad. La manipulación de los cargos políticos en la comunidad tiene una larga historia. Antes de 1979, cuando Cabanaconde

11. Muchos sienten que los partidos políticos han corrompido el espíritu comunal. La falta de "orden" hoy en día, a la vez de ser asociada con una estructura política más democrática, también es reconocida como causante de un mayor espacio para que campesinos poderosos manipulen el sistema.

logró su reconocimiento oficial como Comunidad Campesina, las instituciones políticas principales eran el Consejo Municipal y el cargo de Gobernador, órganos no representativos y fácilmente controlados por individuos poderosos dentro y fuera de la comunidad.

Esta vulnerabilidad se manifiesta en el hecho de que, hasta los años sesenta, los cargos de Alcalde y Administrador del Consejo Municipal, Gobernador, Presidente del entonces *Consejo de Regantes* y el *Subadministrador de Aguas*, rotaban en gran medida entre los miembros de cuatro o cinco familias poderosas¹². Estas eran unas de las pocas familias letradas de Cabanaconde durante la primera mitad del siglo xx. A pesar de que algunas de estas élites locales encabezaban iniciativas comunales en beneficio de la comunidad en su conjunto, también ellas manipulaban los cargos políticos en provecho propio. Desde el momento en que en la comunidad aumentó el número de personas que sabían leer y escribir, se empezó a desafiar cada vez más el poder de esta élite y empezaron a rotar las posiciones de autoridad anteriormente monopolizadas por ella, entre un grupo de personas más amplio. Sin embargo, varias de estas figuras perennes no aceptaban abandonar su control y en algunos casos incluso mandaban apresar a sus opositores. Gracias a sus vínculos familiares dentro de la comunidad y a sus contactos con poderosos funcionarios de la provincia de Caylloma y de la ciudad de Arequipa, continuaron dominando la vida política de la comunidad hasta los años sesenta. Muchas de ellas descienden directamente de españoles y forman parte de una élite regional más amplia.

El elemento central en cuanto a la cuestión de las políticas de riego y a la recuperación de tierras es el hecho de que estas familias de la élite aprovecharon su posición dentro de la estructura política de la comunidad desde los años veinte hasta los años cincuenta, para venderse entre ellas tierras no tituladas no autorizadas para ningún tipo de cultivo (*terrenos eriazos*) y ubicadas en una región extremadamente fértil.

Algunas de estas autoridades construyeron grandes muros de piedra alrededor de extensas tierras, utilizando mano de obra comunal (algunos de los terrenos tenían más de 15 hectáreas). La mayoría de los campesinos a los que se les prometieron parcelas a cambio de mano de obra, jamás las recibieron. En cambio, unos cuantos miembros influyentes de esa mayoría, fueron com-

12. El nombre de *Junta de Regantes* fue cambiado por *Comisión de Regantes* en los años setenta. Antes de este cambio, también existía un *Subadministrador de aguas* con un Secretario y dos *vocales*.

prados mediante la “donación” de pequeñas parcelas en un área menos fértil. Sin embargo, cuando llegó el momento en que se quisieron regar estas tierras no autorizadas —lo cual hubiera significado una ampliación del turno de agua para los demás cultivos— la comunidad se rehusó. Luego de una disputa que duró largos años y en la cual la élite presionaba con sus contactos de Arequipa e incluso de Lima, ésta recibió agua para irrigar una superficie de menos de media hectárea. El resto de los terrenos quedó sin cultivar.

Otra forma con la cual esta élite local intentó incrementar su acceso al agua para las tierras no autorizadas, fue introduciendo nuevas formas de distribución de agua. Como se describirá más adelante, en la sección sobre modelos locales y estatales, también estos esfuerzos fueron desbaratados. El conflicto entre la comunidad y la élite local sobre las tierras no autorizadas sigue, no obstante, pesando sobre los intentos por recuperar las tierra abandonadas.

Estas mismas familias poderosas que habían usurpado tierras y que controlaban los cargos del Consejo Municipal y el de Gobernador, se opusieron al reconocimiento de Cabanaconde como Comunidad Indígena —antecedente institucional de la Comunidad Campesina— y lograron frenarlo. Blandieron argumentos como “¿Por qué tenemos que llamarnos *indígenas* si somos más que eso?”, que enmascaraban su temor por una base de poder competitiva, base que la mayoría de los campesinos podría utilizar para hacer frente a los abusos de este grupo. Durante los años setenta, el régimen de Velasco facilitó el reconocimiento oficial de las comunidades. Al mismo tiempo, la necesidad de poseer un estatus corporativo legal crecía a medida que aumentaban las amenazas por parte de los más poderosos por defender sus intereses y por factores externos como el conflicto del canal de Majes descrito más adelante. Un aspecto particular del conflicto ilustrará la necesidad que existía de un órgano representativo.

En Cabanaconde existen 33 parcelas de tenencia comunal, cada una con un nombre dedicado a un santo diferente (*chakras cofradías*). Hasta fines de los años setenta esta tierras pertenecían a la Iglesia. Las tierras, cuyo tamaño varía entre 1 y 3 hectáreas, iban rotando durante un período de tres años entre los miembros de la comunidad, frecuentemente entre los más pobres. Estos beneficiarios, que antes tenían que auspiciar las *fiestas* de cada santo, se llaman *mayordomos*. Malinterpretando a propósito el lema del gobierno militar revolucionario (1968-1975) de que “la tierra es de quien la trabaja”, gran parte de los 33 *mayordomos*, a mediados de los años setenta, intentaron usurparlas de forma permanente. Esta intriga fue facilitada por el párroco local, quien, temiendo que fuesen expropiadas por el gobierno militar, se las vendió a un gran número de *mayordomos*.

En 1979, la recién formada Comunidad Campesina, con apoyo de la mayoría de la comunidad, entabló un largo pleito contra los *mayordomos* y finalmente tomó a la fuerza las *chakras cofradías*, destruyendo los cultivos que se habían sembrado. El cura y varios *mayordomos* abandonaron la comunidad y las tierras pasaron a jurisdicción comunal. Hoy en día siguen rotando entre los campesinos más pobres¹³. La disputa ganada por la Comunidad Campesina logró afianzarla como fuerza representativa en el pueblo¹⁴. Rápidamente la organización empezó a dedicar sus esfuerzos a la defensa de otros intereses de la comunidad¹⁵ y a la recuperación de las tierras abandonadas. Debido en gran medida a esta nueva presencia institucional, los continuos intentos durante el último siglo por expandir la superficie cultivada llegaron a buen fin. No obstante, las tierras disputadas siguen impidiendo la recuperación de ciertas zonas.

El conflicto regional: los canales de Huataq y de Majes

Aparte de estos conflictos comunales, los conflictos entre la comunidad y las fuerzas regionales tienen un gran impacto sobre la disponibilidad del agua de riego y sobre la viabilidad de la recuperación de tierras agrícolas perdidas. Un ejemplo es el caso de Huataq, un manantial con una caudal de más de 600 litros por segundo, ubicado en las tierras altas de la comunidad, aproximadamente a 4 500 msnm (figura 5). Desde comienzos de siglo, mediante el trabajo comunal, la comunidad ha intentado reconstruir los 35 kilómetros de canal que, en la época incaica, aparentemente conducía el agua a las tierras cultivadas de aquel entonces. A inicios de los años ochenta, cuando se intentó relanzar este proyecto con grandes expectativas de éxito, la manipulación política por parte de ciertos funcionarios del Ministerio de Agricultura y de personajes poderosos de Arequipa, propietarios de tierras en un valle adyacente que aprovechaba las aguas del Huataq, logró detener el proyecto.

13. En vez de ahorrar para las *fiestas* caras que se solían celebrar en cada uno de los días de los santos, los *mayordomos* ahora tienen que pagar para una fiesta de mucho menos costo.

14. La Comunidad Campesina aún es débil desde el punto de vista institucional, a comparación de muchas otras comunidades. Esto en gran medida se debe a su corta existencia y a la falta de una *comunidad indígena* como precedente.

15. La Comunidad Campesina pronto tuvo que defender el territorio comunal y otros intereses amenazados por empresas mineras y de colectivos agresivos, como también por el Proyecto Majes (CABANACONDE, BPC).

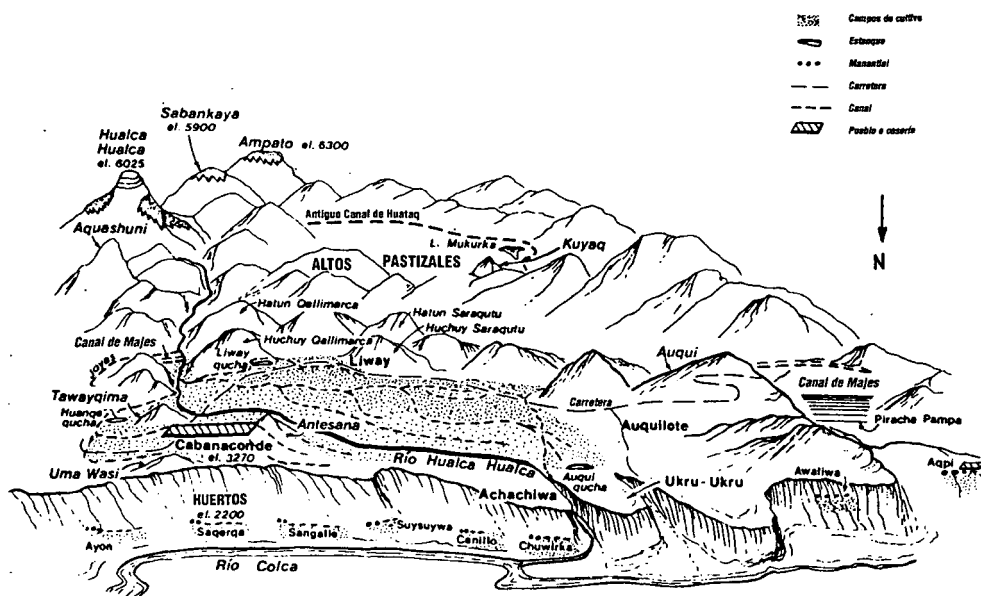
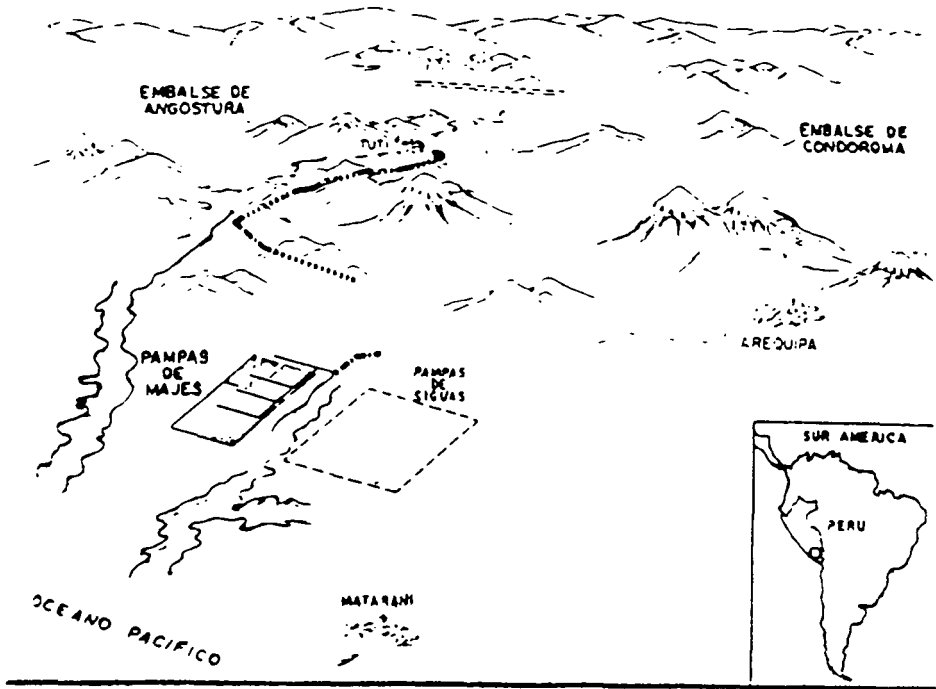


Figura 5. Cultivos en Cabanaconde

La competencia entre las comunidades por las fuentes de agua de la puna es frecuentemente muy intensa (Gelles 1984). En este caso, la comunidad vecina de Lluta, que también usa el agua del Huataq, entabló un pleito contra Cabanaconde que data desde por lo menos 1933 y en el cual se llegó ocasionalmente a las manos. Los cabaneños intentaron repetidas veces reparar el antiguo canal desde ese año y hasta mediados de los años ochenta, pero se encontraron continuamente con la oposición de Lluta y hasta la fecha —por influencias políticas, por el conflicto con Lluta y porque el proyecto obviamente exige el apoyo logístico del Estado peruano— no han logrado completar esta difícil labor.

Hay, sin embargo, otro caso en que esa comunidad logró hacer valer sus derechos. Otra fuente de agua que fue disputada fue un canal de grandes dimensiones construido por el Consorcio Majes a finales de los años setenta y que conduce el agua desde la puna hacia la árida costa, atravesando el territorio de la comunidad de Cabanaconde. Como muestra la figura 6, en el mapa del trazado del canal elaborado por este proyecto de desarrollo de más de mil millones de dólares, no aparecen las más de doce comunidades con poblaciones de decenas de miles de campesinos en el territorio por el que



PROYECTO

MAJES

PRESA DE CONDOROMA

Fuente: Autodema, s/f.

Figura 6. Proyecto de Majes.

transcurre este canal. Esto es sintomático de la falta de consideración demostrada por el Consorcio Majes hacia los habitantes de Cabanaconde y del valle del Colca. Hasta 1983, las únicas ventajas para estos últimos fueron la mejora de un camino y trabajos temporales mal pagados y de alto riesgo. Además, el proyecto le creó graves problemas sociales y medioambientales a las comunidades de esta región (Sven 1986, Benavides 1983 y Hurley 1978).

En 1983, en parte por las injusticia cometidas contra los miembros de su comunidad y contra sus recursos durante la construcción de este canal, pero principalmente debido a que sobrevino la sequía más severa en treinta años (ver figura 4) y se presentó el peligro de una hambruna, los cabaneños perforaron el canal de Majes en un caso clásico de resistencia campesina. Más por temor a mayores conflictos que por una preocupación real por la comunidad, la *Autoridad Autónoma de Majes* parchó la fuga e instaló una toma de agua, cediéndole 150 litros por segundo a la comunidad. Este gesto heroico de los cabaneños fue emulado por otras comunidades de la ribera izquierda del valle del Colca que amenazaron con realizar acciones similares y a las que muy pronto se dio acceso al "agua de Majes"¹⁶.

El proyecto de recuperación de tierras de Cabanaconde

Una vez asegurado el flujo de 150 litros por segundo del canal de Majes en 1983, se reiniciaron los intentos por incrementar el área de tierra cultivable, intensificando los cultivos en aquellas parcelas que ya recibían agua de riego y cultivando más tierra en general y especialmente en las de los bordes. Se prolongaron los canales en la parte inferior de las tierras agrícolas mediante trabajo comunal y se sortearon terrazas abandonadas en un área llamada *Auquilate* (ver figura 5).

Para decidir qué familias podían participar en el sorteo de las 36 hectáreas (una hectárea por familia), la Comunidad Campesina organizó una *asamblea* en la cual se leyeron los nombres de los miembros de la comunidad y el público decidió quién podía presentarse al sorteo, sobre la base de criterios establecidos: ser un agricultor responsable a tiempo completo; ser cabeza de familia con niños en edad dependiente; residir permanentemente en la comunidad y ser pequeño propietario. Más de 200 personas reunieron los requisitos. Los 36 ganadores

16. Ver GELLES 1990 para mayores detalles sobre los conflictos relacionados con los canales de Majes y Huataq.

crearon rápidamente una asociación, eligieron a un presidente y empezaron a rehabilitar sus tierras mediante trabajo cooperativo.

A pesar de que el programa de recuperación de tierras de Auquilote atravesó numerosos problemas, más de la mitad de las nuevas tierras obtuvo buenas cosechas en 1988 y 1989¹⁷. Auquilote constituyó la primera fase de un plan muy ambicioso por recuperar más de 1 000 hectáreas de tierra agrícola en Cabanaconde. Este plan suponía un aumento del flujo de agua de la toma del canal de Majes. La Autoridad Autónoma de Majes se comprometió a entregar un volumen adicional de 350 litros por segundo si la Comunidad presentaba un plan adecuado para el uso del agua. La Comunidad Campesina contrató a un ingeniero para estudiar y delimitar 340 hectáreas de terrenos agrícolas en tres áreas: Ukru-Ukru, Pirachapampa y Liway (ver figura 5). El estudio se prolongó varios meses y le costó más de dos mil dólares americanos a la Comunidad¹⁸.

Se nombró una Comisión de Calificación para establecer los criterios de selección para poder acceder a las 340 parcelas de una hectárea. Aplicando básicamente los mismos criterios que en Auquilote, se elaboró una lista de miembros de la Comunidad elegibles, la cual fue aprobada posteriormente en una asamblea comunal. Una vez más se procedió al sorteo de las parcelas, pero esta vez todos los que se habían presentado recibieron una, dejando a la suerte la calidad de la tierra que cada cual recibió.

Este último proyecto de recuperación también tuvo numerosos altibajos, resultado directo de los conflictos comunales y regionales antes discutidos. En primer lugar, los hijos y nietos, ahora adultos, de las poderosas familias de la élite emprendieron un proceso legal muy intenso contra la Comunidad Campesina por las tierras de Ukru-Ukru y Liway. Muchas de estas tierras habían sido usurpadas a principios de siglo por ellas. Esta situación logró detener el proceso de recuperación en las zonas de Liway y en parte de Ukru-Ukru ya que la Comunidad Campesina no puede entregar títulos de propiedad a los

17. A pesar de la ayuda alimentaria, ayuda con herramientas y otros apoyos, proporcionados por una agencia de desarrollo alemana (COPASA), la asistencia en los trabajos comunales era de un 50% en promedio. Esto principalmente porque las diferentes parcelas variaban en calidad, proporcionando diferentes incentivos, niveles de entusiasmo y compromiso de trabajo.

18. Este dinero fue adquirido principalmente por fondos gubernamentales donados a la sierra en 1987 ("Rimanakuy") y mediante fondos comunales generados a través de cuotas de pastoreo.

ganadores del sorteo hasta que un juez resuelva el problema. En 1988, las dichas familias manipularon a ciertos cargos políticos dentro de la comunidad para proteger sus intereses y utilizaron su influencia para hostigar a los funcionarios locales. El Presidente de la Comunidad Campesina fue detenido por la policía a instancias de este grupo, pero una muchedumbre de más de trescientos campesinos enfurecidos logró su puesta en libertad apenas media hora más tarde. No obstante, las amenazas abiertas y encubiertas por parte de la élite mantienen dividida a la comunidad y es posible que aunque se gane el caso, mucha gente no querrá cultivar sus nuevas tierras por temor a las represalias.

En 1988, Auquilote fue la única zona en la que la recuperación de tierras tuvo éxito. En aquel año, sus disputas internas pusieron en peligro el proyecto de otro modo fundamental: la Autoridad Autónoma de Majes no quiso entregar el agua prometida hasta que un tribunal de tierras se pronunciase sobre las tierras disputadas. La entrega del agua dependía además de la firma por parte de la Comunidad de un documento en el cual ésta se comprometía a no utilizar las aguas de Huataq. Aquí es donde salen a relucir los verdaderos intereses escondidos tras la generosidad de la Autoridad Autónoma de Majes, ya que entregando 350 litros por segundo a la comunidad de Cabanaconde, la dicha Autoridad se otorgaba la retención de los 600 litros por segundo de Huataq como reserva para el canal Majes y para las poderosas familias de Arequipa que poseen tierras actualmente abastecidas con aguas del Huataq¹⁹. En 1989, se concedió el agua adicional a la comunidad y gran parte de las parcelas de Pirachapampa obtuvieron buenas cosechas en 1990 y 1991. Sin embargo, las tierras de Liway y muchas parcelas en Ukru-Ukru siguen en litigio y sin ser cultivadas.

En 1988 otros grupos dentro de Cabanaconde se opusieron al loteamiento de nuevas tierras por parte de la Comunidad Campesina. Un grupo presionaba por incrementar el flujo de agua para tierras ya cultivadas y representaba a una coalición de propietarios relativamente grandes y a otras personas que no habían reunido los requisitos para poder obtener parcelas nuevas. A pesar de que se trataba de un grupo relativamente pequeño, logró poner en evidencia un tema más de conflicto relacionado con la mayor disponibilidad de agua: el mejoramiento de tierras agrícolas existentes versus la recuperación de tierras nuevas.

Otro grupo, compuesto por miembros de la comunidad, fue descalificado porque sus hijos ya eran adultos y considerados no dependientes. Su descon-

19. Los 600 litros por segundo son un caudal mínimo. En la época de lluvia este volumen es mucho más elevado y puede llegar a los 1 120 litros por segundo (Estudio de Huataq 1985).

tento se resolvió con la promesa de que recibirían tierras en el siguiente sorteo. Esto queda por verse todavía. En febrero de 1990 se asignaron unos centenares de hectáreas más en las zonas de Joyas y de Huanque. A pesar de que estas tierras aún no reciben agua de regadío del canal de Majes, muchos agricultores las cultivan con agua de lluvia.

Para resumir, tras un siglo de esfuerzos por expandir los recursos hídricos y la superficie cultivable de la comunidad, ésta ha logrado recuperar una extensión considerable de andenes abandonados mediante sus propias iniciativas e instituciones. Sin embargo, aquellas tierras que continúan en litigio y siguen sin ser cultivadas son testimonio de los obstáculos que este tipo de proyectos deben aún superar. Resulta evidente que la expansión de los sistemas de abastecimiento de agua y la recuperación de las terrazas abandonadas no es meramente un problema técnico y ecológico. En Cabanaconde son las fuerzas políticas a nivel comunal, regional y nacional (en los casos de los canales de Huataq y de Majes), las que han influido en gran medida sobre la “disponibilidad del agua” y sobre la posibilidad de expandir las terrazas cultivables.

MODELO DE GESTIÓN DE RIEGO ESTATAL VERSUS MODELOS LOCALES

El segundo caso a ser estudiado se refiere al conflicto entre el Modelo Estatal de riego y el Modelo Local que se utiliza en Cabanaconde. A primera vista, el Modelo Local y el Modelo Estatal —respectivamente *anan/urin* y *de canto*— no parecen ser más que opciones diferentes para la distribución espacial del agua. De hecho, sin embargo, encarnan procesos históricos extremadamente diferentes así como fundamentos culturales también extremadamente diferentes. Foley y Yambert han apuntado recientemente que el Estado proporciona “la cancha y las reglas de juego dentro de las cuales se pueden emprender las disputas políticas locales” (1989: 67). En el presente trabajo se alega, por el contrario, que los marcos de referencia culturales locales también constituyen “reglas de juego” en estas disputas²⁰.

20. Mi enfoque etnográfico también difiere de intentos recientes de contemplar las relaciones estado/comunidad (por ejemplo ROSEBERRY 1989, ORLOVE *et al.* 1989), en el sentido de que aísla un ámbito particular: políticas de riego y de la comunidad. También difiere en que pone énfasis en formas sociales y culturales locales, percepciones locales de modelos estatales de organización y en las maneras en que estas formas y percepciones condicionan la interacción entre Estado y comunidad (véase GELLES 1994).

El Modelo de Riego Local: una organización dual

A pesar de que el riego en Cabanaconde es importante durante todo el año, los meses de junio a diciembre son cruciales ya que es necesario irrigar para poder sembrar y que madure adecuadamente el maíz, principal cultivo de Cabanaconde. Durante esta época, el agua se distribuye mediante una organización dual —un modelo cultural y social basado en la división dual (Maybury-Lewis 1989)— que en este caso es vestigio de un antiguo sistema de partición (*anansaya* y *urinsaya*). Existen variantes de este modelo en otros pueblos del valle del Colca (Treacy 1989, Valderrama y Escalante 1988).

Los Alcaldes de Agua (*yaku alcaldes*) están encargados de supervisar la distribución del agua de regadío²¹. Siempre hay dos Alcaldes de Agua simultáneamente: uno es responsable de abastecer a las tierras denominadas *anansaya*, y el otro a las *urinsaya*. Con la ayuda de su esposa y de otros miembros de la familia, cada Alcalde trabaja un turno de cuatro días y cuatro noches consecutivos, después de los cuales es reemplazado por el otro Alcalde. Este es uno de los muchos oficios políticos conocidos como *cargos* y asumidos por la gente del pueblo como una forma de servicio comunal. Éste en particular se distingue de otros de naturaleza más religiosa y que son actualmente cargos voluntarios para los cuales hay largas listas de espera. El *cargo* del Alcalde de Agua se prolonga durante un turno entero (entre 40 y 45 días) y es considerado el más oneroso por los peligros del riego nocturno, por no poder dedicarse durante casi dos meses a las actividades agrícolas y pecuarias personales y por la responsabilidad de gestionar un recurso lleno de implicaciones políticas y espirituales.

Existe un orden preestablecido para la distribución de agua: por canal, por sectores a lo largo de cada canal y por parcelas al interior de cada sector. Los regantes, observando el avance durante el día o avisados de palabra, saben en qué momento del día o de la noche llegará el agua a sus parcelas. Por lo general, se acercan unas cuantas horas antes y preparan la tierra y los canales; luego esperan la orden del Alcalde de Agua. Éste se asegura de que el riego siga el orden establecido, de que las tomas estén abiertas y cerradas correctamente y media en caso de conflicto. Los regantes le dan hojas de coca, alcohol y a veces comida y pequeñas cantidades de dinero.

21. También hay los así llamados *alcaldes de agua*, *alcaldes de campo*, *regidores de agua* y *repartidores de agua*. El cargo claramente es el producto de lo que FUENZALIDA (1970) ha llamado "la matriz colonial".

Los Alcaldes de Agua también vigilan que no se robe agua. El robo de agua es un fenómeno crónico. A pesar de estar sancionado oficialmente, es una práctica socialmente aceptada. Hay, sin embargo, formas “correctas” e “incorrectas” de robarla. Estas últimas son aquellas en las que se produce desperdicio. La gente por lo general roba de noche, en las partes superiores de los terrenos. Por esto es por lo que el Alcalde es acompañado durante la noche generalmente por su hijo o cuñado. Uno supervisa la distribución mientras el otro recorre los canales.

Se ha demostrado históricamente que existió un sistema de distribución dual, localizado espacial y socialmente, que se ha transformado en otro que sólo conserva del anterior la dualidad de los Alcaldes de Agua. Las únicas personas que hoy en día son designadas como pertenecientes a *anan* o *urinsaya* son los Alcaldes de Agua y esto solamente mientras desempeñan el *cargo*. Esto se debe al hecho de que casi todos los regantes tienen tierras, tanto en *anansaya* como en *urinsaya*, pero a diferencia de otras comarcas de los Andes, estas divisiones no son exclusivamente geográficas.

Existe, sin embargo, un eje bastante claro que indica que antes existía una división más marcada²². Esta separación ha desaparecido prácticamente, como lo demuestra la dispersión de las tierras en cada *saya*. A pesar de que la mayoría de las tierras del *anansaya* son contiguas, contienen tierras *urinsaya* entremezcladas. Del mismo modo, también existen tierras *anansaya* en zonas predominantemente *urinsaya* (figura 7).

El Modelo Local de gestión ha adoptado la forma general de organización dual *anan/urin*. Está semánticamente relacionado con un conjunto más amplio de dualidades que constituyen una parte fundamental de la concepción que los cabaneños tienen del mundo. El sistema dual de distribución está también relacionado con un conjunto de ideas y prácticas religiosas asociadas con el agua de riego, con los cerros y la tierra, y que son importantes referentes cosmológicos en este modelo. Tanto la organización dual como el rito telúrico siguen siendo fuerzas estructuradoras de gran importancia. Como el agua sagrada del cerro de Hualca-Hualca no sólo nutre a las tierras y a la gente, sino que también puede embrujar y matar, los Alcaldes de Agua tienen que realizar

22. Especularía que la manera en que la dualidad parece haber sido institucionalizada por el Inca —con su eje corriendo de manera vertical por el centro del área cultivada, evitando de esta manera la división de terrenos físicamente más altos y más bajos— proporciona a cada mitad un acceso relativamente igual a zonas ecológicas diferentes.

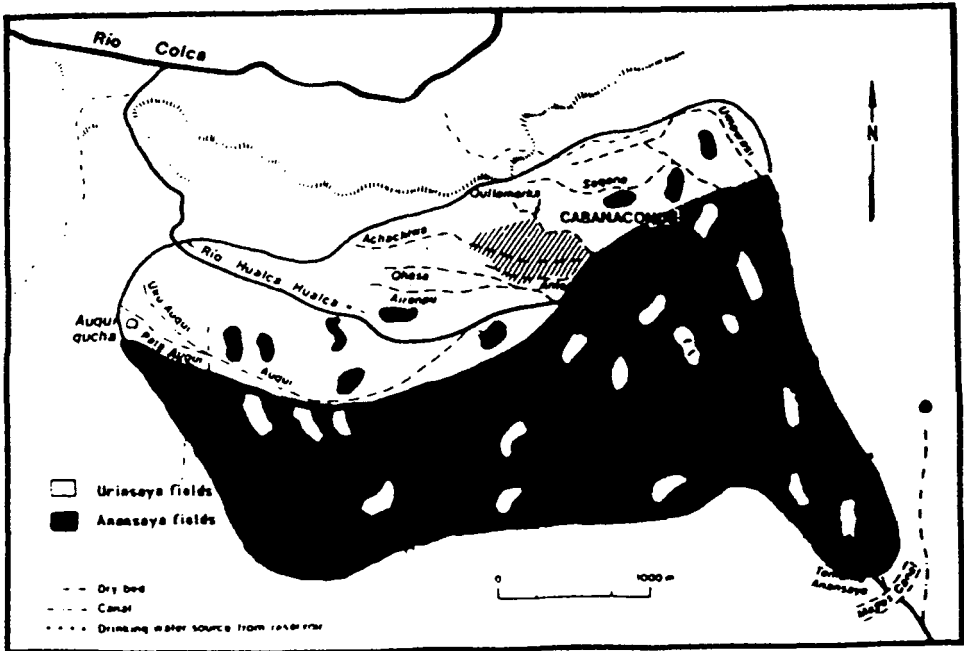
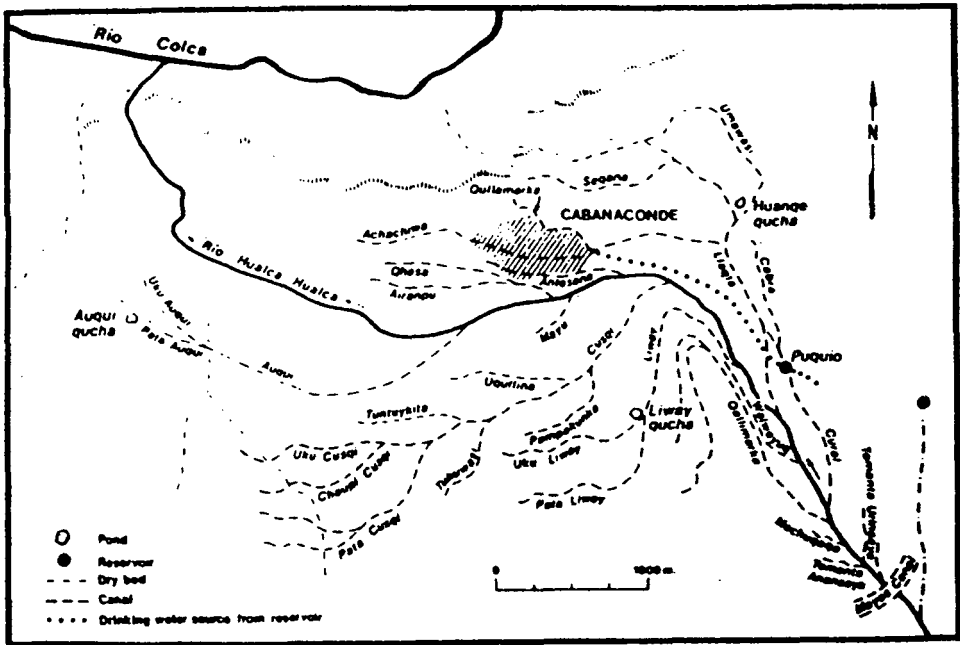


Figura 7. Modelos de irrigación local.

ritos adecuados para garantizar la abundancia de agua, la fertilidad y la seguridad personal de su familia²³. Las ofrendas de los dos Alcaldes de Agua no sólo reproducen una antigua cosmología y una identidad étnica, sino que también comunican numerosos significados de trascendental importancia para la vida de los cabaneños. Los rituales poseen una “eficacia social” y “producen activamente prácticas y políticas que constituyen la realidad social” (Tambiah 1990: 2).

El primer día de su turno de 45 a 50 días, cada Alcalde de Agua es asistido por un especialista en ritos (*paqu*) y tiene que realizar ofrendas (*q'apa*) al cerro Hualca-Hualca y al agua de riego misma. Estas ofrendas aseguran la abundancia y velocidad del agua y garantizan que no le ocurran accidentes al Alcalde de Agua ni a sus familiares. Se trata de un rito elaborado: se consumen coca y alcohol, se fuman cigarrillos y se ofrenda el feto de una llama, alpaca o vicuña al cerro. Los Alcaldes de Agua continúan haciendo ofrendas o rezando con incienso al comienzo de cada período de cuatro días, en la toma de cada canal principal. Estos y otros ritos periódicos son considerados como necesarios para la adecuada conclusión de un turno de agua (ver Gelles 1990).

Los ritos de la primera mañana son seguidos por la tarde con un gran evento social llamado *tinkachu*, auspiciado por el Alcalde de Agua y su familia. Familiares, vecinos y regantes se reúnen en esta ocasión para beber, comer y prometer apoyo al Alcalde de Agua, a su esposa y demás familiares que lo ayudan durante su importante y arriesgado *cargo*. Aquí se manifiesta abiertamente su poder ya que no sólo participan familiares y amigos, sino también otros miembros de la comunidad que quieren asegurarse de que sus tierras reciban suficiente agua.

Los dos Alcaldes de Agua se hacen la competencia. La gente del pueblo comenta la calidad de los *tinkachus*, tomando nota del número de familiares y amigos (*munaqkuna*) que cada uno de ellos logra movilizar. Ellos también compiten por el agua: terminar el turno primero significa adquirir más prestigio. Los Alcaldes utilizan muchas técnicas, incluyendo la magia, para apurar su propia agua cuesta abajo y frenar la de su contrincante. Las ofrendas rituales durante los turnos no sólo se realizan para garantizar la seguridad del Alcalde

23. El contenido ideológico del Modelo Local es parte de un conjunto mucho más amplio de creencias sobre las propiedades sagradas de los cerros, la Tierra y las lagunas altiplánicas. El bienestar de cada uno depende de cuán bien se mantiene la reciprocidad requerida con estas fuerzas mayores (ver también ALLEN 1988).

de Agua y de su familia, sino también con la esperanza de crear mayores volúmenes de agua.

A pesar de que el actual sistema de organización dual posea muchas facetas, como la competencia y la espiritualidad, y de que esté además relacionado con una amplia gama de dualismos conceptuales y sociales dentro de la comunidad, en sus orígenes su dinámica era completamente diferente. María Benavides ha argüido recientemente que la organización dual en las comunidades del Valle del Colca estaba relacionada tanto con estructuras de poder coloniales como con las élites locales durante la primera parte del presente siglo (Benavides 1988). Esto es ciertamente así en el caso de Cabanaconde, donde la organización dual servía a los intereses del imperio incaico, de los colonizadores españoles y de las élites locales posteriores (Gelles 1989 y 1990). La organización dual, una de las tantas formas sociales preincaicas y simbólicas sobre la cual se expandió el imperio incaico, constituyó una organización política muy definida bajo su hegemonía²⁴. Se asignaban dos jefes (*kurakas*) a cada grupo conquistado, encontrándose el líder del *anansaya* en un nivel de mando superior que el del *urinsaya*. La organización dual era el conducto a través del cual se canalizaban grandes cantidades de ingresos y excedentes de los campesinos hacia el Estado.

Este sistema —al igual que otras instituciones incaicas como el servicio de mano de obra (*mit'a*)— se lo apropiaron los españoles reorientándolo para servir a los fines de la Corona y al sistema de *encomienda*²⁵. Las *encomiendas* eran concesiones de mano de obra indígena entregadas a ciertos españoles por la Corona en el siglo XVI por los servicios prestados; existen referencias sobre las *encomiendas* de Cabana *anansaya* y de Cabana *urinsaya* desde por lo menos 1549 (Cook 1982: 4). La mano de obra y el tributo para los poseedores de las mismas se obtenían mediante esta forma de organización renovada. Cuando la comunidad de Cabanaconde se transformó en asentamiento nucleado (*reduc-*

24. Como ya está bien documentado, la organización política, social, religiosa y económica incaica, integraba, manipulaba y se expandía sobre la base de formas sociales y simbólicas ya presentes en *ayllus* preincaicos, grupos étnicos e imperios ubicados por toda la zona andina.

25. Para las *encomiendas* del Colca, véase, entre otros, MANRIQUE 1985. La población del Estado de Cabana en 1572 era de 5 846 habitantes; *urinsaya* contaba con 2 364 y *anansaya* con 3 482 habitantes (COOK 1982: 17). Juan de la Torre y Hernando de la Cuba Maldonado cada uno controlaba la mitad de Cabana: el primero era el *encomendero* de Cabana *urinsaya* y el segundo *encomendero* de Cabana *anansaya*. Para la importancia que revestía la *encomienda* de la nación Cabana ver BARRIGA (1955).

ción), estos grupos endógamos se ubicaron espacialmente dentro del pueblo. Cuando desapareció el sistema de *encomiendas*, la organización dual seguía sirviendo tanto a los intereses de la Corona como al del gran número de españoles que vivían en el pueblo.

Como bien ha observado Benavides, la división social en mitades (frecuentemente denominadas *parcialidades*) en los siglos xix y xx ha sido “un mecanismo de control ejercido por las autoridades locales en la Provincia Caylloma y en otras regiones de los Andes” (Benavides 1988: 51). En Cabanaconde la división en mitades continuaba teniendo un propósito administrativo incluso después de la Independencia: hubo recaudadores de tributo en cada *saya* o *parcialidad* hasta bien entrado el siglo xix. A pesar de que el principio de la endogamia parece haber desaparecido antes de finales del xix, las parcialidades seguían siendo utilizadas como modalidad para organizar diversas actividades, como auspiciar *fiestas* y “obras públicas” hasta los años treinta. En realidad, estas “obras públicas” le reportaban a menudo beneficios privados al párroco local y a los descendientes de los españoles, que eran la gente de mayor poder y la que generalmente gobernaba la comunidad. Resulta, pues, evidente que la presente división de parcelas de tierra en *anan* y *urin*, cada cual con su Alcalde de Agua correspondiente, formó alguna vez parte de un sistema de parcialidades que lo abarcaba todo, utilizado con fines de extracción en tiempos del Incanato y de la Colonia, y con correlatos sociales y espaciales dentro de la comunidad misma²⁶.

Así, el trabajo del Alcalde de Agua, que exige un esfuerzo físico y de tiempo y que es además arriesgado, es transferencia de un sistema de explotación de campesinos pobres —antes “indios” analfabetos— para supervisar la distribución física del agua. La naturaleza colonial de este *cargo* se hace aún más evidente si se toma en cuenta que antes de los años setenta este servicio tenía una duración de un año entero y no de siete semanas como en la actualidad. Hoy en día, a los Alcaldes de Agua se les llama a veces “los alcaldes andrajosos” (*saqsa alcaldes*) en tono de burla, debido, en parte al aspecto que tienen después de trabajar varios días y noches seguidos. Es, además, una comparación irónica con la figura del Alcalde del pueblo de Cabanaconde y de otras comunidades andinas, que tiene mucho más poder. Hasta los años sesenta, existía una división

26. Durante la primera parte del siglo xx se introdujo un sistema nuevo de *cuarteles*, una bisección espacial de la antigua división del *anan* y *urin*. Las mitades y cuarteles aparentemente coexistieron durante algún tiempo.

social y económica bastante rígida entre las autoridades principales (como se menciona en la primera sección, estos puestos los ocupaba la élite local) y los campesinos que desempeñaban el cargo de Alcalde de Agua. Incluso hoy, la gente de poder trata a menudo de eludir este oficio y de ocupar cargos más prestigiosos y de mayor autoridad, o de pagar a los campesinos más pobres para que ocupen el cargo.

Sin embargo, una de las paradojas del sistema tradicional es que la gente que asume o que es forzada a asumir el cargo de Alcalde de Agua y que se ve obligada a sacrificar gran parte del tiempo y de las energías que normalmente destina a sus tareas agrícolas y pecuarias, adquiere poder espiritual, social y material durante el tiempo que dura su misión. Esto lo indican los rituales importantes que se les confían, los eventos sociales que ellos auspician y su poder de proporcionarle agua adicional a los terrenos de familiares y amigos²⁷. A pesar de que este poder se limita a las actividades mismas de riego, de que termina cuando concluye el cargo de Alcalde de Agua y de que es muy limitado en comparación con el de muchas otras autoridades comunales, los Alcaldes de Agua son respetados como administradores e importantes actores rituales.

El Sistema Informal

El sistema de distribución de agua *anan/urin* termina al comenzar las primeras lluvias fuertes y prolongadas, generalmente en diciembre o enero. Durante la época de lluvias (de diciembre a marzo), la gestión de agua es menos ritualizada, implica menos actividades sociales y se realiza según el modelo estatal *de canto* o bien sin ninguna mediación por parte de las autoridades. Este último sistema se conoce por *sistema informal*. Es en realidad un tercer modelo intermedio utilizado entre las dos partes del ciclo de riego en que se utilizan los modelos formales de distribución estatal y local.

Cuando llegan las primeras lluvias fuertes empieza a funcionar el sistema informal, también conocido por “el del que pueda”, es decir, de quien logre conseguir primero el agua o de quien tenga mayor fuerza social o física. Con excepción de los aguaceros más copiosos y sostenidos, los cabaneños consideran que la precipitación que reciben sus tierras es insuficiente. Incluso en días

27. A pesar de que a los Alcaldes de Agua se les exige ser justos en la distribución de agua, ellos frecuentemente favorecerán a su familia y amigos con un flujo más cuidadoso de las tierras.

de lluvia, los agricultores frecuentemente las riegan para asegurar la saturación máxima del suelo. En cuanto deja de llover, aunque sea temporalmente, surge un número creciente de conflictos. Las familias o grupos de regantes se juntan para llevar el agua por diferentes canales. Los guardianes de agua (*tiyaq*) y ronderos (*muyuq*) (familiares, jornaleros contratados, o regantes que hacen turnos entre ellos) son ubicados en cada una de las tomas principales a lo largo de los canales para evitar interferencias. No obstante, la ausencia de un encargado oficial crea muchos conflictos y se llega incluso a episodios de violencia física. El caos y los conflictos del sistema informal han atormentado a la comunidad desde los años veinte y se ha intentado repetidas veces acabar con este sistema²⁸.

El Modelo de Riego Estatal

Cuando sobrevienen sequías prolongadas durante la época de lluvias y cuando deja de llover del todo, empieza a funcionar el modelo de distribución de agua estatal. El Comité de Regantes, representación local del departamento de riego estatal, funciona durante todo el año en el sentido de que cumple una función de supervisión y tiene autoridad sobre los Alcaldes de Agua y el sistema tradicional de *anan/urin*. Pero sólo se utiliza el modelo estatal de distribución basado en la *Ley General de Aguas* durante parte de la época de lluvias.

El Comité de Regantes es una asociación local de gestión de agua, con un Consejo Ejecutivo compuesto de un presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero, dos *vocales* y dos *controladores*. El Consejo celebra sus reuniones en una pequeña oficina polvorienta con un escritorio, cinco sillas, algunas carretillas viejas, unas cuantas bolsas de cemento y libros de contabilidad y de actas de los años cuarenta. En Chivay, capital provincial (a dos horas de la comunidad) un *ingeniero de aguas* del ministerio de Agricultura representa al Estado a nivel de la provincia. Él y un representante (*sectorista*) del ministerio están supuestamente encargados de supervisar las actividades del Comité de Regantes. A veces intervienen de forma positiva, frenando abusos y evitando que los campesinos más poderosos rieguen tierras no autorizadas (*terrenos eriazos*). No cumplen, sin embargo, su función con demasiado em-

28. Un ejemplo se encuentra en el registro en 1956 en las Actas del Comité de Regantes: "por razones de moralización de la administración de las tierras agrícolas, y para escaparse de la vieja y arraigada costumbre de Tiacc y Muycco, a partir de ahora queda abolida esta costumbre" (CABANACONDE, LCR).

peño y no son frecuentemente más que una forma «alternativa» y corrupta de conseguir acceso al agua “oficialmente aprobada”.

El Comité de Regantes local supervisa la distribución del agua, la limpieza de los canales, el nombramiento de los Alcaldes de Agua y la aplicación de multas a aquellas personas que la roban o que no cumplen con el deber de participar en la limpieza de los canales. En la práctica, la eficacia del dicho Comité varía de un año a otro. Al igual que en otras comarcas de los Andes (ver Gelles 1984, 1986), estos funcionarios entran frecuentemente en conflicto con las autoridades de agua “tradicionales” (en este caso, con los Alcaldes de Agua). Los miembros del Comité se aprovechan a menudo de su posición para regar más de lo que les corresponde, enriqueciéndose (cobrando multas y coimas) o favoreciendo con agua a familiares y amigos. Este no siempre es el caso y cuando se instala un buen Comité, los Alcaldes de Agua y el sistema de distribución en su conjunto salen muy beneficiados.

Cuando se prolongan las sequías, lo cual ocurre con frecuencia en la época de lluvias, el Comité nombra a unos *controladores* para supervisar la distribución del agua. A pesar de que éstos trabajan en turnos alternos de cuatro días, al igual que los Alcaldes de Agua, *no* siguen el sistema *anan/urin* sino que hacen caso omiso de la clasificación dual de las parcelas y distribuyen el agua de forma secuencial, de parcela a parcela adyacente a lo largo del canal (de canto a canto) (figura 7). El Modelo de distribución Estatal *de canto* está basado en prácticas culturales completamente distintas a las utilizadas en el Modelo Local. Los controladores, por ejemplo, no reciben hojas de coca ni alcohol de los regantes, a diferencia de los Alcaldes de Agua: más bien reciben dinero. Tampoco cumplen un *cargo* importante, sino un deber cívico menor. En vez de un bastón de mando con cabeza de víbora que legitime su autoridad, los controladores trabajan por decreto oficial del Comité de Regantes. Tampoco realizan rituales elaborados ni auspician grandes eventos sociales. Además, el cumplir con la función de controlador no les exime de asumir el oficio de Alcalde de Agua en alguna otra ocasión.

Al igual que por sus fundamentos culturales, el Modelo Estatal difieren del Modelo Local por su raíces históricas. La modalidad de distribución *de canto* o por rotación es una institución que proviene de España (Glick 1970 y *cf.* Lynch 1988: 77). En realidad, los orígenes de la legislación de aguas del Perú se remontan a prácticas de irrigación españolas y a sus precursoras árabes. Desde por lo menos 1902, cuando se promulgó el *Código de Aguas*, el Estado peruano declaró que toda el agua del Perú es propiedad del Estado (Andaluz y Valdez 1987). Gran parte del contenido del Código de Aguas tiene su origen en la

legislación para la regulación de sistemas de riego en la costa, que se remonta por lo menos al año 1556 (Costa y Cavero 1939: 155). Sin embargo, la legislación colonial y la legislación peruana temprana iban dirigidas a sistemas de costa y a las ciudades españolas del Altiplano.

El Modelo Estatal de gestión de agua tiene sus raíces tanto en tradiciones españolas como en tradiciones “burocráticas” más contemporáneas. El Estado peruano empezó a intervenir de forma directa en la gestión del agua de las comunidades del Altiplano bien entrado el siglo xx. No fue más que cuando el régimen de Velasco Alvarado intentó reorganizar las prácticas de riego de esta zona en 1969, como parte de un reordenamiento general de las estructuras agrarias y sociales (Guillet 1985 y 1994, Lynch 1988, Seligman 1987), cuando se empezó a sentir esta intervención de manera más amplia. Las Leyes de Aguas y otras políticas puestas en marcha incorporaban instituciones, normas y valores similares a las de sistemas de riego financiados por el Estado a nivel mundial (Lynch 1988). Sin embargo, la imposición por parte del Estado peruano de estas tradiciones a través de Asociaciones de Regantes y nuevas formas de distribución — lo que Lynch llama la “transición burocrática” (ibíd.)— está aún por ocurrir en muchas comunidades andinas, incluyendo a Cabanaconde (Gelles 1990).

A pesar de que Cabanaconde tiene una asociación de regantes con fines específicos —el Comité de Regantes— compuesta por miembros de la comunidad y vinculada al Estado desde los años cuarenta, esta institución continúa en gran medida siguiendo las normas del Modelo Local de riego²⁹. No fue más que a partir de los años setenta que el Estado hizo intentos directos por alterar el ciclo de riego comunal. Desde principios del presente siglo, las élites locales habían intentado institucionalizar el modo de distribución *de canto*. Pero como estos esfuerzos estaban asociados con iniciativas individuales para poder regar tierras no autorizadas, la comunidad siguió utilizando el modelo *anan/urin* sistemáticamente. Desde los años setenta, el Estado peruano ha insistido, como parte de su programa por “racionalizar” los recursos hídricos del Altiplano, en que las comunidades de la región adopten el modelo de distribución *de canto*. Con excepción de una parte limitada de la época de lluvias, en la cual se da preferencia al Modelo Estatal sobre el Sistema Informal, los cabaneños se han resistido a esta adopción³⁰.

29. La existencia de una asociación de usuarios de agua en Cabanaconde desde los años cuarenta se produce mucho antes que en otras comunidades (ver LYNCH 1988 y GUILLET 1994).

30. Hoy en día, este breve período cae bajo las “Medidas de Emergencia” de la *Ley General de Aguas* peruana (1969).

Asimismo, y a diferencia de otras comunidades del Valle del Colca (Treacy 1994, Guillet 1994, y Valderrama y Escalante 1988) y de aquellas que se encuentran en otras áreas del Altiplano y que vivieron la transición burocrática, Cabanaconde no tiene una lista actualizada de usuarios de agua ni paga una tarifa por su consumo de agua. Esta resistencia a tener una lista actualizada de usuarios y a otras formas de control por parte del Estado se explica fácilmente por el hecho de que en el transcurso de este siglo se reclamó la ayuda del Estado para el mejoramiento de los recursos hídricos de la comunidad, petición que no sólo no fue respondida sino que incluso perjudicó los intereses de las comunidades. Sin embargo, la ausencia de una lista de usuarios garantiza, por otro lado, que los miembros más ricos de la comunidad puedan delegar su obligación de limpiar los canales a los campesinos más pobres. Existen claramente diversas razones políticas que explican la resistencia local a la interferencia estatal. En el caso de la distribución de agua, el fracaso del Estado por imponer su modelo durante la mayor parte del ciclo de irrigación, se encuentra condicionado por la resistencia local a prácticas culturales impuestas por una sociedad dominante.

Racionalidad y ritos

Los Alcaldes de Agua y el modelo de organización dual de *anan/urin*, representan una forma de conceptualización del poder y de la autoridad fundamentalmente diferente a la utilizada por los controladores y por el sistema *de canto*. El Modelo Estatal legitima su autoridad e intenta controlar el riego sobre todo a través de la palabra escrita, la cual no era entendida más que por una pequeña élite hasta los años sesenta. Hoy en día, los sellos oficiales y las actas del Comité de Regantes son manejados como objetos de gran poder, pues la palabra escrita sigue siendo un símbolo de poder. A pesar de ello, las autoridades que en última instancia detentan mayor poder son las que están representadas por el bastón de mando con cabeza de víbora. Esto se debe principalmente al hecho de que el Comité de Regantes está compuesto por miembros de la comunidad que participan plenamente en las ideas y prácticas religiosas representadas en el Modelo Local.

La adherencia al Modelo Local también tiene que ser considerada como una forma de resistencia a la ideología hegemónica del Modelo Estatal, el que incorpora las políticas culturales de la costa y del Altiplano peruanos y que utiliza un enfoque colonial según el cual los recursos humanos y naturales del Altiplano andino son considerados inferiores a los de la costa hispánica. Esto

se refleja en un documento elaborado en 1980 por el ministerio de Agricultura, en el que se constata que los problemas de los pueblos del valle del Colca (y del Altiplano en su conjunto) son debidos al “bajo nivel cultural de los regantes [...] y a cierta resistencia a métodos de trabajo racionales” (ORDEA 1980). Esta visión llena de prejuicios pasa completamente por alto las deficiencias del Estado a la hora de mejorar y expandir los recursos hídricos de la comunidad. Hace caso omiso, asimismo, de la cultura y del conocimiento indígena en cuestiones de riego.

Esta falta de comprensión se hace patente en los intentos del Estado por “racionalizar” el proceso de distribución en sí. Como se observó anteriormente, durante la época de lluvias los controladores *no* aplican el sistema *anan/urin*, sino que más bien riegan de forma continua de una parcela a la adyacente (*de canto*). Durante muchos años el Estado intentó institucionalizar el sistema *de canto* para el ciclo anual entero, lo cual hubiera implicado el abandono completo del modelo *anan/urin*. El sistema *de canto* es supuestamente más racional y eficiente, ya que ahora gran parte del agua se pierde cuando uno de los Alcaldes de Agua tiene que retornar hacia algunas parcelas a lo largo del canal cuando la mayoría de las parcelas ya ha sido regada por el otro Alcalde de Agua.

A pesar de que la gente del pueblo es muy consciente de esta pérdida, dice que el Modelo Estatal es aún menos eficiente, puesto que pagar una tarifa por hora no es ningún incentivo para acelerar el flujo del agua, y que los controladores desaceleran el flujo para poder cobrar más dinero en cada parcela. Además, el modelo dual ofrece un mapa visual y una secuencia fija de distribución, algo que no se encuentra en el Modelo Estatal. En este último, como pusieron en evidencia intentos anteriores por parte de la élite local por regar tierras no autorizadas, las decisiones respecto a la distribución del agua pueden resultar mucho más caprichosas y estar sujetas a manipulación por parte de los más poderosos. La naturaleza de los cargos de Controlador y Alcalde de Agua es significativamente diferente ya que en el Modelo Local existe una mayor presión sobre el Alcalde de Agua respecto a una distribución a conciencia y equitativa.

Los modelos local y estatal encarnan también conceptos diferentes de eficiencia y de disponibilidad. En el período del año en el que es importante asegurar la fertilidad de la tierra, se realizan ofrendas rituales preparadas por cada uno de los Alcaldes de Agua para asegurar abundante agua. Se cree que un rito bien preparado debe *aumentar* efectivamente su flujo de agua. La noción de abundancia forma parte de un ámbito semántico más amplio de fertilidad y de acción ritual que ocupa un lugar importante en la tradición religiosa del

pueblo. Conjuntamente, las acciones de los dos Alcaldes de Agua constituyen otro nivel ritual que persigue el equilibrio a través de la complementariedad de los opuestos, todo lo cual está relacionado con muchos otros dualismos conceptuales y sociales.

En este sentido, el modelo de organización dual local no sólo establece el paso de distribución a lo largo de un camino trazado, sino que además marca el terreno dentro del cual tienen que actuar los Alcaldes de Agua. La competencia ritual entre ellos, mediante la cual se expone públicamente su personalidad social y espiritual, ayuda a que el agua avance rápido. La comunidad entera observa y participa en este otro nivel ritual. El Modelo Local posee por lo tanto su propia “racionalidad comunicativa”, una racionalidad que estructura la práctica social³¹.

La fuerza del Modelo Local y su capacidad de resistirse y de absorber el Modelo Estatal y otras intrusiones ideológicas son bastante asombrosas³². En los últimos cincuenta años se han registrado numerosos intentos —primero por parte de las élites locales y luego por la de funcionarios del gobierno— por reemplazar el sistema de *anan/urin* por el modelo *de canto*. Durante una reunión de regantes, en 1988, el ingeniero de aguas, apoyado por un miembro del Comité de Regantes, tomó una vez más la decisión irrevocable de abolir el Modelo Local. Al igual que en 1947, 1955, 1960, 1980 y 1984, la decisión fue anotada en las Actas del Comité de Regantes, para hacerla oficial³³. Las Actas fueron firmadas por todos los presentes, incluyendo los Alcaldes de Agua. Sin embargo, luego éstos no acataron la decisión.

A pesar de la presión ejercida para adoptar el sistema *de canto* y para cobrar por los servicios prestados por los controladores como se había hecho durante la época de lluvias, los Alcaldes de Agua continuaban aplicando el modelo dual y recibiendo sólo hojas de coca, alcohol y algunas monedas. Una de las razones de mantener el Modelo Local es la renuencia por parte de los regantes de pagar

31. Dado el éxito de este sistema, año tras año, la racionalidad que personifica además es claramente “instrumental”.

32. La influencia del Modelo Local sobre la secuencia del Modelo Estatal en sí está clara: los Controladores, al igual que los Alcaldes de Agua, manejan una doble secuencia en el sentido de que cambian turnos cada cuatro días y noches.

33. Un registro de 1947 en las Actas del Consejo de Regantes (CABANA CONDE, LCR), por ejemplo, revela que en ese año fue abandonado el sistema de *anan/urin* a favor del sistema *de canto*, y que se ganaron seis días enteros en el turno total (es decir que el turno se realizó seis días más rápido). Sin embargo, pronto se volvió a restablecer el sistema de *anan/urin*.

dinero, el cual es difícil de conseguir. Por otro lado, existe la preocupación por los posibles efectos negativos que supondría abandonar la fórmula probada y comprobada del sistema de *anan/urin*. La presión social por aceptar el cargo tradicional de Alcalde de Agua es muy grande. Como me dijo uno de ellos: “si yo trato de cobrar, la gente hablará”. Sin embargo, según un miembro del Comité de Regantes, fueron los mismos Alcaldes de Agua quienes más se opusieron al cambio de sistema, ya que éste no sólo asegura una distribución de agua bastante equitativa y la fertilidad de las tierras de forma continua sino también la seguridad de los Alcaldes de Agua mismos. En 1996, el sistema dual seguía vigente.

Para resumir el segundo caso presentado en este ensayo, los modelos de riego local y estatal tienen una historia diferente y representan dos maneras distintas de conceptualizar e implementar la gestión de agua. Mientras que el Modelo Estatal parte de una visión de gestión de agua más secular, burocrática y supuestamente más “racional”, el Modelo Local se centra más en la seguridad ritual y en una concepción del agua como parte de un universo social y simbólico más amplio. Cada uno de los modelos tiene raíces históricas y culturales diferentes, y ambos son productos de sistemas políticos supralocales, proyectados sobre creencias y formas sociales locales. La mayoría de los correlatos sociales, espaciales y políticos del sistema de parcialidades han desaparecido durante el último siglo y medio.

Hoy en día, el riego es el principal ámbito social en el cual sigue vigente el sistema dual. Sin embargo, existen muchos otros dualismos conceptuales y sociales que siguen estructurando la vida de la comunidad. Algunos son residuos del desaparecido sistema de parcialidades que se utilizaba para organizar a la gente y a los recursos con fines administrativos. Otros provienen de categorías semánticas quechuas sobre “lo alto” y “lo bajo”, lo de “arriba” y lo de “abajo”, que dieron probablemente origen a la dualidad prehispánica institucionalizada.

Estas categorías culturales siguen siendo una fuerza estructuradora importante, independientemente de las divisiones duales institucionalizadas por el sistema de parcialidades³⁴. Es la fuerza de estos ámbitos semánticos más amplios

34. Como he detallado en otro trabajo (GELLES 1990 y 1995), existe una disyunción entre el ámbito conceptual de la dualidad y las formas sociales duales en la comunidad, como también una conjunción semántica entre estas formas de explotación social y categorías culturales locales. Hoy en día son los recursos, y no la gente, los clasificados en términos de divisiones duales.

de dualidad y culto al cerro, la que ha condicionado la transformación del sistema dual de explotación extractiva por parte del Estado incaico y del español, hacia una forma de resistencia contra el Estado peruano contemporáneo.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

En este artículo he explorado dos conjuntos de conflictos interrelacionados referentes a políticas de riego y de recuperación de tierras agrícolas abandonadas. Los casos tienen como imagen central las tierras sin agua y la figura de los Alcaldes de Agua y pretenden ayudar a comprender la naturaleza cultural y políticamente cargada de los sistemas de riego de los Andes.

El primer caso mostraba que la recuperación de andenes abandonados y la adquisición de una mayor oferta de agua en Cabanaconde no es simplemente un problema técnico y ecológico. Son más bien las fuerzas políticas a nivel de la comunidad —en el caso de las familias más poderosas— y a nivel regional —en el de los canales de Majes y de Huataq—, las que han venido determinando la disponibilidad de agua y la viabilidad del plan de recuperación de tierras en Cabanaconde.

En el segundo caso, se exploraron los fundamentos culturales diferentes y los conjuntos de relaciones sociales que rigen la gestión de agua en la comunidad estudiada, y se demostró que la disponibilidad de agua es algo que puede ser reforzado mediante ciertas prácticas rituales y sociales. Los cargos de Alcalde de Agua y el modelo dual de distribución de agua, vestigios de las hegemonías incaica y española, forman parte actualmente del modelo de riego “indígena” en conflicto con el Estado peruano en nuestros días. A pesar de que sigue siendo un oficio peligroso y pesado, los que cumplen con el cargo de Alcalde de Agua adquieren poder social, material y simbólico durante su ejercicio. El modelo dual y el ritual telúrico tienen su propia racionalidad comunicativa vinculada con la identidad cultural y étnica de los cabaneños. Este Modelo Local constituye el centro de resistencia al modelo secular, intruso y supuestamente más “racional” del Estado peruano, modelo que de hecho es fácilmente manipulado por la élite local. En resumen, el modelo de distribución local y el estatal representan diferentes procesos históricos como también raciocinios culturales diferentes en cuanto al poder, a la autoridad, a la gestión de recursos y la identidad étnica.

En ambos conjuntos de conflictos —los relacionados con el aumento de disponibilidad de agua y de tierra y los relacionados con un modelo estatal de

distribución versus un modelo local— aparecen fuerzas externas a la comunidad que tienen un papel crítico en la política local. En la siguiente discusión situaré estos casos dentro de un marco más amplio de políticas culturales que condicionan las relaciones entre la sociedad costeña y la de la sierra.

Modelos locales, hegemonía y resistencia cultural en los Andes

El conflicto entre los modelos estatal y local no se limita exclusivamente a Cabanaconde sino que se da en muchas otras comunidades andinas. Por ejemplo, en la comunidad de San Pedro de Casta, en la provincia de Huarochirí situada en la vertiente oeste de los Andes centrales (ver figura 8), nuevamente aparecen las diferencias entre el modelo *de canto* puesto en práctica por el Estado por medio del Comité de Regantes local y la forma tradicional de distribución de agua. Tradicionalmente, las personas mayores en cada sector tienen prioridad. El proceso de distribución hoy en día es una mezcla compatible de los dos sistemas³⁵. Existe, sin embargo, un conflicto entre las autoridades tradicionales y las del Comité de Regantes. Entre los años 1982 y 1984, el Comité de Regantes intentó, sin mayor éxito, reemplazar a las autoridades de la vara.

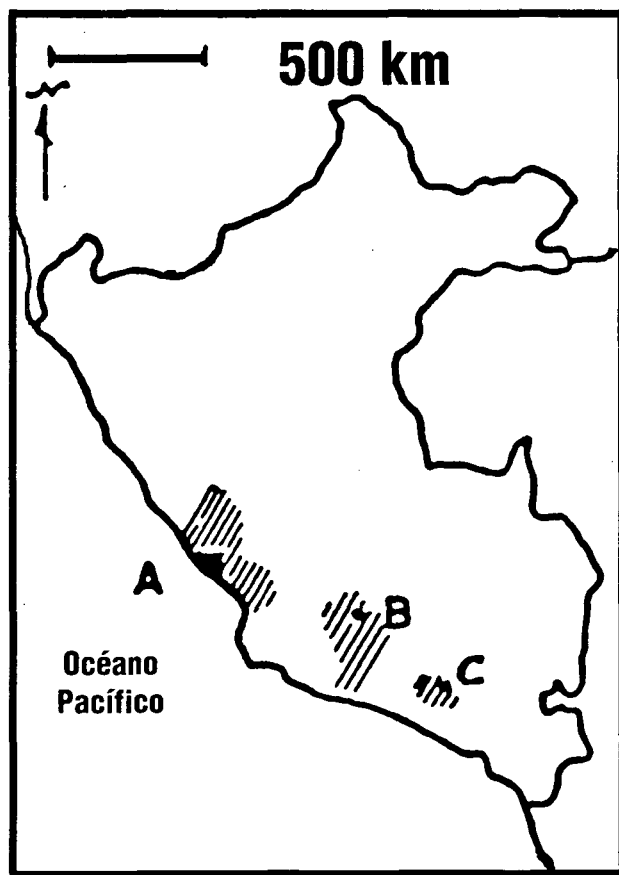
En Casta, al igual que en Cabanaconde, el agua es escasa y su gestión está sumamente ritualizada. Sin embargo, a diferencia de Cabanaconde, toda la actividad ritual se encuentra concentrada en una “Fiesta de Agua” que dura un día entero. El trabajo y la religión se funden en la limpieza física y espiritual de los canales de riego. Las autoridades del báculo (*yarayuq*) y los especialistas en ritos realizan ofrendas repetidas a los canales y reservorios para atraer la buena voluntad de los dioses-héroes que construyeron estas obras y asegurar que haya abundante agua y fertilidad. Sus acciones son supervisadas por un *Consejo de Mayores* (Gelles 1984).

Este proyecto de trabajo comunal ritualizado (en quechua, *yarqa asp'iy*) es común a muchas otras comarcas de la Sierra (Arguedas 1964, Mitchell 1981, Fonseca 1983, Isbell 1974 y Ossio 1976) e incluso a algunas comunidades del valle del Colca (Treacy 1989, y Valderrama y Escalante 1988). Tiene una amplia

35. Hoy en día se da preferencia a los mayores (coincidiendo generalmente la edad con el número de *cargos* que uno ha revestido) cuando del orden de sus parcelas a *grosso modo* coincide con la ruta de agua más eficiente. En caso de que resulte sumamente ineficiente regar primero las parcelas de los mayores, se utiliza el método *de canto* (ver GELLES 1984 y 1986).

distribución geográfica (figura 8). Sin embargo, existen diferencias sutiles y menos sutiles de una comunidad a otra, en la forma de celebrar la Fiesta de Agua (Gelles 1984). La diferencia entre estas comunidades —en las cuales el ritual relacionado al agua se concentra en un período de una semana cada año— y Cabanaconde —donde la actividad ritual se realiza prácticamente a lo largo de todo el turno de distribución— son más marcadas. Como vimos en los casos de Casta y Cabanaconde, también existen claras diferencias en la manera de distribuir el agua de una comunidad a la siguiente.

Es, pues, evidente que las creencias locales, los rituales y las prácticas de



- A. Valle de Santa Eulalia, Huarochirí, Lima.
- B. Ayacucho.
- C. Valle del Colca, Arequipa.

Figura 8. La fiesta del agua en el Perú.

distribución asociadas con el riego varían de modo considerable de una comunidad a otra en los Andes. No obstante, los modelos de riego locales tienen en común características importantes: *el agua es escasa y es concebida en términos de una cosmo-logía andina más amplia. Su gestión se ritualiza en términos de estas creencias locales. El proceso de distribución está condicionado por las estructuras sociales locales.* Además, como vimos en el caso de Cabanaconde, los modelos de gestión de riego locales no existen en el vacío. A pesar de que algunos marcos de referencia se mantienen en su lugar, la historia de estos modelos es dinámica.

Del mismo modo en que los modelos locales

de muchas comunidades andinas comparten ciertas características fundamentales, comparten también ciertos conflictos con el Estado. El núcleo de estos conflictos es la imposición de un modelo cultural y de una ideología foráneos, a través de sistemas de utilización de la tierra y del agua. Como dijo Bourdieu (1977: 165) en otro contexto: “El poder simbólico específico de imponer los principios de la construcción de la realidad —especialmente de la realidad social— es una dimensión mayor del poder político”. Se trata, en efecto, de una cuestión de poder simbólico y político la que enfrenta al modelo elaborado por el Estado peruano —basado en un modelo burocrático y “racional” occidental— con los sistemas de riego locales y las formas sociales y culturales decididamente no-occidentales de irrigación de muchas comunidades andinas³⁶. En este sentido, el mantenimiento de modelos de riego locales tiene que ser considerado como una forma de resistencia cultural que cuestiona el poder y legitimidad del Estado peruano.

Los campesinos de los Andes pertenecen a pueblos dominados que viven en un Estado que ni comparte ni respeta sus valores culturales. Los personajes que ostentan el poder a nivel nacional y que determinan las líneas políticas a utilizar con las comunidades andinas, llevan un estilo de vida urbano *criollo* y desprecian por lo general la cultura “indígena” y consideran a la gente de la sierra atrasada, sucia y floja y de una casta prácticamente subhumana. Lamentablemente, estas actitudes se expresan también a nivel institucional³⁷. Prueba de ello es el desprecio de los empleados estatales —ejecutores de la agenda política de la cultura dominante— hacia las creencias y los ritos relacionados con el agua de regadío y la adoración de los cerros, partes fundamentales de lo que puede denominarse una “etnohidrología andina”³⁸.

Los campesinos de los Andes no solamente se resisten a nuevas formas de distribución por contener éstas mayor desigualdad potencial, sino también porque constituyen una forma de hegemonía cultural. Quizás el símbolo más claro de esta resistencia a los significados y a la autoridad que intenta imponer el Estado sea la continuidad en el uso del bastón de mando que, como demostró Rasnake (1988), está relacionado con un amplio abanico de registros semánticos

36. STARN (1991) recientemente cuestionó la utilidad de la dicotomía occidental/no-occidental hablando de la sociedad andina.

37. Ver también BOURQUE y WARREN (1989).

38. Otra característica de la etnohidrología andina es su vasto conocimiento sobre flujos de agua, filtración, construcción de canales y terrazas, y la propiedades químicas cambiantes de agua en las diferentes estaciones del año.

y políticos en muchas comunidades andinas. Los bastones que portan las autoridades tradicionales en Casta, en Cabanaconde y en otras zonas de los Andes, son una expresión poderosa y llena de significado sobre una identidad étnica y su forma de resistencia cultural.

Rehabilitación de canales y de andenes abandonados

Las políticas culturales peruanas (expresadas en estereotipos sobre la productividad relativa de los pueblos de la costa y de la sierra) en conjunción con la política económica del Estado, marcan el rumbo del desarrollo de los planes hidrológicos en la actualidad. Existen proyectos de desarrollo agrícola de gran escala en la zona de la costa, que contrastan con esfuerzos muy limitados y frecuentemente inexistentes por desarrollar el potencial hídrico y agrícola de la sierra. Un ejemplo muy claro de este sesgo es la construcción del canal de Majes que atraviesa el valle del Colca. Las comunidades de esta zona han sido apisonadas con una fuerza arrolladora en los aspectos sociales, económicos, medioambientales y culturales por este proyecto de miles de millones de dólares concebido enteramente para desarrollar la agricultura de la costa. Por un precio relativamente bajo (como lo demostró el costo mínimo que supuso desviar agua hacia Cabanaconde) este proyecto podría haber incluido a las comunidades del valle del Colca y ayudado a expandir su área de tierras cultivables. Si en algo ha beneficiado este proyecto a esas comunidades, lo deben única y exclusivamente a su propia y valiente iniciativa.

A pesar de que el Estado peruano ha ayudado muy poco hasta la fecha a capitalizar y expandir los sistemas productivos de las comunidades altiplánicas, hay indicios de que esto puede cambiar. Esta situación refleja en gran medida un interés creciente por parte de la comunidad científica por la rehabilitación de las antiguas terrazas, canales y reservorios como forma de expandir las tierras de las comunidades campesinas andinas. En la última década, se han logrado tremendos avances y una síntesis en cuanto al entendimiento de antiguas tecnologías indígenas y las razones de su abandono (e.g. Denevan 1986, 1987 y 1988). La mejora en la gestión de agua también es reconocida como un componente necesario en una política de intensificación agrícola sostenible³⁹.

39. Existe una bibliografía creciente sobre la recuperación de terrazas y el papel de la gestión de agua dentro de ella. Ver por ejemplo, BENAVIDES 1987, DENEVAN 1986 y 1988, ERIKSON 1988, ERIKSON y CANDLER 1989, PORTOCARRERO (ed.) 1986, DE LA TORRE y BURGA (eds.) 1986, TREACY 1988 y 1989, MASSON 1982 y 1987, MALPASS 1986, FONSECA y MAYER 1979, FONSECA 1983, GELLES 1984 y 1986, GUILLET 1985 y 1987, LYNCH 1985 y MITCHELL 1981).

Sin embargo, hasta hace poco tiempo hubo una sobrevaluación del medioambiente en estudios de restauración de terrazas que “conceptualmente separaban las terrazas de sus contextos sociales y económicos contemporáneos” (Treacy 1989: 380). La cuestión central hoy en día es saber cómo el terraceo puede ser reintroducido con éxito dentro de los marcos de referencia socioeconómicos contemporáneos (Treacy 1994)⁴⁰. La cuestión de dedicar nuevas tierras a la producción en las comunidades andinas a través de la adquisición de mayores o de nuevas fuentes de agua depende en parte del poder organizativo de la comunidad y de la eficiencia de su gestión (Waugh y Treacy 1986, Treacy 1987 y 1989, Denevan 1987 y 1988). Como argüí en el caso de Cabanaconde, también hay que estudiar de más cerca los fundamentos sociales y culturales de las distintas formas de distribución y de gestión del agua y que tienen niveles de eficacia, de equidad y de control que varían de una localidad a otra. También hay que estudiar las instituciones regionales y nacionales que a menudo restringen la capacidad organizativa de la comunidad. Estos aspectos son los que en su conjunto determinan en gran medida la “disponibilidad” de agua.

Otra conclusión que se deriva de los datos aquí presentados es que el discurso y la práctica de la rehabilitación de terrazas tienen que tomar seriamente en cuenta a las comunidades de la sierra y a sus instituciones competitivas, así como sus tensiones políticas, económicas, culturales y sociales a nivel regional y nacional. En numerosos estudios antropológicos se percibe a la comunidad como un campo de batalla en el que los más ricos y poderosos explotan las instituciones comunales en beneficio y provecho propios, mientras que los campesinos más pobres buscan protección y subsistencia en estas mismas instituciones (Long y Roberts 1978).

Otro factor importante a considerar es la forma en que las distintas instituciones que conforman la comunidad más amplia, proveen una base de poder competitiva a los diferentes grupos sociales o familiares. En Cabanaconde, las disputas internas entre algunas de estas instituciones han frustrado la recuperación de tierras en ciertas áreas.

Entre las instituciones de las comunidades andinas, la Comunidad Campesina (institución oficialmente reconocida) representa frecuentemente los intereses de la mayoría. Por consiguiente, las agencias de desarrollo gubernamental

40. En caso de que de repente surgieran nuevas fuentes de agua en otras comunidades, casi con seguridad aparecerían conflictos tales como los descritos en Cabanaconde para el proyecto de recuperación de tierras.

mentales y no gubernamentales interesadas en la recuperación de terrazas abandonadas deberían trabajar a través de ella y no de forma paralela, como ha sido generalmente el caso en el pasado. Aparte de ser representativa, dicha Comunidad Campesina posee los conocimientos agrícolas y ecológicos para decidir qué fuentes de agua pueden ser expandidas, y dispone de medios democráticos y efectivos para decidir quiénes deberían recibirlos. Posee asimismo los instrumentos organizativos para volver a poner en uso una infraestructura hoy desaparecida⁴¹. Estoy convencido de que para que la recuperación a gran escala de tierras en los Andes tenga éxito, tiene que ser implementada a través de las comunidades campesinas mediante los procesos de decisión y los proyectos de trabajo comunal que esta institución tiene la capacidad de organizar y de supervisar.

Al incluir a las comunidades andinas con sus instituciones y sistemas de valores y de conocimiento en la discusión, la investigación sociocultural tiene mucho que ofrecer respecto a la teoría y a la práctica de recuperación de canales y terrenos terraceados abandonados. Hasta la fecha, ni los modelos de riego locales ni la misma comunidad han recibido la atención que se merecen, principalmente debido a la política cultural vigente en el Perú. Al ignorar las diferentes lógicas culturales y formas sociales de estas comunidades campesinas, los intentos por parte del Estado y de las organizaciones no gubernamentales por expandir los recursos hídricos y las zonas de tierras cultivables en la sierra están destinados al fracaso. Como se ha indicado en este ensayo, los modelos de riego locales y de la comunidad son agentes activos en las relaciones entre el Estado y la periferia. Ellos establecen asimismo las reglas y condicionan en gran medida la intervención estatal en la sierra.

41. Existen, desde luego, muchas excepciones a este caso: la institución de la Comunidad Campesina también está sujeta a las manipulaciones de familias poderosas. No obstante, su *Reglamento Interno* proporciona guías claras para el proceso democrático. La Asamblea Comunal, que es considerada "la autoridad máxima" proporciona un proceso de toma de decisiones bastante democrático. Uno de los instrumentos de que dispone la Comunidad Campesina son los proyectos de trabajo comunal conocidos como *faenas*. En otros documentos he estudiado la organización de *faenas* "hidráulicas", "no-hidráulicas", "festivas" y "seculares" (GELLES 1984 y 1986).

Bibliografía

- ABRIL BENAVIDES, Dionicio Nilo
1979 *Estudio hidrogeológico de la cuenca del río Hualca-Hualca*, tesis, Departamento de Geología, Universidad Nacional San Agustín de Arequipa.
- ALLEN, Katherine
1988 *The Hold Life Has*. Washington and London: Smithsonian Press.
- ANDALUZ, Antonio y Wálter VALDEZ
1987 *Derecho ecológico peruano: inventario normativo*, Lima, Gredes.
- ARGUEDAS, José María
1964 "Puquio, una cultura en proceso de cambio", en José María Arguedas (editor), *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- AUTODEMA (Autoridad Autónoma de Majes) s/f *Esto es Majes... Un sueño hecho realidad*, Arequipa, Autodema.
- BARRIGA, Víctor M.
1955 *Documentos para la historia de Arequipa*, vol. III, Arequipa, La Colmena.
- BENAVIDES, María
1983 *Two Traditional Andean Peasant Communities under the Stress of Market Penetration: Yanque and Madrigal in the Colca Valley, Peru*, tesis, Department of Anthropology, University of Texas, Austin.
1988 "La división social y geográfica Hanansaya/Hurinsaya en el valle de Colca y la provincia de Caylloma" (ver Denevan, editor), pp. 46-53.
- 1988 "Grupos de poder en el Valle de Colca (Arequipa): Siglos XVI-XX", en Ramiro Matos Mendieta (editor), *Sociedad andina, pasado y presente: contribuciones en homenaje de César Fonseca Martel*, Lima, Fomciencias, pp. 153-177.
- BLAKIE, Piers M. y Harold BROOKFIELD
1987 *Land Degradation and Society*, Nueva York, Methuen.
- BOURDIEU, Pierre
1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRUSH, Stephen
1977 *Mountain, Field, and Family*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- COOK, David N.
1982 *The People of the Colca Valley: A Population Study*, Boulder, Westview Press.
- COSTA Y CAVERO, Ramón
1939 *Legislación de aguas e irrigación*, Lima.
- DE LA TORRE, Carlos y Manuel BURGA
1986 *Andenes y camellones en el Perú andino*, Lima, Concytec.
- DE LA VERA CRUZ, Pablo
1987 "Cambios en los patrones de asentamiento y el uso y abandono de los andenes en Cabanaconde, Valle del Colca, Perú", en Denevan, Mathewson y Knapp (editores), *Pre-Hispanic Agricultural Fields in the Andean Region*, Oxford, B.A.R. International Series, pp. 89-128.

- DENEVAN, William
 1987 "Terrace Abandonment in the Colca Valley, Peru", en Denevan, Mathewson y Knapp (editores), *Pre-Hispanic Agricultural Fields in the Andean Region*, Oxford, B.A.R. International Series, pp. 1-44.
 1988 (editor) *The Cultural Ecology, Archeology, and History of Terracing and Terrace Abandonment in the Colca Valley of Southern Peru*, Technical Report, vol. 2, University of Wisconsin at Madison.
- ERIKSON, Clark y Kay CANDLER
 1988 "Raised Fields and Sustainable Agriculture in the Lake Titicaca Basin of Peru", en John Browder (editor), *Fragile Lands of Latin America: Strategies for Sustainable Development*, Boulder, Westview Press, pp. 230-249.
- FEMENIAS, Blenda
 1987 "Regional Dress of the Colca Valley, Peru: A Dynamic Tradition", documento presentado al simposio "Costume as Communication", Brown University.
- FOLEY, Michael y Carl YAMBERT
 1989 "Anthropology and Theories of the State", en Orlove *et al.* (editores), *State, Capital and Rural Society*, Westview Press.
- FONSECA, César
 1983 "El control comunal del agua en la cuenca del río Cañete", en *Allpanchis* N° 19 (22), Cuzco.
- FONSECA, César y Enrique MAYER
 1979 "Sistemas agrarios en la cuenca del río Cañete, Departamento de Lima", Lima, ONERN.
- FUENZALIDA, Fernando
 1970 "La matriz colonial", en *Revista del Museo Nacional* N° 35, Lima, Museo Nacional de Historia y Antropología, pp. 92-123.
- GEERTZ, Clifford.
 1980 *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton, Princeton University Press.
- GELLES, Paul H.
 1984 "Agua, faenas y organización comunal: San Pedro de Casta", en *Anthropologica* N° 2, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), pp. 305-334.
 1986 "Sociedades hidráulicas en los Andes: algunas perspectivas desde Huarochiri", en *Allpanchis Phuturinga* N°18 (27), Cuzco, pp. 99-147.
 1988 *Los Hijos de Hualca-Hualca: Historia de Cabanaconde*, Arequipa, CAPRODA.
 1989 "Dual Organization and Irrigation in an Andean Peasant Community", documento presentado a la reunión anual de la American Anthropological Association, Washington DC.
 1990 "Channels of Power, Fields of Contention: The Politics and Ideology of Irrigation in an Andean Peasant Community", sin publicar, tesis Ph.D, Harvard University.
 1993 "Irrigation as a Cultural System: Introductory remarks", en *Proceedings of the 24th Chacmool Conference*, Alberta, University of Calgary Archeological Association, pp. 329-332.
 1994 "Channels of Power, Fields of Contention: The Politics of Irrigation and Land Recovery in an Andean Peasant Community" (ver Mitchell y Guillet editores), pp. 233-273.
 1995 "Equilibrium and Extraction: Dual Organization in the Andes" en *American Ethnologist* vol. 22 (4), pp. 710-742.
- GELLES, Paul y Wilton MARTÍNEZ
 1993 *Transnational Fiesta: 1992*, Berkeley, Center for Media and Independent Learning.

GLICK, Thomas

- 1970 *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

GUDEMAN, Stephen

- 1986 *Economics as Culture: Models and Metaphors as Livelihood*, Routledge and Kegan Paul.

GUILLET, David

- 1985 "Irrigation Management Spheres, Systemic Linkages and Household Spheres in Southern Peru", documento presentado a la reunión anual de la American Anthropological Association, Washington DC, dic. 4-8.
- 1987 "Terracing and Irrigation in the Peruvian Highlands", en *Current Anthropology* N° 28 (4), pp. 409-430.
- 1993 "Canal Irrigation and the State: The 1969 Water Law and Irrigation Systems of the Colca Valley of Southwestern Peru" (ver Mitchell y Guillet editores), pp. 167-188.

HURLEY, William

- 1978 *Highland Peasants and Rural Development in Southern Peru: The Colca Valley and the Majes Project*, tesis Ph.D., Department of Anthropology, Oxford University.

ISBELL, Billy Jean

- 1974 "Kuyaq: Those Who Love Me. An Analysis of Andean Kinship and Reciprocity Within a Ritual" en Alberti y Mayer (editores), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 110-152.

LANSING, Stephen

- 1991 *The Computer and the Goddess: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*, Nueva Jersey, Princeton University Press.

LEACH, Edmund R.

- 1954 *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London, Athlone Press.

LONG, Norman y Bryan Roberts

- 1978 *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*, Austin, University of Texas Press.

LYNCH, Barbara

- 1988 *The Bureaucratic Transition: Peruvian Government Intervention in Sierra Small Scale Irrigation*, tesis Ph.D., Dep. of Rural Sociology, Cornell University.
- 1991 "Women and Irrigation in Highland Peru", en *Society and Natural Resources* N° 4, pp. 37-52.
- 1993 "The Bureaucratic Tradition and Women's Invisibility in Irrigation", en *Proceedings of the 24th Chacmool Conference*, Alberta, Univ. of Calgary Archeological Association, pp. 333-342.

MALPASS, Michael

- 1986 "Prehistoric Agricultural Terracing at Chijra, Coporaque", en *The Cultural Ecology, Archeology, and History of Terracing and Terrace Abandonment in the Colca Valley of Southern Peru*, Technical Report, Madison.

MASSON, Luis

- 1982 "La recuperación de los andenes como alternativa ecológica para la ampliación de la frontera agrícola", Lima, ONERN.
- 1987 "La ocupación de andenes en Perú", en *Pensamiento Iberoamericano* N° 12 (2), pp. 179-200.

MAYBURY-LEWIS, David

- 1989 "The Quest for Harmony", en Maybury-Lewis y Almagor (editores), *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

- MAYER, Enrique
 1985 "Production Zones", en Masuda, Shimada y Morris (editores), *Andean Ecology and Civilization*, Tokyo, University of Tokyo Press, pp. 45-84.
- MINISTERIO DE AGRICULTURA, Perú
 1987 *Diagnóstico de Cabanaconde*, Arequipa.
 1980 *Relación de recibos y tarifa de agua para el Distrito de Cabanaconde*.
- MITCHELL, William P.
 1981 "La agricultura hidráulica en los Andes: implicaciones evolucionarias", en Lechtman y Soldi (editores), *Tecnología del mundo andino*, vol.1, México, UNAM, pp.145-167.
- MITCHELL, William P. y David GUILLET (eds.)
 1993 *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control Systems in the Andes*, Society for Latin American Anthropology Publication Series, vol. 12, American Anthropological Association, Washington D.C.
- ORDEA, OFICINA REGIONAL DE DESARROLLO DE AREQUIPA
 1980 *Diagnóstico del distrito de riego N° 49: Colca*, Arequipa, Subdirección Nacional de Aguas y Suelo.
- ORLOVE, Benjamin, Michael FOLEY y Thomas LOVE (editores)
 1989 *State, Capital and Rural Society*, Westview Press.
- OSSIO, Juan M.
 1976 *El simbolismo del agua en la representación del tiempo y el espacio en la fiesta de la acequia en Andamarca*, mimeografiado, Lima, PUCP.
- PAERREGAARD, Karsten.
 1993 "Why Fight over Water? Power, Conflicts, and Irrigation in an Andean Village" (ver Mitchell y Guillet, eds), pp. 189-202.
- PELUSO, Nancy L.
 1992 *Rich Forests, Poor People. Resource Control and Resistance in Java*, Berkeley, University of California Press.
- PFAFFENBERGER, Bryan
 1988 "Fetishised Objects and Humanised Nature: Towards an Anthropology of Technology", *Man*. 23 (2).
- PORTOCARRERO, Javier (editor)
 1986 *Andenería, conservación de suelos y desarrollo rural de los Andes peruanos*, Lima, Tarea.
- RASNAKE, Roger
 1988 *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People*, Durham and London, Duke University Press.
- REINHARD, Joseph
 1985 "Chavin and Tiahuanaco: A New Look at Two Andean Ceremonial Centers" en *National Geographic Research Reports* N° 1 (3), pp. 395-422.
- ROSEBERRY, William
 1989 *Anthropologies and Histories*, London, Rutgers University Press.
- SALLNOW, Michael
 1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*, Washington DC, Smithsonian Institution Press.
- SCHMINK, Marianne y Charles D. WOOD
 1987 "The 'Political Ecology' of Amazonia" en *Lands at Risk in the Third World*, Boulder, Westview Press.
- SCOTT, James C.
 1985 *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press.

SELIGMANN, Linda

- 1987 *Land, Labor, and Power: Local Initiative and Land Reform in Huanquite, Peru*, Ph.D. tesis, Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign.

SHERBONDY, Jeanette

- 1982a "El regadío, los lagos y los mitos de origen", en *Allpanchis* (Cuzco) N° 17 (20), pp. 3-32.
- 1982b "The Canal Systems of Hanan Cuzco", tesis doctoral, inédita, University of Illinois, Urbana.
- 1993 "Water and Power: The Role of Irrigation Districts in the Transition from Inca Cuzco to Spanish Cuzco" (ver Mitchell y Guillet, editores), pp. 69-98.

STARN, Orin

- 1991 "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Perú", en *Cultural Anthropology* N° 6 (1), Washington.

SVEN, Herman

- 1986 *Tuteños, chacras, alpacas y Macones*, tesis, Department of Anthropology, University of the Netherlands.

TAMBAH, Stanley J.

- 1990 *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.

TREACY, John M.

- 1988 "Agricultural Terraces in the Colca Valley: Promises and Problems of an Ancient Technology" (ver Denevan, editor).
- 1989 "Agricultural Terraces in Peru's Colca Valley: Promises and Problems of an Ancient Technology", en Browder (editor), *Fragile Lands of Latin America: Strategies for Sustainable Development*, Boulder, Westview Press, pp. 209-229.
- 1994 *Las chacras de Coporaque: Andenería y riego en el Valle del Colca*, Lima, IEP.

ULLOA MOGOLLÓN, Juan de

- 1965 [1586] "Relación de la Provincia de los Collaguas para la descripción de las Indias que su majestad manda hacer", en Jiménez de la Espada (editor), *Relaciones Geográficas de Indias*, vol. 1, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, pp. 326-333.

VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE

- 1988 *Del Tata Mallku a la Mamapacha: Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*, Lima, DESCO.

WAUGH, Richard y John TREACY

- 1986 "Hydrology of the Coporaque Irrigation System" (ver Denevan, editor).

WEBER, Max

- 1947 *The Theory of Social and Economic Organization*, New York, The Free Press.

Archivos consultados

- LCR Libros y documentos de Comité de Regantes, Cabanaconde.
LCM Libros y documentos del Concejo Municipal, Cabanaconde.
LAP Libros y documentos del Archivo Parroquial, Cabanaconde.