#### COLECCIÓN 25 ANIVERSARIO

DEBATES SOBRE DESARROLLO
E INSERCIÓN INTERNACIONAL

Alfredo Seoane y Elizabeth Jiménez (Coordinadores)

ECONOMIAS INDIGENAS. ESTADOS DEL ARTE DESDE BOLIVIA Y LA ECONOMIA POLITICA Iosé Núñez del Prado

> APROVECHAMIENTO ESTRATÉGICO DE RECURSOS RENOVABLES EN BOLIVIA

Jorge Albarracín, Oscar Bazoberry y José Núñez del Prado (Coordinadores)

CAMBIO CLIMÁTICO Y ADAPTACIÓN EN EL ÁLTIPLANO Elizabeth Jiménez (Coordinadora)

> PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO Luís Tapia Mealla (Coordinador)

DEMOCRACIA Y TEORÍA POLÍTICA EN MOVIMIENTO

Luís Tapia Mealla (Coordinador)

Pensando La Democracia Geopolíticamente Luis Tapia Mealla

¿NACION(ES) BOLIVIANA(S)?: Institucionalidad para Nosotros Mismos Gonzalo Rojas Ortuste (Coordinador)

> LA CULTURA POLÍTICA DE LAS ELITES EN BOLIVIA (1982-2005)

Estado y Territorio. La Disputa Post Constitucional *Gloria Ardaya Salinas* 

ESTUDIOS URBANOS EN LA ENCRUCIJADA DE LA INTERDISCIPLINARIDAD Fernanda Wanderley (Coordinadora)

> POBLACIÓN Y DESARROLLO Manigeh Roosta (Coordinadora)

DE LOS PRE-SUPUESTOS A LOS PRESUPUESTOS: PUGNA Y CONSTRUCCIÓN ESTATAL, 1900-1950. Rossana Barragán R., José Peres Cajías, Carmen Solíz y Jorge Derpic

> Crecimiento, Empleo y Bienestar Social en Bolivia Fernanda Wanderley

DERECHO AL CUIDADO Y MIGRACIÓN FEMENINA EN BOLIVIA Cecilia Salazar, Elizabeth Jiménez y Fernanda Wanderley Este libro busca profundizar en el conocimiento teórico de la racionalidad de entidades ancestrales e indígenas, con énfasis en sus economías y contrastando la economía política de intercambio-mercado con la de donación-reciprocidad. Las preguntas que guían el trabajo son: ¿Cuál es la fortaleza teórico-conceptual y metodológica como de interpretación de las economías ancestrales e indígenas? ¿Son éstas autónomas o están sujetas a los movimientos y la acumulación de capital? ¿Cuáles son sus dimensiones y significación que autoricen a pensar en su fortaleza y a proyectar su viabilidad como soporte de un nuevo patrón de desarrollo?







Mayor de San Andrés celebra este 2009 lo 25 años de historia de trabajo universitario ninterrumpidos de su Postgrado en Ciencia del Desarrollo (CIDES), fundado en julio de 1984 como una experiencia pionera par crear las bases de un trabajo multidisciplinario estudios del desarrollo.

# ECONOMIAS INDIGENAS

ESTADOS DEL ARTE DESDE BOLIVIA Y LA ECONOMIA POLITICA

José Nuñez del Prado

Derecho y Ciencias Políticas, a la destruta de la manual de la manual

### JOSÉ NUÑEZ DEL PRADO

Nacido en La Paz, Bolivia en 1953, realizó sus estudios universitarios de Economía en la Universidad Católica Boliviana. Posteriormente realizó una Maestría en Ciencias Sociales con Mención Sociología Rural en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en el Distrito Federal (FLACSO - México), para luego cristalizar su formación en el Doctorado Multidisciplinario en Ciencias del Desarrollo con mención en Estrategias de Desarrollo, en el marco institucional del Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES/UMSA) – Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM – México). También hizo cursos especializados de planificación agropecuaria en el Instituto Latinoamericano de Planificación Económica v Social (ILPES), el Instituto de Desarrollo Social (INDES) y otros.

La mayor parte de su vida profesional la dedicó al quehacer académico, docente e investigativo en el Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES/UMSA), del que fuera su Director en dos oportunidades y del que actualmente es docente – investigador de planta, con la responsabilidad de coordinar el Área de Desarrollo Rural

Realizó importantes estudios de consultoría especializada en temáticas y ámbitos de desarrollo agropecuario y rural como de economía del desarrollo, la mayor parte relativas a economías campesinas e indígenas de todos los departamentos del país, que culminaron en varios casos con la publicación de libros sobre dichos problemas de la realidad. Durante un corto período estuvo vinculado al ejercicio de políticas públicas como servidor público en puestos jerárquicos relativos a su especialidad. Durante dos años se hizo cargo como Secretario Ejecutivo del Programa Campesino de Desarrollo y sus proyectos productivos en todo el país en el marco de la Red de IPD's - ONG's UNITAS, y posteriormente fue seleccionado Secretario Técnico del Diálogo Nacional Bolivia Productiva 2004 – 2005.



# Economías Indígenas

Estados del arte desde Bolivia y la economía política

José Nuñez del Prado







ECONOMÍAS INDÍGENAS

Estados del arte desde Bolivia y la economía política

COLECCIÓN 25 ANIVERSARIO

El Postgrado en Ciencias del Desarrollo es el primer postgrado en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) especializado en estudios del desarrollo; por su carácter multidisciplinario depende del Vicerrectorado de la UMSA. Tiene como misión formar recursos humanos para el desarrollo y contribuir a través de la investigación y la interacción social al debate académico e intelectual en Bolivia y América Latina en torno a sus desafíos, en el marco del rigor profesional y el pluralismo teórico y político, al amparo de los compromisos democráticos, populares y emancipatorios de la universidad pública boliviana.

Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo de la Dirección de Post Grado e Investigación Social (DIPGIS) de la UMSA.

Cuidado de edición: Nuevo Periodismo Editores

Portada: Frank Arbelo

© CIDES-UMSA, 2009

Primera edición: octubre de 2009

D.L.: 4-1-327-09

ISBN: 978-99954-754-5-1

Producción Editora Presencia srl. Av. Mariscal Santa Cruz 2150 Edificio Esperanza 1er Piso

Impreso en Bolivia

# Índice

Presentación9
Introducción
PARTE I
Economías indígenas en Bolivia
El inicio del debate contemporáneo: del darwinismo social a la exaltación del indio
Enfoques esenciales de alcance nacional
Ovando Sanz, pionero de la condición multinacional, colonial y abigarrada
Indianismos y katarismos: intelectualidad indígena aymara emergente
Irrupción del análisis complejo con Zavaleta
Andinismo antropologista con Murra, Condarco, Platt, Harris y Albó
El Taller de Historia Oral Andina y Silvia Rivera61
Medina: Propuesta de economía del don y reciprocidad para Bolivia
Emergencia desde tierras bajas
Comuna y la sofisticación académica, elucubración, prospectiva y acertijos
La etnicidad en el enfoque del desarrollo humano

## Los principales espacios socioeconómicos indígenas

Tierras altas andinas
Los aymaras de La Paz
Aymaras-quechuas: Norte de Potosí y Jach'a Karangas de Oruro
Tierras bajas orientales y amazónicas
Los guaraní del Chaco
Los moxeños del Beni
Visión, propuesta y praxis del Gobierno de Evo Morales182
PARTE II
Teorías sobre las economías indígenas
Antropología económica del don-reciprocidad
Malinowski: Comercio indígena ultramarino de regalos de ida y vuelta
Mauss: Potlatch, don indígena como modalidad de intercambio
Polanyi: Reciprocidad simétrica y redistribución centralizada
Sahlins: La Edad de Piedra con donación, actividad doméstica e intercambio
Temple: Don-reciprocidad e intercambio-mercado, sistemas opuestos
Una corriente de extremidades con vida, pero sin cuerpo ni cabeza

Aristóteles: Oikonomía para vivir bien y crematística para existir en la molicie
Sociología económica de bienes simbólicos, comunidades y culturas
Durkheim: Dones e intercambio como fuente de la propiedad
Weber: Sólo Occidente es civilización
Bourdieu: Economía de la ofrenda y de bienes simbólicos, alquimia ilusoria para la sociabilidad
Derrida: Don como economía disimétrica del sacrificio que no escapa al cálculo
Touraine: Comunitarismo étnico sin sujeto
Jerarquías científicas que descartan la centralidad del don-reciprocidad
Espectros ancestrales e indígenas en Marx frente a otras utopías
Gens, fatria y tribu sobre el origen de la familia, la propiedad privada y el Estado
Ideología alemana: La vida material determina la conciencia sin contradicción con la comunidad
Grundrisse, Zasúlich, Kovalevsky y más: Sin sucesión lineal, saltar las horcas caudinas desde la comuna rural299
Método de la economía política: la producción, incluida la reciprocidad
Manuscritos Económico–Filosóficos: La historia real es parte de la historia natural

## 25 años de vida: Un acontecimiento para pensar el Desarrollo

La comunidad académica de la Universidad Mayor de San Andrés celebra este 2009 los 25 años de historia de trabajo universitario ininterrumpidos de su Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES), fundado en julio de 1984 como una experiencia pionera para crear las bases de un trabajo multidisciplinario en estudios del desarrollo.

Respondiendo a las importantes demandas de especialización académica en este campo -que involucra diferentes áreas del conocimientoel CIDES emergió inicialmente como un acuerdo entre las Facultades de Economía, Ciencias Sociales, Derecho y Ciencias Políticas, a las que luego se incorporaron las de Humanidades y Agronomía, impulsando variados programas de maestrías que, al expandirse sobre todo en la década de los años 90, llevaron a nuestra institución a tener una dependencia orgánica directa del Vicerrectorado.

La importante historia de 25 años del CIDES refleja varias fases de nuestra organización, estructuración y consolidación institucional y académica que se ha desarrollado bajo las condiciones del avance de las ciencias, las tecnologías, las tendencias del pensamiento y de las sociedades contemporáneas, y principalmente bajo los contextos históricos nacional, regional y mundial que han condicionado la educación superior pública y sobre todo postgradual. Estos contextos han sido determinantes de las condiciones en las que se han planteado los retos y proyectos de organización de nuestro postgrado que, en su constitución, también coronó un anhelo en la búsqueda por restablecer los equilibrios en la formación superior con el resto de los países latinoamericanos.

La coincidencia de estos 25 años de vida institucional y académica en el trabajo postgradual con los 27 años de democracia ininterrum-

pida en el país, ha permitido que el pensamiento y conocimiento, las controversias y debates alrededor de las teorías, metodologías y de la realidad misma -que tienen en la universidad pública su espacio genuino de mayor libertad para producirse- se hayan podido desplegar en niveles de profundización propios del postgrado. Sin embargo, este trabajo debió sortear, al mismo tiempo, las dificultades provocadas por las políticas de ajustes neoliberales que condenaron los postgrados a su virtual privatización al interior de la universidad pública, aspecto sobre el que el CIDES se ha empeñado en generar un debate abierto y claro, de cara a la tradición democrática, popular y emancipatoria de nuestra Casa Superior.

En esos contextos, en el ciclo largo de los 25 años de vida se ha realizado una importante acumulación académica que ha permitido el aprendizaje de un trabajo multidisciplinario en la construcción de la oferta de formación en el nivel de maestrías y su posterior salto hacia el doctorado en ciencias del desarrollo, manteniendo la perspectiva del enfoque macro histórico en el estudio de los procesos económicos, políticos y sociales. También se han mantenido y enriquecido sus fines de formación de profesionales sensibles al tiempo actual y futuro en el campo de las ciencias sociales y humanas, de promoción de la formación de una escuela de pensamiento sobre los temas de desarrollo desde una visión multidisciplinario de la realidad, de producción de teoría que dialogue con el pensamiento regional y universal, de investigación para generar conocimiento que contribuya con metodologías adecuadas para aprehender la multidimensionalidad de la vida social, de articulación de la docencia con investigación y producción de conocimientos, de diálogo, difusión y debates sobre los avances de investigación y producción intelectual nacional, regional y mundial, de contribución en la generación de estrategias de desarrollo para el país y el departamento, y de preservación del CIDES como núcleo académico de una universidad pública.

Estos fines se fueron realizando bajo principios y ejes de organización que hemos venido enriqueciendo en el tiempo, en el marco de procesos de reformas y reflexión autocrítica que han ido produciendo avances y cambios acordes con los cambios histórico políticos de las últimas décadas, y con la dinámica y cambio de las ciencias sociales y humanas. Entre esos principios y ejes organizativos incorporamos: la necesidad de pensar el desarrollo –campo problemático en torno al cual se organiza la identidad del CIDES- como movimiento de la sociedad, economía, cultura, estado.

poder y naturaleza en su historicidad contradictoria; el desafío de construir la complejidad multi, inter y transdisciplinaria en el trabajo de formación e investigación que sólo puede avanzar en el tiempo y en el marco de una comunidad académica interna que los articula; el pluralismo teórico como requisito de la autonomía intelectual, para evitar la adscripción a determinada corriente de pensamiento en particular y garantizar la democracia en el seno de la institución; la consideración de la realidad nacional y su transformación como referente fundamental de la formación y producción de conocimientos; y la consolidación de una comunidad académica multidisciplinaria de profesionales como sustento de la transmisión y producción de conocimientos en interacción mutua y con otras comunidades académicas.

25 años de trabajo cierran un ciclo de cara a esa construcción y consolidación de fines y principios académicos e institucionales, que han dejado al CIDES como institución con significativas capacidades para responder a los desafíos específicos de formación e investigación de cara a la realidad nacional y las profundas transformaciones políticas, estatales y sociales que vivimos actualmente en el país; con la consolidación de una planta estable de docentes investigadores multidisciplinarios de tiempo completo y calificación de nivel doctoral, con programas de formación en niveles de maestría y doctorado que actualizan sus contenidos y profundizan su carácter multi e interdisciplinarios de manera constante, y con significativos vínculos con universidades, facultades, postgrados e institutos nacionales e internacionales, con redes académicas como CLACSO, REDIBEP, FLACSO y otras.

No menos importante ha sido el afán inclusivo que -en los últimos años- ha ido afianzando el progresivo carácter de postgrado público del CIDES, con la reducción de costos de colegiatura y mayores compromisos de trabajo académico por parte de su comunidad de docentes investigadores, para evitar que la condición socioeconómica precaria de la mayoría de los profesionales bolivianos sea obstáculo al acceso de generaciones de profesionales a una formación postgradual de alta calidad.

De cara a este renovado desafío, nos hemos propuesto como comunidad celebrar los 25 años de vida académica institucional publicando un conjunto de libros elaborados individual y colectivamente por los docentes investigadores del CIDES, por docentes investigadores nacionales e

internacionales que pasan por nuestras aulas; y que visualizan reflexiones e investigaciones que se realizan como parte del trabajo académico cotidiano.

La colección aborda una diversidad de temas asociados con diferentes dimensiones de la construcción del conocimiento y del desarrollo mismo, sus principios, aspectos estructurales, históricos y normativos; temas que desafían el propio concepto de desarrollo y apuntan a su construcción intercultural a tono con la coyuntura de cambios en el país y el mundo. En ese marco, estamos conscientes que la noción de desarrollo está pasando por serios procesos de crítica y reconstrucción, por las connotaciones evolucionistas y eurocéntricas predominantes en sus principales formulaciones, pensadas de cara a la construcción y ampliación de estados nacionales y de un proyecto económico y cultural dirigido a una progresiva modernización capitalista homogénea que busca la creciente satisfacción material e individual, fundada en formas que han amenazado con subordinar y transformar otros principios, culturas y conocimientos a su imagen y semejanza.

Ahora son procesos de globalización y mundialización capitalista los que están modificando sustancialmente esas condiciones y poniendo en entredicho lo que se ha entendido y ofrecido convencionalmente como desarrollo, a partir de importantes desplazamientos en las expectativas, de los cambios políticos y culturales que se manifiestan en nuevas conductas de la población a nivel mundial, y del desmoronamiento de las certidumbres y promesas del progreso. Por eso, también es urgente vislumbrar nuevas perspectivas, lo que implica emprender una tarea de re-interpretación de la cuestión nacional y de la coyuntura global actual que, a todas luces, es una coyuntura de cambio de época, marcada por la presencia de varias crisis: las crisis alimentaria y de seguridad humana, la crisis del empleo, la crisis energética y sus desafíos para el futuro de la industria de los hidrocarburos; crisis todas atravesadas por la de la economía internacional originada en lo que algunos analistas consideran el colapso de la base productiva de la economía de los Estados Unidos a causa de una desmesurada especulación financiera, y su capacidad de arrastre hacia otros países.

En su conjunto, estas crisis son materia de intensos debates sobre sus orígenes, consecuencias, especificidad, sus tiempos y los modos de ser remontadas. Crecen así los acuerdos sobre la necesidad de cambios

fundamentales en los principios y paradigmas del desarrollo que, fundado en el crecimiento económico, el individuo racional, la ausencia de lugar y comunidad, la separación entre cultura y naturaleza, entre economía y sociedad, entre economía y naturaleza, la primacía del conocimiento experto, etc., se impuso por sobre cualquier otra forma de ser, pensar y soñar el futuro. Sin embargo, las otras formas de hacerlo están surgiendo como reacciones a las crisis y también como imaginarios de mundos distintos que intentan restituir la unidad y armonía de lo separado, lo primordial del sitio o territorio y de racionalidades colectivas, la contención del progreso de cara a un desplazamiento hacia el ser humano entre otras aristas. Estas forman asoman ahora desde prácticas y experiencias que han convivido -invisibilizadas- con las formas dominantes y que es preciso articular.

Recogiendo las experiencias que le son propias, el CIDES-UMSA se ha propuesto contribuir a un mejor y nítido debate sobre estas posibilidades de encuentro o desencuentro entre las diferentes opciones de desarrollo, dotándolas de los argumentos necesarios que permitan vislumbrar sus posibilidades futuras de cara a una transformación de estructuras sociales, políticas y culturales, en un marco ineludible de construcción de más justicia, democracia, igualdad para una profunda cohesión social y cultural.

Este desafío pasa por iniciar una sistematización de los debates sobre diferentes campos y ámbitos de la realidad de cara a los cambios políticos fundamentales en la región y particularmente en nuestro país, y en los propios parámetros del patrón de desarrollo y globalización actuales. Así, los libros que componen la serie de esta colección de aniversario tocan temas referidos al futuro de la minería y los hidrocarburos, al desarrollo productivo de la industria, al cambio climático en Los Andes y sus efectos sobre la agricultura, al contexto general de crisis y de vulnerabilidad de precios de los productos fundados en recursos naturales; tocan las cuestiones del empleo y regímenes de bienestar, de población y migraciones, de género, de las llamadas economías indígenas, de la democracia y otros temas vinculados con dimensiones culturales y políticas del desarrollo.

Esperamos que, con base en esta colección, podamos generar y compartir reflexiones y debates sobre sus diferentes temas y aproximarnos a una discusión sistemática sobre las "ciencias del desarrollo" en su

perspectiva multidisciplinaria, para proyectar hacia los próximos años lo que se ha logrado consolidar como estructuras, estrategias y principios de organización de reflexiones y programas académicos y sustituir lo que ya no es suficiente ni pertinente para enfrentar esta coyuntura de crisis mundial, de cuestionamientos a los "paradigmas del desarrollo" y los patrones de la globalización, pero también de cambios políticos que traen nuevas promesas para el mundo, la región y particularmente para nuestro país.

Ivonne Farah Henrich
Directora CIDES – UMSA

La Paz, Julio de 2009

### Introducción

El objetivo general de este trabajo es profundizar en el conocimiento teórico de la racionalidad de entidades ancestrales e indígenas, con énfasis en sus economías y contrastando la economía política de intercambio-mercado con la de donación-reciprocidad. En ese marco, los objetivos específicos son examinar la vigencia y viabilidad de las economías indígenas rurales de donación y reciprocidad en Bolivia, y el avance teórico alcanzado en el país sobre este tema, retroalimentándolo desde la realidad empírica.<sup>1</sup>

Planteamos como problema de investigación que a pesar del avance conceptual sobre estas temáticas, persiste la ausencia de dilucidaciones esclarecedoras contundentes con respecto a su conocimiento, para lo que se recurre con mucha frecuencia a supuestos y postulados muy generales, sin certeza de las dimensiones y carácter de las instituciones económicas de racionalidad indígena y sus posibilidades, y viabilidad como alternativas, para que junto o por vía separada a la economía de intercambio mercantil, puedan erigirse como paradigmas de una nueva economía y desarrollo nacional.

Establecimos la siguiente interrogante como guía principal de la investigación: ¿Cuál es la fortaleza teórico-conceptual y metodológica como de interpretación de las economías ancestrales e indígenas? Y, en caso de existir, nos preguntamos si en Bolivia estas racionalidades económicas indígenas son diferentes de la racionalidad de intercambio mercantil o mercado, en otras palabras, ¿son autónomas o están sujetas a los movimientos y la acumulación de capital? Finalmente, ¿cuáles son sus dimensiones y significación que autoricen a pensar en su fortaleza y a proyectar su viabilidad como soporte de un nuevo patrón de desarrollo económico alternativo en las condiciones nacionales e internacionales reinantes?

La versión original está inspirada y toma algunas partes del trabajo académico de tesis doctoral de José Núñez del Prado, denominado: Economía Política de Entidades Ancestrales e Indígenas. En el marco del Doctorado Multidisciplinario en Ciencias del Desarrollo-Mención Estrategias de Desarrollo, CIDES/UMSA-UNAM, tesis presentada y defendida en junio de 2007.

16 Introducción

Para el nivel teórico, anotábamos: ¿Las economías de intercambiomercado y don-reciprocidad son contradictorias o podrían integrarse en una síntesis para una implementación combinada?, ¿cuáles son las economías indígenas rurales en Bolivia?, ¿cuál es su dimensión y su localización geográfica?, ¿cómo funcionan?; ¿cuál es su relación, conexión y diferencias con la economía general de mercado, las políticas públicas desde el Estado, como las acciones privadas? y ¿cuál es la perspectiva de todo este entramado tomando en cuenta las condiciones internacionales de la globalización y las reglas de juego vigentes?

En cuanto a la delimitación del objeto de investigación y su relación con el enfoque metodológico adoptado, no hace falta abundar con mayores precisiones en relación a que la economía política trabaja sobre las relaciones sociales y momentos de la producción o englobando todos los procesos económicos en su conjunto.

Estamos doblemente obligados a ese tipo multidisciplinario integral de abordaje con centro en la economía política, más si consideramos que la contraparte estudiada (las "entidades ancestrales e indígenas"<sup>2</sup>) es asumida bajo la premisa de que no se caracteriza justamente por la separación ni autonomía del ámbito económico. Más bien, la vida es pensada, abordada y vivida como un todo en las entidades ancestrales e indígenas, donde la economía es una parte subsumida en la sociedad, la política, la cultura, la religión y las creencias.

Se ha utilizado de manera inusual fuentes de la sociología y la filosofía política por sus aportes en la interpretación de las sociedades ancestrales en el primer caso y de las entidades indígenas contemporáneas en el segundo, porque sin ser fieles a la balanza, brindan equilibrio y ponderación, y sirven a manera de variables de testigo o de control entre los dos polos protagonistas centrales del diálogo: entre la antropología económica del don-reciprocidad y el materialismo histórico de Marx.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> El Diccionario de Lengua Española define la palabra entidad como: "Lo que constituye la esencia o la forma de una cosa // Ente o Ser // Valor o Importancia de una cosa // Colectividad considerada como Unidad". Define la palabra ancestral como: "Pertenencia o relativo a los antepasados // Tradicional o de origen remoto".

considerada como Unidad i Deime la palabra antestral como: Pertenencia o fefativo a los antepasados // Tradicional o de origen remoto".

Se utilizará la denominación "indígenas" en términos genéricos y para el caso de Bolivia como sinónimo de "indígenas y originarios", conociendo que en el país los correspondientes a tierras bajas de la Amazonia y el Chaco se autodenominan "indígenas" y los de tierras altas andinas del Altiplano y los valles se autodenominan "originarios", en medio de mucha diversidad sobre identidades, pues hay quienes consideran que la designación de indio o indígena es de origen colonial, fruto de una equivocación o desubicación geográfica, por lo que prefieren designaciones previas muy específicas concordantes con señoríos, reinos o tribus.

Introducción 17

Para el tratamiento del caso boliviano se reproducen las premisas metodológicas subrayadas. Se trabajó con casos que sirven de antecedente empírico, desplegando material acumulado, sistematizado y seleccionado por su calidad. Se echó mano de la descripción de su localización, construcción histórica cultural de territorios y formas organizativas e institucionales en períodos determinados, junto a datos y estadísticas sobre población, producción, formas de intercambio, donación y reciprocidad, como de solidaridad social específicas y, según los casos, incluyendo testimonios de grupos focales que validan a las otras fuentes secundarias indirectas. Finalmente, se puso ejemplos de innumerables programas, proyectos y emprendimientos de todo tipo, en multiplicidad de experiencias indígenas contemporáneas, que tienen el valor de demostración, verificación y validación de enfoques.

También quisimos innovar en aquello de los estudios de caso o referentes empíricos convencionales, mostrando series estadísticas y datos fríos, e incorporando el pensamiento e interpretación desde o para estos referentes seleccionados.

Por otra parte, diferenciando la interpretación más referida a espacios geohistóricos seleccionados como referentes empíricos o estudios de caso a los que se hacía alusión, se identificó, agrupó y sistematizó la producción intelectual sobre ancestralidad e indigenidad que podría tener sentido e influencia para entender dichos procesos a nivel general del país, dando cuenta de los abordajes, posiciones y debates sobre estas cuestiones que son objeto de nuestra investigación.

# PARTE I

Economías indígenas en Bolivia

# El inicio del debate contemporáneo: del darwinismo social a la exaltación del indio

No buscamos registrar en este libro todos los antecedentes del tratamiento de la temática ancestral e indígena, sino únicamente los que directamente involucran a las economías indígenas o abordajes cercanos a dicho ámbito.<sup>3</sup>

El evolucionismo de base positivista es caracterizado como darwinismo social, tempranamente introducido en la reflexión y la praxis. El concepto de la teoría darwinista para el ámbito biológico fue extendido por Spencer a la evolución social y se lo entiende como la lucha por la existencia y la supervivencia del más apto o como una batalla entre vencedores y vencidos en un mundo donde los hombres, las razas y las clases no son iguales.

Los socialdarwinistas bolivianos eran, entre 1880 y 1910, notables de la política, la sociología y las letras bolivianas. Entre ellos hay autores controvertidos como Gabriel René Moreno (1836-1908), quien en Últimos días coloniales en el Alto Perú, en Narraciones históricas o en Matanzas de Yánez<sup>4</sup> habla de la inferioridad de los indígenas chiquitanos y, en general, de los pueblos que habitan en las tierras bajas. Sobre los indígenas altiplánicos, quechuas y aymaras, su criterio es definitivamente depredador del sentido humano.

Alcides Arguedas, en *Pueblo enfermo* de 1909, comenzó mostrando que el medio físico es opuesto al desarrollo material del país, para luego concentrarse en la psicología de la raza indígena después de considerar la mestiza y regional. Él reflejaba en el libro mencionado el pensamiento heredado de la Colonia, reinante en las elites dominantes republicanas.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Para antecedentes se pueden revisar los trabajos clásicos de los cronistas como el del Inca Garcilazo de la Vega con sus *Comentarios Reales de los Incas*. También sería bueno ver el libro de Dick Ibarra Grasso, *Pueblos indígenas de Bolivia*, y el trabajo de Emeterio Villamil de Rada en *La Lengua de Adán y el Hombre de Tihuanacu*.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Para el efecto, leer el trabajo de Argueta Arturo: *La Recepción e Introducción del Darwinismo en Bolivia*.

En cambio, el pensamiento de Franz Tamayo fue una respuesta a dichas posiciones, a través de su obra: *Creación de la pedagogía nacional*, de 1910. Su pensamiento fue el cimiento de un nuevo rumbo en las lecturas sobre el indio y su rol en la vida nacional. A pesar de que mucho se le ha criticado por concentrarse en un enfoque a partir de la raza, nosotros, sin juicios de valor de por medio, nos sujetamos al espíritu de la letra insuperada en muchos aspectos, en el retrato, rol y proyección del indio en la construcción nacional; con enfoques, perspectivas y matices nunca más profundizados, y con tantos pronósticos acertados y verificados a la luz de los acontecimientos posteriores, cuando aún las ideas socialistas y progresistas no circulaban a plenitud y estábamos lejos de la aleccionadora Guerra del Chaco y de la Revolución Nacional.

Tamayo propuso estudiar el alma de la raza como base, buscando crear un *carácter nacional* diferente al europeo. Instaba, pues, a pensar que hay que construir aquel carácter nacional disociando científicamente todos los elementos raciales de que consta *nuestra naturaleza como bolivianos*. Calificaba el cretinismo y *bovarysmo* pedagógico que jamás crea nada y calumnia al pensar que el alma de la raza y la nación sólo consta de elementos.<sup>5</sup>

Para Tamayo, el carácter nacional de una nación es la manifestación constante de una ley biológica, base y materia de toda evolución histórica. Una raza que no sabe jamás qué pensar de sí misma, con duda racial, estaría en una crisis transitiva o por perecer, siendo por lo tanto una cuestión central despertar la conciencia nacional, que equivale a despertar las energías de la raza, más como un sentimiento que como un concepto general.<sup>6</sup>

Después, Tamayo realizó comparaciones entre el cholo letrado de las ciudades y el aymara analfabeto de los campos; entre sus economías sociales y las calidades de cada uno, mostrando al primero como carga o parásito<sup>7</sup> para el Estado y la comunidad. También reflexionó sobre el abandono del Estado hacia el indio y la entrega total de éste a la nación, mostrando que el *indio es el verdadero depositario de la energía nacional*.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Tamayo, Franz. *Creación de la Pedagogía Nacional* (1910). Ed. Juventud. La Paz. Bolivia. 1998: 34-36.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ibid., pp. 41-42.

<sup>&</sup>quot;El carácter nacional, tratándose de hombres, es como el substratum de toda vida. Es tan absurdo negar su existencia, no se diga ya en un grupo étnico como el nuestro, pero en la tribu más salvaje y primitiva, que se puede afirmar a priori que él existe lo mismo en una tribu hotentote que en una pelasga." Ibid., pp. 38-48.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Ibid., pp. 55-56.

Tamayo se mofaba de las propuestas hipócritas y demagógicas de entonces sobre integrar, asimilar y civilizar al indio. A las elites les anunciaba: Eso sería vuestra ruina irremediable e incontenible. Eso sería habilitar al verdadero poseedor de la fuerza y de la energía, a sacudirse de todo parasitismo, a sacudirse de vosotros... Sería el despertar de la raza y la reposición de las cosas! Condenaba la relación Estado-indio a partir sólo de impuestos, servicios especiales y precios inequitativos, con el confinamiento de la raza a trabajos inferiores, etc., para luego comparar realidades y potencialidades entre razas en América, las del blanco puro y del indio puro.8

Hay en Tamayo otro factor, hoy recién bien entendido, en lo que hace al ideario indígena como el de ese medio vital, la tierra, adelantándose a muchos planteamientos postmodernos. Él afirmaba que *la tierra hace al hombre y* exhortaba a buscar en ésta la última razón del pensamiento, obra y moralidad de la gente, porque hasta *físicamente*, *el hombre está hecho de las sales del suelo en que vive y genera... Y esto confirma nuestra primera idea: la personalidad del blanco está condenada a perecer en América.* 

El pensador indicaba que no son las naciones las que poseen la tierra, sino las tierras las que poseen al hombre y postulaba que la tierra se estudia en la raza y la raza en la tierra, medio en el cual sangres diversas y aún enemigas acaban por hacer una sangre, es decir, una sola manifestación humana que comulga en la misma historia y obedece a la misma ley biológica, concluyendo, sin embargo, que no todos los medios obran con igual energía y que el marco geográfico con el que se cuenta es superior para ese propósito.<sup>9</sup>

Otras expresiones de exaltación del indio ameritan unos apuntes. Un enfoque distinto, ya no desde el espíritu aymara sino desde su organización, es el de Bautista Saavedra con *El Ayllu-Estudios Sociológicos*, de 1913, el mismo que no puede ser obviado a pesar de que su autor fue luego Presidente de la República, en un régimen en el que se produjeron masacres contra los indígenas.

Bautista Saavedra creía que en el ayllu aymara los lazos de parentesco se habrían sustituido paulatinamente por vínculos de solidaridad agrícola y que *la cooperación agrícola ha debido desaparecer en el ayllu por la relajación de los lazos consanguíneos y por la amplificación social y territorial del clan.*<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Idem.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Ibid., pp. 144-155.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Saavedra, Bautista. El Ayllu: Estudios Sociológicos. (1913). Ed. Gisbert. La Paz. Bolivia. 1955: 37-137.

Otro es Jaime Mendoza, quien está entre los destacados autores que escribieron sobre las riquezas del país y que no olvidó reflejar lo que pensaba sobre las características del hombre. En *El Macizo Boliviano*, de 1953, dijo que los indígenas aymaras no son una raza primitiva, sino una superposición de una fuerte raza de tipo mongoloideo sobre otra anterior, que acabó por ser englobada en la avalancha étnica invasora e hizo notar que con su superior cultura e idioma, el vencido se impuso al vencedor, comunicándole su propia alma —el alma de la raza— que ha sabido dar a la lengua un especial carácter.

También escribió, dentro de *El macizo de Charcas*, sobre grupos indígenas como *los charcas y los chichas*, *los indios de Yura* en Potosí y los de *Tarabuco* en Chuquisaca, *cuyos rasgos fisonómicos más salientes se alejan mucho del tipo mongoloide predominante en la Altiplanicie*.

Su tercera tipología corresponde a las hoyas amazónica y platense, entre los que estarían los *araonas* y otras tribus que pueblan las márgenes de los ríos Beni, Madre de Dios y Orthon, en el noroeste de Bolivia, y hoy se extenderían sobre una extensa área del Chaco boreal. De los guaraní, incrustados en el Chaco, puntualizó que resultó el chiriguano.<sup>11</sup>

Tristán Marof, célebre político e intelectual boliviano que escribiera entre otras de sus obras *La Justicia del Inca* y *La Tragedia del Altiplano*, de 1934, donde dejó marcada su huella con su famosa demanda: " *Tierras al Indio, Minas al Estado!*", nos ayuda con una autodefinición: *Mi vida tiene un objeto: la revolución proletaria. Hijo de América, incrustado en la entraña indígena, mi deber es luchar.* 

En el capítulo sobre el indio, Marof indica que los aymaras habitaron el Norte del país, los *quichuas* se esparcieron hacia el Sur y, para evitar las insurrecciones de los aymaras, *siempre rebeldes e insumisos*, *el Inka habría previsto formar un círculo de mitimaes* a su alrededor, vastas pobladas de súbditos que se entremezclaban con los reacios: *De esa manera*, *en el propio riñón aymara*, *cuyo foco de población actual es La Paz*, *encontramos hoy en día algunas provincias como las de Muñecas*, *Apolo y otras*, *habitadas por quichuas*, explicación convincente no encontrada en otra literatura, que por fin aclara esos enclaves quechuas dentro de este departamento.<sup>12</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Mendoza, Jaime. El Macizo Boliviano. Ed. Puerta del Sol. 1953: 148-149.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Marof, Tristán. La Tragedia del Altiplano. (1934) Ed. Claridad. Buenos Aires. Argentina, pp. 33-54.

Merece una mención especial la preocupación sociopolítica de José Antonio Arze sobre la temática ancestral. Él planteaba que las características fundamentales de la economía incaica habrían sido: propiedad colectiva de la tierra cultivable (aunque dividida en lotes individuales e intransferibles) por parte del ayllu o conjunto de familias emparentadas; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por parte de la marca o tribu, o sea la federación de los ayllus establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y de los frutos.

Las tierras, riqueza sustancial de esta sociedad, estaban divididas en tres grandes porciones: la del *Inka*, la del culto y la destinada a los ayllus. La desigualdad en las relaciones de la propiedad se confirma en las diferentes formas de trabajo y el consumo. Mientras los *hatunrunas* estaban obligados a un trabajo casi exclusivamente material, la aristocracia se reservaba funciones de trabajo más bien orientadas a la administración de la masa sojuzgada.<sup>13</sup>

Otro hito en el debate yace alrededor de la experiencia de la Escuela Ayllu de Warisata, protagonizada por miles de indios aymaras, Elizardo Pérez, Carlos Salazar Mostajo y Avelino Siñani. En el libro *Warisata*, *la Escuela-Ayllu*, Elizardo Pérez analizó la sociedad incaica y la función de las masas indígenas en la historia de Bolivia y sostuvo que cuando se tiene por delante la tarea de educar a masas de individuos pertenecientes a un estado de civilización primitiva, subyace la interrogante sobre si tales grupos conservan vestigios de su cultura ancestral.

Al respecto, Pérez aclaró que para él las masas indígenas subsisten como expresión social y colectiva y como elementos históricos. En ese sentido, naciones como Bolivia, con una población indígena muy superior a la mestiza o blanca, necesariamente tendrían que desenvolverse bajo la influencia de los modos de vida de esa mayoría que marcaría su ritmo histórico. Ello debería ser el fundamento para determinar lo que debe entenderse por sistemas de creación y aplicación de procedimientos educativos para *grupos aborígenes* con fines de formación de una cultura indoamericana.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Arze, José Antonio. Bosquejo Sociodialéctico de la Historia de Bolivia y otros Escritos. (1940). Ed. Camarlinghi. La Paz. Bolivia. 1978: 35-40.

Y hablará sobre el medio, la fundación del Imperio Incaico, su religión, organización económica y formas de gobierno, sin dejar de mirar al *ayllu* como célula social de los pueblos andinos, previa al *Inkario*, y probablemente anterior a *Tiwanaku*, de estirpe aymara, con reglas totémicas, vínculos sanguíneos y espíritu religioso, con un cooperativismo familiar, colectivismo y base agropecuaria.

De ese modo, Elizardo Pérez reflejó, como otros, que en el *ayllu* o *gens* se desarrolló un profundo sentido cooperativista, creándose el *ayni aymara quechua*, sistema de ayuda mutua, individual o colectiva, con jerarquía institucional en el *Inkario*, mantenido en la Colonia y todavía subsistente. Sobre las formas de propiedad y de aprovechamiento de la tierra, nos dijo que en la época preincaica la tierra pertenecía al *ayllu*, y en el imperio, al monarca, aceptando que para otros ésta seguía perteneciendo a la comunidad.<sup>14</sup>

Carlos Salazar Mostajo, partícipe clave de la experiencia de Warisata como Escuela Ayllu, es seguramente quien más escribió, describió e interpretó ese fenómeno educativo indigenal que marcó nuestra historia. En uno de sus trabajos hizo notar la inspiración de la experiencia en la propuesta pedagógica de Tamayo y apuntó que Warisata era una escuela del trabajo, pero no como experiencia escolar que es a lo más que se ha alcanzado en este tipo de concepción pedagógica; sino como escuela productiva, integrada profundamente a la sociedad circundante, motorizándola, participando de sus vicisitudes, constituyéndose en actividad general, fuera del recinto, extendiéndose a la comarca entera.<sup>15</sup>

Con leves excepciones, casi todas las interpretaciones revisadas en esta parte dedican su esfuerzo a asuntos superestructurales, sean organizativos, políticos o de poder, abarcando religiosidad, ritualidad y costumbres culturales, todas importantes y significativas para entender la ancestralidad e indigenidad. Solamente como paréntesis en sus exposiciones y no como base central, dedicarán una mirada y profundizarán en las estructuras y núcleos de las economías de esas sociedades, perspectiva que en esta investigación se mantendrá como línea importante.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Pérez, Elizardo. Warisata-La Escuela Ayllu. (1943). Ed. E. Burillo. La Paz. Bolivia. 1962: 27-43.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Salazar Mostajo, Carlos. Warisata Mía!. Ed. Juventud. La Paz. Bolivia. 1997: 44-47.

## Enfoques esenciales de alcance nacional

# Ovando Sanz, pionero de la condición multinacional, colonial y abigarrada

Al mostrar los hitos del debate teórico sobre economías indígenas en Bolivia, corresponde recuperar el aporte del intelectual y luchador social y político Jorge Alejandro Ovando Sanz, no sólo por sus escritos *Historia Económica de Bolivia*, de 1982; *El Tributo Indígena en las Finanzas Bolivianas del Siglo XIX*, *La Ley Agraria Fundamental y el Luminoso Destino de los Pueblos Indígenas*, de 1986, sino sobre todo por su primera y más importante contribución denominada *Sobre el Problema Nacional y Colonial de Bolivia*, de 1959.

No entendemos cómo hasta ahora y casi sin excepción, la pléyade de intelectuales mestizos, indígenas y extranjeros que escribieron con posterioridad a este autor no hicieron referencia al mismo a pesar de haber sido el primero en situar la temática con características, dimensiones y nomenclatura categorial adecuadas, constituyéndose en un clásico pionero en cuanto a sentar las bases conceptuales sobre la colonialidad, el problema nacional o de naciones, las nacionalidades, el mestizaje y el Estado multinacional, abordando la inclusión de los pueblos indígenas de tierras bajas. Y algo sorprendente que recién desde Zavaleta será importante para todos es la utilización, sustentación y desarrollo reiterado y, por lo tanto, no casuístico, del intrincado problema humano nacional y colonial expresado en la categoría relativa al abigarramiento del país. 16

Nos dirá que el concepto de raza de D'Orbigny corresponde a cualquier conjunto de naciones que reúne una identidad de características físicas generales; grupo de hombres que habla un idioma que proviene de una fuente común, criterios superados para Ovando, quien consideraba nación a una comunidad estable e históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad con cuatro rasgos principales: idioma, territorio, vida económica y psicología.

Ovando preguntaba: ¿Existe una nación aymara, una nación quechua, una nación yuracaré, etc.? Si son naciones, ¿por qué no tienen vida estatal independiente? Y si no son naciones, ¿qué otra cosa son? ¿Qué es,

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Ovando Sanz, Jorge Alejandro (1959). Sobre el Problema Nacional y Colonial de Bolivia. Ed. Juventud. La Paz. Bolivia. 1984: 35-36.

según este criterio, la población no indígena de Bolivia? Respondía que las nacionalidades surgieron de las tribus unidas por una lengua en el período de transición del régimen de la comunidad primitiva al de la sociedad de clases; que la nacionalidad no es todavía la nación, sino una agrupación de tribus afines por su idioma y origen que viven en el mismo territorio; que las naciones surgen al desaparecer la dispersión feudal como comunidad humana estable, surgida en la época del capitalismo ascensional, y formada sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica relacionada con la creación del mercado nacional, y de comunidad de psicología, manifestada en la comunidad de cultura.

Comentaba que sólo algunos autores aceptaron la clasificación de naciones desde el punto de vista lingüístico y únicamente para aplicarla a los pueblos del Oriente del país, pero no a los aymaras y quechuas, a pesar de ser éstos la mayoría de la población. Esto debido a que darles la categoría de naciones, aunque sólo sea desde el punto de vista de su idioma, no convenía a las clases gobernantes de la minoría boliviana y, por ello, preferían considerar a toda la población de Bolivia integrante de una sola nación dividida en blancos, mestizos e indios, dando a esos problemas un escape fácil, no científico.

Ovando manifestó que nuestro país no está constituido solamente por una nación, sino también por nacionalidades, tribus y grupos étnicos oprimidos. Aunque opinaba que la población de Bolivia se halla dividida en cinco razas históricas, dejaba constancia de que en la especie humana todos somos mestizos porque no existen razas puras. También hacía notar la necesidad de no confundir la nación, la nacionalidad, la tribu o grupo étnico con el concepto de raza. En su criterio, una nación puede estar compuesta de muchas razas, así como una raza de muchas naciones.<sup>17</sup>

Concluyó que estamos en presencia de un país con una especial estructura demográfica y un *intrincado problema humano*. En suma, *Bolivia no es un Estado Nacional*, sino un *Estado complejo, de composición abigarrada* desde el punto de vista nacional; un Estado compuesto de grupos étnicos, tribus, nacionalidades y una nación, o lo que es lo mismo, un Estado de nacionalidad o, más propiamente, un *Estado multinacional*, con una nación boliviana, cinco nacionalidades principales y ocho pequeñas.<sup>18</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Ibid., pp. 37-45.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Ibid., pp. 49-51.

Otra contribución de Ovando Sanz se puede encontrar en *La Ley Agraria Fundamental y el Luminoso Destino de los Pueblos Indígenas* (1986). Se trata de una rica exposición, también académica pero más de posicionamiento político, donde el autor ingresó en dura polémica con los más importantes intelectuales de la época especializados en estas temáticas, la que, tal vez, le ocasionó su marginamiento en las referencias posteriores como en las de sus seguidores.<sup>19</sup>

#### Indianismos y katarismos: intelectualidad indígena aymara emergente

Fausto Reynaga es un personaje emblemático, una especie de insignia del indianismo boliviano junto a otros pocos latinoamericanos, aunque se conoce más su faceta indianista radical. Escribió una treintena de libros, reiterativos muchos de ellos. Su pensamiento presenta dos polos: uno es el del indianismo nacionalista, muy poco conocido o poco difundido; el otro, más utilizado, es el del indianismo radical. En Tierra y Libertad-La Revolución Nacional y el Indio, de 1952, demuestra su apego hacia el nacionalismo militar de Villarroel y el pensamiento de Franz Tamayo, pero después lo abandona con descalificaciones hacia este último; aunque sin argumentos de fondo, mostrando por entonces respeto por el marxismo de Mariátegui, al que también luego detestará, resaltando su apología acrítica respecto del Incanato más que del ayllu, de la gesta de Katari y Amaru y su ligazón con la independencia. En todo caso, por nuestra parte, no se trata de realizar valoraciones condenatorias sobre uno u otro componente de ese dualismo de Reynaga, que además hemos advertido en muchos pensadores, sino simplemente lo registramos como un hecho significativo.<sup>20</sup>

Es importante calibrar el pensamiento de la primera fase de Reynaga como indianista nacionalista, en referencia a su narrativa y caracterización del Primer Congreso Indigenal y del papel del presidente militar nacionalista Gualberto Villarroel, de la logia militar del MNR en el Ejército, Razón de Patria (Radepa); un Reynaga que no propagaba en ese ámbito el ayllu, sino las granjas colectivas y las cooperativas agrícolas. Era la faceta donde en una visión retrospectiva brindaba justos honores al "Tata" Belzu, pero ya rayando en exagerada exaltación al decir que aquél era "un Dios para la *indiería*", al escribir sobre el belcismo y la insurrección india en el siglo XIX (1848-1855).<sup>21</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Ovando Sanz, Jorge Alejandro. *La Ley Agraria Fundamental y el Luminoso Destino de los Pueblos Indígenas* (1986). Ed. UMSA. La Paz. Bolivia. 1988: 59-97.

Reynaga, Fausto. *Tierra y Libertad-La Revolución Nacional y el Indio*. (1952). Ed. Rumbo Sindical. La Paz. Bolivia. 1953: 17-29.
 Ibid., pp. 37-38.

En estos sus primeros escritos, Reynaga no abundó sobre el ayllu. Contrastó la Reforma Agraria, en su criterio gamonal latifundista, con su postulado de Revolución Agraria, de transformación del latifundio en un sindicato agrario, sujeto a las modalidades tradicionales, formales y sustanciales de la comunidad y el ayllu, reivindicado en lo que considera su matriz en espíritu y cuerpo, es decir el sistema comunista incaico, *no el de Sorel. Lenin o Marx*.

Él creía que la liberación india consistiría en dar tierra y libertad al indio, sindicatos a la usanza incaica, cambiando el arado de madera por la máquina a motor y rueda, y permitiendo que los indios, en forma casi automática y con rapidez milagrosa, se incorporarán a la vida civil de la nación, todo sólo a condición de que triunfe la Revolución Nacional, fuera de la cual el indio, el servaje (servidumbre) y la comunidad no podrán civilizarse e incorporarse a la vida civil, a la vida social contemporánea, para lo que se debe luchar codo a codo con la clase obrera al lado del proletariado boliviano, y no con las capas medias, como lo habría señalado el Testamento Político de Villarroel.

Otro, diferente al Reynaga de *Tierra y Libertad*, es el de la *Tesis India*. Ya fruto de una maduración de su propio recorrido epistemológico, el autor marcó límites para el indio que *se corrompe apenas se aproxima al cholo mestizo*, que en todo caso *debe huir como de la peste de la sociedad blanca... debe encerrarse dentro de sí mismo*, por lo que organizó el Partido Indio Boliviano (PIB), *antes que nada una mística organización de carácter esotérico.*<sup>22</sup>

Reynaga reivindicará, entonces, a la sociedad ancestral como una sociedad sin hambre, pobreza ni sufrimiento, de sabios, matemáticos y artistas, donde desde el Inka hasta el último súbdito hábil trabajaban en perfecta armonía, organizados en la primera república socialista del mundo. Condenó en términos históricos la mala fe, calumnias, difamación, ignorancia y racismo existentes en la visión sobre esta sociedad y en la construcción del Nuevo Mundo, desde los cronistas hasta Kant, Goethe, Hegel, Marx y otros, con sus paralelos en Bolivia desde Gabriel René Moreno hasta Regis Debray. Reivindicó con fuerza a Tiwanaku y al aymara, denunciando lo que Europa había hecho con su persona, con su tierra, con su historia y su cultura.<sup>23</sup> Dirá: Queremos comunismo, pues, vamos a lo nuestro; al comunismo inka!

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Reynaga, Fausto. *Tesis India*. Ed. PIB. La Paz. Bolivia. 1971: 8.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Ibid., pp. 17-19.

Verdadero pionero de la mirada sobre las *dos Bolivias*, hizo notar la existencia de una europea opresora, esclavista y explotadora, que suplanta y oculta la lengua, religión cultura e historia india y otra nación india sin Estado. Para Reynaga, la Bolivia mestiza, apéndice de Europa, no tiene nada, pues *aquí* la tierra es india, la mitología es india, la música es india, el baile es indio, el color es indio, el espíritu es indio, todo amenazado por el *cholaje*, el mestizaje apátrida que no es ni hispano, ni indio, ni latino, mestizo indefinido, disfrazado de nacionalista y comunista.<sup>24</sup>

El katarismo ideológico, germen y propuesta del proyecto contestatario de raigambre étnico-cultural, se expresaba en tres corrientes: la sindical, la política y la cultural. La primera salida pública de este movimiento fue en 1973 al pie de las ruinas preincaicas donde se hizo conocer el Manifiesto de Tiwanacu, comenzando por rememorar la frase del Inka Yupanqui a las cortes españolas: Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre, reivindicando y enmarcándose en el ideario indianista de Tupak Katari.

El 2 de agosto de 1977, Día del Indio, fue emitido el Segundo Manifiesto de Tiwanacu, ratificando el anterior y agregando que no solamente los Murillos, los Bolívar, los Sucre, los San Martín, los O'Higgins son los que traen la libertad a nuestra América morena, sino también los Kataris, los Amarus y los ejércitos indios. Luego se agregó un toque mucho más político sobre la coyuntura de ese momento.

En otro contexto sociopolítico, durante el gobierno de Hernán Siles Zuazo en 1983, tuvo lugar el II Congreso de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en el que se oficializó su Tesis Política que planteaba la reconquista de la libertad cortada en 1492 y la revalorización de la cultura propia, reconstruyendo y reescribiendo la historia de indígenas, originarios y de la nación. Sostenía: No creemos en la lucha de razas, ni en el racismo ni en la superioridad de razas, pero sí reivindicamos nuestras identidades culturales.

En 1984, la CSUTCB propuso a la nación el proyecto de *Ley Agra*ria Fundamental (LAF), donde por primera vez se visualizaba un estado plurinacional; se reivindicaba la temática de los territorios indígenas y originarios y se optaba por configurar también una Corporación Agropecuaria Campesina (Coraca), como brazo económico de la CSUTCB y presentada al Parlamento Nacional y respaldada por el Presidente, pero frustrada en

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Ibid., pp. 65-71.

su tratamiento y aprobación debido a la interrupción del mandato de Siles Zuazo.

La experiencia Coraca, pensada inicialmente como una salida al problema de la transformación y comercialización de los productos campesinos e indígenas, devino en una administración autogestionaria anacrónica y artesanal; aunque también tuvo éxitos en algunas localidades.

A pesar de que esta propuesta vital no fue del todo fallida, en general el campesinado la vio como "la Comibol de los campesinos", es decir, la expresión del Estado con el que habían roto y al que había que demandarle absolutamente todo, desde asistencia técnica productiva, crédito, capacitación, financiamiento, respaldo jurídico y tierras, hasta comercialización y transformación, todo, sin administración y gestión racional y gerencial, contribuyendo así a su debilitamiento.

Con fuerza y desde el Congreso de mediados de 1998, se comenzó a interpelar la legitimidad de la Única, no como expresión de naciones y pueblos, sino como representación clasista economicista, situación que nuevamente fue retomada a partir del Congreso de 1999, bajo la conducción de Felipe Quispe Huanca, "El Mallku", como se notará en el enfrentamiento ante el Estado de Sitio dictado en abril del año 2000, con choques violentos entre campesinos originarios y militares en Achacachi.

Por todo ello, no se puede pasar por alto la fuerza de los pueblos indígenas y originarios al interior de la CSUTCB, puesto que en los últimos años se ha venido incubando de manera vigorosa la idea de transformarla paulatinamente en una entidad de organizaciones naturales indígenas y originarias, a la par de una inteligente estrategia y mecanismos para utilizar a diferentes partidos, a fin de acceder a poderes locales como consejeros departamentales, concejales municipales, alcaldes de secciones municipales, OTB, CV y otros, en una dinámica que se va complicando; pero que también habilita perspectivas de resolución.

Desde otras trincheras, "El Mallku", conductor del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) y en dicho marco jefe político de Álvaro García Linera, actual Vicepresidente de la República, llegó a máximo dirigente de la CSUTCB, formó un nuevo instrumento político, el Movimiento Indio Pachakuti (MIP), y logró una diputación a la que renunció, habiendo sido también candidato presidencial.

"El Mallku" es, entonces, un personaje indígena de enorme significación en las luchas sociales de las últimas décadas. Desde el año 2000 desplegó toda una estrategia de movilizaciones masivas y efectivas que interpelan a la sociedad, constituyéndose en un verdadero estratega, el principal, de la movilización aymara, pero con reflujo en todo el país. De frente y sin vueltas, habló del retorno al *ayllu* y al *Kollasuyo*, desconociendo la formación de la República, a los libertadores y símbolos patrios, desestimando la democracia y las instituciones. Junto a Genaro Flores Santos, que revive el *katarismo* contra las dictaduras de los años 70, es el líder indígena aymara más importante políticamente hablando. Escribirá el libro: *Tupak Katari Vive y Vuelve Carajo* (1988), con contenidos ilustrativos de su pensamiento y accionar.<sup>25</sup>

En cuanto a los antecedentes históricos, caracteriza la invasión armada española a nuestra tierra Tawantiruyana. También gracias a la vil ignorancia de Cristóbal Colón nos han llamado indios, pues, pensó que había llegado a la India. Por eso hemos despertado y vemos nuestra propia historia para volver a empuñar la misma bandera de la lucha armada india en el Qullasuyu (Bolivia). Nos hablará del inicio de la guerra revolucionaria de ayllus por parte de Tupak Katari que habría tenido un programa 1.- Realizar la Guerra Revolucionaria en todo el Pueblo Indio del Tawantinsuyu... 2.- Reivindicar la entrañable Sociedad Comunitaria, aboliendo la iniciativa privada, las haciendas, los obrajes, las minas españolas; sobre dichas ruinas reconstruir nuestra Sociedad Comunitaria de Ayllus. 3.- Liquidar la cultura europea...4.-

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> "Yo no soy un escritor literato de talla como los q`aras extracontinentales. Soy Aymara... soy de tal tronco tal astilla y pretendo seguir y forjar esa ideología de la lucha armada... La historia y la experiencia nos señalan y enseñan que el hombre revolucionario...es siempre perseguido, torturado y encarcelado... su tierra es echada con salar a fin de que no renazca nuevamente ese hermoso pensamiento ideológico de una Nación, Raza, Cultura... Por eso, con valor y coraje... Diego Quispe tributó con su cuerpo... para que sirva de abono fertilizante y se convierta en semilla de la Insurrección Roja desde los Ayllus Tupakataristas... y muy pronto se transformará en una gigantesca violencia revolucionaria...en las inmensas masas de la nación indígena se van acuñando magistralmente estos lemas: El último Inka Tupak Katari vive y vuelve en sus hijos armados... carajo. A vengarse a como de lugar de los opresores! Volveremos a cercar las ciudades!... y nos indica que habrá Guerra Revolucionaria de Ayllus contra quienes nos han dominado y nos dominan secularmente... Entonces, será para destruir (o ponerlo cabeza abajo el neocolonialismo, el neoliberalismo, el neoracismo y a todo el sistema burgués putrefacto... fuego de la verdad de los oprimidos y explotados, hará llorar y aullar a esta nueva Sodoma y Gomorra que es la sociedad capitalista, que pasa de crisis en crisis y agoniza hace más de 500 años. Sobre las ruinas de todo esto, reconstruiremos una nueva Sociedad Comunitaria de Ayllus". Quispe Huanca, Felipe (El Mallku). Tupak Katari Vive y Vuelve Carajo... Ed. Pachakuti. Primera Edición. 1988, Tercera Edición. 1999. La Paz. Bolivia. 1999: 13-16.

Revitalizar los hermosos idiomas comunarios como ser: Aymara, Quiswa y otras del antiguo Qullasuyu. 5.- Prohibir el juramento cristiano y foráneo....<sup>26</sup>

Luego mencionará el proceso de la guerra, con el cerco aymara a La Paz y el proceso liderado por el indígena Zárate, el Temible Willka, durante la denominada guerra federal, para incluir su criterio sobre el fin de la guerra, anunciando que los surcos abiertos para depositar las semillas, se convertirán en una trinchera de combate guerrillera contra la despiadada mirada rapaz del águila yanqui, contra sus peleles burgueses criollos y contra los izquierdistas que aparentan ser revolucionarios disfrazados de marxistas, trotskistas, etc. Piensa que los izquierdistas, hábilmente, enarbolan las wiphalas de Tupak Katari, para engañar y distraer al indio con fines, como se verá pronto, dice, donde todos harán un frente único antiindio: por excelencia serán nuestros enemigos a muerte como en el tiempo de Tupak Katari y Zárate Willka.<sup>27</sup>

Fuera de generalidades y consignas que no se sustentan en detalle, no se advierte en ninguna de las posturas testimoniales de los líderes indígenas una convicción sobre propuestas de cambio en las conductas y racionalidades económicas, por lo menos en consonancia con el ideario ancestral e indígena y específicamente en los marcos y contenidos de la economía del don-reciprocidad.

## Irrupción del análisis complejo con Zavaleta

René Zavaleta Mercado realizó varias aproximaciones a la temática ancestral e indígena. No vamos a contabilizar todo en un pensamiento no focalizado, donde cada palabra, cada frase, párrafo o sección puede contener un mundo de connotaciones. Seguiremos lo que una lectura pausada de su obra nos ofrece a primera vista. En auxilio, luego recurriremos a interpretaciones que se compenetraron más.

Uno de sus primeros trabajos es *La Formación de la Conciencia Nacional*. Allí pone el acento en el hecho colonial mostrándonos: *Lo de Potosí es la historia de un esplendor inútil y de una riqueza sin sosiego... Diego Huallpa, indio mal avisado de las ventoleras pasionales de la riqueza, descubrió el Cerro Rico que cambió el mundo, una noche en la puna... Diego* 

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Ibid., p. 49.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Ibid., pp. 118-119.

también era Centeno, el que quitó a la mala esta riqueza sin igual que a Huallpa no le importaba... Huallpa ni Centeno fueron, sin embargo, los que hallaron Potosí sino el mercantilismo europeo, que había venido para eso. Con el sentimiento del oro, los españoles habrían traído las nociones de abundancia y carencia, de soledad, competencia e individuo, desconocidas, según Zavaleta, en nuestras culturas colectivistas.<sup>28</sup>

Para Zavaleta no había nada en Bolivia que no comenzara de aquel Potosí. Opinaba que la conciencia de la víctima no es necesaria para que la tragedia ocurra y que muchas veces, los bárbaros encarnan mejor los intereses de la nación que los civilizados. Bolivia, de diferente manera que en la mayoría de los otros países del continente, no sería una creación occidental, sobre todo en términos culturales, porque ya tuvo un cuerpo histórico pre-existente, donde Potosí resultaba ser clave.

Zavaleta, sin embargo, luego de valorar en estos escritos la grandeza de nuestras culturas milenarias, señalaba que *avanzaban hacia una cueva y no conocían la rueda*, es decir, no tenían destino certero, por lo menos no en términos autónomos. No encontraba sentido que allí el oro no tuviera sino valor ceremonial y ornamental; en contraste, el mercantilismo como noción era europeo y el proveedor del oro físico, América (Potosí), no podía evadir ese decurso.

"A diferencia de lo que ocurrió en la mayor parte de los países latinoamericanos, Bolivia no es una creación occidental, por lo menos culturalmente... El grado en que esta cultura nacional tiene arraigo y no es desarraigable se advierte desde los hechos más inmediatos, flagrantes por demás: ... Hace diez mil años que viven en ese lugar... los hombres existen como historia cuando se organizan políticamente con propósitos en el tiempo y, en este sentido, la conquista fue para Bolivia la invasión de un cuerpo histórico ya existente... Los españoles intentan sustitución cultural y fracasan, pero cortan el decurso normal de aquel cuerpo histórico. Lo frustran, pero no es forzoso considerar tal cosa como algo necesariamente desdichado. Por el contrario, hay razones para suponer que las pre-españolas eran culturas destinadas a una osificación más o menos sabia y más o menos brillante, pero avanzando hacia una cueva. Había una organización simétrica y extensa y su estrategia política tenía verdadera densidad cultural, pero no conocía la rueda. Su infantería era magistral y su sistema

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Zavaleta Mercado, René. *La Formación de la Conciencia Nacional*. Ed. Los Amigos del Libro. Cochabamba-La Paz. Bolivia. 1990: 26-27.

de caminos vastísimo, eran perspicaces y documentados acerca de sí mismos, pero los animales de los que disponían no les servían como vehículo humano para grandes distancias, ni tenían alimentos protectores de primer orden. El oro mismo tenía para ellos un valor ceremonial y ornamental. Es el oro de América (la plata de Potosí) el que posibilita el mercantilismo europeo, pero el oro vale por la idea del oro, por una noción cultural dentro de un cuadro histórico determinado y así el oro-materia es americano, pero el mercantilismo es occidental y el oro sin el mercantilismo vale lo que los incas pensaban que valía: un adorno. Potosí provee y financia el mercantilismo europeo y lo desencadena, pero no podía hacerlo sin hacerse mercantil él mismo. Grandes masas indígenas asisten atónitas a la Colonia como atestiguando indiferentes, petrificadas y marginales la creación del mestizaje altoperuano y sus formas culturales, que conllevan los supuestos económicos e ideológicos que trajeron los conquistadores".<sup>29</sup>

Otra obra de Zavaleta que nos interesa registrar es *Lo Nacional Popular en Bolivia*, publicada en 1986. En ella tenemos casi a otro Zavaleta, que transitó del nacionalismo al marxismo y que se nutrió de este último con caudales de valor agregado propio, en beneficio de una interpretación esencial de los procesos que abarca.

Siendo el territorio lo profundo de un pueblo, y tomando en cuenta que sólo la sangre es tan importante como el territorio, consideraba necesario abordar el tema de las *naciones precapitalistas*, para lo que penetró en el mundo del temible *Willka*, contextualizando el hecho de que en tales situaciones, el valor se componía de trabajo ilusorio, con formas de trabajo no equiparables de personas distintas entre sí y sin interacción, o con trabajos no reducibles a un término común, a diferencia de sociedades típica y plenamente capitalistas, pues en el primer caso no sólo las formas comunitarias no fueron disueltas a partir del núcleo capitalista teóricamente emisor (a lo Luporini), abolición que no se puede practicar del todo sin que el núcleo capitalista emisor conserve *cierta resaca o subdeterminación* de aquello que pretendidamente debería ser iluminado.

Zavaleta decía que las clases sociales y los hombres creían que son los que hacen la historia, pero en realidad la repiten de un modo inconsciente, aunque transformándola. Pareciera pensar que *Willka* no habría sido posible sin *Katari*, que aquella movilización trataba de imponer el liderato de la patria india y de *Willka*, lograr todo el poder para Zárate y los indios,

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Ibid., pp. 28-30.

en medio de exigencias como la restitución de las tierras de origen, convirtiendo las fincas en comunidades.

Nos recordó que Marx escribió que como primera gran fuerza productiva se presenta la comunidad misma, y que para que existan relaciones de enajenación recíproca debe existir la igualdad; aunque sea aparente, no siendo tal en condiciones de miembros de una entidad comunitaria de origen natural, ya tenga la forma de una familia patriarcal, de una comunidad india antigua, de un estado inca, etcétera. El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias. Zavaleta creía que no se puede hablar en rigor de capitalismo sin propalación general del mercado o la generalización de las relaciones mercantiles.<sup>30</sup>

Eso en relación a los hechos productivos y económicos. En cuanto a nación, con sus componentes poblacional-culturales y de territorio, Zavaleta indicaba que como premisa capitalista debe entenderse el yo colectivo o sustancia socializada. Más comprensiblemente, y tomando preceptos previos muy conocidos, aceptará que se trata de una comunidad estable, históricamente constituida, no una simple comunidad de raza ni un contrato tribal, sin negar que el elemento racial y más aún el étnico coadyuvaban favorable y decisivamente en la nacionalización o formación de la nación; aunque aseveró que se trataba de hechos tan primarios como rudimentarios que determinarán que los pueblos que depositen la clave de su comunidad en esos elementos son elementales, en el sentido de su decurso y posibilidades de pleno despliegue. Obviamente también nos estaba hablando en términos de viabilidad en la modernidad. Pero observaba que más complicado que el asunto racial y étnico para la nacionalización era el tema territorial, al que se asiste sin duda con un cuerpo viviente y con un rostro pero, tan importante o más que ello, es que ocurre en un paisaje o contorno; aunque como factor dependiente, porque está determinado por lo que en él ocurre.

"Por nación por tanto, en principio y en lo general, debe entenderse el yo colectivo o sustancia socializada que es la consecuencia de las premisas más frecuentes del capitalismo... No es inútil referirse a la definición de Stalin puesto que, aunque nadie trabaja hoy en esos términos, sin embargo es la más recogida de todas. En lo que se refiere, por ejemplo, a una comunidad estable, históricamente constituida, lo que se quiere decir sin duda es que no se trata de una simple comunidad de raza ni de un contrato tribal y en vez de ello se refiere a

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Zavaleta Mercado, René. Lo Nacional Popular en Bolivia. Ed. Siglo XXI. México. 1986: 99-160.

una serie de agrupamientos cronológicos significativos... Esto es verdad, pero nadie podría negar que la comunidad racial (y aún más que ella, la étnica) es un elemento coadyuvante, favorable y a veces decisivo para la nacionalización... Con todo, es un dato siempre primario y rudimentario, y los pueblos que depositan la clave de su comunidad en esto son por fuerza pueblos elementales, o pueblos no elementales que se revierten a lo elemental. En todo caso, nadie podrá ignorar que en muchos casos... la simpatía racial ha sido un nexo casual para el reconocimiento nacional. Las cosas son más complicadas en lo que atañe al territorio; aunque su función y oficio no son menos fluidos. Al acontecimiento de la revelación o nacionalización (la interpelación) se asiste sin duda con un cuerpo viviente y con un rostro pero, tan importante o más que ello, es que ocurre en un paisaje o contorno. La función hermenéutica del espacio es, con todo, un factor dependiente porque está calificado por lo que ocurre en él".31

Nos ilustró con el carácter y rol que les asignan al idioma en estos procesos de nacionalización. Así, el idioma nacional es en el fondo el modus vivendi entre las lenguas, el término lingüístico en el que se ha instaurado el pacto, que generalmente se impone por selección darwinista, destruyendo a otras. Hizo mención a la también supresión darwinista del aymara sobre el *puquina*, pero que sin embargo, como lengua aymara equivale a la forma comunidad. Indicó que pensar en el quechua como lengua originaria era resultado mítico de una imposición cultural coercitiva o de hegemonía negativa.

Pensaba que el resultado de la castellanización general o incluso del bilingüismo en el país sería fruto de la nacionalización, de la resolución de los contenidos culturales de las luchas de clases, ya que se trataba de una especie de *economía moral de distribución lingüística*, donde *la lengua es sólo el testigo de la nacionalización y no su condición*, que los pueblos podrían abandonar su lengua que no es si no una concepción del mundo. Ponía el ejemplo del Paraguay, e incluso de la sociedad cochabambina, donde el bilingüismo no era dificultad ni obstáculo para la identidad de dichas entidades y donde contrariamente, lo bilingüe era más bien parte constitutiva de su identidad, aclarando que se estaba refiriendo solamente a cierto bilingüismo, *de la identidad democrática autodeterminada*, y no al que suele tener lugar en otras circunstancias, donde el bilingüismo puede ser una forma de opresión, como podría ser el caso de los vascos y catalanes.<sup>32</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Ibid., pp. 161-166.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Ibid., pp. 167-169.

Muy vinculado con la parte inicial de esta sección donde desarrollamos las bases del social darwinismo boliviano, Zavaleta también se refirió a este fenómeno y a la xenofilia, que pensaba era un ideario epocal, aludiendo directamente a Baptista, Pando y Gabriel René Moreno, como resultado de la derrota del difuso y profuso belcismo, situación donde ya excluidos los indios y los artesanos se consolidó el Estado oligárquico, razones históricas que incidieron para que escribiera: No decimos tan tajante: Bolivia será india o no será, pero, al menos, entre todos los estatutos de su viabilidad no figura el de un país sin indios. Lo menos que se podrá hacer es otorgarles un status indiscutible dentro de la nación.

Opinará que la oligarquía con identidad opacada cuando se refiere al Otro, no lo hace respecto de su verdadero Otro, sino que piensa en el indio y no el extranjero, porque el país se debate en la confrontación entre un proyecto racial-culturalista y un proyecto nacional.<sup>33</sup>

El libro 50 Años de Historia de Zavaleta es otra fuente que nos interesa para rastrear el pensamiento de este autor con respecto a las entidades ancestrales e indígenas en la configuración del país. Por ejemplo, con el subtítulo Los indios y la casta maldita nos dirá que los campesinos indios no pueden ser reducidos a su sola perspectiva cultural a causa de las mediaciones interminables del mestizaje, como tampoco a su mero rasgo clasista, debido a sus poderosos contenidos culturales diferenciados; aunque, en todo caso, en la historia del país siempre tuvieron una presencia esporádica y por explosiones.

Catalogó un momento del movimiento de *Katari* sólo apto para la venganza siendo que la misma no constituye nada y lo de *Willka* en la guerra federal como lo más parecido al 52, es decir, nos hizo ver a un *Katari* guerrero y confrontacional y a un *Willka* más político en busca de acuerdos y mediaciones.

Zavaleta observaba el 52 como un momento de resolución del problema, así no sea feliz, entendiendo que los indios, ya considerablemente amestizados, que eran como blancos confusos que reían en quechua, reaparecían para quedarse, y la propia reacción, casta desgraciada y acosada por los obreros mineros, se haría indigenista para defenderse del poderío de la gran minería, para convertir a los indios ahora tranquilos en sus aliados. Concluía Zavaleta: A partir de acá, todo deberá resolverse teniendo

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Ibid., pp. 189-208.

en cuenta a los indios, que se vuelven, por vez primera y para siempre, en hombres interiores al marco humano del Estado, hecho que implica una vasta democratización de la sociedad boliviana.<sup>34</sup>

Pero la obra de Zavaleta es vasta, multifacética y monumental; rica y aprovechada tanto nacional como internacionalmente, tanto que ya existe lo que se puede entender como zavaletismo o corriente inspirada en su matriz de pensamiento y abordaje socioeconómico y político. En el país son varios los autores que se nutren de esta fluida vertiente y es Luis Tapia Mealla seguramente el que más ha entendido, digerido y procesado como enriquecido ese caudal intelectual con luces propias. Por constituirse en una autoridad sobre la materia, acudimos a sus cualificadas lectura, interpretación y exposición, con valor agregado, porque nos ahorra ociosos esfuerzos por extraer por nuestra parte otras entregas de Zavaleta sobre la cuestión de las entidades ancestrales e indígenas en su pasión: Bolivia. Lo hacemos a partir del libro resultado de una tesis doctoral: *La Producción del Conocimiento Local-Historia y Política en la Obra de René Zavaleta*, del año 2000.

En el marco del tratamiento de la cuestión nacional, Tapia indica que Zavaleta considera a la nación como una fuerza productiva porque es una forma de comunidad que prepara y organiza de mejor manera las condiciones de intersubjetividad para el desarrollo del capitalismo y porque es el tipo de comunidad que sustituye a aquellas que la acumulación originaria ha destruido, con referencia al espacio del mercado interno y los márgenes en que se constituye la nueva unidad de lo diverso y de lo atomizado.<sup>35</sup>

Tapia también indicó que pueden haber varios momentos constitutivos: uno es el de la nación y otro el del Estado; un tercero podría ser la articulación histórica entre Estado y sociedad civil, del programa de una civilización o de una época, en la medida de que se trata de una articulación de base y superestructura, del tipo de vida interna y cultura, momentos algunos que pueden ser solamente reconstrucciones de los anteriores.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Zavaleta Mercado, René. 50 Años de Historia. Ed. Los Amigos del Libro. Cochabamba-La Paz. Bolivia. 1998: 81-82.

Ver también la publicación de Zavaleta Mercado, René. *Notas sobre la Cuestión Nacional*. Ed. CESO. La Paz. Bolivia. 1984.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Mealla Tapia, Luis. La Producción del Conocimiento Local-Historia y Política en la Obra de René Zavaleta. (2000). Ed. Muela del Diablo. La Paz. 2002: 197.

Pero lo que le interesa a Tapia, con Zavaleta, es el momento constitutivo como origen histórico de una forma primordial o eje estatal que marca el carácter de una historia por largo tiempo, por ser un momento de construcción política y de producción ideológica. Así, nos dirá que es como la fábrica de un tiempo, porque en ese momento se produce la sociedad que se va a vivir por un largo tiempo. La idea de momento constitutivo implicaría a programas que emergen en situaciones de crisis y refundación de la sociedad, no de manera totalmente consciente para toda ella, más bien en el subconsciente colectivo de una sociedad, y palpablemente en algunos núcleos, y que aparecen porque ya se ha experimentado todas sus posibilidades, hasta llegar a sus límites.<sup>36</sup>

Se trata de nociones que empalman con la categoría de sociedad abigarrada o compleja que existe en sociedades como la boliviana, resultado de la Colonia y el capitalismo, pero manteniendo elementos anteriores. En el momento constitutivo de las sociedades andinas, habría predominado el espacio sobre el tiempo, que sigue siendo un tiempo histórico agrícola no capitalista.<sup>37</sup> Habría sido la complicada geografía de localización y la necesidad del conocido control vertical tipo archipiélago los que obligaron a un hecho estatal y político, no sólo de organización local.

Tapia mencionó que Zavaleta distinguía dos tipos de tiempo histórico: uno primero que es propio de las civilizaciones agrarias en las que el eje de rotación responde a la forma en que una sociedad sigue a la naturaleza mediante las estaciones y el segundo propio de la modernidad que ya no sigue la circularidad del tiempo agrario y, por tanto, incluye una velocidad que puede ser diferente del tiempo estacional de la naturaleza. Un cambio de tiempo histórico ocurre con la presencia de la subsunción real, cuando cambia el modo de transformación de la naturaleza, en el caso del capitalismo con predominio de la industria sobre la agricultura.

Cuando Zavaleta habla de *formación social abigarrada*, nos está diciendo que en un mismo tiempo histórico pueden caber varios modos de producción tratándose de una diversidad profunda, casi irreductible, que abarca no solamente lo económico, sino también las estructuras sociales, políticas y culturales, con presencia de un Estado *aparente*, más o menos moderno, pero casi desligado en términos orgánicos de los otros ámbitos pre-existentes y, por lo tanto, con procesos inconclusos de construcción nacional.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Ibid., pp. 293-303.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Ibid., p. 305.

Al respecto, se incluye la noción de formación económico-social del marxismo, como articulación de varios modos de producción en el sentido de bloque histórico y no como simple combinación o coexistencia. O mejor podría entenderse como explicación a la falta de articulación de los modos de producción y, sobre todo, de la política, característica de sociedades como la boliviana.

"Una formación social abigarrada se caracteriza, primero, por la coexistencia de diversas temporalidades o tiempos históricos. Esto es algo que se define básicamente al nivel del momento productivo. Cabe señalar que la noción de tiempo histórico no es equivalente a la de modo de producción, va que dentro de lo que Zavaleta llama el tiempo estacional de la agricultura caben varios modos de producción. En el capitalismo, en rigor, se inicia un nuevo tipo de tiempo histórico, o éste transforma el tiempo histórico de las sociedades sólo en su fase de madurez, aquella de la subsunción real... En una formación social abigarrada no sólo coexisten varias relaciones sociales y jurídicas de producción, sino que básicamente se trata de una heterogeneidad de tiempos históricos. Este es un tipo de diversidad profunda, ya que en la medida en que existe esta diferencia, también hay diferencias en las estructuras políticas y la cultura general, diferencias que son más o menos irreductibles. Otra característica de una formación social abigarrada es la diversidad de formas políticas y de las matrices sociales de generación... La formación social abigarrada se caracteriza, entonces, por contener tiempos históricos diversos, de lo cual una expresión más particularizada es la coexistencia de varios modos de producción; la existencia de varias formas políticas de matriz diversa o heterogénea, que se expresa en la existencia de un conjunto de estructuras locales de autoridad diversas entre sí y un estado más o menos moderno y nacional, pero que no mantiene relaciones de organicidad con las anteriores y, en consecuencia, es un estado más o menos aparente... En la medida en que las sociedades abigarradas se caracterizan por tener un estado más o menos aparente y una diversidad de comunidades culturales y de producción, son también sociedades donde los procesos de construcción de lo nacional, a nivel cultural y sobre todo a nivel político, son procesos inconclusos o parciales".38

Una sociedad abigarrada, entonces, implicaría también una diversidad de historias y temporalidades, particularmente en el tiempo histórico capitalista. Tapia aclaró al respecto que historia no es sinónimo de tiempo histórico. Más bien, habría pluralidad de historias capitalistas y en las so-

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Ibid., pp. 308-310.

ciedades abigarradas se da, además, *diversidad múltiple* de tiempos históricos y de historias, de formas políticas de autoridad, de contenidos culturales y, en sentido mayor, de civilización; aunque coexisten en una sociedad *más o menos nacional o país*, quedando claro que lo abigarrado en Zavaleta no es simplemente diverso y coexistente, sino una estructura o estructuras mucho más complicadas, intrincadas y abigarradas como ya lo señalaba en forma pionera en los años 50 Ovando Sanz, obviamente sin la densidad ni el vuelo teórico que hay en y desde Zavaleta.<sup>39</sup>

De esa manera, considerando la pluralidad de las historias, lo abigarrado no constituiría ámbitos separados de lo aymara, lo quechua, lo guaraní o cualquiera de los otros pueblos y culturas que viven en Bolivia, sino su confluencia desarticulada, a partir sobre todo de las rebeliones aymaras y quechuas, para lo que Tapia aclara que Zavaleta no es un historiador tradicional de secuencias cronológicas, sino que trata el problema de lo indígena o lo indio desde la estructura y los procesos explicativos.

"En este sentido, con las categorías de formación social abigarrada, momentos constitutivos, la crisis como conocimiento, la idea de forma primordial, la de eje o ecuación social, se forma un conjunto de categorías que articuladas sirven de matriz de recepción de las otras historias particulares. Son algo así como la matriz para pensar en la historia general, a la vez que se articulan las otras historias particulares...".<sup>40</sup>

Tapia también vio cómo Zavaleta no solamente analizó la forma de la ideología dominante que se impregna de lo indio, sino también el momento señorial que influyó en la conciencia de los dominados y señaló que ese autor abordó lo indo incluyendo la concepción de la dialéctica del amo y el esclavo o del señor y el siervo de Hegel cuando citó un texto de Lo Nacional Popular en Bolivia: La verdad es que oprimir es pertenecer al que se oprime y también que mientras más personal sea la vinculación el siervo impregna más con su servidumbre al amo. El siervo es la enfermedad del amo, no su libertad. El indio a su turno, hablamos siempre del discurso de la rutina, deseará ser no un indio sino un español; pensará en que puede serlo o sea que soñará como oprimido en lugar de identificarse como oprimido... Los perseguidos se hacen aquí cargo de la permanencia de su persecución...

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Ibid., pp. 311-312.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Ibid., p. 313.

Concluía Tapia que éste no era un pensamiento ni tratamiento de parcialidades aisladas, de lo indio por una parte y lo señorial por otra, sino más bien penetraba en su mutua determinación dentro de las estructuras, relaciones y despliegue de la dominación existente, haciendo notar que aunque se incluya un análisis de ese *diálogo*, lo más importante es que tanto la negación en términos alienantes como la resistencia y rebelión del indio, sin posturas separatistas o autónomas, marcarán la conciencia de las elites y de la época.<sup>41</sup>

Finalmente, Luis Tapia agregó mayor valor aún con su propia impronta a la temática referida, a partir de la introducción de lo que considera barroquismo teórico.

"Mi intención no es equiparar lo barroco a lo abigarrado, porque lo barroco connota ya un grado de fusión mayor que justamente lo abigarrado no tiene; pero el barroco es un tipo de producción cultural que se hace sobre las condiciones del abigarramiento social... Se trata de una densidad con núcleos proliferantes. Un gran núcleo proliferante es la teoría de la ley del valor, que trasladada por Zavaleta a la explicación del Estado, la ideología y la complejidad de las sociedades abigarradas, produce otros núcleos más pertinentes para la explicación de este tipo de sociedades. A partir de ese referente más general, Zavaleta produce ideas como momentos constitutivos, crisis como conocimiento, formación social abigarrada, en un nivel intermedio; e ideas como la paradoja y la articulación señorial, el estado del 52, y un vasto conjunto de ideas ya específicas sobre Bolivia, que a su vez siguen esta dinámica de la expansión o la de ser fuerzas expansivas en torno a un espacio disponible arquitectónicamente, parafraseando a Carpentier... Considero que Zavaleta es el barroco en la ciencia social en Bolivia, o sea, la descripción, que aquí es un decir, adecuada o correspondiente al mundo que piensa y pretende explicar. En general, el pensamiento social en Bolivia ha sido siempre más simple que el tipo de realidad que se pensaba... se puede decir que si se cree que Bolivia es una realidad barroca producto de la simbiosis y el mestizaje (como diría Carpentier), pero también barroca en sus expresiones culturales por ser una sociedad abigarrada (como diría Zavaleta), el pensamiento de éste último sería la única obra barroca a nivel de la ciencia social. Es el tipo de pensamiento político e histórico que corresponde a la realidad que tiene. Es el pensamiento complejo que no opera básicamente por la vía de la reducción y simplificación... Hoy se están desarrollando varias teorías

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Ibid., pp. 316-318.

de la complejidad o paradigmas de lo complejo, pero que tienen que ver más con el alto grado de diferenciación e incertidumbre en un mismo tipo de sociedad en el pensamiento o en la naturaleza. En el pensamiento de Zavaleta nos enfrentamos a otro tipo de complejidad, aquélla que se refiere a la heterogeneidad o diversidad de sustancias sociales. Para pensar hoy en el mundo, son igualmente necesarios ambos tipos de teorías de la complejidad".<sup>42</sup>

Así pues, Tapia mostró que para enfoques analíticos de complejidades como las que tenemos en el país, especialmente a partir del mosaico interpuesto por las entidades ancestrales e indígenas, no basta con recurrir a lo abigarrado en los términos densos explicitados, sino pasar, sobre dichas bases, al barroquismo teórico recurriendo a las más actuales teorías de la complejidad desde la realidad nuestra que de facto ya es caótica. Apesar de todo lo visto, esto del *barroquismo teórico* pareciera sólo un enunciado no desarrollado en esta obra. En otra sección, volveremos a Tapia como componente de Comuna, haciendo ya gala en el despliegue de complejidades analíticas de procesos vividos.

## Andinismo antropologista con Murra, Condarco, Platt, Harris y Albó

Las décadas de los 70 y 80 serán muy fructíferas en producción historiográfica de sentido antropologista y con una muy consistente información social, política y económica, útil para la mirada de lo ancestral como de lo indígena vigente en el país. Tenemos desde la óptica abierta por Ramiro Condarco y su teoría de los espacios simbióticos; el archipiélago o acceso y control de un máximo de nichos o pisos ecológicos complementarios con John V. Murra (será trabajado en esta investigación en la sección destinada a espacios geográficos e históricos mayores); los trabajos de Carter, Mitre, Rodríguez y otros. Especial mención tenemos que hacer a los aportes ya clásicos de Olivia Harris, Tristan Platt y Xavier Albó, los dos primeros redescribiendo el ayllu del Norte de Potosí y Albó ilustrándonos sobre las comunidades de La Paz, sintonizados en la misma onda de interpretación y complementándose mutuamente.

Murra explicó que en el *Inkario* una llacta o aldea controlaba determinadas chacras que estaban conformadas por varios ayllus con propiedad y trabajo común y particular, combinados según *tupus* con trabajos colectivos de mita obligatoria para forjar tierras del *curaca*, del Estado y del culto,

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Ibid., pp. 320-325.

dividiendo todo en tres partes: ayllus, culto y estado inca. Se diferenciaba aquellos cultivos de plantas andinas vinculados con la autosuficiencia de las unidades agrícolas productoras de rentas, a las que se añadieron dominios privilegiados de tierra disfrutados por señores étnicos tradicionales.

Sobre los rebaños, explicó que las llamas también formaban parte de posesiones individuales como resultado de dádivas. Algo similar ocurría con los tejidos de algodón en las tierras bajas y de lana de alpaca en la sierra, puesto que eran parte de donativos de tejidos hechos a reyes derrotados y a vasallos leales o de la población conquistada a los generales del Cuzco, reflejando lo difícil que era distinguir entre los deberes recíprocos de los deberes hacia el Estado, con intercambios de labores y servicios recíprocos dentro de la comunidad y el turno en el trabajo como régimen dominante.

Era la unidad doméstica la que contribuía con su trabajo, y lo que intercambiaba o donaba eran unidades de tiempo, jornadas laborales, con una reciprocidad que funcionaba con especificidades, dejando por sentado que había gente exenta de las prestaciones rotativas, tal el caso de los miembros de los linajes reales. Esto ratifica la información de todas las fuentes con respecto a la existencia de una pirámide de estratificación social.

El monopolio estatal de las prestaciones rotativas de los indígenas de la base eliminaba gran parte del intercambio, utilizando depósitos con reservas destinados en una pequeña parte para uso exclusivo de la corte, y donde la mayoría de existencias era distribuida, actuando así el Estado como mercado.

La generosidad del señor étnico y, por extensión, del Estado, habría sido obligatoria e incluso institucionalizada. A parte de hospitalidad, los reyes otorgaban objetos. A los miembros de linajes reales y a las autoridades étnicas les concedían piezas de ropa *cumbi*, plumas, objetos religiosos, mujeres del serrallo real, ciertos tocados y hasta tierras, camisetas, brazaletes, diademas, collares turquesas y sartas de chaquira colorada de los *guancabelicas*, incluyendo para algunos principales licencia para circular en andas y usar hamacas, servicio para ovejeros y chácaras, sin contar con las mercedes que hacía repartiendo muchas riquezas en todas las fiestas señaladas grandes, presentes de ida y vuelta donde el Inca lo recibía todo y hacía grandes mercedes a cada uno conforme a su estado y calidad, artículos que proviniendo del Cuzco tenían mayor valor para la condición social de quien los recibía.

Observó cambios en la reciprocidad y generosidad cuando se iba de la colectividad de parentesco al Estado, donde la ayuda mutua para techar una casa o sembrar, con relaciones de persona a persona y un almacenamiento local, ya no bastaba, y se pasaba a organizar sistemáticamente la producción de excedentes mediante prestaciones rotativas (mita) y la creación de fundos estatales, de instancias para planear y administrar los ingresos del Estado, de los depósitos para la redistribución en un extenso territorio.

También hizo notar que el *Estado Inka* no se entrometió mucho en la organización interna del ayllu, mientras estuvieran garantizados el aporte y el trabajo para sus tierras y las del culto, que finalmente eran lo mismo. En todo esto, Murra reconoció la existencia preincaica del trueque, intercambio y comercio, que habría sido reducido a su mínima expresión con el advenimiento del *Tawantinsuyo*, con su sistema económico redistributivo, jugando un papel principal en el intercambio de bienes y recibiendo la mayor parte del excedente de la producción de los ayllus y de los artesanos, y a su vez, redistribuyéndolos en gran parte entre diversos segmentos poblacionales de acuerdo a una lógica estatal y cumpliendo el rol del mercado con base en un sistema de rentas.

Es esencial la argumentación de este autor sobre la existencia de un antiguo y continuo comercio inca que exigía contactos entre costa y puna y de éstos con la montaña, e incluso mencionó como otras fuentes a embarcaciones, reflejando un intercambio floreciente que no contradecía el transporte de objetos muy diversos para donación y reciprocidad, incluso de oro y plata o adornos para el cabello y los tobillos, pulseras y pendientes, campanillas y chaquira, espejos y recipientes, conchas de pescado, muchos de los cuales eran reducidos a polvo y convertidos en chaquira para uso ceremonial que promovía las lluvias y los *pukios*, debido a la estrecha asociación de los moluscos con la *Mama Cocha*, el mar. También demuestra la existencia de un extendido sistema de trueque, con cálculo de equivalencias que fungían como precios, concentrados en bienes alimenticios.

Es un hecho incontrovertible que en tiempos preincaicos había un amplio intercambio; aunque muchas fuentes, especialmente cronistas, nieguen la existencia de tal comercio, tráfico que a medida que se extendía el dominio inca decaía. Todos conocían las equivalencias entre la mayor parte de los artículos y eran diestros en saber cuánto de qué cosa era justo dar por tanto de otra cosa, donde cada individuo tenía la oportunidad de lograr ventaja. Al parecer, la mayoría de los artículos trocados eran alimenticios y no se vendían los vestidos ni las casas ni lo heredado.

Según este autor, no se conocía la moneda, pero había un amplio trueque preincaico iniciado por los *collas* de la alta puna. Desde los valles costeros se aportaba con maíz, coca, condimentos, ají y frutas, incluyendo en este intercambio el pescado; entre los no comestibles llegaban a la sierra guano, algodón y tejidos, como también plumas de pájaros amazónicos y animales de los valles como el *amaru* para uso ceremonial, y sal, combinando comercio estatal y particular en los marcos de la economía redistributiva mantenida por el Cuzco. Incluía narrativas sobre recaudaciones en los puentes, sobre mercados y mercaderes o los famosos *kcatu* tres veces por mes, cada nueve días o de los tambos con asombrosa abundancia de mercaderes, hechos que llevaron a Murra a lanzar la idea de que algún intercambio subsistió hasta en el centro del sistema redistributivo.

Hay más en Murra para el análisis, como aquello de que en el plano económico, el grueso de la población seguía abasteciendo su propio sustento y le debía al Estado sólo prestaciones de trabajo de acuerdo con un sistema de cuotas basado en la rotación de etnias, linajes y unidades domésticas, que cambió con la aparición de derechos sobre la tierra otorgados por el Estado a linajes y a individuos, que comenzaron como parte de una generosidad institucionalizada de bienes ceremoniales y semi-económicos como los tejidos y la coca. Después y a medida en que aumentaron las obligaciones del Estado, esta generosidad se fue convirtiendo en una concesión de bienes económicamente productivos con otorgación de tierras, rebaños y hasta gente con efectos enajenantes de tierras, rebaños y personas sobre las tradicionales normas étnicas de una organización basada en el parentesco y la autosuficiencia.

A medida que creció la importancia del sector, derivada de la enajenación y de las concesiones estatales, el linaje y la unidad doméstica tuvieron necesariamente que sufrir pérdidas, incluyendo la de gente nueva distinta del miembro del ayllu sujeto a prestaciones personales rotativas, que no debían mitas ni se alimentaban a sí mismos, tampoco eran miembros de sus comunidades étnicas tradicionales ni labradores, sino especialistas organizados a disposición del Estado como los denominados *camayoc*, capataces o responsables agrícolas; o los tejedores con dedicación exclusiva; o los forjadores de metales, en particular los que trabajaban el oro y la plata en la artesanía metalúrgica, o los trabajadores de la construcción como picapedreros, carpinteros, albañiles, todos ellos mantenidos por el Estado y empleados en la edificación de fortalezas, templos y nuevos centros administrativos, además de los especialistas religiosos e intelectuales, más apegados al Inca y con privilegios.

Murra entendió que el ayllu étnico funcionaba dentro de la estructura de poder económico y social del Estado. Creía que el tipo de redistribución practicada nada tenía que ver con una economía del bienestar, más bien, se daba la figura de Estado-mercado o fungiendo como mercado para su propio crecimiento y en beneficio de lealtades. Reiteró que un indicio del cuidado y continuidad con los cuales el Estado respetaba el principio de la *mita* como reciprocidad era el suministro obligado de comida y chicha al *mitayoc*, donde todo quedaba a cargo de la generosidad institucionalizada del Estado, la iglesia o del grupo que se beneficiaba de un esfuerzo obligatorio no individual, sino asignado a la unidad doméstica, linaje o grupo étnico. Para Murra, las dádivas y beneficios eran parte de la generosidad de toda autoridad y, en este caso, del Inca, resultando para éste una obligación; aunque a discreción de dicha autoridad.

Todo ello ayuda a entender mejor que, por ejemplo, el maíz fuera un cultivo estatal, a diferencia de los tubérculos cultivados por las etnias locales para su sustento, reflejando una importante división social y técnica del trabajo.

Mostró que en la economía andina la reciprocidad entre parientes y vecinos comprendía actividades agrícolas, pastoriles y de construcción. Tierras y rebaños eran considerados inseparables de los servicios recíprocos necesarios para su explotación y éstos se extendían a los señores étnicos, fueran o no parientes. El señor no cobraba tributos en especies, pero tenía derecho a ayuda periódica, a la mita, para el cultivo de sus campos o el pastoreo de sus animales. Los *mallkus* tenían derechos sobre la mano de obra local. Los arrieros proporcionados por los ayllus eran los que hacían posible que cientos de llamas sean despachadas a los llanos cargando lana, papas, *chuñu*, *charqui* y otros productos del Altiplano a cambio de maíz, el indispensable grano ceremonial, y de hospitalidad.

El Tawantinsuyo trató de imponer una ficción legal mediante la que todas las llamas y alpacas habían pasado al Estado, equivalente a la pretensión de que los guanacos y vicuñas eran inti-llama, animales del Sol. En otra oportunidad y en forma similar, todas las tierras y demás recursos estratégicos fueron definidos como pertenecientes del Estado, lo cual aunque no se impuso, permitió sostener que los auquénidos no enajenados eran dádivas de un monarca generoso, regalos que justificaban, dentro de un sistema de reciprocidad, las nuevas obligaciones para servir al Estado.

Sobre la reciprocidad en función al tejido, Murra hizo notar que había una política de redistribución textil que obligaba a todos a tejer a favor del Estado y, a su vez, a regalar generosamente tejidos a los distinguidos. Ese intercambio de prendas era parte central del protocolo y de negociaciones diplomáticas y militares. Incluía regalos o dádivas de ropa para los grupos étnicos vencidos, aparente generosidad de un sistema nuevo de poder incaico que establecía una nueva obligación con la entrega regular a los depósitos del Cuzco de productos fruto de su esfuerzo y de su arte.

Era algo así como el derecho para obtener el certificado de ciudadanía incaica, según Murra, divisa de una nueva servidumbre, teniendo en cuenta que se trataba de una sociedad sin moneda y con mercados relativamente poco desarrollados, donde esas entregas como mecanismos de gobierno también resultaban ser hechos coactivos, a la vez que simbólicos de las obligaciones hacia el Estado. No es marginal todo su análisis sobre la población *yana o yanakonas* como poblaciones serviles y criados perpetuos, incluso calificados como esclavos y la sociedad *inka* como esclavista.

El aporte de John V. Murra sobre el mundo ha obtenido un reconocimiento general y ahora corresponde recuperar más sus principales hallazgos. En su tesis de antropología en la Universidad de Chicago en 1955: *La Organización Económica del Estado Inca*, menciona a los incas como uno de los reinos ágrafos precapitalistas, sociedades con ciudades y caminos, riego y señores, con almacenamiento de grandes excedentes, con estudios que le asignan ausencia de pobreza y hambre.<sup>43</sup>

En cuanto a la tenencia de la tierra, nos decía que una *llacta* o aldea controlaba determinadas *chacras*, que consistían en varios *ayllus* o grupos de parentesco, donde la tierra era poseída y cultivada ayllu por ayllu, con propiedad y trabajo común y particular combinados, y reasignación anual de las mismas. El tamaño de la unidad doméstica o *tupu* era algo mayor a la hectárea, una superficie básica apta para alimentar a una pareja durante el año, con *tupus* adicionales por número de hijos y medios *tupus* por número de hijas. Como en varios casos de trabajos colectivos, se practicaba la mita obligatoria para trabajar las tierras del *curaca* y las del Estado, pero también las del culto que se administraban separadamente, dividiendo la totalidad en tres partes: ayllus, culto y Estado inca.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Murra, John. La Organización Económica del Estado Inca (1955). Ed. Siglo XXI. México. 1978: 17-58.

Hablará de dominios privilegiados de tierra disfrutados por señores étnicos tradicionales como los reyes *chimú* o los *curaca* de menor categoría, los otorgados *por el rey* a individuos y sus linajes, otros dados a cada monarca y a los linajes reales. Ilustró también sobre los rebaños, indicando que las llamas se hallaban también en la costa y se sujetaban a posesiones individuales como resultado de dádivas; como los tejidos de algodón en las tierras bajas y de lana de alpaca en la sierra, con *donativos de tejidos a reyes derrotados y a vasallos leales*, incluyendo la donación de la población conquistada a los generales del Cuzco: y una vez más encontramos textiles: cuando fue vencido, el rey de los chimú, después de recibir sus regalos, mandó a su vencedor tejidos, conchas del mar y veinte doncellas. Concluyó que el Estado tenía raíces profundas en instituciones andinas de reciprocidad y generosidad señorial que con el crecimiento se habrían alterado hacia nuevas formas de manejo de las relaciones económicas y de poder emergentes.<sup>44</sup>

Para distintas labores no existía paga alguna; aunque *no puede dudar*se de que se había elaborado una fórmula minuciosa para la reciprocidad, especialmente en lo que toca a las tareas agrícolas, reflejando lo difícil que era distinguir entre deberes recíprocos y deberes hacia el Estado, con intercambios de trabajo y servicios recíprocos dentro de la comunidad, con el turno en el trabajo como régimen dominante.<sup>45</sup>

Agregó que *durante siglos se puso el hincapié donde no correspondía*, es decir en los objetivos de las funciones redistributivas del Estado inca y se subestimó la autosuficiencia y la reciprocidad. Y Murra asienta una de sus principales tesis, interpretando que el monopolio estatal de las prestaciones rotativas de los campesinos de base, el esfuerzo productivo de sus *yana*, eliminaba *gran parte del intercambio*, utilizando depósitos con reservas destinadas en sólo una pequeña parte al uso exclusivo de la corte, y donde la mayoría de existencias era distribuida, actuando así el Estado como mercado.<sup>46</sup>

Nuestro autor Murra ilustra que señores y curacas principales de todo el reino hacían grandes presentes: y el inca lo recibía todo y les hacía a ellos grandes mercedes a cada uno conforme a su estado y calidad dándoles camisetas y brazaletes y diademas y collares turquesas y sartas de chaquira colorada que los guancabelicas le daban y a algunos principales les daban licencia para que pudiesen andar en andas, a otros en hamacas y les señalaba servicio

<sup>44</sup> Ibid., pp. 62-132.

<sup>45</sup> Ibid., pp. 135-157.

<sup>46</sup> Ibid., pp. 176-197.

para ovejeros y chácaras, y a otros daba mujeres y esto eras in las mercedes que hacía repartiendo muchas riquezas en todas las fiestas señaladas. Murra demuestra la existencia del extendido sistema de trueque, con cálculo de equivalencias que fungían de precios, concentrados en bienes alimenticios.<sup>47</sup>

Llaman la atención las recaudaciones a través del denominado *portazgo en los puentes*, obviamente pagados por particulares. Al respecto, Murra lanzó la hipótesis de que *algún intercambio subsistió hasta en el centro del sistema redistributivo*. Fuera de la existencia de mercados, otro modo de llegar a una mejor comprensión del intercambio inca es mediante los mercaderes con dedicación parcial o total a su tráfico, ya que la existencia de estos viajeros está ampliamente documentada, como también la de los tambos que hacen pensar al autor en que los portazgos eran más bien un método de control y *registro de la cantidad y hasta de la especie de las cargas que pasaban*, no sin quedar enigmas a resolver.<sup>48</sup>

Murra incluyó en su narrativa y análisis el paso de la prestación rotativa *a la servidumbre*, ocasionado por los cambios institucionales durante los últimos años del Estado Inca. Las dotaciones de tierra a linajes e individuos hicieron crecer la *enajenación* y cuando sucedió esto, la unidad doméstica sufrió las mayores pérdidas. Esas concesiones comenzaron como parte de una generosidad institucionalizada y consistían normalmente en bienes ceremoniales y semi-económicos como los tejidos y la coca. Sin embargo, con el tiempo y a medida que aumentaban las obligaciones del Estado, esta generosidad se fue convirtiendo en una concesión de bienes económicamente productivos a aquellos que habían servido al rey de modo destacado o cuya lealtad y cooperación eran deseables. Entonces, les otorgaron tierras, rebaños y hasta gente.<sup>49</sup>

Otra obra clásica de John V. Murra es *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*, con trabajos entre 1958 y 1971. Allí hay ratificaciones, pero también complementaciones y aclaraciones sobre algunas de sus tesis. Está primero su reflexión sobre la estructura política de los *inka*, donde nuevamente puso en duda la muy difundida idea de Rowe y otros sobre que en dicha sociedad nadie era pobre, no había hambre o existía una especie de Estado socialista donde el gobierno aseguraba al individuo contra todo género de necesidades y, recíprocamente, reclamaba un fuerte tributo. <sup>50</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Ibid., pp. 198-213.

<sup>48</sup> Idem.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Ibid., pp. 215-245.

<sup>50</sup> Murra, John. Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino. Ed. Instituto de Estudios Peruanos. Lima. Perú. 1975: 24-42.

Volvió a aclarar que el maíz era un cultivo estatal, a diferencia de los tubérculos cultivados por los campesinos o etnias locales para su sustento. Y será en un artículo de 1972 y dentro de la obra citada, que Murra consolidó su tesis central sobre el control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas, acuñada ya en 1967. Documentó el caso de los mitmaq, manifestación tardía y muy alterada del antiquísimo patrón referido y dio ejemplos de control simultáneo de pisos e islas ecológicas bajo condiciones muy distintas entre sí, como de etnias pequeñas que habitaban Chaupiwaranqa, en la zona más alta del Marañón y del Huallaga; etnias grandes o reinos altiplánicos con núcleos en la cuenca del Titicaca; etnias pequeñas, con núcleos en la costa central; grandes reinos costeños; y etnias pequeñas, con núcleos en la montaña, sin archipiélagos.<sup>51</sup>

Murra nos dio, entonces, mayor información, esta vez sobre *rebaños* y pastores en la economía del Tawantinsuyu. Explicó que ante la falta de parientes, las personas debían recurrir a la generosidad de algún señor étnico local para contar con algunos animales y prever la existencia de rebaños comunales, dando lugar a regímenes de reciprocidad que permitían el acceso de todos a recursos estratégicos; aunque con modalidades, formas y proporciones muy disímiles y de privilegio para algunos, y nos presentó los casos de animales donados al Estado, bajo ideas religiosas que permitían una emisión ideológica de un régimen aparentemente bondadoso cuando no confiscaba los animales, generando un nuevo grado de tenencia de los mismos, distinto al de los rebaños estatales y también a los rebaños de la iglesia.<sup>52</sup>

Igual función nos mostrará Murra sobre la reciprocidad, esta vez vinculada a la función del tejido en varios contextos sociales y políticos. Existía una política de redistribución textil que obligaba a todos a tejer a favor del Estado y, a su vez, a regalar generosamente tejidos a los distinguidos, lo que se burocratizó, pues dicho intercambio de prendas era parte central del protocolo y negociaciones diplomáticas y militares, incluyendo regalos o dádivas de ropa a los grupos étnicos vencidos. Los cronistas vieron esto como ejemplo de la preocupación del Estado Inca por el bienestar general, cuando en realidad esa aparente generosidad establecía una nueva obligación con la entrega regular de productos fruto del esfuerzo y del arte de los vencidos, en otras palabras, dichos obsequios de tejidos funcionaban como

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Ibid., pp. 59-115.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Ibid., pp. 126-137.

un *certificado de ciudadanía incaica, la divisa de la nueva servidumbre,* donde esas entregas a los depósitos del Cuzco resultaban ser hechos coactivos y, a la vez, simbólicos, de las obligaciones hacia el Estado y *del status del conquistado*.<sup>53</sup>

Después, Murra dio *nueva información sobre la población yana*, las poblaciones serviles y especialmente de este grupo denominado *yanaconas*, dentro de la organización económica *inka*, como *criados perpetuos*, lo que ha incidido para que algunas investigaciones no solamente caractericen a los *yanaconas* como esclavos, sino a la sociedad *inka* como *una economía esclavista*, dejando claro que en dicho análisis hay que tener en cuenta las distancias con los enfoques eurocentristas sobre el particular, pero que no borran por ello el hecho mismo analizado.<sup>54</sup>

Igualmente, por su importancia como referencia a nuestros estudios sobre reciprocidad e intercambio ancestral e indígena, incluimos su información sobre el tráfico de mullu, molusco de la costa del Pacífico muy requerido en grandes cantidades por poblaciones de la zona central andina y el Altiplano, para los rituales que buscaban hacer llover, por considerarse alimento favorito de los dioses. El autor indicaba que una fuerte proporción poblacional de un reino costeño se dedicaba al intercambio tanto marítimo como terrestre de este producto y observó correspondencia de todo esto con situaciones donde el Rey o el Estado dirigían el tráfico de bienes suntuarios, para redistribuirlos más tarde donde más convenía, siendo el caso descrito para Mesoamérica de un profuso comercio con muchos comerciantes dedicados al intercambio en gran escala, lo que finalmente le llevó a concluir que aunque el debate de si hubo o no comercio en Los Andes no es fácilmente soluble, por la importancia de los archipiélagos y la ausencia de tributo, considerando además que la redistribución y el tráfico oficial tenía más importancia económica en Los Andes que el trueque ocasional v local.55

Desde una perspectiva diferente, sin bnusar en las profundidades históricas, sino en la vida campesina e indígena contemporánea, Xavier Albó realiza varias investigaciones y nos deja mucha producción testimonial de su esfuerzo, muchas veces induciendo posiciones institucionales, como es el caso de Cipca en los años 70, 80 y 90. Por ejemplo, en la producción de

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Ibid., pp. 165-169.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Ibid., pp. 225-227.

<sup>55</sup> Ibid., pp. 256-267.

Cipca podemos encontrar *Por una Bolivia Diferente-Aportes para un Proyecto Histórico Popular*, de 1991. Se trata de una provocación con aportes para superar el tipo de Estado colonialista y anti-campesino; apuntando ante todo la perspectiva campesina desde su doble dimensión, como clase y nación, para plantear un tipo ideal de sociedad y de Estado que, de forma muy sintética, referiría a *una sociedad democrática y socialista que seaigualitaria*, sin explotación de clase—con grupos populares autogestionarios no estatales—plurinacional.<sup>56</sup> Y presenta primero la propuesta y luego la reflexión, vayamos en dicha secuencia.

Apunta hacia un Estado plurinacional, uno único a partir de la diversidad de naciones, culturas y regiones que lo componen. Redefine nación, a partir de que se pierde el carácter de exclusividad con que se ha solido tratar el concepto de identidad y lealtad nacional. Se puede ser a la vez miembro de la nación boliviana y, a otro nivel subestatal, miembro de la nación aymara, quechua, chiriguana, moxeña, etc.

Diferencia nación en sí y para sí. Conformarían una nación en sí todos los que compartan una serie de rasgos socio-culturales, territorio, historia, lengua, costumbres, rasgos culturales y creencias, organización. La nación para sí adicionalmente incluiría voluntad política e ideológica grupal para identificarse y ser reconocidos como tales, sobre la base de la fuerza económica, que puede exigir muchas modificaciones de las formas económicas tradicionales y adopción de nuevas tecnologías, y que de tener en cuenta otros aspectos culturales como la reciprocidad y la solidaridad, no conducirán a la pérdida de la identidad grupal, sino a su fortalecimiento.<sup>57</sup>

Piensa el territorio ya en un Estado multinacional, con territorios para naciones subestatales y, por otra parte, compartiendo un territorio común de todos los ciudadanos o la nación-Estado.

"En nuestro caso existen dos tipos de derecho territorial: el de cada nación subestatal a su propio territorio y el de todos los ciudadanos del Estado al territorio de la nación-Estado. Ambos tipos de territorio pueden estar constituidos por jurisdicciones menores como comunidad, micro región o región. No se trata de derechos territoriales exclusivos, para una u otra parte, sino de derechos complementarios... Por otra parte, cada nación subestatal

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Cipca. Por una Bolivia Diferente. Aportes para un Proyecto Histórico Popular. Cuadernos de Investigación Nº 34. Ed. Hisbol. 1991: 19.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Ibid., pp. 31-34.

también reconoce que no es única y que debe combinar su derecho territorial con las exigencias del bien común más universal, sin quedarse encerrada en su pequeño mundo... Se estimulará además la propiedad comunal de la tierra y demás recursos naturales... para la consolidación de las unidades de producción comunitaria. Bajo esta garantía, cada comunidad determinará las formas de usufructo (familiar, grupal o comunal), de acuerdo a sus propias costumbres y conveniencias... En las naciones andinas, más allá de los territorios comunales, se fomentará la creación de territorios intercomunales... a niveles cada vez más envolventes... No se descarta que, con el tiempo, a partir de esos territorios intermedios y aplicando los mismos criterios, se pueda avanzar hacia la reconstrucción de un territorio nacional".58

En el plano de la economía, la propuesta menciona: A la larga las empresas de tipo capitalista deben sustituirse por otras en que no haya explotación del trabajador, mientras tanto, sin necesidad de decretar la desaparición de ningún sector, se proponen correctivos motivados hacia los campesinos como facilitar el acceso a créditos y nuevas tecnologías; mejorar la estructura de comercialización y el acceso a la tierra, como la calificación técnica y administrativa con estímulo a la producción asociada y comunal, marco en el que se plantea impulsar también mecanismos tradicionales y nuevos de un sistema económico basado en la reciprocidad y la solidaridad, que a diferencia de otros autores no ve como ámbitos contradictorios y menos antagónicos.

Propugna la constitución de empresas de pequeños propietarios y cree que no por ello se separarán de su instancia organizativa, pasando más bien a ser *el brazo económico de la comunidad, subcentral*, como se puede ver en total inspiración de la propuesta y praxis de la CSUTCB y la Ley Agraria Fundamental (LAF) katarista.

También plantea *un sector campesino competitivo*, una vez creadas las condiciones de igualdad sugeridas, y ve que podría *resultar provechoso cierto margen de competencia*, que en su criterio beneficia al consumidor, recomendando una regulación de precios por vías indirectas como más viable que su pleno control.<sup>59</sup>

Dentro de su política cultural, postula como marco general un *nue-vo Estado democrático*, *socialista y plurinacional*, con órganos populares

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Ibid., pp. 39-43.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Ibid., pp. 49-55.

como la Asamblea de Nacionalidades y tres prioridades culturales: lengua, historia y organización, complementadas por territorio, símbolos identificatorios, religión tradicional, derecho consuetudinario y expresiones artísticas.

Es ilustrativa dicha propuesta, justamente por la importancia en Bolivia de la Asamblea Constituyente, para muchos fundacional y transformadora y no cosmética, y cuyos efectos aún no se vislumbran con claridad; aunque más interesante resulta registrar la discusión o debate organizado por Cipca sobre posiciones relativas a temas económicos y de desarrollo.<sup>60</sup>

Un tema importante de debate en el seminario de Cipca se produjo sobre economía y campesinado, reciprocidad y mercado. Sobre el particular se expresaron opiniones en las que se pudo advertir la tendencia a identificar reciprocidad con economía de mera subsistencia y mercado con producción de excedentes. Eso significaría que mercado implicaría necesariamente una lógica de acumulación para el lucro.

Más bien, el desafío es mantener la lógica de reciprocidad con abundante redistribución de excedentes y con intercambios a través de algún sistema de mercado, lo que podría alcanzarse mediante la comercialización entre grupos autogestionarios, manteniendo ciertos círculos de reciprocidad y solidaridad ya desarrollados en el interior de cada grupo, a través de ferias populares con relaciones solidarias entre productores y consumidores, fortaleciendo a los más débiles, para lo cual se debe contar con el apoyo de políticas favorables por parte del Estado. Y para revertir esa relación desfavorable, se postulará que el Estado popular que se está programando debe intervenir en el mercado no para eliminarlo, sino para regularlo y orientar su funcionamiento a favor de los pequeños productores campesinos. Dirá que es absurda e inimaginable una sociedad futura sin mercado interno. Aún dentro de nuestro proyecto popular existirá mercado y éste tendrá un rol fundamental. Interesa fortalecer la capacidad de las comunidades campesinas para que el mercado no les extraiga sus excedentes.<sup>61</sup>

Para otros, plantearse una reciprocidad en términos puros, sin mercado, es salirnos del tema, porque no existe, mientras que había quienes rebatían con que la economía de mercado lo que hace es desintegrar; aniquila las culturas y, de paso, destruye la producción para reciprocidad y solidaridad. El proble-

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> Ibid., pp. 100-111.

<sup>61</sup> Ibid., pp. 115-116.

ma de fondo es cómo compaginar el mercado con un fortalecimiento de las culturas y de sus valores. También hubo quienes plantearon no entrar en discusiones bizantinas entre indigenófilos o mercadófilos. No reduzcamos tampoco el indigenismo a un indigentismo de simple subsistencia. El campesino es más pragmático. Usa lo que le sirve y rechaza lo que no le sirve, sin fijarse en si es algo propio o llegado de afuera. Completarán esas discusiones pensamientos como que el mercado no es malo por esencia. Lo tenemos ahora y lo teníamos desde mucho antes, incluso en culturas precolombinas, con sus propias formas de moneda. No es, por tanto, necesariamente desintegrador de culturas.

Al respecto también se sostuvo que por una parte reciprocidad no se limita a sociedad de subsistencia y, por otra, mercado no es necesariamente sinónimo de modernidad. Y se estuvo de acuerdo en no marcar al mercado como necesariamente capitalista, aunque había la interrogante sobre cuál sería su justo medio, ya que no hay disyuntiva entre libre mercado y mercado controlado, porque el libre mercado no existe y lo que se tiene en todos los países son diversas formas y grados de mercado controlado.

Existirían dos lógicas distintas en el intercambio. Se planteará pasar del plano intuitivo al del conocimiento, investigando la consistencia de la lógica de la reciprocidad y la complementariedad, que es precisamente el objeto académico de la presente investigación doctoral. En esa discusión se interpuso una tesis: *Probablemente veríamos que la llamada reciprocidad incluye en su seno al mercado. Veríamos también que la dinámica capitalista colonial boliviana sigue condicionada y confrontada por esa lógica de la reciprocidad y complementariedad.*<sup>62</sup>

Asimismo se apuntaba que la contraposición no es tanto mercado vs. reciprocidad, sino intercambios para lucro acaparador o para prestigio vía redistribución generosa. Según ese criterio, ambos modelos, para poderse realizar, postulan que haya abundancia y excedentes a ser redistribuidos y, apoyándose en Temple, también se es proclive a distinguir intercambios dentro y fuera de los circuitos comunitarios, donde los excedentes son producidos dentro de la comunidad, lo que sugiere un ideal de abundancia. Entren primero en circuitos tradicionales de reciprocidad y prestigio sin intercambio mercantil dentro de las comunidades; y después, en un segundo momento y a través de la organización comunal, entren en los circuitos mercantiles extracomunitarios para lograr así nuevos ingresos que beneficien a toda la comunidad.

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> Ibid., pp. 116-117.

En esa ocasión y en ese tema se intervino también con otra perspectiva que llamaba la atención para diferenciar entre mercado en general y la relación específica capitalismo-mercado, que significa mercado de propiedad y de fuerza de trabajo y es el que produce explotación, siendo incompatible con una sociedad de productores autogestionarios.

Se ejercitó variantes como la posibilidad de mantener otras funciones del mercado, en lo que representa toda una audaz y novedosa tesis, donde se está pensando en intercambio, circulación elección en base a información de recursos, oferta y demanda, y también en usar un modo de mercado que sea espacio de indicaciones para que cada grupo autogestionario decida luego qué producir, para quién, de dónde obtener recursos, etc., todo ello dentro de los márgenes de una división entre áreas estratégicas del Estado-Nación y otras bajo la iniciativa de los diversos grupos autogestionarios.<sup>63</sup>

El libro y la propuesta de Cipca, fuera de la propuesta como tal ya explicitada, incluyen el debate con intelectuales y una sistematización temática institucional como insumo, veamos esta última. Cipca definía a las unidades productivas entre dos opciones: la de la CSUTCB-LAF explícitamente comunitaria y la propia, más como forma asociativa. Unidad de producción con trabajo comunitario es la que parte de la propiedad indivisa de la comunidad sobre la tierra y otros recursos naturales, se organiza en base al propio modelo comunal y controla autogestionariamente todo o parte del proceso productivo (Art. 28-29 LAF). Unidad de producción con trabajo asociado es aquella en que todo el proceso productivo o parte de él es realizado en forma autogestionaria por un grupo de personas mayor a la unidad familiar, para el beneficio de todos ellos (Art. 31)<sup>64</sup>

También hacía una sistematización sobre la nación y clase en los siguientes términos: Ni es posible hablar sólo de una clase trabajadora salvadora ni tampoco de sólo un pueblo indio salvador. Debemos interpretar la realidad con ambos ojos y caminar adelante con ambos pies.<sup>65</sup>

Fue una valiente propuesta institucional, realizada tempranamente en relación al debate y la situación sociopolítica actual, pero que además

<sup>63</sup> Ibid., p. 118.

<sup>64</sup> Ibid., p. 130.

<sup>65</sup> Ibid., p. 153.

parece no haberse enriquecido demasiado, pues continúan casi los mismos problemas, interrogantes y respuestas, con honrosas excepciones y enriquecimientos que también los señalaremos más adelante.

Cipca, sobre la base de décadas como ONG con recorrido institucional amplio y mucha experiencia en el manejo y conocimiento de la problemática campesina e incursiones en la problemática indígena, hace otra propuesta audaz sobre un *nuevo mapa administrativo del país* con la siguiente estructura:

Amazonía. Pando, provincia Vaca Diez y posiblemente la parte más al Norte de la provincia Iturralde en el departamento de La Paz.

Llanos de Moxos. Abarca el resto del departamento actual del Beni más la parte correspondiente hoy al Norte de La Paz.

Aymara Norte. Todo el Altiplano, Yungas y valles adyacentes de La Paz.

Altiplano Sur. Todas las regiones pastoriles de Oruro y Potosí (occidental) y los ayllus del Norte de Potosí.

Quechua Norte. El actual departamento de Cochabamba más la parte más septentrional de Potosí.

Sur Andino. Abarca desde el Altiplano oriental hasta los valles adyacentes... provincias Chayanta, Frías y Guijarro, Nor/Sud Chichas... parte andina de Chuquisaca...

Tarija... parte andina de Tarija... Sud Cinti de Chuquisaca... Modesto Omiste (Potosí)...

Santa Cruz. Incluye los valles mesotérmicos y la parte central de la actual zona integrada hasta el río Grande...

Chiquitanía. El resto del actual departamento de Santa Cruz.

Chiriguania. El resto de la actual provincia Cordillera... y las partes chaqueñas de Chuquisaca... y Tarija.<sup>66</sup>

<sup>66</sup> Ibid., pp. 194-196.

## El Taller de Historia Oral Andina y Silvia Rivera

Son muchos más los indígenas intelectuales, especialmente aymaras, que contribuyen a la interpretación de ancestralidad e indigenidad, pero no se puede revisar todos los casos, más cuando hay algunos que solamente reiteran visiones y líneas de pensamiento ya tratadas. No es el caso de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) de La Paz, que no ha estado ausente del debate referido, en el marco de las carreras de Sociología, primero, y de Antropología e Historia, después.

Ya registramos cómo Fausto Reynaga hablaba del Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) y de su pensamiento descolonizador indianista que, en todo caso, no era una especulación. Sin embargo, no todo el movimiento universitario indianista tuvo filiación reynaguista, sino también estuvo influido por el *katarismo* de Genaro Flores Santos, a la postre máximo ejecutivo de la CSUTCB. Ambos movimientos incidieron en las ciencias sociales bolivianas y en nuevas interpretaciones sobre el decurso del país y, sobre todo, de los movimientos sociales campesinos e indígenas como también populares y los que actualmente se observan en el país.

En ese proceso, destaca el hecho de que varios jóvenes se agruparon, organizaron e institucionalizaron independientemente de la universidad en el Taller de Historia Oral Andina (THOA). Posteriormente, el proceso abierto generó sus frutos a partir de experiencias y potenciamiento propio de cada uno de sus integrantes, donde Silvia Rivera tendrá sus propias vetas y aunque ella tiene una producción muchas veces independiente de dicha institucionalidad, se la puede inscribir en dicho marco. Veamos primero su libro: *Oprimidos, pero no Vencidos*, de 1984. En éste, señala que existe una doble naturaleza en las relaciones de dominación sobre la masa de trabajadores rurales, ya que son explotados como productores, pero simultáneamente son oprimidos colonialmente como sociedad y cultura.

Rivera anotó que hacia mediados de siglo, el conflicto interétnico se manifestó por parte de la sociedad oligárquica como dicotomía entre civilización y barbarie, expresión del racismo colonial de la vieja casta dominante, mientras que el campesinado-indio hacía esfuerzos por replantear sus relaciones con el conjunto de la sociedad, obteniendo como respuesta la represión y la masacre. Para la fase oligárquica, analiza los ciclos rebeldes: 1910-1920 con epicentro en *Pacajes* del Altiplano paceño, y 1947 más disperso, pero mayormente desplegado en las provincias Los Andes, de La Paz, y Ayopaya, de Cochabamba.

Observó el trasfondo de la Revolución Nacional de 1952, apuntando que su traspié más significativo estuvo en el fracaso de su proyecto de homogenización cultural, pues los señores no pudieron desaparecer el país de indios, ya que ni los señores se convertirían en burgueses de mentalidad democrática y progresista ni los indios en ciudadanos, integrados en el sólido cimiento del mercado interno y la castellanización.

El indio no desapareció ni con el pretendido mestizaje, ni con la educación, ni la migración a los centros urbanos, ni la parcelación de las comunidades, sueños que tropezaron con la terca realidad, continuando todo en medio de una reconstitución de las formas oligárquico-coloniales de discriminación y dominación.

Rivera analizó también al movimiento *katarista*, surgido a finales de los 60, *como respuesta sistematizada y aglutinante frente a tres órdenes de problemas surgidos en la postrevolución*. Observó que *la economía parcelaria impulsada por la reforma agraria y la creciente dependencia mercantil de la producción campesina habían hecho surgir nuevas demandas*, en un contexto de verticalidad de las relaciones campesinado-Estado que dio lugar a situaciones como la de la masacre campesina de los valles de Cochabamba en 1974, que no resolvieron los problemas étnico-culturales.

Incluyó lo que es hoy uno de sus mayores legados teórico-metodológicos, en su reflexión sobre el papel de la memoria colectiva en el movimiento campesino-indio contemporáneo en el occidente andino, estableciendo dos horizontes de memoria colectiva y pertenencia ideológica, útiles para su diferenciación entre movimiento campesino aymara altiplánico y campesinado quechwa de Cochabamba, sobre lo que nos indicó: En el primer caso, es la memoria larga de las luchas anticoloniales del siglo XVIII, catalizada por un presente de discriminación y exclusión lo que constituye el elemento articulador fundamental de su discurso ideológico... En el caso de Cochabamba, es esta última experiencia y horizonte ideológico fundado en la memoria corta y en la raíz cultual mestiza del movimiento campesino, la que organiza y da sentido a su movilización en la década del 70.67

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Rivera Cusicanqui, Silvia. *Oprimidos, pero no Vencidos*. Ed. Hisbol. La Paz. Bolivia. 1984: 16-22. "...Hablaré de campesino-indio, campesino-aymara o campesino-quechwa en aquellas situaciones y contextos donde esta doble relación sea más evidente, o la relievaré cuando sea pertinente para el análisis. En cambio, reservaré el término campesino para aquellas regiones y etapas históricas en las que predominan las demandas de clase y se borran los contornos de la fricción interétnica. En ocasiones, hablaré también simplemente de indios (o aymaras, etc.) cuando la identidad étnica no esté necesariamente asociada a un determinado estatuto ocupacional de residencia rural-urbana. Es evidente que el uso de estos términos está en estrecha relación con la auto percepción...". Ibid., p. 16.

En criterio de Rivera, la participación de Zárate Willka en la guerra civil liberal-conservadora de 1899-1900 habría contribuido a desnudar las tensiones socio-étnicas acumuladas. En el Altiplano cabalgaba el asedio latifundista a los territorios comunales de los ayllus, y el desmantelamiento de su universo ideológico. Incrementadas las exportaciones de minerales y los ferrocarriles, los vecinos de los pueblos rurales organizaron redes comerciales locales monopólicas, bloqueando el acceso autónomo de la producción comunal al mercado, que a lo largo del siglo XIX se había manifestado en intensos intercambios inter-ecológicos y rural-urbanos.

Por eso, la rebelión de Willka desarrolló objetivos autónomos, con un programa de realizaciones que la autora señaló en cuatro puntos: restitución de las tierras comunales usurpadas, lucha defensiva contra la agresión del criollaje latifundista, desconocimiento de la autoridad de liberales y conservadores sobre las tropas indias y constitución de un gobierno indio autónomo bajo la autoridad de un máximo líder, en lo que se convirtió para ella en la última rebelión india autónoma del período republicano, en la que duramente derrotados y diezmados, sus efectivos se comportaron en ella como una nación dentro de otra nación, expresando... una lucha anticolonial.

En los años 1900-1920, período del liberalismo, la expropiación de tierras comunales habría proseguido. Ninguno de los objetivos explícitos de las leyes de ex vinculación –que postulaban la necesidad de convertir al comunario en pequeño propietario y a la tierra en mercancía de libre circulación— se cumplió en los hechos. Por otro lado, se proclamaba la necesidad de sustituir el tributo colonial (indigenal), pero se lo mantuvo como impuesto a la propiedad aplicable a todos los ciudadanos bolivianos como contribución territorial, que hasta principios del presente siglo fue el que sustentó los presupuestos departamentales y fortaleció administrativamente a los departamentos más densamente poblados del país, mientras que los señores de la tierra pagaban el impuesto predial rústico ridículo, presión fiscal a la que habría que agregar la prestación vial como el impuesto militar sobre la población india.

También analizó las rebeliones de 1910-1930 en el Altiplano, como en *Pacajes* en 1914, las de colonos y comunarios de *Caquiaviri* en 1918, de Jesús de Machaca en 1921, y de Achacachi entre 1920 y 1931, parte de una larga cadena de acciones rebeldes, de reorganización y agitación, que le autoriza a registrar un ciclo rebelde de 1910 a 1930: *no porque existiese una* 

conexión explícita entre los participantes en uno y otro foco rebelde, sino más bien por los elementos ideológicos, políticos y organizativos comunes a todos ellos. Destacó en ese proceso que los mallkus y jilaqatas de los ayllus del Altiplano, hoy más conocidos como caciques-apoderados, reingresan en relaciones políticas que superan los marcos comunales y sirven, como en el pasado colonial, como intermediarios entre comunidades y Estado.

Enumerando los elementos anteriores, sobre todo en esta narrativa en el Altiplano, Rivera hizo varios apuntes para mostrar que el sistema de tenencia de la tierra de las comunidades andinas no puede ser confundido *con simples agregados de posesiones familiares yuxtapuestas*, puesto que la familia extendida controlaba una serie de recursos compartidos como aguas de riego, pastizales, tierras de *aynuqa*, imbricada por lazos de parentesco y de comunidad de territorio con otras familias, donde a su vez cada estancia compartía recursos productivos discontinuos con otras, en los territorios más amplios del ayllu, en medio de relaciones de solidaridad y cohesión de un sistema jerárquico de autoridades político-religiosas, con alianzas que relacionaban a varios ayllus dentro de una región. <sup>68</sup> Complementó que a pesar de todo ello, no se trataba de un sistema cerrado, sino con varios ciclos mercantiles intercalados con usos rituales y sociales.

"Pero de ninguna manera la comunidad era un sistema cerrado. Había conocido varios ciclos de expansión mercantil en el pasado. Durante el siglo XIX, en las regiones interandinas de Potosí y Chuquisaca, los ayllus producían trigo para el mercado interno y para la exportación... proceso que fue truncado durante el auge de la plata, por la inundación del mercado con trigo chileno. Sin embargo, con ello no se liquidó totalmente el comercio comunario. En los primeros años del presente siglo, la expansión de la demanda urbana y minera de insumos, alimentos y medios de transporte había brindado un nuevo canal de penetración en el mercado para las comunidades del Altiplano... En la medida en que los comunarios estaban obligados a pagar la contribución indigenal, debían obtener por la fuerza dinero para satisfacer las exigencias fiscales. De este modo, por lo menos una porción de su ingreso monetario constituía un ciclo trunco M-D (Mercancía-Dinero), donde los comunarios vendían, pero no compraban. Pero en conjunto, su incursión en el mercado, como bien lo ha demostrado Platt (1982) para el Norte de Potosí, parecía exceder holgadamente esos límites. Constituían así un genuino fenómeno de ampliación del mercado interno regional, de venta discrecional de productos, insumos y servicios a cambio de un equivalente

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> Ibid., pp. 27-38.

monetario que era utilizado como punto de articulación en una compleja red de intercambios ínter ecológicos que permitía a los comunarios del Altiplano el acceso a productos como la sal, el maíz, la coca y la madera dentro de una lógica orientada hacia el valor de uso en la que complementaban el abastecimiento alimentario y los usos rituales y sociales".<sup>69</sup>

En la misma línea, Silvia Rivera mostró que si en el Norte de Potosí la producción mercantil de los ayllus era controlada por los kurakas o autoridades étnicas tradicionales —en lo que Platt... denomina un modelo cacical de mercantilización agraria— en el Altiplano este proceso parecía estar directamente en manos de los comunarios, caso en el que la venta de excedentes agropecuarios (charqui, ch'uñu, lana) era secundaria, ya que competía con circuitos de comercialización controlados por los hacendados sobre la base del trabajo gratuito de los colonos, por lo que se habrían concentrado y especializado en transar carbón de qiñwa vía comercio de arriería, con canales más apropiados para mantener un relativo control sobre su actividad mercantil.<sup>70</sup> Igualmente ventajoso sobre los hacendados habría sido para las comunidades pastoriles de altura altiplánica central y sur el transporte de mineral hacia los puertos de exportación en el Pacífico, vía grandes rebaños de llamas.

Al respecto, Rivera concluye que resulta entonces insostenible la idea de que las comunidades del Altiplano sobrevivían merced a su aislamiento. Todo lo contrario: utilizaban los resquicios que les ofrecía la estructura económica de la sociedad para reproducirse, cambiando. Y resulta claro que este cambio iba orientado en la dirección de una mayor mercantilización de la producción comunal del Altiplano. Sin embargo, este proceso de expansión mercantil en las comunidades fue bruscamente truncado, en la región que nos ocupa, por la llegada de los ferrocarriles.

Sobre el particular, explicará que así se dio la sustitución de una serie de insumos y productos locales por importaciones con participación mayor de los mestizo-criollos, que se convirtieron en acopiadores en gran escala de los productos antes elaborados y comercializados por los comunarios, como carbón de qiñwa, t'ula, cal, sal, etc., con el agravante del desplazamiento de los arrieros indígenas por parte del ferrocarril en las rutas que conectaban a las principales minas con los puertos del Pacífico, con lo que la contradicción hacienda-comunidad se volvió más compleja entre 1910 y 1920 hacia la contradicción campesinos-vecinos de los pueblos rurales.

<sup>69</sup> Ibid., pp. 39-40.

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> Ibid., p. 40.

Analizando los casos de *Pacajes y Achacachi* en La Paz, Silvia Rivera mostró que la Ley de Exvinculación del siglo XIX contenía el reconocimiento a la propiedad privada como única forma moderna de tenencia de la tierra, y la conversión de comunarios indios a campesinos parcelarios libres, velando por el verdadero objetivo vinculado a los intereses de las haciendas latifundistas y la fuerza de trabajo gratuita de los comunarios adscrita a aquellas.

Empero, las comunidades contaban con títulos que, desde la Colonia, fungían como propiedad privada bajo el manto de la figura de los caciques apoderados, que comenzaron a *desenterrarse* y resultaron pieza clave para las luchas que en el Norte de Potosí fueron para defender el pacto tributario indígenas-Estado en resguardo de sus ayllus y en el Altiplano contra el avance latifundista sobre tierras comunales. La autora refleja que, en ambos casos, esas luchas relativizaron a la expansión del régimen de propiedad privada de la tierra.

La idea de los intercambios se encuentra en varias partes de la información de Rivera como, por ejemplo, la existencia de una gran feria organizada por el indígena *Wanacu* que daba la posibilidad de un acceso independiente a productos de otras regiones.<sup>71</sup> En este caso, Rivera nos reitera que si bien el control directo de los ayllus de altura en zonas distantes se fue perdiendo a lo largo de los siglos, los comunarios del Altiplano habrían logrado estructurar una red de rutas de intercambio ínterecológica que les permitía contar con un acceso, aunque indirecto y limitado, a estos recursos. Finalmente, también nos dirá que será la expansión del latifundismo a fines del siglo XIX el que bloqueó esta posibilidad, *enclaustrando a los colonos dentro de sus límites*.

También señaló los siguientes puntos como parte del programa del movimiento cacical del Altiplano entre 1910 y 1930: restitución de las tieras comunales usurpadas por la hacienda; abolición del servicio militar obligatorio; supresión de las diversas formas del tributo colonial que aún subsistían; presencia de representantes indios en el Congreso y en las instancias de poder local (corregimientos, prefecturas, alcaldías); establecimiento de escuelas para las comunidades y acceso libre al mercado.

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> Ibid., pp. 41-50.

Rivera también se refirió a una importante feria organizada por un personaje *Wanacu* en empalme con la experiencia de la Escuela Ayllu de Warisata; en ambos casos, para potenciarse en la ruptura del orden latifundista local que conspiraba contra ambos procesos, objetivo destructor que finalmente fue alcanzado, por lo menos físicamente. Ibid., p. 49.

Empalmó su descripción y análisis con los efectos de la derrota del Chaco en el movimiento campesino-indio, de donde habrían retornado empoderados para hacer valer sus derechos, *en especial como propietarios*, *comunales o privados*, *de la tierra*. Cronológicamente, ubicó después al decreto de sindicalización obligatoria en el período de gobierno del general David Toro, al amparo del cual se formaron en los valles de Cochabamba los primeros sindicatos de colonos de hacienda.

Rivera percibe que el *quechwa* era una lengua producto del mestizaje de varios siglos y el bilingüismo urbano, una norma que junto a una gran movilidad poblacional y una estructura de mercado más abierta, cuyos orígenes se remontan al horizonte de mercado interno colonial de la minería potosina, ayudarían a borrar las fricciones interétnicas y a ampliar un espectro de relaciones y alianzas del campesinado con otros sectores de la sociedad.

En realidad, Silvia Rivera y el THOA redescubrieron el accionar de los caciques y apoderados del ayllu como José Santos Marka T'ula y Antonio Álvarez Mamani, tema que no corresponde abordar en esta investigación; aunque sí el resultado de estas y otras acciones que, como indicó la socióloga, se basa en una matriz referida al pacto con el Estado para preservar sus derechos, lo que puede explicar su conformidad con el Estado surgido en 1952, interpretada *como resultado de la conversión de colonos y comunarios en propietarios individuales de la tierra*. En esa misma dirección, hizo notar que las medidas del Primer Congreso Indígena de 1945, como la supresión del *pongueaje* en las haciendas, no constituyeron amenazas serias al orden de la propiedad y el poder económico terrateniente.<sup>72</sup>

En cuanto a la Revolución Nacional de 1952, Rivera la caracterizó como la acción de una actitud recelosa y paternalista, de imposición y de un tímido programa, aspectos que reflejan hasta qué punto el MNR compartía con la vieja casta dominante puntos de vista fundamentales en relación con el campesinado indio, y observó que las demandas de éste no tenían cabida en un proyecto cuyo principal objetivo era crear una nación culturalmente homogénea y amasada con los ingredientes del mestizaje, la castellanización y el mercado interno, adscripción unilateral a los valores occidentales sin atisbos de multiculturalismo y multilingüismo, dándose desde 1947 a la tarea de campesinizar al movimiento indio. Nos dirá que

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> Ibid., pp. 52-66.

el triunfo revolucionario de 1952 sorprenderá al campesinado indio con el fin, momentáneo, de su utopía comunitaria.<sup>73</sup>

En referencia a procesos más contemporáneos, Rivera reflejará el movimiento *katarista*, su paso de centro cultural a Confederación Sindical, analizando sus aristas políticas y sindicales, contexto de toda una lucha por la autonomía de estos movimientos indios. Esos antecedentes le sirvieron para sus reflexiones finales sobre el papel de la memoria colectiva en el movimiento campesino-indio, donde surgirán dos temas centrales: *Primero*, *el katarismo como simbiosis entre un orden ético perfecto, encarnado en el código moral incaico (ama sua, ama llulla, ama q'ella) y la lucha anticolonial que busca restaurarlo, encarnada en la figura de Tupac Katari y otros líderes indios. Aquí lo central es la percepción de la continuidad de una situación colonial que se impone opresivamente sobre una sociedad originariamente libre y autónoma. Segundo, el katarismo como conciencia de retorno del héroe, multiplicado en miles: ... Aquí, lo central es la percepción de la cualidad política del número: la noción de mayoría étnica nacional, que se asocia con el despertar del gigante dormido.<sup>74</sup>* 

Esa obra de Silvia Rivera concluyó con una exhortación para no reincidir en los mismos errores como país y, sobre todo, como intelectualidad indígena y de izquierda, a fin de elaborar nuevos pensamiento político y discurso histórico: Se habrá contribuido así a fundar una nueva visión de la historia profunda de Bolivia... a aportar seriamente a un proyecto de liberación que no puede ser sino un proceso de profunda y radical descolonización.

Una otra contribución esencial de Silvia Rivera al pensamiento social boliviano, donde reiteró algunos conceptos, los enriqueció y agregó otras visiones, es *Violencias Encubiertas en Bolivia*, en la parte denominada *La raíz: colonizadores y colonizados*, de 1993. Allí, a partir de las marchas

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Ibid., pp. 74-75.

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup>··La síntesis entre la memoria larga (luchas anticoloniales, orden ético prehispánico) y la memoria corta (poder revolucionario de los sindicatos y milicias campesinas a partir de 1952) es un proceso difícil y contradictorio, y sus divergencias se manifiestan a mediados de la década del 70 en una primera diferenciación regional del movimiento campesino-indio... Los dirigentes del Mitka (cuya vida cotidiana presenta mayores discontinuidades con respecto a la de los ayllus y comunidades) son quienes reivindican con más énfasis las continuidades de un remoto pasado, en el cual se sumergen todos los horizontes históricos posteriores... En cambio, los aymaras con más experiencia rural son menos proclives a negar las transformaciones aportadas por la revolución de 1952... Por ello, la corriente sindical katarista y el MRTK no encuentran incompatibles sus reivindicaciones culturales con la adopción del esquema organizativo del sindicato, en tanto los dirigentes del Mitka se organizan en consejos de amautas y de mallkus (autoridades indias tradicionales) y dejan de lado la lucha sindical. Ibid., pp. 165-168.

de los pueblos indígenas de tierras bajas, especialmente del Beni en septiembre de 1991, nos hizo ver que el planteamiento de las consignas por el territorio y la dignidad expresa una compleja articulación de horizontes y temáticas, que incidió en la adopción de una forma estatal que exprese orgánicamente el carácter plurinacional y multiétnico del país.

El objeto de su trabajo es, primero, la articulación de los horizontes colonial, liberal y populista, que ha incidido en la emergencia de una nueva conciencia étnica aymara en las décadas de los 70 y 80 y, en segunda instancia, el tema del mestizaje colonial andino, cuya mirada *antropológica* y émica sobre el particular representaría un radical distanciamiento frente a las habituales interpretaciones de lo mestizo andino como *armonioso* meeting pot, formando un único y homogéneo tipo social, sin los rasgos conflictivos de la estructura de casta original.

Para Rivera, en realidad el mestizaje conduce a un reforzamiento de la estructura de castas, con segregación, exclusión y autoexclusión que subordinan y condenan a la degradación, el anonimato colectivo, impuestos en nombre de una identidad ciudadana formal, ilusoria y precaria.

De acuerdo a su hipótesis central, actualmente en la sociedad boliviana subsiste un modo de dominación de horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado, sin superación ni modificaciones, los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo, que solamente han refuncionalizado tales estructuras bajo modalidades de colonialismo interno que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes.

Ubicó la demanda territorial de los pueblos nativos del oriente y la propuesta *katarista*-indianista de un estado multiétnico como una interpelación a las formas liberales de organización política, que se sustentan en una comunidad imaginaria, mestiza y culturalmente homogénea, encarnadas en el Estado-nación.

Con el subtítulo de *Pachakuti*, explicitó los ciclos históricos del colonialismo interno, en especial aquellos conflictos y comportamientos actuales en relación a la etnicidad: un ciclo liberal asociado a acciones culturales civilizatorias de ciudadanización y uno populista, que completa las tareas de individualización y etnocidio emprendidas por el liberalismo. Nos dirá, ilustrando su versión, que *las identidades étnicas plurales que cobijó el estado multiétnico del Tawantin*suyu, fueron sometidas a un tenaz proceso de homogenización que creó nuevas identidades: indio, o incluso aymara y quechua son identidades que podríamos llamar coloniales, pues llevan ya la huella de la estereotipación racial...<sup>75</sup>

En el mismo trabajo, Rivera hizo un recuento del ciclo rebelde de 1780-82, indicándonos que ya entonces estuvo presente la idea de dos Repúblicas, y donde el ideario expresaba que la coexistencia sólo parecía posible si se restauraba el equilibrio del mundo (pacha), a través de un vuelco o turno (kuti) en el cual los dueños, los antiguos soberanos territoriales y de sangre, tendrían que volver a ocupar el vértice de la estructura social piramidal y segmentaria.<sup>76</sup>

La socióloga fue concluyente al afirmar que la situación de *colonia-lismo interno* en Bolivia ha brindado un marco estructurante fundamental para el proceso de formación de identidades, entre distintos *horizontes cultural-civilizatorios*, siendo que *literalmente*, *podría decirse que la trayectoria de una sola familia migrante resume en su interior conflictos de los últimos cinco siglos de historia*, motivo por el que rechaza los pactos sociales propuestos unilateralmente desde *una casta señorial hereditaria*, *que se moderniza tan sólo en las formas*, *pero no en los contenidos de su accionar*.<sup>77</sup>

## Medina: Propuesta de economía de don y reciprocidad para Bolivia

Contamos, primero, con la entrega de Javier Medina que reúne su concepción y filosofía en ¿Qué Bolivia es Posible y Deseable-Repensar la economía, el desarrollo y la modernidad, desde lo local y el nuevo paradigma, para no desaparecer en la globalización.

Una Bolivia posible y deseable sólo es factible pensar y plasmar a partir del municipio, es el pensamiento contundente de Medina que indicó que por toda red circula energía, información, bienes, servicios, dones y que la energía que circula por las redes que hay en Bolivia es de doble

<sup>75 &</sup>quot;La restauración del orden cósmico –que la idea de un tiempo histórico lineal y progresivo rehusa comprender, a no ser como un volver atrás la rueda de la historia— puede ser aprehendida también con el concepto *nayrapacha*, que nos sirve de epígrafe: pasado, pero no cualquier visión de pasado; más bien, pasado como futuro, es decir, como una renovación del tiempo-espacio. Un pasado capaz de renovar el futuro, de revertir la situación vivida. ¿No es esta la aspiración compartida actualmente por muchos movimientos indígenas de todas las latitudes que postulan la plena vigencia de la cultura de sus ancestros en un mundo contemporáneo?". Rivera Cusicanqui, Silvia. *Violencias Encubiertas en Bolivia* (Con Raúl Barrios). *La Raíz: Colonizadores y Colonizados*. Cipca-Aruwiyiri. Ed. Hisbol. № 1. La Paz. Bolivia. 1993: 28-36.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> Ibid., pp. 43-44.

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> Ibid., pp. 123-125.

voltaje: Una tiene... una potencia de 220 voltios: es la economía liberal de mercado; la otra tiene una potencia de 110 voltios; es la economía de don y reciprocidad. Lo interesante es que el encuentro de estos dos sistemas económicos antagónicos, pero complementarios, no ha producido un corte circuito gracias a las interfases de sistema entre ambos creadas por los amerindios.

No otra cosa representarían para él, actualmente, *Urkupiña*, el Gran Poder y otras festividades. Descubrir ese funcionamiento sería un segundo paso para consolidar la participación popular de acuerdo al concepto que encierra el municipio productivo. Producir riqueza sería la cuestión y como la ecología y la cultura resultan claves para ello, nos dirá que *podemos*, en un espacio de biodiversidad como el que nos ha tocado en suerte y con la población que tenemos (una población básicamente no occidental; vale decir, animista y que pertenece a un paradigma simbiótico), producir calidad de vida y equidad para todos.

Para tal objetivo, Medina recomendó superar el olvido ontológico del desarrollismo: la negligencia de territorio y población, de ecología y cultura, desarrollismo tercermundista que no ha desaparecido, pero que se camufla *en conceptos como municipio productivo o promoción económica*, impidiendo dar un salto cuántico al próximo milenio. Según Medina, *en el inicio*, en 1994, es decir con la Ley de Participación Popular, se apostó a de-construir el desarrollismo tercermundista, desde abajo y a través del diálogo de saberes.

Él no está de acuerdo en convertir este país en una Pitufolania de microempresarios de 180 dólares de capacidad de crédito y, por ello, abogó por la existencia complementaria de lo cuantitativo y lo cualitativo, que en economía se debe a la emergencia de un tercer sector: el comunitario, entre el sector público y el sector privado... que los economistas americanos llaman el tercer sector sin fines de lucro y de voluntariado, y los economistas europeos llaman el sector comunitario, es el que corresponde al 70% pobre de este país, al de la Bolivia amerindia que funciona en la economía de don y reciprocidad, y que ha creado interfases de sistema con la economía liberal de mercado.

Con la economía de reciprocidad y sus interfases con el mercado, el Estado debería consolidar los mercados internos municipales, luego los regionales, nacionales e internacionales, poniendo el énfasis en la calidad, la variedad, la personificación y localización de la producción. Concluirá indicando

que sólo el cultivo consciente y metódico de la complejidad, de la calidad, de la excelencia para segmentos especializados del mercado: hacia fuera, y de la vitalidad de los vínculos sociales, de la producción de abundancia, por reciprocidad y acceso a la biodiversidad, del cultivo del prestigio de los productores: hacia adentro; sólo esto, tal como somos y como está el mundo, nos hará un país viable y nos salvará de desaparecer en la globalización que, por definición, es unidimensional, cuantitativa y homogeneizadora... ésta es la Bolivia posible y deseable...para ello no hace falta financiamiento; éste no es un problema de dinero. Basta nuestra manera de mirar este país.

En el detalle, Medina comenzó por una mirada a lo local, partiendo por definir municipio productivo como la conjunción de desarrollo rural y municipalismo, desde la visión sistémica del Fondo de Inversión Social (FIS), construida e inspirada en la experiencia holista de Warisata, donde la escuela estuvo en función del renacimiento del ayllu, modelo de desarrollo rural que el FIS habría actualizado, matizado y enriquecido con experiencias como la de Mizque, más pueblerina; la guaraní de Arakuraenda, de tipo más bien étnico, comunal y rural; la del modelo quechua Yachay Wasi, más local, sindical y rural.

Con ello se habría abierto una territorialidad simbólica para el *reco-*nocimiento público de las economías de reciprocidad indígenas, vía usos
y costumbres y los distritos municipales indígenas, porque un país constitucionalmente multicultural no puede excluir a los sistemas económicos de
otras culturas; debe buscar su complementariedad con la economía de la
reciprocidad.

Por todo ello, los municipios serían las unidades mínimas administrativas de la estrategia ecológica de la casa común planetaria del próximo milenio, a condición de no reproducir la forma municipio en los moldes del Estado-nación, sino en el de una red, en el espíritu del nuevo paradigma de civilización, donde la gran política, a nivel global, bajaría de las Naciones Unidas; a nivel nacional, descendería del Gobierno central. Los gobiernos municipales locales tendrían la responsabilidad de ser gestores, gerentes y administradores para sacar al país de la pobreza y llevarlo a la riqueza, entendida como variedad, abundancia y calidad de vida. Se trataría, para este autor, de salir del subdesarrollo, tejiendo eco-simbióticamente la construcción municipal de Bolivia.<sup>78</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Medina, Javier. ¿Qué Bolivia es posible y deseable? Repensar la economía, el desarrollo y la modernidad, desde lo local y el nuevo paradigma, para no desaparecer en la globalización. Borrador de publicación para Cosude y Pader que circuló también con otros títulos. La Paz. Bolivia 1998: 1-26.

Así, Medina, en su *mirada a lo global*, planteó *vivir a partir de la tierra*, *vivir sobre la tierra*, *vivir de la tierra*, *vivir con la tierra*, pero a condición de abandonar el viejo paradigma desarrollista que lidera el PNUD, donde el hombre no es parte de la biosfera y donde desarrollo humano es salud y educación, además de crecimiento económico y competitividad.

Los nuevos economistas estarían denominando *Gaia* a toda esta base: madre naturaleza y madre tierra, lo que nos estaría exigiendo repensar la economía del paradigma newtoniano industrialista como una economía ecológica, sobre la que se puede edificar un amplio sector *vernáculo de agroecología*, producción de valores de uso, trabajo doméstico, asistencia a ancianos, niños y enfermos, ayuda mutua: todas las formas del ayni, voluntariado, regalos, intercambio no monetario de servicios, trabajo y equipo: en una palabra, reciprocidad.

Con Henderson, Medina llamó economía vernácula a una economía no remunerada ni contabilizada, a la necesidad de valorar socialmente el trabajo voluntario que realizan las personas sin obtener una remuneración monetaria, entendida como asociacionismo, no mercantil (autosubsistencia, servicios sociales, reciprocidad) o reproductivos (tareas del hogar, funciones reproductivas de la mujer); es decir, lo que atañe a un ámbito muy importante de la vida.

Se estaría abriendo un postmercado que induce hacia un nuevo contrato social, de la revolución de la información y el conocimiento a la nueva frontera de la ciencia en economía: pensar la biosfera y a los seres humanos, aquello en lo que destacan nuestras economías de reciprocidad. Y concluyó esta parte indicando:

"...nuestros municipios rurales producirán riqueza, abundancia y calidad de vida; sólo si desentierran y convierten en políticas públicas municipales sus economías de reciprocidad como complementarias de la economía de intercambio, si demarcan territorialidades bien definidas, donde se pueda poner un límite, pactado y consensuado, al provecho individual de la economía liberal de intercambio. Es decir, si en nuestros municipios empezamos a implementar lo que en este esquema se llama economía ecológica y economía vernácula."<sup>79</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> Ibid., pp. 32-61.

Se trataría de conectar lo local con lo global, bajo el principio general de la lógica de complementariedad y reciprocidad, marco en el que se debe *afirmar las dos Bolivias*, *al mismo tiempo: la occidental y la amerindia*. En las ciudades, más la Bolivia occidental y en las áreas rurales, la amerindia. Cada una tendrá que cultivar su opuesto complementario como segunda civilización, pero ya no en clave colonial, sino como un verdadero Estado multicultural.

En todo esto, Bolivia tendría potencialidades y ventajas al contar ya con las dos civilizaciones, con sus respectivos sistemas económicos, y un tercer sector comunitario, que supere los discursos acerca de las economías de solidaridad, que nos imaginamos se refiere a prácticas *oenegeistas* y a las organizaciones económicas campesinas (OECA), las economías campesinas en general que, para él, *no son otra cosa que economía de intercambio más sentimentalismo*.

Medina planteó que la economía de intercambio, que es cuantitativa, produce inexorablemente la cosificación de todo lo que toca, quitándole el *ajayu* al producto humano, por lo tanto, desvalorizándolo. Contrariamente, la economía de reciprocidad, que sería cualitativa, produce valores humanos, sociabilidad, vínculos comunitarios, calidad de vida. Revueltas, estas dos economías serían incompatibles y propone salvar dicha situación aplicando la lógica de la complementariedad de opuestos en territorialidades bien definidas, como en *la Bolivia municipal de hoy*, pues la participación popular habría ya *tendido la cama para estas bodas*.

Insistió en complejizar la economía hacia lo ecológico y lo autóctono, hacia la circulación de energía y la información por el cosmos, con la ecología como economía y viceversa, con base en la posición estratégica que tendrían las economías de reciprocidad, entendiendo la ecología como economía de la naturaleza y la economía como ecología de la sociedad, donde la pobreza no se resuelve con más dinero ni haciéndolo desaparecer, sino enfatizando el cultivo de los valores de uso, del intercambio de los mismos sin mediación monetaria, el ayni, el don y la reciprocidad, para asegurar calidad de vida, la frugalidad y el equilibrio en la territorialidad del don.

Sin ello, no es posible la reciprocidad, como única manera de que nuestros municipios se conviertan en espacios de abundancia y calidad de vida. En otro texto subtitulará: La participación popular como reciprocidad, ya que estaría canalizando aquello de participar, interactuar, dar

y recibir como sinergia y no solamente como interpelación, para después referirse a instituciones como el *ayni*, *mink'a*, *chuqu*, *umaraqa*, *aynuqa*, *sataqaisrthaqi*, *waki*.<sup>80</sup>

El autor explicó que las economías de reciprocidad y de intercambio son construcciones intelectuales, conceptos teóricos, como plusvalía, fuerza de trabajo, modo de producción, etc., para poder inteligir la realidad heteróclita y abigarrada de nuestros mercados donde ambos sistemas coexisten casi simbióticamente, pero con el problema de que todavía no hemos podido, colectivamente, percibir aquello, con la sensación de que sólo existe el mercado de intercambio, cuando también existe y es visible el mercado de reciprocidad, pero funcionando ambos sistemas en condiciones de precariedad y subordinación de la economía de intercambio respecto de sus pares en el Norte, y la economía de reciprocidad respecto de la economía de intercambio local.

En una especie de síntesis, indicó que se debe afirmar nuestras dos economías y trabajar el Label para insertarnos inteligentemente en el mercado global. También se tendría que ver si el ayllu –como complejo sistema de redes por los que circula energía e información– se podría convertir en un emprendimiento productivo al interior del cual funciona la economía de reciprocidad y hacia fuera la economía de intercambio. El ayllu, hacia adentro, organizaría el trabajo de acuerdo a sus usos y costumbres y a su sistema económico; hacia fuera, operaría de acuerdo a la economía de intercambio y acumulación.

Medina insistió en que no se percibió ni se percibe que para los *ani*mistas amerindios el motor de la producción no sea la ganancia por sí misma, sino el renombre, el prestigio, el poder ser donador y redistribuidor, como en la fiesta del Gran Poder. La posibilidad de adquirir renombre se quitaría mediante la forma y práctica del conocido cooperativismo que se inscribe en la lógica abstracta y anónima de la economía de intercambio y de la ética calvinista del ahorro.

## Emergencia desde tierras bajas

A lo ya registrado en la sección correspondiente al referente empírico y sus abordajes interpretativos desde tierras bajas, tanto en relación al

<sup>80</sup> Ibid., pp. 62-95.

Ver también Medina, Javier. Manifiesto por una Civilización Convivial-La Participación Popular como Fruto de las Luchas Sociales en Bolivia. SENPP. 1995.

mundo guaraní como moxeño (donde se posicionaron los trabajos de Hernando Sanabria Fernández a partir de *En busca del Dorado*; de Said Zeitum López con *Amazonía Boliviana*; William Denevan; Lehn, Hans Heijdra, Ulrike Hagen y muchos otros), agregamos en esta parte otros autores que también han incidido en el tratamiento de dichas realidades.

Son de enorme valor la persistencia y la dimensión del trabajo de Jürgen Riester en tierras bajas, especialmente en los casos guaraní y ayoreo, en sus obras *Textos sagrados y Pensamiento Mítico Guaraní*, *Chamanismo Izoceño Guaraní*; la co-autoría en *Me Vendí*, *me Compraron*, *En busca de la Loma Santa*, incluyendo en 1993 su incursión sobre el *Universo Mítico de los Tsimanes*.

Jürgen Riester indicó que fue a fines de la década de los 70 que comenzó la movilización indígena, con el fin de recuperar o establecer contactos entre los pueblos nativos del oriente boliviano que, con ayuda de antropólogos y sociólogos, se dio entre representantes *ayoreos y guaraní*. Esto condujo en 1982 a la fundación de la Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia (Cidob), a partir de los pueblos que formaron luego las primeras centrales indígenas como *izoceños* (Canob), *guarayú* (Copnag) y *chiquitano* (Cicol, CICC).

En todo caso, se puede decir que existe un pueblo pionero que corresponde al *izoceño guaraní*, que mantiene vigente su estructura política íntercomunal y la Asamblea de Capitanes, que se retrotrae a la lucha del Capitán Grande del *Izozog*, el *Mburubixa Guazú* Bonifacio Barrientos Iyambae, quien ya en 1930 buscó el reconocimiento de las tierras de comunidades *guaraní del Izozog*.

En los 80 se formaron varias centrales indígenas en distintas regiones de Santa Cruz, Beni y Pando, lográndose el potenciamiento de la Cidob que participó en la creación y desarrollo de la Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica (Coica).

Sin embargo, el hito más importante debe anotarse en agosto de 1990, cuando la Central de Pueblos Indígenas del Beni (Cepib), bajo el liderazgo de los cabildos *mojeños*, inició la Marcha por el Territorio y la Dignidad. Después de recorrer 650 kilómetros desde Trinidad hasta La Paz logró obtener del Gobierno de Jaime Paz Zamora decretos y resoluciones a favor de los cuatro primeros territorios indígenas de la Amazonía como son *Isiboro Sécure*, *Multiétnico*, *Tsimane* (*Chimán*) y *Sirionó*.

La Cidob también cuenta con un Proyecto de Ley Indígena y postula la total independencia político-partidista con respecto al Estado. Empero, se ha observado un accionar muy pragmático y realista, desideologizado y con carencia de proyecto político articulado al conjunto nacional popular. Si bien es explicable y legítimo, ha sido criticado por sus similares de tierras altas, especialmente por transar solos y en función de sus específicos intereses, especialmente en oportunidad de la Marcha Histórica para modificar la Ley INRA y la participación no autónoma, sino subordinada, de su líder Marcial Fabricano como candidato vicepresidencial. Esta fue la razón por la que, entre otras, la base social indígena le negó su voto, generándose desde entonces un proceso de descomposición de la dirigencia y procesos de renovación internos.

Un documento autocrítico de la Cidob anota que es habitual un distanciamiento entre la dirigencia y las bases, y la falta de aportes propios de los afiliados. Se exhibe la falta de recursos para su accionar, respaldado por HIVOS-Holanda y OXFAM América, dependencia económica que no se da normalmente en el movimiento de tierras altas, como tampoco la contratación de un equipo de asesores remunerados.

El debilitamiento del relacionamiento de la Cidob con la CSUTCB y la COB es atribuido al andino-centrismo de sus contrapartes, como a la visión de aquellos sumamente campesinistas, que *choca frontalmente con la comunitarista y solidaria de los indígenas de tierras bajas*.

Y la vinculación fluida e influencia de las ONG, más el involucramiento de la Cidob y de sus afiliadas principales en la implementación de programas como entidades ejecutoras, tampoco son usuales en el mundo andino.

Bajo las banderas de territorio con contenidos de manejo integral de recursos naturales y ambientalistas, se cuenta con la emergencia indígena de tierras bajas, que refleja la riqueza cultural y de posibilidades de construcción de una propuesta diferenciada, pero integral de pueblos indígenas y originarios en tierras altas y bajas de Bolivia.

Como se verá, Jürgen Riester y su institución Apcob son un referente obligado para hablar de tierras bajas, especialmente para el Chaco. En uno de sus aportes sostiene que existen diferentes formas de cooperación entre los campesinos indígenas en casos en los que el trabajo no puede ser cumplido por una sola persona o familia y ejemplificó con el tumbado de árboles, la cosecha, la construcción de casas y el hilado entre mujeres.

Hizo notar que esa cooperación se denomina *minga o motiró* y consiste en el intercambio de servicios de trabajo de los cooperantes y la invitación de comida y bebida de la familia que requiere apoyo. Trabajos comunales también se realizarían para la limpieza de caminos, plazas, construcción de escuelas y postas sanitarias, y en chacos comunales que deben servir como un ahorro para gastos de infraestructura.

Agregó que el territorio abarca todo lo que constituye el hábitat de un pueblo indígena, el espacio histórico y religioso heredado de sus antepasados; el que utiliza para las actividades de producción, caza, pesca y recolección; el necesario para la preservación de los ecosistemas y recursos naturales y áreas que garanticen el crecimiento y desarrollo de la población indígena.<sup>81</sup>

También nos referimos brevemente al trabajo con descripciones etnográficas, en base a fuentes secundarias y aportes de Álvaro Díez Astete: Las Minorías Étnicas del Oriente, que resume tres situaciones demográficas: la primera es la de grupos étnicos con número de habitantes entre 4 y 1.000 personas: 19 grupos étnicos; la segunda es de grupos étnicos con 1.000 a 5.000 habitantes: 8 grupos étnicos; la tercera es de grupos étnicos con 5.000 a 50.000 habitantes: 6 grupos étnicos. Los 19 grupos étnicos del primer sector se encuentran en un definitivo proceso de desaparición, como estructuras sociales y culturales, y en extremo riesgo de extinción física de sus miembros y los 8 grupos étnicos del segundo sector también están en proceso de extinción socio-cultural; aunque su integridad podría ser preservada y probablemente podrían mantener un ciclo reproductivo estable y creciente. Los 6 grupos del tercer sector no se encuentran en peligro inminente de extinción sociocultural, pero sí se debaten, como el resto, en un secular abandono bajo explotación racial y social.82

En el libro de Xavier Albó y Joseph M. Barnadas *La Cara India y Campesina de Nuestra Historia*, de 1982, tenemos una nueva entrega interpretativa de Albó sobre el Oriente en el subtítulo *Las sociedades libres precolombinas*. En respuesta a la interrogante que había previamente, él nos dice:

<sup>81</sup> Riester Jürgen. Población indígena de las tierras bajas de Bolivia. Ed. APCOB Santa Cruz de la Sierra. Bolivia. 1994.

de la Sicria. Bodyna. 1997. \*2 Diez Astete, Álvaro y Murillo, David. Pueblos Indígenas de Tierras Bajas-Características Principales. MDSP-VAIPO-Programa Indígena. PNUD. Ed. Hisbol. 1988.

"En la parte baja había mucha dispersión de pequeños grupos étnicos, unidades aisladas que no formaban grupos compactos, a partir de dos penetraciones: "A.- Avanzadas inka andinas, como se puede ver por las fortalezas existentes en La Paz, a lo largo de todos los flancos de cordillera: Iskanwaya, cerca de Sorata en plena Cordillera, Samaypata en Santa Cruz, Inkachaka en Chuquisaca; en pleno Beni también se han encontrado lugares de penetración Inka... Hubo una serie de intercambios (uso de la coca, por ejemplo) que demuestran la influencia Inka en tierras bajas. En cambio, algunos piensan que la organización andina de ayllus viene de grupos étnicos del oriente. B.- Grupo guaraní... Su penetración se hizo en oleadas. Fueron primero al Paraguay y en vísperas de la conquista española empezaron a penetrar por la provincia Cordillera, Tarija, Chuquisaca. Las oleadas siguieron y llegaron hasta la parte norte de Santa Cruz (Ascensión de Guarayos)... algunas... después de la conquista de los españoles... la conquista del territorio guaraní recién acabó a fines del siglo pasado. C.- Pero la pre-historia oriental es mucho más compleja. Además de los guaraní, llegados del Brasil-Paraguay, había grupos de diversas procedencias... otros, como los moxos, por ejemplo, son de origen Arawak... de la región del Caribe... Sobre algunos grupos, simplemente seguimos en la penumbra hasta hoy. Los treinta y tantos grupos étnicos que en tiempos recientes se han enumerado en los llanos orientales no son sino un pálido reflejo de lo que fueron en el pasado. Por lo general las etnias orientales...eran muy locales...y una organización poco compleja. No tenían Estado... Denevan (1976) nos ha planteado uno de ellos: Se trata de ese gran interrogante que presentan... los célebres trabajos de tierra en el Beni, en la región de Moxos. Son decenas de miles de hectáreas con terraplenes, lomas artificiales, camellones, canales intercomunicados... Todo eso suponía una disponibilidad de mano de obra enorme... diez años para acá se ha descubierto un capítulo que puede ser tan importante como el de las civilizaciones andinas".83

En el libro *Para Comprender las Culturas Rurales en Bolivia*, de 1990, Xavier Albó hizo mayores precisiones. Indicó de *los cambas indígenas* eran los antiguos dueños de todas las tierras bajas y, actualmente, forman parte de un grupo claramente minoritario, con permanente *trasvase cultural de muchos de ellos a la cultura castellanizada dominante*, y podrían estar entre las 80 mil y 150 mil personas.

Explicó que los grupos étnicos orientales provienen de una gran variedad de pueblos y naciones de tamaño reducido, con gran dispersión de

<sup>&</sup>lt;sup>83</sup> Albó, Xavier; Barnadas, Joseph M. (1982). La Cara India y Campesina de Nuestra Historia. Ed. Unitas/Cipca. 1990: 13-15.

orígenes y visiones, formas de comprender la vida y de relacionarse con el cosmos, en medio de cierta semejanza por la inserción de casi todos ellos con los bosques del trópico.

A diferencia de los pueblos andinos, que forman parte de una misma tradición y sociedad, los pueblos de tierras bajas hablan más de 30 lenguas y por lo menos 10 familias lingüísticas no emparentadas entre sí, tan distantes unas de otras como el chino, el húngaro y el inglés. Ratificó, como otros, que los moxos resultan de los arawak del Caribe; los guarayo, chiriguano e incluso los escurridizos auki, de los tupí de la Costa Atlántica; los movima e itonama, según algunos, se relacionan con los cubeo y los chibcha de Colombia. El origen de otros, como los chiquitanos, sigue siendo un misterio. Si intentamos ser más precisos, ya tropezamos con nuestras ignorancias. Ni siquiera se sabe con exactitud cuántos grupos étnicos hay; mucho menos, cuánta gente hay en cada grupo. Una de las publicaciones más recientes nos habla de 37 grupos étnicos; pero se habría avanzado en agrupar a unas 20 etnias y lenguas en sólo seis familias lingüísticas, que reflejan un mismo origen cultural, a la vez de insistir en la existencia de cinco a diez lenguas/etnias que se resisten aún a toda clasificación.

Los guaraní serían el conjunto más numeroso y disperso, proveniente de migraciones, y se los puede identificar desde grupos influidos por las misiones en la Colonia hasta selvícolas que siguen resistiéndose a ser reducidos, como los auki del *Choré-Mamoré*. De los guaraní, los *chiriguanos* serían el grupo más numeroso y significativo, y de éstos hay seis grupos en Bolivia que representan un 35 por ciento de la población total de las etnias de tierras bajas.

De los *arawak*, provenientes del Caribe, los principales representantes en nuestro país serían los *moxo* y baure y también los *chané*. Ya en épocas precoloniales habrían logrado complicadas infraestructuras para habilitar su agricultura en terrenos periódicamente inundados, llegando a contar con una organización centralizada; aunque pronto aceptaron la reducción misional jesuita, *que transformó notablemente todo su esquema simbólico-cultural*, y representan aproximadamente el 20 por ciento de la población indígena oriental.

Otro gran grupo es el de los *pano*, entre el lado amazónico de Perú y Brasil, y sólo marginalmente en el extremo Noroeste de Bolivia, con minúsculos grupos como los *pacahuara*, y donde el mayor de todos, los *chacobo*, sólo cuenta con 400 personas.

Los takana bien podrían ser, según Albó, parte de los *pano*, pero hay quienes los clasifican independientemente, y están localizados sólo en seis etnias de La Paz/Beni (cinco por ciento de la población total indígena de tierras bajas).

Fuera de la mayoría guaraní ya anotada, Albó clasifica a otras agrupaciones del Chaco, como los zamuco (ayoreode) y mataco (cuatro por ciento), quedando una decena o más grupos y lenguas dispersas sobre lo que no hay avances investigativos. Anotó que el caso más notable es el del chiquitano, posiblemente el grupo más numeroso del Oriente (25 por ciento de la población indígena oriental). Parte del problema es que esta lengua es, en buena medida, el resultado de la transformación e incluso fusión de varias más durante la época de las reducciones jesuíticas.

Se trataría de pueblos con diversas evoluciones históricas, ya que incluso aquellos que tuvieron orígenes semejantes hoy reflejan rasgos muy distintos, debido a momentos, duración e intensidad diferentes de colonización. Además, al no contar éstos con metales preciosos, no fueron una prioridad para los colonizadores españoles, pero sí para los misioneros jesuitas y franciscanos.

A partir de 1767, muchas de estas comunidades cayeron en manos de ganaderos. El enganche, verdadera cacería, es un proceso vinculado a esta historia, primero por parte de los paulistas en busca de esclavos y peones, luego de las haciendas ganaderas y de la economía de la goma. Nos dirá que la forma más suave, pero igualmente transformadora de las sociedades implicadas, ha sido a través del trueque y el comercio de los productos apetecidos por una u otra parte...la Independencia... expediciones y a veces guerras de avanzada... los han dispersado si no exterminado. La necesidad de permanentes cambios de lugar habría incidido sobre las dimensiones proféticas y religiosas. Si los tupi-guaraní lo explican como la búsqueda de la tierra sin mal, los arawak de Moxos van en pos de la loma santa, unos y otros guiados por sus profetas, en contacto directo con la divinidad.<sup>84</sup>

El mismo libro contiene otro trabajo de Pifarré y Albó con el nombre *Mundo Guaraní-Chiriguano*, que amplía referencias sobre varios aspectos, comenzando por *la nueva identidad guaraní chiriguana*. La población chiriguana, en sus momentos de esplendor, en plena Colonia española, había

<sup>84</sup> Albó, Xavier; Libermann, Kitula; Godínez, Armando; Pifarré, Francisco. Para Comprender las Culturas Rurales en Bolivia. MEC-Cipca-Unicef. Ed. Offset Prisa. La Paz. Bolivia. 1990: 171-210.

*llegado a los 200 mil habitantes*, pero por las guerras y el exterminio, a principios del siglo XX estaba en unas 20 mil personas, a las que por ciertos parentescos, los autores suman los ocho mil *guarayos* y unos dos mil más entre s*irionós*, *yukis* y otros grupos menores.

Estos autores describieron la ecología chaqueña como una región cubierta de bosque o monte bajo seco, con tierras relativamente buenas y potenciales para la agricultura, particularmente del maíz, y sectores para la producción ganadera, pero anotan que los recursos principales son los forestales, siendo que en la región además se despliega la economía del petróleo. De todo ello, solamente la agricultura estaría actualmente al alcance de las comunidades guaraní, cuyos miembros más bien hacen de peones temporales o permanentes en las grandes haciendas ganaderas y aserraderos. Los autores distinguieron lo que es el territorio (yvy), la tierra de cultivo (koo) y el lugar de vivienda (tenta).

Sobre la tenencia de tierra, explicitaron que en la *Chiriguania* tiene poco sentido una titulación individual, que la expectativa de todos es que ésta sea comunal. Los comunarios reconocen que su lugar es donde empezaron a trabajar para su subsistencia y sobre el que tienen derecho en usufructo hasta que entre en descanso. Tampoco tendrían mucho sentido las titulaciones comunales muy restringidas que lleguen a perturbar la movilidad frente a desastres naturales.

En relación a las actividades productivas, la más importante sería la agricultura de productos como maíz, poroto o cumanda, zapallo, joco y yuca, mientras que la cacería y la pesca serían áreas de acción de los hombres y la recolección de las mujeres, estas últimas complementarias y de carácter recreativo-religioso. 85 Por todo esto es que los autores en sus conclusiones indicaban que es una falacia considerar que el chiriguano-guaraní es culturalmente nómada, recolector y poco propenso a una agricultura estable. 86 La forma de producción descrita por los autores es una combinación entre reciprocidad y mercado:

"Las relaciones de reciprocidad siempre han sustentado la dinámica productiva, especialmente en lo que se refiere a la producción maicera. Al chiriguano-guaraní no le gusta trabajar en solitario... Esta reciprocidad se extiende también a la distribución de lo producido, ca-

<sup>85</sup> Idem.

<sup>86</sup> Ibid., pp. 236-251.

zado o recolectado. La importancia del convite, arriba señalada, está en el trasfondo de este compartir. Desde antiguo este esquema de reciprocidad, más tradicional y preponderante, ha sido complementado y en parte conflictuado con otro de comercialización o intercambio sin reciprocidad, sobre todo con los no guaraní. Ya desde la llegada de los españoles surgieron estos contactos con el mercado. Con esta experiencia de varios siglos, se han ido arraigando con fuerza en la vida económica y social de los habitantes de la Cordillera, que ve en ellos la forma de acceso a bienes manufacturados... El intercambio ya no se basa tanto en excedentes agrícolas... sino en la venta ocasional de algunos animales... y, sobre todo, en la venta de la propia fuerza de trabajo en haciendas cercanas o distantes".87

También habría un impacto directo e indirecto de la hacienda, por cuanto millares de chiriguanos fueron reducidos a peones de la misma, condición que prevalece en la parte guaraní de Chuquisaca y en menor grado en otras regiones. Los peones habrían perdido ya el sentido de autosuficiencia productiva y también de pertenencia a una comunidad, siendo frecuente su migración temporal casi sistemática a la zafra azucarera, antes hacia el Norte argentino y posteriormente hacia el área integrada de Santa Cruz. Con tantos cambios, los autores anotaban que del chiriguano valiente y combativo se ha pasado al chiriguano huidizo y avergonzado. Ser pobre es sinónimo de ser desgraciado y de estar condenado a vivir la triste suerte del desamparo y la orfandad social.

Nos ilustraron sobre la organización comunal en *Tentami* como rancho o comunidad chica y grupo de familias emparentadas y *Tentaguasu* como rancho o comunidad grande.<sup>88</sup> Tradicionalmente, las comunidades guaraní de la Cordillera habrían tenido altos niveles de autonomía. *Cada comunidad, en cierto sentido, era una pequeña patria*, y por conveniencia se podría llegar a confederación, *aunque nunca a un sistema estable de gobierno o poder concentrado*.

La autonomía de cada familia y comunidad perdura como característica de los chiriguanos. En los 80, por primera vez, conformaron una organización intercomunal estable: la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), para encarar nuevos desafíos. Los chiriguano-guaraní habrían constituido

<sup>87</sup> Ibid., pp. 247-248.

<sup>&</sup>lt;sup>88</sup> El nombre para referirse a un lugar habitado por un grupo comunal es *tenta*, que se puede traducir como comunidad o rancho.

comunidades abiertas a innovaciones como para recibir forasteros de otras etnias o culturas. La asamblea habría sido un típico mecanismo para crear consensos, con cierto carácter informal, que se realizan cuando conviene sin fechas predeterminadas. El jefe tradicional (*mburuvi-cha* o capitán - *mburuviha guasú* o capitán grande) es un cargo vitalicio y, con frecuencia, transmitido hereditariamente; aunque con posibilidad de ser cambiado, por surgir otro más influyente o por decisión comunitaria.<sup>89</sup>

Los autores reiteraron conceptos de ayuda y trabajo asociativo como también comunal y de reciprocidad, *mbarea*, *motiro o minga*, y señalaron que los jefes pueden contar, por necesidad, con algunos parámetros diferentes de aprovechamiento de los mismos, es decir mayores.

"El ámbito más ordinario, pero no exclusivo, de los trabajos asociados es la familia extensa y el tentamí, en que ocurre la mayor parte de las relaciones de reciprocidad, tanto para tareas productivas como para otras obras... Estos trabajos grupales se llaman mbarea, motiro o incluso con el nombre andino *minga*. Siempre tienen un carácter voluntario, pero a la vez tienen un alto poder de convocatoria. Últimamente existe también el trabajo productivo grupal y/o comunal en las llamadas comunidades de trabajo... Aunque recoge la tradición asociativa del motiró, a diferencia de éste supone un trabajo conjunto más permanente y con un grupo fijo que lleva con cierto rigor su contabilidad. A la vez, se diferencia de las clásicas cooperativas por una permanente referencia al conjunto de la comunidad, chica y grande, y porque son los mismos componentes quienes establecen sus propias normas. Los jefes o mburuvicha cumplieron siempre un importante papel incentivador de la producción en función de la misma reciprocidad. Ellos podrían tener una familia más numerosa que les permitía disponer de más fuerza de trabajo y mayores terrenos de cultivo. Sus niveles superiores de producción permitían a la comunidad la realización de convites más solemnes... Aseguraban asimismo las suficientes cuotas de alimento necesarias para tiempos de guerra, sequía, hambruna o enfermedad".90

Marcial Fabricano, hace una década líder indiscutible de todos los pueblos indígenas de tierras bajas y ejecutivo de la Central Indígena del Oriente Boliviano (Cidob), nos hizo entender que actualmente en esas tierras pelean por la equidad y por oportunidades, porque no se consideran carga, pues tienen capacidades para aportar. Exigió seguridad jurídica en

<sup>&</sup>lt;sup>89</sup> Ibid., pp. 248-271.

<sup>90</sup> Ibid., pp. 273-274.

materia de tierras, sobre todo para las TCO, y políticas ambientales consecuentes, y se mostró contrario a una ley mercantilizada de aguas, pero proclive, como se sabía, a los alcances de la Ley INRA, y se mostró relativamente confortable con el papel de las ONG.

Desde esta perspectiva, tampoco se advierte una reivindicación de posibilidades de una nueva economía de base no mercantil o solidaria y recíproca en términos indígenas. <sup>91</sup> Igual que antes en tierras altas, nuevamente, esta vez desde tierras bajas, el testimonio de uno de los líderes indígenas más connotados por expresar el pensamiento y pulsiones ancestrales desde el Chaco y la Amazonía, refleja la ausencia total de planteamientos relativos a la implantación de una nueva economía de raigambre indígena, sea con el denominativo de economía de don-reciprocidad o sus equivalencias para dichos ámbitos.

## Comuna y la sofisticación académica, elucubración, prospectiva y acertijos

Resultado de la confluencia entre algunos miembros de las agrupaciones Autodeterminación y Epísteme se cuenta desde hace varios años con un nuevo y muy fructífero esfuerzo intelectual autodenominado Comuna, que cuenta con una producción crítica sustancial, incluyendo análisis e interpretaciones sobre ancestralidad e indigenidad.

No son intelectuales indígenas, sino académicos; aunque luchadores sociales articulados con determinados movimientos que terminaron acertando sobre la crisis estatal profunda y avizorando los cambios que finalmente se concretaron. Escribieron más de una decena de libros en solitario o compartidos, la mayoría procesados según su pertinencia en esta investigación. Entre ellos están Álvaro García Linera, vicepresidente de la República; Raquel Gutiérrez, intelectual mexicana ahora radicada en su país; Raúl Prada Alcoreza, constituyente por el partido del presidente Evo Morales Ayma; Luis Tapia Mealla, académico universitario y otros.

Escribieron con evidente sofisticación académica; aunque con mucha rigurosidad, no estando exentos de cierta elucubración teorética en medio de muchos acertijos que devinieron en aciertos porque no eran adivinanzas, sino lecturas científicas de una realidad que no todos supi-

<sup>91</sup> Núñez del Prado, José. "Visiones Sobre Desarrollo Rural" Foro Político Nº 10 ILDIS - G/DRU. La Paz, 2002.

mos o pudimos mirar. Este esfuerzo ha sido interpelado, particularmente, por algunos intelectuales indígenas del mundo andino, incluso calificado como confiscador de su lógica, hallazgos y conocimientos para expresarlos en otra "clave".

Nosotros observamos, más bien, un importante aporte a las ciencias sociales y a la propia política en el país. Es evidente que en él no encontraremos de manera visible a protagonistas intelectuales indígenas y, más bien, veremos una base teórico-metodológica inspirada en fuentes occidentales; pero también es cierto que hallaremos las mejores tradiciones de intelectuales indígenas, donde lo que importa es la rigurosidad y apego a la realidad, junto con los resultados de todo ese proceso de análisis que se presenta hoy correcto y adecuado. Por la composición del grupo analizado, se entenderá que para estar sensibilizados y comprometidos con el destino de la mayoría de la población, especialmente con el de los indígenas, como con el futuro del país, no se necesitan testimonios racistas ni *exámenes de sangre, sino ideas y ética*.

No es pertinente trabajar aquí, por tratar otras temáticas, el material de Las Armas de la Utopía-Marxismo: Provocaciones Heréticas, de 1996, con varios conceptos sobre marxismo, ni Bolivia: Modernizaciones Empobrecedoras. Desde su Fundación a la Desrevolución de 1997, más político y de análisis electoral para desnudar la capitalización, la Ley de Participación Popular y otras leyes; tampoco Politización-Ensayos Teórico-Metodológicos para el Análisis Político, de 1996; ni El Fantasma Insomne-Pensando el Presente desde el Manifiesto Comunista, de 1999. Igualmente, excluimos de nuestro trabajo La Condición Obrera-Estructuras Materiales y Simbólicas del Proletariado de la Minería Mediana (1950-1999). Trabajaremos a continuación el pensamiento de cada uno de los principales intelectuales de Comuna y lo haremos por separado, analizando las reflexiones expresadas en el conjunto de las obras referidas.

<sup>92</sup> Hemos tratado por separado, en este bloque de Comuna, dos trabajos más independientes de dicha institucionalidad, como el de Forma Valor y Forma Comunidad de Álvaro García Linera y la tesis sobre Zavaleta, de Luis Tapia Mealla.

Ver García Linera, Álvaro; Gutiérrez Aguilar, Raquel; Prada, Raúl y otros. Las Armas de la Utopía-Marxismo: Provocaciones Heréticas. Ed. Punto Cero. La Paz. Bolivia. 1996. Tapia Mealla, Luis; Yaksic Feraudy, Fabián. Bolivia: Modernizaciones Empobrecedoras. Desde su Fundación a la Desrevolución. Ed Muela del Diablo. La Paz. Bolivia. 1997. Tapia, Luis. Politización-Ensayos Teórico-Metodológicos para el Análisis Político. Ed. Muela del Diablo. Cides/UMSA. 1996. García Linera, Álvaro; Prada, Raúl; Raquel Gutiérrez y Tapia, Luis. El Fantasma Insomne-Pensando el Presente desde el Manifiesto Comunista. Comuna. Ed. Muela del Diablo. La Paz. Bolivia. 1999. García Linera, Álvaro. La Condición Obrera-Estructuras Materiales y Simbólicas del Proletariado de la Minería Mediana (1950-1999). Comuna-IDIS/UMSA. Ed. Muela del Diablo. La Paz. Bolivia. 2001.

Revisamos *Democratizaciones Plebeyas* del año 2002, comenzando por el trabajo de Raquel Gutiérrez y Álvaro García Linera sobre *El ciclo estatal neoliberal y sus crisis*. Al analizar las elecciones del 2002, ellos vieron que había *dos Bolivias que se confrontan* y apuntaron como novedad a la amplísima votación obtenida por figuras populares como Evo Morales (segundo lugar y mayoría en cuatro de nueve departamentos con 21 por ciento del total de votos) y Felipe Quispe, de quien señalaron que *enfrentaba un proceso penal por alzamiento armado por encabezar un movimiento guerrillero indígena en los 80*, y que habría acuñado el slogan de las *dos Bolivias*.

Ya entonces se tenía la capacidad de proponer leyes y bloquear proyectos del Poder Ejecutivo e impulsar la convocatoria a una Asamblea Constituyente y, por lo tanto, una posibilidad de transformación social cuya fuente principal de energía son los movimientos sociales.

En otro trabajo del mismo libro, denominado *El ocaso de un ciclo estatal*, Álvaro García Linera posicionó una interrogante con respecto a la temporalidad corta neoliberal y a la larga de colonialidad con cambios trascendentales en la definición de la coyuntura política y conflictiva de los años iniciales de la década del 2000. Luego pasó a explicitar los *cuatro regímenes civilizatorios* que existen en nuestra realidad, entendidos como estructuras materiales, políticas y simbólicas, los que serían: la moderna industrial; la mercantil simple de tipo doméstico, artesanal o campesino; la comunal, con gestión propia de la tierra, fusión económica y política, y autoridades e instituciones políticas propias que privilegian la acción normativa sobre la electiva y la civilización amazónica, diferente de las anteriores y que se constituiría en un modelo conceptual que puede incluir vínculos e hibridaciones complejas.

Su preocupación radicaba en cómo modificar ese desencuentro entre vida estatal y composición socioeconómica del país, donde una variante es la homogenización de hábitos productivos como sucedió en las industrializaciones del primer mundo, y otra es abandonar la actual simulación de modernidad política en una sociedad predominantemente premoderna, buscando un proyecto viable de Estado capaz de sintetizar a la sociedad, en sentido moderno, pero con otros parámetros de lo que vamos a entender y practicar como modernidad, es decir, construyendo un Estado de tipo multicultural y multicivilizatorio.

Para García Linera, se trataría de construir *ciudadanías y democracias posibles* y duraderas, a partir de la existencia fáctica de múltiples identidades étnicas y estructuras civilizatorias; pero no como ocurrió en los últimos 100 años cuando se simuló el reconocimiento de dicha diversidad con políticas de extinción y devaluación simbólica, y estrategias de autonegación étnica, lo que resultó en constantes reconstituciones de las identidades excluidas y *el surgimiento de proyectos indianistas secesionistas*.

La opción sería, más bien, el potenciamiento de proyectos de *autono-mía nacional indígena*, pero que pudieran resultar en la formación de nuevos estados mayoritariamente indígenas, que en los casos aymara y quechua podrían hacerse viables por la densidad demográfica, cosa que según García Linera no tendría que extrañarnos, puesto que *una nacionalidad es una etnicidad desterritorializada*, o mejor, *una nación es una etnia exito-samente identificada con un territorio a través de la conformación de un régimen político de soberanía estatal sobre la misma* y donde la diferencia entre etnia y nación *únicamente radica en que la última ha emprendido un proceso de estructuración de una comunidad política institucionalizada por medio de un régimen de estado*.

Una etnia deviene en nación, nos dijo, cuando se autonomiza de un sistema de dominación, como lo ha venido expresando cierta dirigencia aymara. García Linera es partidario de otra opción sin traumatismos culturales, diseñando una nueva estructura estatal con poderes, instituciones y normas que comprenda la diversidad étnico-cultural y la pluralidad civilizatoria de los regímenes simbólicos y técnico-procesuales de la organización del mundo colectivo, en suma: un estado multinacional y multicivilizatorio, de ciudadanía diferenciada, Estado autonómico y multinacional, con autogobiernos regionales de gran escala, incluyendo poderes legislativos, judiciales y económicos en zonas de comunidad étnica o lingüística, representación en la cámara legislativa, proporcional a su dimensión demográfica, para administrar y deliberar los asuntos comunes de la totalidad de la población del país, resolviendo a su turno, también, la diversidad de sistemas políticos mediante los cuales las personas asumen el ejercicio y ampliación de sus prerrogativas públicas, logrando entonces fácilmente, un tipo de Estado multisocietal y multinacional que articule la diversidad cultural y organizativa del bien común.93

<sup>&</sup>lt;sup>93</sup> Gutiérrez, Raquel; García, Álvaro; Prada, Raúl; Tapia, Luis. *Democratizaciones Plebeyas*. Comuna. Ed. Muela del Diablo. La Paz. Bolivia. 2002: 163-176.

En el libro *Memorias de Octubre*, de 2004, Álvaro García Linera hizo otras consideraciones sobre *La crisis del Estado y las sublevaciones indígeno-plebeyas*, en referencia a los conflictos políticos bolivianos de septiembre y octubre de 2003. Nos habló de un primer acto en la rebelión de la nación aymara, como en 1781 cuando se dio el cerco indígena a la ciudad de La Paz, esta vez en oposición a la venta del gas por y para Chile, y hacia Estados Unidos.

También recordó que *Warisata*, *la Escuela Ayllu*, dio cuenta del vínculo histórico entre comunidad e hidrocarburos, ya que allí, hace 70 años, *los padres y abuelos de los comunarios hoy asesinados y perseguidos se enrolaban voluntariamente para ir al Chaco*, guerra donde los indígenas hicieron los mayores sacrificios que dejaron más de 50 mil muertos, lo que les dio un derecho conquistado sobre los recursos naturales.

Sin embargo, el levantamiento indígena aymara no sólo habría significado eso, sino y sobre todo la imposibilidad de continuar pacíficamente con un Estado republicano monocultural, colonialista y excluyente de las identidades indígenas. Esta situación se repetía con una nueva represión en Warisata y, por ello, García Linera reiteró que no es extraño que los indios, sobre todo los aymaras, se reconozcan como otro pueblo, como otra nación y hayan emprendido desde hace tiempo atrás toda una estrategia práctica de reapropiación política y simbólica del territorio para consolidar formas de autogobierno indígena... asentado en estructuras sindicales y comunitarias, que no sólo disputa la legitimidad gubernamental sino también el propio poder militar.

También analizó como segundo acto la insurrección en la ciudad de El Alto, cuya pobreza y precariedad no estarían por casualidad acompañadas de una presencia mayoritaria de indígenas urbanos. De acuerdo a las estadísticas, un 75% de los alteños se autoidentifican como indígenas, mayoritariamente aymaras seguidos de quechuas, lo que explicaría la compleja organización territorial y el liderazgo colectivo, rotativo y descentralizado vecinal barrial alteño.

Caracterizó un tercer acto en la turbulencia de la época, narrando cómo los indios estaban en todas partes, bloqueando caminos, ocupando ciudades, descolgándose por las laderas, irradiándose hacia otras regiones como Cochabamba, Oruro, Potosí y Sucre, llegando a sostener que habían sido convocados a una guerra, y los indios vinieron a ello.

Desarrolló después conceptos sobre la comunidad sufriente, la fiesta de la plebe y la derrota moral de la casta; la irradiación de octubre sobre las grietas estructurales de la sociedad boliviana; la incertidumbre geográfica del poder y los clivajes étnico-territorial-clasistas, lógicamente dudoso y susceptible de las posibilidades de que el reformismo moderado y representantes del viejo orden prometían cumplir el programa de las movilizaciones, caracterizando sus corrientes: (el reformismo moderado de Mesa... nuevo, precario y diminuto centro político; el reformismo radical del MAS que define la ascendente centro izquierda indígena; el reformismo oportunista del MIR y NFR y el travestismo reformista de Tuto Quiroga, que dan lugar a la debilitada centro derecha, etc.), identificando la situación como la paradoja de octubre con diferenciación nítida entre motivaciones y aprestamientos regionales y confrontación étnica y de clases, con empresarios en oriente con poder económico e indígenas y sectores plebeyos de occidente con poder político, los dos polos acechando a un Estado.<sup>94</sup>

Para García Linera, la Asamblea Constituyente fue la propuesta más atinada y lúcida del mundo indígena-popular, ejerciendo soberanamente la democracia de la sociedad, a sabiendas que de suyo no resuelve los problemas y conflictos del país, pero diseña mecanismos y procedimientos mediante los cuales la sociedad acuerda dirimir y buscar soluciones a los diferendos colectivos. Como el pueblo no es la suma aritmética de individuos aislados, nos dirá que la representación social y popular pasa inevitablemente por la presencia de formas comunitarias de elección de constituyentes, por incluir prácticas deliberativas y por la expresión de todo ello en el diseño estatal mismo a construir a futuro.

"Una representación simultáneamente dual, territorial-liberal y gremial-comunitaria de los constituyentes, al tiempo de materializar ya en la Constituyente la dualidad organizativa e identitaria de la población boliviana, brindaría la máxima legitimidad y representación... En primer lugar, la constitución de un régimen político multicultural que permita que las tres grandes culturas mayoritarias (queshwa, aymara, mestiza) y el gran número de culturas minoritarias (guaraní, mojeña, trinitaria, etc.) puedan ser reconocidas, practicadas y coexistir en igualdad de condiciones en todos los niveles de la organización del Estado (el régimen de autogobiernos regionales indígenas en los territorios donde son mayoritarias, pudiera ser una forma de unidad estatal con autonomías indígenas)... En segundo lugar,

<sup>&</sup>lt;sup>94</sup> García, Álvaro; Prada, Raúl; Tapia, Luis. *Memorias de Octubre*. Comuna. Ed. Muela del Diablo, La Paz. Bolivia. 2004: 47-68.

la articulación en todos los tres niveles... las prácticas políticas y organizativas comunitarias en la elección de autoridades... Si bien la CSUTCB-MIP ha incursionado con relativo éxito en el ámbito parlamentario (seis diputados), está claro que su proyecto de autodeterminación de las naciones indígenas se sostiene en la búsqueda de una nueva gran sublevación e insurrección indígena popular que catapulte al liderazgo indígena a las estructuras de gobierno...".95

No es la intención ni corresponde juzgar a nadie en esta investigación, menos en términos políticos, pero ello no nos exime de señalar un criterio con respecto a las dificultades que existen entre la actividad académica, donde existe mayor libertad para realizar caracterizaciones, diagnósticos y formular diferentes propuestas, como García Linera lo hizo en esa época, y un posicionamiento muy distinto ya cuando se está ubicado en la cumbre del poder.

La vida y la realidad convencieron al vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, a que lidere un proceso de negociación con fuerzas regional-empresariales opuestas al régimen de cambio, una representación de constituyentes plenamente liberal y ciudadana, sin resquicio para la presencia gremial comunitaria. Se podrían anotar otros elementos más de esta disociación o falta de coherencia entre lo que se dice, se escribe y se hace, pero entendemos que en este caso no se trata de convicciones, sino de concesiones a presiones, búsqueda de estabilidad y viabilización de aspectos estratégicos, que influyeron para ese resultado.

García Linera nos entregó otro esfuerzo dentro de la publicación *Horizontes y Límites del Estado y el Poder* (2005), donde escribió sobre *La lucha por el poder en Bolivia*. Calificó el escenario del 2005 como de *crisis estatal general*, acompañada de crisis del modelo económico y de los componentes de larga duración del Estado y reiteró su concepto sobre una fisura colonial del Estado (donde los actores fundamentales son los indígenas), debido a que aún no se ha podido construir la realidad de una comunidad nacional, siendo en rigor la coexistencia de varias nacionalidades y culturas regionales.

"Hoy en día, los movimientos sociales más impactantes son o están dirigidos por indios, son fuerzas indígenas. No había pasado eso desde 1899, en época de la guerra federal. Los indios nunca habían tenido tanta

<sup>95</sup> Ibid., pp. 70-78.

posibilidad de presión y de contra-poder como lo estamos viendo hoy... En Bolivia, es por demás evidente que pese a los profundos procesos de mestizaje cultural, aún no se ha podido construir la realidad de una comunidad nacional... es por demás claro que Bolivia es en rigor una coexistencia de varias nacionalidades y culturas regionales sobrepuestas o moderadamente articuladas". 96

Hizo énfasis en la fisura espacial del Estado, apuntando que para el movimiento indígena-plebeyo la lógica nacional del espacio estatal es parte de una lógica agrícola de múltiples pisos ecológicos, por lo que se imaginó el poder en todo el territorio y no solamente donde son mayoría los indígenas, cosa que se podría lograr mediante la victoria electoral en la versión moderada, vía la Asamblea Constituyente o mediante la instauración del Qullasuyu, en la versión radical, pues habría casos, como el aymara, donde las pretensiones sobrepasan los propios límites del Estado.

Su criterio resulta interesante en relación a un régimen autonómico tan discutido hoy por regiones e indígenas, pues según el autor se trataría de que cada gobierno subnacional elija, de un menú de competencias, las que le convengan, pudiendo asumir dos, diez, treinta competencias político-administrativas. Ello lo diferencia de un régimen de federalismo, donde por lo general cada gobierno subnacional tiene las mismas competencias.<sup>97</sup>

En el libro El Retorno de la Bolivia Plebeya, contamos con la entrega Hermenéutica de la violencia de Raúl Prada, quien hizo referencia a las jornadas de abril de 2000, entendiendo que los fantasmas del levantamiento katarista y de Zárate Willka vuelven a la memoria de unos y de otros; entonces la batalla ya no es esta batalla ni la guerra es esta guerra, la presente, sino que la otra guerra se hace presente remontando los tiempos: la guerra contra el colonialismo, por la tierra, que no concluyó porque la reforma agraria no devolvió las tierras a las comunidades, sino individualizó la propiedad. Miró al Altiplano en esas luchas de principios del siglo XXI como algo distinto a Cochabamba debido a sus formas organizativas, además de únicos movimientos victoriosos que lograron vencer al Estado, y escribió:

<sup>96</sup> García, Álvaro; Tapia, Luis; Vega, Óscar y Prada, Raúl. Horizontes y Límites del Estado y el Poder. Comuna. Ed. Muela del Diablo. La Paz. Bolivia. 2005: 19-22.

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> Ibid., pp. 29-30.

"El indio sigue siendo el Otro, la otredad de la conquista, pero también de la Colonia; sólo que su figuralidad ya no es tan abstracta, ambigua y borrosa. El indio es el Otro, sólo que dentro de las redes del sistema, dentro de los diagramas de fuerza colonial... El indio está en todas partes de las tierras conquistadas, es la aplastante población mayoritaria... El indio es el substrato demográfico de las clases subalternas, incluso es el substrato social de la mestización, que se extiende a lo ancho del campo social, atravesando todos los estratos sociales, incluso los que se reclaman como señoriales..." 98

La Forma Multitud de la Política. De las Necesidades Vitales será otra entrega sobre la Guerra del Agua, pero esta vez de Raquel Gutiérrez, Álvaro García Linera y Luis Tapia. En ella se diferencia entre muchedumbre y multitud. La primera es entendida como la aglomeración de personas de distintos segmentos sociales sin fidelidad hacia alguna estructura organizativa, sin mando institucionalizado de conducción, ni territorial ni laboral, como fusión de individuos sin filiación sanguínea, parental, laboral, con bajo nivel de pertenencia y caracterizada por la indignación individual amontonada; mientras la multitud es entendida como la interunificación práctica, deliberativa y discursiva de variadas estructuras de organización local, barrial, laboral o amistosa en torno a objetivos comunes que afecta a todos y por medio de formas de aglutinamiento flexibles multicéntricas y semi-institucionalizadas.

Dichos autores le dieron a la multitud posibilidades expansivas debido a la obrerización y asalaramiento híbridos de la mercantilización contemporánea. Vieron que es tiempo de necesidades vitales y culturales, por lo que a las luchas descritas se habrían sumado las clases medias por el agua. Entendieron a ese abril con varios procesos y temporalidades; en el Altiplano, una temporalidad milenaria con la presencia de lo comunal o comunitario y como el conflicto de más larga data, entre culturas comunitarias y otra cultura mercantil y colonial de estado sobrepuesto y aparente. Apostaron, así, a una descomposición de los monopolios de la economía y la política, y a la renovación de la Bolivia plebeya y comunitaria.<sup>99</sup>

García Linera exhortó volver a leer El Capital y al capital, una y otra vez para rastrear desde sus niveles más corpusculares lo que esta mons-

<sup>&</sup>lt;sup>98</sup> García, Álvaro; Gutiérrez, Raquel; Prada, Raúl; Tapia, Luis. El Retorno de la Bolivia Plebeya. Comuna. Ed. Muela del Diablo. La Paz. Bolivia. 2000: 119-129.

<sup>99</sup> Ibid., pp. 157-184.

truosidad es. Desde esa posición radical y vivencial analizó el valor de uso y su determinación social, delimitando su estudio al señalar que la Forma General Comunal y la Forma General del Valor (mercantil) de la organización de la vida social son dos de estas modalidades en las que el valor de uso se socializa entre las personas como productoras y consumidoras. Escudriñar los principios elementales ordenadores y los límites contradictorios que alumbran las posibilidades de su superación es el objeto de este trabajo.

García Linera creía que hay una forma civilizatoria del valor. De manera inusual y acudiendo a Isaac Rubin, realizó un viraje en el entendimiento y jerarquía entre valor de uso y de cambio. Se interrogó sobre si *es el valor una categoría social del régimen mercantil o propia de las distintas formas históricas del trabajo social*. Con Rubin respondió que hay diferencia entre el trabajo socialmente igualado, propio de los más diversos regímenes de producción, forma general en que los productos son portadores de una sustancia común social unificada y, por otro lado, el abstracto que sería la forma del trabajo social igualado existente en una economía mercantil, donde el abstracto permite que el trabajo de los individuos adquiera un carácter social sólo cuando su trabajo es igualado al resto de los trabajos, por lo que sería la sustancia del valor y el valor sería sólo una categoría de la economía mercantil, prolegómeno con el que preparó bases para brindar explicaciones de fondo sobre la forma comunal del valor.<sup>100</sup>

"...lo que significa que el producto del trabajo sin haber perdido necesariamente su forma social de utilidad comunal anterior, se halla subdividido en una porción que queda para el uso de los productores directos como modalidad de la circulación indirecta del producto comunal entre sus integrantes; y otra que queda para la puesta en circulación simbólica, festiva, generosa o equivalente con los demás miembros de la comunidad... Sin embargo, ambas en el inicio forman parte del mismo contenido social del producto comunal. Es sobre esta diferenciación que posteriormente puede darse la escisión entre lo familiar y lo comunal-social, en la que la parte de los productos que circulan entre los miembros de la comunidad o entre parientes, está regulada porque han asegurado previamente por lo menos, la cantidad mínima indispensable para su propia reproducción...".<sup>101</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>100</sup> García Linera, Álvaro. (Qhananchiri). Forma Valor y Forma Comunidad. Chonchocoro. No registra Editorial. La Paz. 1995. XXVI: 10 y 21.

<sup>101</sup> Ibid., p. 40.

Profundizó aún más sobre las que denominó fuerzas productivas simbólicas como el lenguaje, el ceremonial y la festividad comunal; la religiosidad en ciertas circunstancias productivas, la convivencialidad y la generosidad comunal. Luego abarcó *consideraciones sobre la Nación a partir de la forma valor*.

"En lo que respecta a las determinaciones sociales de las formas nacionales que han antecedido a la forma burguesa, específicamente la forma comunitaria que tiene como célula productiva mínima a la familia nuclear y máxima a las propias comunidades interconectadas, vemos que la extensión social del valor de uso, de las formas de apropiación de la naturaleza para satisfacer las necesidades primordiales del individuo, están restringidas a la propia comunidad o a las comunidades cercanas asociadas que, por lo general, se presentan como extensión familiar unas de otras o de socialidad de reproducción material (posesión relativa de tierras, trabajos comunes, circulación de productos, técnicas sociales, etc.), humana (territorio de circulación de las mujeres) y cultural. Éste es el ámbito fundante abstracto de la posible construcción nacional antigua". 102

De acuerdo a García Linera, la forma de organización social general reproductiva mínima, necesaria, real, imaginaria y potencial es la asociación de comunidades, pues la referencia de identidad social del individuo es básicamente su comunidad, que enriquece sus fundamentos y proyecta su irresistibilidad sobre los individuos, condiciones sobre las que sí se puede levantar una forma secundaria de organización social ya nacional sobre una realidad previa, de territorialidad que abarca modalidades políticas, cohesión lingüística, histórica y cultural.

Todas las formas no-capitalistas de construcción nacional tendrían que partir de esta universalidad comunitaria como materia prima, lo que para las naciones antiguas es la continuidad de lo propio elevado a su máxima expresión, nueva identidad y espacio social-nacional sobre lo mejor de lo anterior, donde lo ancestral del valor de uso es componente directo de la

<sup>&</sup>lt;sup>102</sup> Ibid., pp. 179-180.

<sup>&</sup>quot;La división del trabajo tanto familiar, la base, como comunal, que existe como distribución de trabajos entre familias, en su forma natural son sociales, pues ambos se manifiestan como distribución del tiempo, según las actividades, del cuerpo colectivo que forman; y es esa división del trabajo local y regional la que les brinda consistencia, perennidad y autonomía como colectividad reproductiva. Aquí el ámbito pleno de realización de valor de uso y el espacio de densidad directamente autónomo resultante independiente de la división del trabajo social-natural, coinciden con el espacio de definición indispensable de la colectividad que abarca un conjunto de comunidades". Idem.

forma social del producto del trabajo, y que el autor ejemplifica en el ayllu universalizado o la comunidad social-universal.

Creativamente, García Linera mencionó las formas comunales que han precedido al régimen del Capital, recuperando escritos de Marx sobre el particular y mostrando también los avatares de una discusión infructuosa en relación al clasificacionismo oscurantista de cierta vulgata marxista, que inventó descabellados feudos y extraños esclavismos salpicados de forzados comunismos estatalistas, cuyo único fin habría sido, en su criterio, justificar la inevitabilidad progresista del capitalismo puro.

Muy consecuente con el resumen esquemático presentado con anterioridad, García Linera indicó que es en la comunidad agraria donde se presenta la escisión entre la propiedad comunal y la posesión individual-familiar de la tierra, en transición a lo que Marx denominó formación secundaria, donde inicialmente se mantendrían ciertas relaciones comunitarias de ocupación del suelo, pero en la que la posesión individual ha devenido en propiedad privada individual, por tanto, sujeta de manera restringida o abierta a relaciones de cambio-mercantil, agregando que el régimen esclavista, feudal y capitalista serían otros tantos momentos de la formación secundaria de la sociedad.

Hizo alusión a las decenas y hasta cientos de investigaciones sobre comunas agrarias por parte de Marx, mostrando las potencialidades contemporáneas de estas formas de sociedad comunal, punto de partida y fuerza directa para la supresión del sistema capitalista mundial y la reconstrucción, en condiciones nuevas y superiores, de la comunidad primaria ancestral convertida ahora de carácter universal.<sup>103</sup>

Este autor equiparó la forma de comunidad ancestral o arcaica con la de propiedad y producción comunitaria e hizo notar que en el trabajo de Marx, el análisis de estas situaciones se remonta varios siglos atrás incluyendo períodos posteriores a la conquista violenta y la colonización en las más distintas regiones del planeta y, por ello, se habla de tipos primarios, secundarios y terciarios como resultado de la abstracción; aunque no por ello incoherentes o sin sentido, sin devolvernos al *continuum* ya desechado. Es importante remarcar que en la fase primaria de la propiedad comunal, ésta era trabajada tanto individual como colectivamente.

<sup>&</sup>lt;sup>103</sup> Ibid., pp. 196-205.

"Para entender algunas de estas características de la forma comunidad ancestral, Marx distingue dentro de ellas tipos primarios, secundarios, terciarios, etc., que si bien resultan de un proceso de abstracción de la realidad inmediata, son ya una síntesis expresiva directamente vinculada a la especificidad de las sociedades concretas estudiadas. En los Grundrisse Marx señala dos rasgos básicos que diferencian a dos tipos de la forma comunal arcaica o ancestral: la primera es la referida a que la propiedad comunitaria es trabajada independientemente por cada familia y sólo en parte también comunitariamente, mientras que en otras sociedades se las trabajará mayoritariamente de manera comunal... La segunda característica...al interior de la forma ancestral, sí es en cambio reveladora... Esta diferencia se refiere al hecho de si la propiedad y el trabajo comunitarios tienen un origen directo por desarrollo propio de la colectividad agrupada en torno a la agricultura o si, en cambio, han sido introducidos por otros pueblos que los conocen y los generalizan entre poblaciones que no los practican...".104

A partir de ello, nos mostró que la forma *Comuna Agrícola* o rural es la comunal que más estudió Marx y la más importante históricamente, tanto por su extensión geográfica como por su perdurabilidad en el tiempo, especialmente en referencia a la India, a veces confundida con la forma arcaica o ancestral de la India antigua.

Resulta revelador el criterio de García Linera en sentido de que en los *Grundrisse* (ocho voluminosos cuadernos que fueron el esbozo de *El Capital*), la *Comuna Agraria* aparece confundida con comunidad arcaica, la asiática, y también con otra designación específicamente regional, la germánica, calificativos que en años posteriores, preparando *El Capital*, tendrán significativa transformación con Marx, como habría sido el caso de la propiedad común naturalmente originada, después designada como forma ancestral o arcaica, ya ubicada en la profundidad de la historia social de los pueblos más diversos como los romanos, los germanos, celtas, rusos, eslavos, indios, lo que en cierta manera refuerza la inclinación presente en los Grundrisse de señalar a la forma de propiedad y trabajo común no como una especificidad asiática o incásica, sino como un momento general de la organización social-productiva de la humanidad que en su segundo tipo nos acercaría conceptualmente a la época de la formación del Estado. 105

<sup>&</sup>lt;sup>104</sup> Ibid., pp. 210-211.

<sup>&</sup>lt;sup>105</sup> Ibid., pp. 214-215.

García Linera reforzará lo ya registrado con anterioridad en este texto en sentido de que la *Comuna Agrícola* emergió del desarrollo y extinción de la *Forma Comuna Ancestral* y fue sustituida por formas con propiedad privada de la tierra, pudiéndose entender también que la *Comuna Agrícola* es un tipo más reciente de la formación arcaica de la sociedad; pero también la más moderna de la propiedad comunal de la tierra, ubicada en la formación primaria de la sociedad humana. Proseguirá la época de la propiedad privada con todas sus variantes conocidas como formación secundaria de la sociedad.

"La época de la propiedad privada recibirá a su vez el denominativo de formación secundaria de la sociedad, con sus diferentes gradaciones o formas que culminan con la moderna propiedad mercantil-capitalista de las condiciones de producción. La Comuna Agrícola, forma última de la configuración comunal de la sociedad, puede ser vista entonces como momento de transición de la forma de propiedad comunal a la forma de propiedad privada de las condiciones de producción en la sociedad". 106

García Linera, que prefiere referirse a Marx y no a Engels sobre la materia, nos habla de *las comunidades hórdicas*, que el autor de *El Capital* caracteriza como basadas en la familia y en su ampliación como tribu, en torno a la comunidad de descendencia consanguínea, lengua, costumbres, etc., pero en otras fuentes también las mira con promiscuidad, sin familia.

El autor también se refirió a la comunidad ancestral o arcaica y a la comuna rural o agraria. En la primera no habría existido repartición de productos entre familias, pues todos se comportan como funciones de un trabajo global. En la comunidad agrícola, en cambio, se efectúa una separación entre la producción, el trabajo y el producto comunales. La tierra era comunal, el trabajo es comunal y mayormente familiar, y el producto es distribuido entre las familias.

En estas condiciones últimas, García Linera hace notar que el ritual y la ceremonia no son algo dado y perdido por ser un gasto, porque no son una prodigalidad sin sentido, ya que no por criticar la proyección de la lógica del valor en la economía comunal que realizan ciertos marxistas, se puede negar la existencia de una propia lógica interna en la comunidad, ya que la prodigalidad con los dioses es la reactualización de un proceso de circulación de placeres y alimentos simbólicos que garantiza la continuidad de la vida material universal.

<sup>&</sup>lt;sup>106</sup> Ibid., p. 217.

Y abundó en más detalles, esta vez sobre la denominada *Comunidad Arcaica de Segundo Tipo*, diferenciada de la *Comunidad Ancestral*. Indicó que mientras en esta última la propiedad y la posesión coinciden *bajo la forma de propiedad comunal*, en la *Comunidad de Segundo Tipo se da la separación entre la propiedad nominal del Estado, del soberano y la posesión comunal*, situación de economía comunal donde comienza a funcionar una forma económica de ejercicio del poder de los no-productores mediante la renta de la tierra en trabajo (forma originaria de plus trabajo), en productos y en dinero, formas estatales que no afectarían la realidad íntima del proceso de trabajo inmediato, pero sí la realidad social del proceso de producción y reproducción material de la entidad comunal.

García Linera reconoció que una característica económica de todas las comunidades ancestrales e indígenas fue la combinación de propiedad comunal de la tierra con trabajo y usufructo familiar, es decir, lo que calificó de *fructífero dualismo inherente entre lo común y lo individual*, inclinado históricamente después hacia el polo individual, aunque un tanto forzadamente.

Indicó que las parcelas familiares *no son propiedad privada* en el sentido moderno de la economía mercantil, sino *propiedad de toda la familia* que perdura con ella unida o separada, sin recaer en relaciones contractuales y su transformación en mercancía, por lo que la propiedad familiar como forma de realización de la propiedad comunal es patrimonio familiar con apropiación sustentada en un orden específicamente comunal de la reproducción social.<sup>107</sup>

Por eso, García Linera, como al principio, opinaba que la circulación de productos en la economía comunitaria se basa en la producción de bienes de uso, que realizan su utilidad social *consuntiva* y simbólica, razón por la que los bienes de uso como tales no son solamente cosas, sino que adquieren valor moral, sentimental y religioso, y son parte de la identidad comunitaria.

"Esto significa que en la circulación de los productos en toda la economía comunitaria que está basada en la producción de valores de uso, ellos circulan socialmente como valores de uso que sostienen y realizan la utilidad social (consuntiva, simbólica) de los productos... En el capitalismo, en el proceso de circulación, el valor utiliza como pretexto al valor de uso del

<sup>&</sup>lt;sup>107</sup> Ibid., pp. 265-292.

producto para realizarse y existir como sustancia social de las relaciones entre los hombres a través de las cosas. En la economía comunitaria, es el valor de uso potenciado socialmente el que se expresa a través del cuerpo consuntivo cósico o simbólico del valor de uso del producto del trabajo. De aquí el amplísimo margen moral, sentimental y religioso que porta y regula cada uno de los procesos de circulación de bienes en la economía comunitaria en general y en la Comunidad Agrícola en particular. La profundidad de la identidad comunal va encima del producto en circulación".<sup>108</sup>

Resaltamos por eso que García Linera recuperó el denominativo de circulación simbólica de Baudrillard, sin dejar de reconocer que los bienes materiales circulan para satisfacer necesidades de consumo, ya que esta incesante articulación de intercambios simbólicos es la específica forma social de accesibilidad a los medios de vida por miembros de la comunidad.

Así, si la circulación de productos sólo es parcial y se podría diferenciar entre producto necesario consumido por sus productores directos y producto excedente que circula en la comunidad, diferenciación abstracta, pues aquí hasta el plus producto resultaría de naturaleza comunal y a su turno, serán resultados posteriores para garantizar la continuidad del proceso productivo de la familia nuclear, una circulación de los productos de la comunidad en la comunidad, pero no para satisfacer necesidades inmediatas, sino más bien para *la creación de sociedad*.

En referencia a don y reciprocidad, redistribución y otras modalidades caracterizadas como propias de sociedades ancestrales e indígenas, García Linera, que no profundizó sobre el particular, las consideró *prác*ticas circulatorias, diferenciadas de la circulación mercantil porque no pierden su cualidad de bienes de uso. Se trataría de la entrega de un bien o de una ayuda más o menos desinteresada, sacrificio por la socialidad como finalidad central.

Consideró con Meillasoux que la variante mayoritaria de esta forma de circulación sería el *intercambio diferido* de bienes idénticos, sea de alimentos contra alimentos en el ciclo agrícola, esposas contra esposas en el ciclo matrimonial. Reconocerá que lo más cercano al intercambio de equivalentes es la reciprocidad denominada equilibrada, mientras que la reciprocidad negativa se realiza con la explícita intención de incrementar los objetos poseídos frente al otro.

<sup>&</sup>lt;sup>108</sup> Ibid., p. 303.

Cuando el circuito de reciprocidad no se da entre productores independientes que forman parte de la comunidad e intervienen jerarquías intercomunales, económicas, políticas y religiosas, la reciprocidad las *perpetúa legitimando relaciones de explotación y sometimiento*, mediante dicha generosidad redistributiva por concentración de excedentes comunales destinados a los miembros menos afortunados y consumo colectivo festivo, de todos modos *institucionalizando en una elite el control y la relación de poder social*, *quedando encubierto el hecho de que los adelantos que reciben las familias productoras de parte de la autoridad no son el producto del dador (la autoridad)*, *sino la simple devolución del propio producto del productor*, diríamos que en busca de fidelidad hacia la autoridad.

El tributo por la posesión de tierras comunales sería según este autor una forma pervertida de las relaciones de reciprocidad que expresan y esconden relaciones de explotación y dominio despótico, representan desarrollos manipulados, degenerados, de esta forma de circulación de riquezas sociales externas cobijadas bajo la apariencia esquiva de reciprocidad, de generosidad. Por lo demás, no es en absoluto extraño que este tipo de relaciones sociales surja en medio de una creciente e inexorable subsunción global de la entidad comunitaria, de la circulación de sus productos y luego de la propia actividad productiva, a relaciones mercantiles de comercio y de producción. 109

García Linera, ya sobre la formación secundaria de la sociedad, con desarrollo y consolidación de la propiedad privada de las condiciones de producción, sostuvo:

"...la superioridad pervertida de la nueva civilización sobre la ancestral, radica en su universalidad totalizadora que encumbra al hombre y sus potencias laborales-científicas como patrimonio común-universal, pero enajenado de sus propios creadores de carne y hueso, de los productores... Esta totalización universal sólo puede ser superada por otra totalización igualmente universal desenajenada, des-cosificada que restituya al hombre concreto-real, al hombre y mujer trabajadores el dominio de sus fuerzas universales creadoras, de su versatilidad multifacética... De lo que se trata es de producir... en otros términos, de proyectar la forma de comunidad ancestral local en la intercompenetración universal contemporánea de la actividad creadora-productiva y consuntiva de la sociedad... Esta monumental obra de reconstrucción de la comunidad ancestral en una forma superior del tipo arcaico hoy en día se hace posible gracias a las contradicciones que

<sup>&</sup>lt;sup>109</sup> Ibid., pp. 304-318.

hace brotar el mismo régimen que busca aniquilar las formas comunales: el capitalismo como sistema mundial, ya que su contemporaneidad con las formas comunales permiten a estas últimas apropiarse de sus frutos... sin someterse al modus operandi de la producción capitalista...".<sup>110</sup>

Todo lo revisado y sustentado muestra que es desde Marx y el marxismo que podemos recuperar un cuerpo teórico y metodológico de generalización a partir de la empiria campesina e indígena, logrando explicaciones, lecturas e interpretaciones adecuadas y coherentes, validadas y, por lo tanto, científicas, para entender la estructura, el funcionamiento, papel, funciones y tendencias de las economías campesinas, independientemente o yuxtapuestas como lo estuvieron ancestralmente o lo están actualmente. Se trata, sin duda, de uno de los espíritus de Marx, el espectro campesino e indígena, al que nadie aún puede enterrar completamente y reaparece para mostrarnos el camino de la ciencia, esta vez enfrentado a nuevas utopías campesinistas e indigenistas tipo Temple, o como ayer lo hiciera frente al socialismo utópico de raigambre obrera como Owen, Fourier, Saint Simon, Campanela, o al anarquismo de Proudhom y Bakunin.

La publicación *Democratizaciones Plebeyas* de 2002 alberga el trabajo *Multitud y contrapoder* de Raúl Prada, quien ya preocupado por el reiterado exclusivismo andinista en las interpretaciones, comenzó precisando que se habla de países andinos por la relación de éstos con las sociedades arcaicas antiguas; pero se tiene que *incluir con propiedad a las formaciones sociales arcaicas amazónicas y chaqueñas*, recurriendo a Clastres en su conocida designación de tipos sociales como las últimas enmarcadas como *sociedades contra el Estado*, que por otra parte encajan muy bien en el conocido y sólido sentimiento anarquista de Prada, que al referirse a las sociedades de la Amazonía y el Chaco, las califica de arcaicas y que más que nómadas *en verdad se pueden tomar como itinerantes*.

Creativamente, Prada sostuvo que así como la crisis es el método de conocimiento de las formaciones sociales abigarradas, por la vía de la emergencia, por otro lado, la redundancia cultural se presentaría como un método de interpenetración de sociedades fragmentadas y diseminadas, *articuladas al modo barroco*, y como *procedimiento colectivo de unificación imaginaria y simbólica de naciones convergentes*, complejidad que no se puede resolver, nos dice, sino a partir de una lectura cultural de la democracia<sup>111</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>110</sup> Ibid., pp. 318-335.

iii Gutiérrez, Raquel; García, Álvaro; Prada, Raúl y Tapia, Luis. *Democratizaciones Plebeyas*. Comuna. Ed. Muela del Diablo. La Paz. Bolivia. 2002: 80-82.

Utilizando categorías demográficas conocidas en su producción de profundas bases foucaultianas, propuso ver las cartografías del ayllu en un sentido muy diferente y crítico al de antropólogos y etnólogos, como una reducción toledana ya fragmentada por la Colonia. Según él, el ayllu debiera ser visto en un sentido genealógico como retorno reiterado a las procedencias independientemente de cronologías, especialmente las coloniales y las de la modernidad, como organización social precolonial, donde no eran numerosos, tenían un sentido antiestatal, para lo que acudían a jefaturas de clan rotativamente, con forma asambleísta de democracia comunal, muy parecida a la griega, contraponiéndose a ciudades Estado como Cuzco y Tiwanacu, como al Tawantinsuyo. Como los intelectuales aymaras, se refiere a la dualidad o cuatripartición tetraléctica, como forma de organización y encuentro (tinku) territorial.

"El ayllu, la comunidad arcaica, la constituida por las relaciones primordiales, las pasiones y los deseos colectivos de los primeros clanes. El ayllu, no tanto en el sentido que entienden los antropólogos. Los etnógrafos y etnólogos parten de un referente histórico ya fragmentado por la Colonia, entienden por ayllu la comunidad parcelada del Rey Toledo, la reducción, lo que llamaban pueblos de indios a diferencia de las ciudades que eran fundaciones españolas. El ayllu de los antropólogos es la reducción toledana heredada hasta nuestros días. El ayllu en el sentido genealógico es el retorno reiterativo a las procedencias, con independencia de los cronogramas sociales, sobre todo los coloniales y republicanos de la modernidad... Antes de la Colonia los ayllus no eran numerosos... El ayllu es una sociedad contra el estado... por todos los medios a su alcance... cuando recurre a los mandos rotativos o a las confederaciones de jefaturas... Parece ser que el ayllu se contrapone a las ciudades estado como el Cuzco y antes Tiwanacu... del incanato... Por ejemplo la conocida dualidad o más bien cuatripartición, tretraléctica, que parece configurar el ayllu se puede tomar como una forma de organizar el encuentro, el tinku, pero también una forma de lograr las alianzas y el movimiento territorial. La fuerza ética del ayllu radica en ser una sociedad contra el estado, su fuerza imaginaria reside en ser una sociedad politeísta... La fuerza colectiva del ayllu permanece en su forma democrática asambleísta, es decir, reside en la democracia comunal. En esto la democracia del ayllu se parece a la democracia griega, es asambleísta, reúne a la comunidad en torno a la concurrencia de la palabra...".112

<sup>&</sup>lt;sup>112</sup> Ibid., pp. 86-92.

Completará su interpretación sobre territorialidad indígena de una manera especialmente particular y única, como una visión tan peculiar que de corresponder evidentemente al ideario y praxis indígena y poder verificarse y validarse con los sujetos en cuestión, no solamente podría resolver todos los diferendos socio-territoriales en cuestión hoy en el país, sino también en el marco de la Asamblea Constituyente y del Poder Ejecutivo, vía Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), y además, y esto el lo más significativo, en total armonía con las elites dominantes, que ostentan la propiedad y posesión de los mayores espacios territoriales y tierras en Bolivia.

Con la postura de Prada con respecto a la territorialidad que veremos a continuación, la cuestión territorial ya no es problema, menos un asunto de poder, sino de visiones e intersubjetividades segmentarias. Para él, pues, la comprensión implícita del territorio reclamada por los indígenas es inconmensurable, no se mide ni se limita, daría lugar a imaginar múltiples territorialidades, donde lo determinante está en la cantidad de movimientos corporales que obviamente en una sociedad tan dinámica y migrante, es fabulosa en lo que se refiere al mapa de recorridos, que finalmente se expresarán en los mapas de las familias en el espacio y en el tiempo, por lo que se puede leer al ayllu, mejor aún al territorio del ayllu, en su textura en el entramado familiar, y no observar por tanto dicha territorialidad indígena demarcando un hito o una demarcación geográfica como se ha hecho en los ayllus del norte de Potosí o en algunas comunidades indígenas del oriente boliviano, que nosotros podemos leer como refiriéndose a las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) e incluso a los territorios indígenas, interpelados por Prada, cuestión sobre la que retornaremos en un análisis más pormenorizado.

"¿Cuál es la cuestión del territorio? ¿Acaso demarcar un hito? ¿Atribuirle al ayllu una demarcación geográfica, como se ha hecho con los ayllus del norte de Potosí? ¿Así como se ha hecho de alguna manera con delimitaciones territoriales de base de algunas comunidades indígenas del oriente boliviano? ¿Es esta cartografía estatal el territorio?... De manera diferente, la comprensión implícita del territorio reclamada por los indígenas es inconmensurable, no se mide ni se limita... habría que imaginar que se dan como múltiples territorialidades... Los otros territorios no están conmensurados, no están dibujados, no están asimilados por el Estado... La cantidad de movimientos corporales y, por lo tanto, de agenciamientos múltiples, es fabulosa en lo que se refiere al mapa de recorridos... Uno de

esos mapas puede remitirse a las conexiones de las familias en el espacio y en el tiempo... Podemos comprender que el ayllu, en este caso, el territorio del ayllu, se textura en el entramado familiar. Después de la revolución de 1952 y de la Reforma Agraria algunos sociólogos suponen la desaparición definitiva del ayllu. Ciertamente alrededor de 3.000 comunidades reconocidas... por el Censo de 1950 prácticamente desaparecen... También se considera que una significativa presencia de los ayllus se encuentra en el norte de Potosí. Sin embargo, hay que anotar que esta apreciación se basa en un criterio formalista y restringido del ayllu... La revolución mestiza de 1952 no ha podido abolir la arcaica herencia comunitaria".

De acuerdo a Prada, la *cultura es el eterno presente*, pues el tiempo es cíclico, lo que debemos tomar en cuenta también cuando hablamos de coyuntura, de *la condición transtemporal del tiempo*, invitando de esta manera a pensar la coyuntura de los iniciales años 2000 y las movilizaciones, *fuertemente ligada a toda la historia de las luchas de los pueblos nativos por su liberación*, considerando dos planos del presente: el emergente y el procedente, el primero desde la "Guerra del Agua" hasta la marcha indígena por la Asamblea Constituyente; y el procedente como el que se actualiza con la emergencia del hoy con la antigüedad de los acontecimientos, con *la arqueología de los acontecimientos, sus estratificaciones y sedimentaciones*, su fundamento, arcaísmo, nacimiento, *su espesor sinuoso, en su resonancia temporal*, que Prada vio como la duración de los eventos, como su edad.<sup>113</sup>

Observó ejes primordiales de las contradicciones inherentes a la formación social boliviana *abigarrada y barroca*, como calificaban Zavaleta y Tapia, en la descolonización del sentimiento *indianista* y en el campo social como lucha de clases, entre la soberanía nacional y las transnacionales en relación a la propiedad de los recursos naturales, sin descartar el eje anticapitalista, *que quizás es el que atraviesa de modo revelador todas las anteriores contradicciones*, y donde se puede ver que lo que está sucediendo es *la absorción de lo político por lo social*.<sup>114</sup>

Concluyó Prada, con otros autores de su predilección como Hardt y Negri, que el imperio no es la continuidad del imperialismo ni la extensión de los estado-nación, no es la fase final aunque puede ser la finalidad del capitalismo, que se enfrenta a la multitud como energía social en mo-

<sup>113</sup> Ibid., pp. 93-94.

<sup>&</sup>lt;sup>114</sup> Ibid., p. 116.

vimiento, *alteridad total del imperio*, puesto que la modernidad crea su premodernidad y su postmodernidad, atravesándolo todo al globalizarse y universalizar sus valores, a la vez de crear sus alteridades y otredades. Lo habría hecho mediante su expansión colonial y lo hace a través de su intensificación postcolonial.

Analizamos a continuación el pensamiento de uno de los miembros más activos, agudos y penetrantes de Comuna, quien seguramente es el que con mayor reflexión y continuidad expuso en sus trabajos. Se trata de Luis Tapia y del libro *El Retorno de la Bolivia Plebeya* y recuperamos para esta parte su trabajo *La densidad de la síntesis*.

Hay un preámbulo que nos interesa en Tapia como marco para sus ideas sobre ancestralidad e indigenidad. Empezará refiriéndose a *La reorganización del pasado y las formas de olvido*, dándole el mayor papel al nacionalismo en sus diversas modalidades y épocas porque sería el que logró imponer aquello como memoria histórica. Precisamente, el neoliberalismo aparecería como emergencia de la crisis de ese nacionalismo en el sentido de contar con las posibilidades anotadas, período neoliberal que sin embargo no contiene una dimensión nacional, porque según Tapia ya no hay historia, sino un tiempo desnudo en el que se combina una serie de variables cuantitativas. Nos dirá que *el cálculo racional sustituye a la construcción nacional, el mercado a la historia... porque olvidar sería parte del aprendizaje*. Hará notar también cómo en este proceso parte de la izquierda olvidó su cultura política, su memoria y se puso a aprender neoliberalismo, sin compromisos ni emancipación social; un olvido del socialismo como modelo de sociedad y Estado, pero también como historia de luchas.

Después escribirá sobre el *katarismo* y los pueblos indígenas de tierras bajas, que habrían estado experimentando la separación y distanciamiento de una revalorización de sí mismos y un reclamo de reconocimiento como movimientos integracionistas. Nos dijo que la *reforma vía integración y reconocimiento*, *autonomía y respeto en la integración*, *parece ser el proyecto*. Fue muy crítico de los discursos multiculturales sin historia y política mestiza, *barniz superficial de una síntesis unidimensional y dogmática de tipo neoliberal*, porque a veces *las cosas se nombran para desarticularlas y no para articularlas*, ya que en su clandestinidad o exclusión se hacen peligrosas.<sup>115</sup>

<sup>115</sup> García, Álvaro; Gutiérrez, Raquel; Prada, Raúl y Tapia, Luis, ob. cit., pp. 55-79.

En Democratizaciones Plebeyas de 2002, Luis Tapia incorporó su producción sobre movimientos sociales, movimiento societal y los no lugares de la política. Indicó que las sociedades no dejan de moverse en el tiempo y en países multisocietales como Bolivia no todas las fuerzas se mueven en la misma dirección. Más bien, lo característico de un movimiento social es que no tiene un lugar específico para hacer política, porque es un tipo de configuración nómada de la política, olas de agitación y desorden, desplazamiento de los lugares institucionalizados políticos, no movilizaciones de parte de la sociedad civil contra el Estado, sino acción colectiva crítica del Estado y la sociedad civil también y que surgen cuando no se realizan reformas integrativas y redistributivas.

Sobre las formas de la acción colectiva en Bolivia, Tapia habló de reformas del Estado y de la sociedad como nuevos movimientos, ya que según su lectura fue al principio de los 90 que cambió la composición de la política nacional, con nuevas formas de organización y representación regional e intercomunitaria, no para reformar el orden social y político de instancias de las que forman parte orgánica, sino como acción de otras sociedades subalternizadas por la colonización, que se mueven para reformar las estructuras de la sociedad dominante, como movimiento social y político anticolonial.<sup>116</sup>

En ese marco trabajó el núcleo de las movilizaciones de septiembre de 2002, no como emergencia de un nuevo movimiento social, sino más bien de la movilización de las estructuras sociales y políticas más antiguas en el país, esta vez con identidad campesina e indígena simultáneamente, donde lo indígena no sólo tiene una connotación étnico-cultural sino también nacional. Para Tapia, ello indicaba que no sólo se está moviendo una parte de la sociedad sino otra sociedad, expresión de las relaciones coloniales, con planteamientos ya no entre iguales, sino entre representantes de distintas naciones, donde se pone incluso a la orden del día la lucha por una autonomía nacional aymara-quechua, pero ya no en el plano de guerrillas indígenas, sino como estrategia de levantamientos, desde las partes al todo, desde las reformas al cambio global.

Tapia sugirió utilizar el concepto de movimiento societal en dos niveles: uno para el de una sociedad en su conjunto como movimiento de una totalidad social y el otro *como movimiento social y de una parte de una* 

<sup>&</sup>lt;sup>116</sup> Gutiérrez, Raquel; García, Álvaro; Prada, Raúl y Tapia, Luis. *Democratizaciones Plebeyas*, ob. cit., pp. 33-51.

sociedad en el seno de otra, que es el tipo de complejidad que se constituye en formaciones abigarradas como Bolivia y también en un movimiento social tanto en relación a la sociedad dominante como a la dominada, que también será reformada producto del conflicto de que se trate. Nos dijo que en una sociedad abigarrada o multisocietal, cuando se constituye un movimiento social con base en uno societal, aparecen los no lugares de la política en la medida en que el sistema de partidos devalúa la representación, deliberación y solución de los principales problemas, abriéndose casi de manera permanente espacios políticos paralelos cambiantes, discontinuos y polimorfos, que sería más un campo de fuerzas que un lugar de la política; aunque previó que con los resultados electorales del 2002, la lucha de clases reingresaría al Parlamento y podría tornarse nuevamente en un espacio de institucionalización de la misma.

Apuntó de manera interesante cierto paralelismo entre el MAS del 2002 y la socialdemocracia europea, y escribió que el voto del MAS es básicamente un voto de trabajadores, como trabajadores, por un partido de trabajadores. El MAS ha hecho, en las condiciones históricas y culturales del país, el camino político de la socialdemocracia clásica, es decir obrera, que ha surgido de los sindicatos que han financiado la organización de un partido que los autorepresente en el Parlamento y pueda llegar a gobernar el país, como ha hecho durante una buena parte del siglo XX en Europa. 117

En La Condición Multisocietal-Multiculturalidad, Pluralismo, Modernidad (1998-2002), también de 2002, Tapia reforzó conceptos y agregó otros muy útiles para la comprensión de nuestra realidad, en los términos de ancestralidad e indigenidad que nos interesan. Profundizó el concepto de abigarramiento social como una sobreposición de diversos tipos de sociedad que coexisten de manera desarticulada, estableciendo relaciones de dominación y distorsión de una sobre otras, producto del colonialismo, que no será suprimido mientras persista algún margen de abigarramiento. Estarían sobrepuestos, pues, diferentes tiempos históricos y civilizaciones en un mismo espacio y tiempo cronológico, expresión de lo abigarrado como heterogeneidad mal compuesta por la dominación. Tapia incorporó una nueva figura, lo multisocietal, que la piensa y articula como deviniendo de lo abigarrado:

"...lo multisocietal contiene el primer rasgo de lo abigarrado, la coexistencia y sobreposición de diferentes sociedades o matrices de relaciones

<sup>&</sup>lt;sup>117</sup> Ibid., pp. 60-70.

sociales de diversa cualidad y tiempos históricos, pero no necesariamente lo segundo y definitorio de lo abigarrado, que es el carácter desarticulado y de dominación más o menos colonial de la sobreposición. Se han organizado estados con un formato institucional monocultural en territorios en los que coexisten diversos modos de producción, culturas y estructuras de autogobierno y autoridad local y regional, que no corresponden al estado supuestamente nacional, pero que tampoco se articulan y sintonizan con los procesos políticos nacionales porque no son reconocidas. En ese sentido, creo que la condición más fuerte y frecuente no ha sido la de estado-nación sino la de países multisocietales... Un estado-nación en condiciones de abigarramiento es una situación de multiculturalidad desigual. Hasta hoy lo multisocietal ha sido predominantemente abigarrado. La otra posibilidad es que sobre la base o situación abigarrada que la historia colonial y semicolonial ha producido, se pueda reconstruir un país, que ya es multisocietal, reduciendo y eliminando las relaciones coloniales entre las sociedades y culturas contenidas... Una democracia multisocietal o compuesta reduce el abigarramiento sin eliminarlo totalmente...". 118

Tapia aconsejó con base en todo ello que si se quiere mantener el carácter multinacional de una forma de gobierno, debería hacérselo vía Estado o gobierno confederado con capacidad de legislación y autogobierno local, limitado por pertenencia a una instancia mayor. Nos dijo que es más factible construir estados multinacionales sobre la base de preexistentes estados nacionales o naciones autogobernadas, porque en su entendimiento, la existencia de diversidad de culturas y naciones no convierte en multicultural ni mucho menos en multinacional a un Estado.

Para Tapia, un Estado multinacional debe contener las formas políticas de las naciones involucradas o expresar una nueva síntesis, por lo que vio que un Estado multinacional es más factible con alguna forma federal de gobierno. Explicó que el carácter multisocietal está dado por diferentes tipos de civilización. En el caso boliviano se tendría una agraria y la otra moderna capitalista, con diferentes modos de transformación de la naturale-

<sup>&</sup>lt;sup>118</sup> Tapia, Luis. La Condición Multisocietal-Multiculturalidad, Pluralismo, Modernidad. (1998-2002). Cides/UMSA. Ed. Muela del Diablo. La Paz. Bolivia. 2002: 10-19.

<sup>&</sup>quot;Se podría distinguir tres tipos de estrategias y procesos predominantes de construcción de los estados-nación: a.- ...en base a la eliminación de las otras sociedades... EE.UU, Argentina y Chile, por ejemplo... b.- ...en torno a la cultura dominante, es decir, una unidad monocultural... c.-...en torno al mestizaje étnico y cultural... al modelo eurocéntrico de sociedad y estado... países con cuerpo mestizo, pero sin mestizaje político... como México y Brasil; pero siguen conteniendo abigarramiento. d.-...como estados aparentes, Estados sin nación...". Idem.

za en los procesos de producción. Es vital entender su pensamiento cuando señalaba que las naciones son formas que superan el horizonte comunitario localista y que lo complicado es pretender unir nacionalmente diferentes civilizaciones y culturas a la vez utilizando sobreposiciones artificiales.

"Las naciones son formas de unificación política más allá de los primarios márgenes de la comunidad local. La nación implica un horizonte macro...es una ampliación de lo político y social para todos... Las naciones son creaciones políticas realizadas sobre bases culturales ya compartidas previamente o inventadas y vueltas comunes... Una condición... es que las comunidades así unificadas pertenezcan a un mismo tipo de civilización, lo cual permite generalizar un mismo tipo de instituciones y poder a todo el país. Con diversidad de culturas pero de la misma civilización se hace un poco más difícil el proceso, pero es posible y hasta puede ser exitoso. Lo grave es querer unificar nacionalmente algo que pertenece a diferentes tipos de civilización y diferentes culturas a la vez, sin transformarlas internamente, tan sólo sobreponiéndolas colonialmente, unas en servicio tributario de la dominante...".119

Tapia planteó que en el caso boliviano fue la mestización la visión predominante de nacionalización. A partir del 52, la unificación y articulación política se ampliaron, pero Bolivia siguió siendo un país multisocietal hasta hoy, donde lo multicultural no es un concepto y praxis de todos, sino demanda y proyecto, lo que se complicaría porque los pueblos subalternizados que se autoproclaman como naciones no habrían tenido un Estado comprensivo del universo social que pretenden contemplar.

Dicho autor pensaba que en el país no se ha producido aún un proyecto serio de Estado multinacional y multisocietal, con instituciones políticas de las diferentes civilizaciones y culturas, que no sea monocultural, con pequeñas muestras y añadidos relativamente amplios de representantes de otras culturas, como estaría aconteciendo en todos o la mayoría de los diseños sobre la cuestión.

Tapia incorporó otro elemento a su análisis, el de pluralismo como democratización de la cultura, como interpenetración entre culturas y formas de vida y no sólo como tolerancia, que vendría a ser magnanimidad de quienes creen que su presencia en el poder dominante deviene de una pretendida superioridad de su cultura.

<sup>119</sup> Idem.

Según este autor, la diversidad que la democracia quiere tener es pluralismo y no multiculturalidad, a la vez que entiende que *lo comunitario en principio no es pluralista hasta que introduce la democracia en su seno*, lo que implica aceptación cultural de las diferencias, incluso de las que provienen de minorías, por lo que cree que pluralismo multicultural es reformismo democratizador, pero rico porque puede incluir como otro resultado un *pluralismo ideológico y multicultural en nuestros países*, articulando complementariamente lo individual con lo comunitario.<sup>120</sup>

Nos habló de la relación del abigarramiento con una *ambigüedad morfológica* o de la forma de las sociedades, sosteniendo que existen varias concepciones del mundo y lo social, no siempre puras sino transformadas, porque persisten pertinentemente estructuras productivas y sociales de la civilización agraria y nómada en el país, que le sirve para explicar las rutinas del mestizaje.

"El abigarramiento es un tipo de complejidad altamente inorgánica. Produce formas de mestizaje más o menos extensas, pero que contienen una significativa dosis de esquizofrenia, ya que el referente de las creencias, símbolos y costumbres no es una nueva fusión completa en sí misma, sino fragmentos de diferentes culturas que no han llegado a producir un sistema de relaciones y estructuras que sean complementarias, compatibles y orgánicas unas con otras. Una formación abigarrada es un guiñapo de fragmentos... El abigarramiento es propio de países multisocietales, que resultan de la colonización que sobrepone sociedades, primero a escala continental, y de una forma falaz de unidades forzadas a través de la fragmentación producida por las independencias... El abigarramiento se acompaña de una especie de mestizaje inestable y temporal... en esto el mestizaje puede verse o entenderse como formas de reducción del abigarramiento... Por eso en la condición de abigarramiento no es posible la construcción de lo nacional, es decir, producir una identificación política general común. El abigarramiento es la multiculturalidad conflictiva sin solución compuesta. Del abigarramiento sale el mestizaje, en algunos casos producto de la descomposición de las sociedades dominadas en su núcleo organizador, a veces como resultado de un deliberado proyecto de desnudamiento de esa complejidad y articulación de una nueva trama cultural compuesta pero homogénea. Esta es la alternativa de mestizaje en el estado-nación. Zavaleta pensaba que en las crisis es cuando se puede conocer mejor las formaciones abigarradas, porque en ellas se revela lo que cotidianamente las formas aparentes de unificación no presentan...". 121

<sup>120</sup> Ibid., pp. 29-55.

<sup>121</sup> Ibid., pp. 60-70.

Completó su reflexión con respecto a las relaciones y dificultades entre igualdad política y diversidad cultural o civilizacional, descartando, por lo menos para Bolivia, la estrategia de generalización u homogeneidad política para todos dentro de los ámbitos liberales modernos, porque ello exigiría liquidar todas las formas tradicionales políticas y de autoridad, cuando la igualdad política con integración efectiva y pluralismo político multicultural exigiría un intercambio político-cultural con sincronicidad puntual de tiempos históricos diversos, con institucionalidad diferenciada de gobierno, incluyendo selección de gobernantes por rotación en los cargos y el sorteo, evitando así monopolios, clientelismo y corrupción. Pero también señaló que la igualdad política es posible cuando hay igualdad socioeconómica.

Para redondear su pensamiento, sostuvo que *el multiculturalismo se torna en etno y eurocentrismo* con el discurso de quienes se sitúan en posición de universalidad y tendrían la capacidad de reconocer y aceptar otras culturas étnicas al mirarse como modelo, siendo más bien la clave que en democracia nadie pueda encarnar ese posicionamiento, con la pretensión de representarlo todo y a todos.<sup>122</sup>

En ese texto de Luis Tapia, el autor madura las ideas centrales que expresará posteriormente en dos siguientes publicaciones y nos ocupamos de una de ellas, *La Invención del Núcleo Común-Ciudadanía y Gobierno Multisocietal* de 2006, muy enriquecedora y valiosa no solamente a nivel interpretativo sino propositivo.

En medio de conceptos reiterativos; aunque más afinados y precisos como estructuras categoriales nuevas, Tapia hizo avances como ningún otro autor con contenidos para una realidad multicultural como la boliviana. Nos introdujo a su obra sosteniendo que el enfrentamiento de los problemas de diversidad cultural y social del país no se agotan en su solo reconocimiento, que puede coexistir con la desigualdad, la discriminación y la explotación ampliada, como sucedió en el período del neoliberalismo.

De lo que se trataría es de *construir el núcleo común que no existe*, que sólo puede ser *nuevo e inventado*, con antecedentes en las luchas contra el colonialismo, el liberalismo y el capitalismo. Pero no estaba de acuerdo con una supuesta democratización descentralizadora autonómica tan en boga en el país, pues *mientras no se cambie la forma de producción* 

<sup>&</sup>lt;sup>122</sup> Ibid., pp. 95-130.

del poder político y social, se seguirá descentralizando las estructuras del mismo poder patrimonial, sexista y racista existente.

Calificó su texto como una trilogía: la igualdad es cogobierno y transcrítica, y reconstitución democrática en condiciones de abigarramiento, entendiendo el concepto de transcrítica como deconstrucción de los etnocentrismos modernos y comunitarios, y una propuesta de contingente reconstitución de los sujetos individuales y colectivos en espacios abiertos de cogobierno y democracia directa.

Se refirió nuevamente a la civilización agraria –posteriormente esencial para su análisis y propuesta– que es compartida por varias culturas como las quechuas y aymaras, incluyendo a las guaraní, pero las posteriores a las misiones jesuíticas que las tornan en pueblos sedentarios, con paralelismos con pueblos de China y países de Europa, África y Asia.

Y es que para Tapia no hay muchos tipos de civilización, aunque sí hay una multiplicidad bastante amplia de culturas, ilustrándonos aquello con el caso de los imperios como el inca o el azteca que habrían sido multiculturales, pero no multisocietales; sin embargo, en su conjunto partícipes de una sola civilización agraria, lo que explicaría la resistencia a dichos imperios por parte de los pueblos nómadas. Reiteró que fuera de los tipos societales agrarios y modernos, en Bolivia existe un tipo de civilización nómada, con una diferente concepción del mundo, relación con la naturaleza, concepción de derechos, formas de pertenencia a la comunidad, la sociedad y el Estado.

Analizó la complejidad que deviene de lo nacional o lo multinacional. Desde uno de los pueblos históricamente subordinados por la colonización se maneja la idea de nación aymara afincada en el control de los recursos naturales y, por otro lado, el proyecto de *nación camba*, que también utiliza la idea de nación para disputar el control sobre los mismos recursos naturales.

Posteriormente, Tapia mostrará que los aymaras no formaban una unidad política ni antes del dominio quechua impuesto y organizado por el imperio incaico, ni después de la independencia, por lo que como último y difundido concepto, la nación aymara sería un proyecto político articulado por el discurso *katarista*, haciendo referencia a distintas visiones de nación aymara como la de refundación del *Kollasuyo* que incluye la reorganiza-

ción del territorio boliviano en función del modelo de organización comunitario aymara; o la otra de reforma democratizante en el seno del Estado boliviano con mayor igualdad, ampliación de la ciudadanía a través de la inclusión, de la participación política y de la cultura y lengua de otros pueblos, más que nada en educación, salud e instancias de la administración pública y de la justicia.

Relacionó los principios democráticos con uno de los elementos centrales de su análisis en todo el texto: la concepción multicultural de la ciudadanía, junto al de pluralismo jurídico y la comunidad de derechos, bases de un orden constitucional con normatividad y derechos provenientes de diferentes matrices culturales. Es decir, como comunidad de derechos que comparte fines y valores, rescatando lo que produce unidad y descartando lo que ha generado desigualdad como comunidad política y no social, ya que no se trata de eliminar la diversidad, y como comunidad pluralista de derechos, *para vaciar el centro*, generalmente ocupado por la cultura dominante, desde la que se integra a las otras culturas tratadas como *minorías* de rango inferior.

Esta concepción de ingeniería compleja también requiere de instrumentos complejos para lo que propone utilizar la *transcrítica*, tomada del japonés Kojin Karatani, a la que Tapia delimitó como procesos de conocimiento de otras matrices culturales, de sociedades que conocen a otras y viceversa, y que incluyen la crítica, pero no desde una superioridad, permitiendo de ese modo generar el núcleo de la vida política común, sin desechar totalmente algunos ámbitos de organización social propios de cada cultura involucrada.

Luego nos dio la composición y forma de su propuesta, comenzando por lo central: el núcleo común intercultural, cuyo objetivo sería producir y reconocer igualdad entre pueblos y culturas, y entre miembros de cada una de las culturas y los pueblos existentes en el país. La clave de su razonamiento estaría en que todo ello está concebido no razonando en torno a individuos, sino colectividades. Creía que en los casos de incorporación y reconocimiento jurídico de lo multicultural, se ha mantenido la definición de la forma de gobierno central y común para todo el país y, sobre todo, la concepción de derechos con eje en el individuo. Un ejemplo sería contemplar usos y costumbres manteniendo la desigualdad jurídica de las culturas y sociedades, mostrándose contrario a pensar esquemas de igualdad como individuos y, peor, ante la ley de otros o generada por los intereses y culturas dominantes de otros.

Propuso reconocer la igualdad entre las diferentes formas de gobierno de cada una de las culturas no sólo delimitando ámbitos secundarios y periféricos para las formas políticas subalternas, sino como forma de cogobierno multicultural e insistió en que no tendría que hacerse aquello sobre la base de las declaraciones universales de los derechos del hombre y del ciudadano, consideradas por él insuficientes para enfrentar el problema de la igualdad intercultural.

Rescató el tipo de organización comunitaria con derechos civiles y sociales de responsabilidad política, con participación en las asambleas comunitarias para deliberación sobre problemas colectivos, participación en el sistema de cargos, donde están a la orden del día más los deberes políticos que los derechos políticos, que es lo que habilita a tener derechos civiles y sociales.<sup>123</sup>

También se refirió a uno de los principales derechos civiles modernos: el de la propiedad privada, el que no habría servido para producir igualdad. Por los antecedentes agraristas y colectivistas de la mayoría de los pueblos del país, indicó que la principal reforma en los derechos tendría que ver con la propiedad de la tierra y la utilización del conjunto de los recursos naturales y precisó que la igualdad política en el país o la igualdad de derechos pasa en principio por la colectivización de la tierra y el conjunto de los recursos naturales, considerados como un bien público general. El conjunto de estos derechos tiene que ser de propiedad colectiva.

Hay que aclarar que no está proponiendo que cada quien se apropie de lo que existe en el territorio que ocupa, sino de la combinación de colectivización general de todos los espacios, territorios productivos y los recursos naturales, con redistribución justa, igualitaria y equilibrada en el acceso a recursos y bienes públicos. Éste sería el primer componente de su propuesta de núcleo común intercultural, ya que el conjunto de los territorios y recursos naturales pertenecería a todos los pueblos y culturas, con propiedad colectiva de todos sobre todos los territorios, gestionados por las diferentes culturas localizadas y organizadas en los diferentes espacios, porque la propiedad de todos los territorios y espacios es de todos los pueblos y culturas, como propiedad intercultural.

<sup>123</sup> Tapia, Luis. La Invención del Núcleo Común-Ciudadanía y Gobierno Multisocietal. Auto-determinación. Ed. Muela del Diablo. La Paz. Bolivia. 2006: 5-59.

Tapia, por lo tanto, concibió la propiedad no como lo hace la mayoría de las propuestas indígenas y de muchos intelectuales en cuanto a reconocer derechos previos a la colonización, sino que él mira el futuro con nuevos parámetros vinculados a lo común. Dirá que será la *propiedad de todo por todos*, pero con control cruzado entre diferentes pueblos y culturas sobre la gestión de otros territorios, con *veto de minoría* con respecto a leyes y políticas contrarias al respeto o a los intereses de su cultura, en realidad, con doble veto o de doble sentido, porque también incluiría el veto general sobre las decisiones locales o de un solo pueblo y cultura que afecten al resto de los pueblos y al núcleo común de gobierno del país. Se inclinó a trabajar haciendo énfasis en la democratización de la coexistencia, y no tanto así en la separación, con igualdad en términos de un gobierno común, seleccionando e incluyendo lo que históricamente produjo mayor igualdad, participación y dignidad colectiva y personal.<sup>124</sup>

Arremetió con sustento contra el presidencialismo, sobre el que consideraba que debía ser eliminado y sustituido por una forma colegiada de gobierno, ya que el Presidente no representa la composición cultural del país como tampoco la inclusión de ministros de origen obrero, campesino o de uno de los pueblos, porque lo hacen en correspondencia a instituciones de otra cultura que reproduce la desigualdad.

Tampoco aprobó la división del Estado en tres poderes, ya que en las formas comunitarias de la vida social no habría estricta diferenciación de los mismos, siendo la asamblea la que toma las decisiones. Era proclive, más bien, a la fusión de ambas perspectivas en una asamblea parlamentaria de la cual dependería el Poder Ejecutivo, y cuya composición no debería configurarse sobre bases de competencia sino *meritocráticamente*, retomando la concepción de las formas comunitarias, mediante la asunción paulatina de autoridad de creciente complejidad y responsabilidad, donde nadie puede llegar a ser miembro de niveles superiores del gobierno legislativo o ejecutivo sin pasar primero por responsabilidades regionales, locales, comunales y vecinales.

Frente a las complicaciones demográficas obvias de esta propuesta, no vio conveniente recurrir a la competencia electoral, sino a mecanismos asambleísticos de comunidad, barrio o ciudad, incluyendo el criterio de rotación en los cargos ocupándolos una sola vez en la vida. Extendió estas

<sup>&</sup>lt;sup>124</sup> Ibid., pp. 61-68.

premisas para el nivel del brazo ejecutivo, aludiendo el ejemplo de los consejos de amautas y de ancianos en las comunidades. 125

En La Condición Multisocietal-Multiculturalidad, Pluralismo, Modernidad, Luis Tapia definió las bases de esta línea de pensamiento, que fue afinada y enriquecida en el texto La Invención del Núcleo Común-Ciudadanía y Gobierno Multisocietal, y ahora agregamos que sin dejar de contener aditamentos importantes, la última publicación, Gobierno Multicultural y Democracia Directa Nacional, penetra en más detalles operacionales, aterrizando aún más su propuesta en términos de lo que podríamos llamar ingeniería constitucional del nuevo Estado y sociedad multicultural. 126

En ese sentido, no corresponde un tratamiento minucioso de nuestra parte, sino el señalamiento de que allí se abordan temáticas tan importantes como las relativas a las fallas estructurales del Estado boliviano y las tareas de la Constituyente sobre la monoculturalidad del mismo; el carácter inapropiado de sus instituciones políticas y de una Constitución incompleta, con propuestas de democracia directa nacional, conformación del Poder Legislativo con alternativas, como Parlamento compuesto por autoridades tradicionales y sorteo o representación proporcional, o el régimen político, también con opciones como el parlamentarismo sin partidos o el parlamentarismo consociacional o de poder compartido, incorporando en su bosquejo la división de poderes.

Adicionalmente a los tres poderes tradicionales, que en otra alternativa anterior los fusionaba, sugirió el poder de la gestión colectiva de lo público, como un nuevo o cuarto poder. Finalizó con consideraciones sobre los derechos políticos, la constitución de sujetos; la igualdad multicultural de derechos; el derecho al cogobierno, al autogobierno y a la autodeterminación, a la autolegislación, al autodesarrollo, a la libre expresión, a participar en la gestión colectiva de los bienes públicos, a la soberanía, como también se referirá a la descentralización política y articulación del país, donde planteó una planificación de la inversión pública con niveles y procedimientos, coherentes con su planteamiento general descrito en todo el documento, aspectos que los dejamos señalados por contener elementos esenciales de su pensamiento y propuesta sobre entidades ancestrales e indígenas que hacen a nuestra investigación.

<sup>125</sup> Ibid., pp. 69-86.

<sup>&</sup>lt;sup>126</sup> Tapia, Luis. Gobierno Multicultural y Democracia Directa Nacional. Ed. Estrategia. La Paz. Bolivia. 2006.

No sería adecuado dejar de revisar la última entrega de este autor. Brevemente introducimos algunas posiciones complementarias y de refuerzo, como las que esgrime en *La Igualdad es Cogobierno*, escrita en 2007, donde recomienda relativizar y diferenciar los discursos sobre el multiculturalismo, según los casos como el de las colectividades migrantes de diverso origen cultural en países del primer mundo, como el del reconocimiento de derechos especiales a minorías y pueblos indígenas en territorios que fueron colonizados y sujetos a exterminio. La multiculturalidad sería una condición que acompaña a la mayor parte de las sociedades y países, y prospera en una época de debilitamiento y desarticulación de los estados-nación.

Apuntó que también existe el multiculturalismo de la cultura dominante, identificando liberalismo y cultura occidental y liberalismo y modernidad. Lo occidental sería *un previo*, para lo que recurrió a Dussel que entendía que lo occidental tiene que ver con la diferenciación del imperio romano latino frente a Asia, con el periodo postrenacentista en que se comenzó a articular la ecuación *occidental=helenístico + romano + cristiano*. Luego en el siglo XVIII se habría producido la fusión de la idea de Europa con Occidente mediante el proceso colonial e imperial, y que junto con lo norteamericano, se presenta como la síntesis superadora de varias épocas y sociedades. La modernidad es para Tapia un tiempo histórico y cultural que ha sido producido como articulación de varios procesos que incluyen el desarrollo del capitalismo, la revolución copernicana y las revoluciones científico-tecnológicas postrenacentistas, las reformas religiosas, las revoluciones políticas que secularizan el poder político y el colonialismo.

Nos recordó que para Marx y Weber el eje de la modernidad es el desarrollo del capitalismo, mientras otros dieron más importancia a la ilustración y las revoluciones científico-tecnológicas, pero mostró que de todos modos el liberalismo no aparece como parte de los procesos generadores de la modernidad, siendo más bien uno de sus resultados. Con ello concluyó que ese tipo de multiculturalismo puede convivir con la desigualdad y contribuir a su reproducción, por lo que recomendó combinar multiculturalismo con pluralismo para producir igualdad y eliminar el etnocentrismo persistente, tanto como el etnocentrismo de las culturas subalternas mayoritarias.

Con tales bases teóricas construyó su postulado con respecto a que *la igualdad es cogobierno*, pensando en que la representación no sería un rasgo central y definitorio de lo democrático, como lo es la igualdad y

la participación. El objetivo de la igualdad social (ideal socialista), en las condiciones multiculturales y semicoloniales de países como Bolivia, implica pasar por un rediseño o refundación multicultural de las formas de gobierno común.

La Asamblea Constituyente sería una oportunidad para diseñar esa forma de cogobierno multicultural, porque para ser democrático no basta tener un cogobierno entre representantes de diferentes culturas, sino cogobierno en y desde el seno de cada una de ellas.<sup>127</sup>

Por su adscripción al pensamiento de Zavaleta y porque es quien mejor lo desarrolló y enriqueció con sus propias luces, corresponde mencionar otra obra de Luis Tapia (cuando escribía independientemente de Comuna) sobre producción y conocimiento local, de manera específica su lectura sobre el abigarramiento. Él lo interpreta como falta de articulación de modos de producción, coexistencia de diversas temporalidades y heterogeneidad de tiempos históricos. En un mismo tiempo histórico pueden caber varios modos de producción con diversidad profunda e irreductible, en medio de un Estado aparente con procesos inconclusos de construcción nacional y en presencia de una diversidad de historias y temporalidades, más ligadas al movimiento de las sociedades en la transformación de la naturaleza, la forma de moverse de éstas, pero no la secuencia, concatenación o articulación de sus hechos colectivos. Así habría diversas historias capitalistas, pero en sociedades abigarradas se daría, además, diversidad de tiempos históricos, es decir, de civilización. Por tanto, lo abigarrado no representa lo simplemente diverso y coexistente, sino una confluencia desarticulada.

A partir de nuestra investigación y posición encontramos un problema o contradicción en la esencia de la interpretación de Tapia sobre lo abigarrado o el abigarramiento por una parte y sobre el Estado aparente por otra, pero en menor grado. Sin contradecir las explicaciones sobre diferentes temporalidades y tiempos históricos que asumimos a plenitud, no coincidimos con la idea de que nuestra formación social esté encarnando esencialmente modos de producción desarticulados o de una simple confluencia desarticulada.

Esta idea estaría más en sintonía con aquella que interpelamos por incompleta con respecto a que contamos con un *patrón de acumulación ex*-

<sup>&</sup>lt;sup>127</sup> Tapia, Luis. La Igualdad es Cogobierno. Cides-ASDI-SAREK. Ed. Plural. La Paz. Bolivia. 2007: 133-174.

tractivo, primario, estatal, minero, exportador —lo de minero hoy sustituido por hidrocarburífero— que contiene gran parte de verdad, pero no toda. En esa lectura están ausentes precisamente los actores, agentes y sujetos económicos primordiales del país como son los campesinos e indígenas, para referirnos solamente al ámbito rural. Ya tratamos de demostrar como proposición, interpretación y análisis teórico con bases de conocimiento empírico verificable que no sólo están vinculados, relacionados y articulados con la economía nacional o internacional a través del proceso circulatorio, sino que explican causalmente (vía formación de valores, precios de producción y de mercado), mediante la transferencia de valores y excedentes, el funcionamiento del capitalismo boliviano a nivel de la producción, en un proceso de metamorfosis esencial de fondo y no verificable a simple vista, motivo por el que requieren acudir al método de abstracciones científicas en busca del concreto de pensamiento, que sería una especie de su propio summum.

Más bien hallamos que por muy específicas y propias que sean las formas económicas que encontremos, como podría ser el caso extremo de modalidades de intercambio mercantil atípico como el don-reciprocidad, estarán presentándose como racionalidades propias y diferentes efectivamente existentes, pero sujetas a la racionalidad, lógica, movimientos y acumulación del capital en su conjunto.

Negar esto significaría sostener que las economías campesinas e indígenas constituyen islas independientes autárquicas que no participan ni aportan a la economía ni al desarrollo como si fueran conjuntos disjuntos de la totalidad. Desde nuestro punto de vista, aquella interpretación que no nos convence, tampoco se resuelve con la argumentación de que se trataría de tiempos históricos distintos que incluyen dos maneras de relacionarse con la naturaleza, el agrario y el industrial moderno.

Tampoco coincidimos con la concepción de que estamos frente a un Estado aparente. Estaríamos desestimando –si lo hacemos debería ser explícitamente– las reflexiones sobre ideología necesaria e ideología excedente, donde el polo dominante se habría dado la tarea de incluir en la emisión de su ideología excedentaria partes del imaginario ancestral e indígena, siempre que no se interpongan ni perjudiquen el núcleo duro emisor necesario o esencial para la reproducción de su dominación, ejercicio de poder en función de sus intereses y expansión capitalista, con manipulación y maniqueísmo en cuanto a aparentar que se toma en cuenta determinados

valores, pero para negarlos, neutralizarlos y quitarles potencia, sin necesidad de aniquilarlos.

Así se podría ver durante el proceso de la Revolución Nacional y Reforma Agraria del 53; en el artículo primero y 171 de la Constitución Política del Estado anteriormente vigente; en las Organizaciones Territoriales de Base (OTB) de reconocimiento de organizaciones campesinas e indígenas; en las Tierras Comunitarias de Origen (TCO); en la Ley INRA; en la interculturalidad y bilingüismo de la Reforma Educativa; en la flexibilidad con usos y costumbres, derecho consuetudinario y otras políticas en pleno despliegue neoliberal y de la capitalización transnacionalizadora de las empresas para la enajenación de los recursos naturales, en medio del discurso sin praxis sobre desarrollo sostenible, defensa del medio ambiente y de la biodiversidad.

Además, un Estado aparente, es decir un fracaso total de la ideología necesaria y esencial, tampoco está destinado precisamente para la burguesía, sino para el resto poblacional y para trabajadores directos de la ciudad y el campo, más que para otros segmentos sociales sistémicos, caso contrario, no se entendería el orgullo indígena, especialmente de los aymaras, en su ejercicio del servicio militar, el que incluso asumen como derecho real de personalidad o que los constituye en "persona", con acceso a derechos propietarios y ciudadanía ante su comunidad. O la manera no traumática en que, por ejemplo, asimilan el idioma oficial del otro, el castellano, asumido como propio no solamente para transacciones comerciales o vínculos con la ciudad y extraños, sino de forma genuina.

Desde otra perspectiva, es innegable que el gobierno indígena de Evo Morales Ayma representa un cambio histórico de magnitudes insospechadas con sentido de progreso, pero también es un hecho que indígenas, campesinos y sectores populares a los que representa y lo respaldan lograron dicho espacio en democracia y acudiendo a las reglas pre-existentes, lo cual no hubiese sido posible si éstas fueran entrañas y encarnaran a ese Estado totalmente aparente y virtual.

Si el Estado fuera sólo aparente, no se habría dado la posibilidad de un trastocamiento con la radicalidad que se presenta, aún siendo cierto que podría decirse que los indígenas ostentan el gobierno y los aparatos, pero no el poder del Estado y aún no lograron construir su propia hegemonía o convencer al resto nacional sobre su proyecto, a fin de que éste no sea sólo para algunas etnias, por muy mayoritarias que sean. En todo caso, ocuparon por lo menos gran parte del Estado y se instalaron con la idea de transformar la sociedad, y ello no puede ser interpretado como virtual o aparente, más bien, es muy real y loable, y pone en entredicho la versión referida.

## La etnicidad en el enfoque del desarrollo humano

No cabe duda de que los *Informes de Desarrollo Humano en Bolivia* del PNUD (bianuales desde 1998 con excepción del de 2007) constituyen una fuente por sus enfoques, aportes interpretativos e influencia; aunque sean formales muchas veces y tomen en cuenta a cierta intelectualidad y decidores políticos como formadores de opinión y actores mediáticos.

El Informe de Desarrollo Humano en Bolivia 1998 pretendió reflejar lo que piensa la gente sobre la competitividad y productividad para reducir las brechas y construir equidad. Tomó en cuenta recursos naturales, medio ambiente y sustentabilidad, e incluyó institucionalidad y el papel articulador que puede llegar a tener una educación moderna y proactiva. Pretendía abordar los principales obstáculos y las posibilidades de un desarrollo humano sustentable para Bolivia y señaló que esto sólo será posible si la sociedad boliviana asume sus propias identidades multiculturales como una fuerza que potencie su economía, su institucionalidad democrática y su propia organización social.

Este informe contiene riquísimas informaciones, cifras e ilustraciones sobre la realidad boliviana de la época, con énfasis en el sistema educativo y posibilidades de la reforma de ese sector, en medio de aportes conceptuales y de enfoque, pero finalmente, desde nuestro punto de vista, pobre en términos de profundización de la temática de la etnicidad.<sup>128</sup>

La conclusión principal a la que arribó el segundo *Informe de Desa*rrollo Humano en Bolivia 2000 es que las aspiraciones de la gente reforzarían los valores donde se inscriben la fuerza de la unión y la unidad en la diversidad, que brindan cohesión a la sociedad nacional heterogénea. Se reconocieron las capacidades colectivas del país, que se expresarían a través de redes y lazos de solidaridad cotidianos y dentro de espacios terri-

<sup>&</sup>lt;sup>128</sup> Desarrollo Humano en Bolivia 1998. Coordinador: Fernando Calderón Gutiérrez. Equipo de analistas: Gerardo Bertín, Alan Bojanic, Eduardo Gamarra, Roberto Laserna, Carmen Ledo, Gabriel Loza, Carolina Pinto. Asesores especiales: Gerardo Gonzales, Martín Hopenhayn, Ernesto Ottone, Osvaldo Rosales. pp. 11-165.

toriales restringidos como la comunidad, el barrio, la familia y el trabajo, lazos cada vez más debilitados por la modernización. La unión y el reconocimiento de lo diverso se alimentan recíprocamente y podrían convertirse en la fuerza ética y pública del desarrollo humano en el país.

Otra meta-valor nacional sería la de la igualdad en la diferencia, expresada como la fuerza de la unidad y la unidad en la diversidad. Según ese informe, los distintos grupos étnico-culturales como los quechuas, aymaras y tupi-guaraní estuvieron en el origen de la nación boliviana, pero ella tuvo que trascenderlos para poder constituirse como tal, lo que no significó que haya desconocido sus particularidades y su peso determinante en la construcción del espacio colectivo nacional, ya que la cuestión indígena ha sido siempre el eje del valor de unidad en la diversidad; aunque íntimamente asociada a una cultura oficial de desigualdad y negación del otro. Como tendencias de la economía, vieron que es necesario promover una modernización económica socialmente incluyente de la economía campesina y del sector informal urbano. 129

Nuevamente, estamos ante un informe rico en información, enfoques y metodologías que recuperaron la opinión de la gente, pero pobre y genérico en el alcance y tratamiento de la cuestión étnico-cultural e indígena, tan apremiante en el país y mucho más en los momentos de su circulación.

En el Informe de Desarrollo Humano en Bolivia 2002 se encuentra una relación mutuamente beneficiosa entre la expansión de una economía agraria en pequeña escala asociada con el fortalecimiento de una red de ciudades medianas y pequeñas, con influencia en el desarrollo rural territorio. Esto implicaría reconocer fallas o ausencias de mercado particularmente críticas en el mundo rural en lo que hace al crédito, a la tecnología, a la información, a los insumos y servicios modernos, y otros e implementar políticas sectoriales diferenciadas por tipo de productor.

<sup>129</sup> Informe de Desarrollo Humano en Bolivia 2000. Coordinador: Fernando Calderón G. Equipo de investigadores: Manuel Canales, Patricia Cusicanqui F., Marc-André Frenche, Natasha Loayza, Armando Ortuño, Cecilia Salazar, Hugo José Suárez. Comunicación: Rafael Archondo, Marisol Sanjinés. Asesores especiales: Martín Hopenhayn, Roberto Laserna. "Setecientas personas de todo el país dialogaron con nosotros en distintas oportunidades. Por primera vez en Bolivia se llevó adelante una encuesta de aspiraciones estadísticamente representativa de la población boliviana con una muestra de diez mil personas. Además, se realizaron cuatro encuestas Delphi a líderes locales y se hicieron dos talleres internacionales con expertos de Argentina, Chile y Perú, que vinieron a discutir el proyecto. Nueve talleres de expertos en todo el país, grupos focales, seminarios y un taller con los alcaldes de 130 municipios pobres fueron también insumos de gran valor para conocer y aprender lo que quiere y piensa Bolivia a través de su gente". pp. 6-51.

En dicho informe se sostiene que existe una línea *katarista* que reivindica la democracia y el pluralismo, apuntando hacia la construcción de una democracia multiétnica que sería la combinación de una *democracia indígena* (que debe sacrificar varias cosas que no son democráticas) y la democracia liberal (que no es sinónimo de liberalismo), ya que en un país como Bolivia esas dos democracias tienen que sumar sus virtudes, como democracia multiétnica, una vía de integración al desarrollo sin exclusión de identidades culturales ancestrales. También se hizo referencia a la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (Cidob), cuya visión no sería buscar un lugar privilegiado frente a los demás, sino construir iguales oportunidades para todos.<sup>130</sup>

En nuestra opinión, este informe rompió el tratamiento "ligth" que los anteriores le dieron a lo ancestral e indígena, por lo que resulta más útil para incidir en el análisis de la situación como en temáticas de nuestra investigación.

La cuarta entrega del PNUD en esta primera fase, todavía encabezada por Fernando Calderón, fue el *Informe Nacional de Desarrollo Humano 2004*, con el título *Interculturalismo y Globalización*. El mismo comenzó señalando que un mayor desarrollo humano en Bolivia y el logro de los Objetivos del Milenio serán posibles si los actores del desarrollo pueden armonizar una interculturalidad ciudadana con una economía tendencialmente tecno-informatizada, viabilizando a los ciudadanos como protagonistas del mundo moderno sobre la edificación de una comunidad política y cultural, democrática, con una economía constituida a partir del conocimiento y sin exclusiones ni enclaves.

Señaló que el multiculturalismo es un rasgo básico de toda sociedad, previniendo sobre un multiculturalismo cerrado, limitado y excluyente, que obstaculiza la convivencia entre bolivianos de diferentes culturas y estratos sociales, y sobre los peligros que entraña un multiculturalismo antidemocrático y antipluralista, que habría predominado en la historia nacional y que tendría una tremenda fuerza en la actualidad.

<sup>&</sup>lt;sup>130</sup> Informe de Desarrollo Humano en Bolivia 2002. Coordinación: Fernando Calderón G. Investigadores: Antonio Araníbar Arce, Natasha Loayza Castro, Armando Ortuño Yáñez, Hugo José Suárez. Consultores principales: Eduardo Gamarra, Fernando Mayorga. Consultores internacionales: Guillermo Campero, Martín Hopenhayn (Cepal), Alejandro Shentman, Carlos Vergara. pp. 28-203.

Se reflexionó en sentido de que ninguna diversidad cultural garantiza necesariamente el interculturalismo, ya que la multiculturalidad puede funcionar como una forma del pluralismo, pero también como un espacio fragmentado por varias intolerancias, retomando que puede desarrollarse un multiculturalismo limitado, antidemocrático e incluso anti-pluralista, acompañado por *ideologías cerradas del comunitarismo étnico y/o regional, presentes en la esfera política, deifican determinadas configuraciones culturales limitando o inhibiendo el interculturalismo que tanto requiere el país*. Bolivia representaría así una sociedad multiétnica compleja, ya que no sólo existe un multiculturalismo limitado, sino que está reforzado por una estratificación social y otra étnica que tienden a confluir.<sup>131</sup>

Se puede constatar en este informe cierto retroceso con respecto al abordaje de las cuestiones indígenas y étnicas, exceptuando el tratamiento ciertamente insistente y franco del *comunitarismo* cerrado, con un posicionamiento claro de los autores sobre el particular, el mismo que será retomado y completado en la nueva fase de este tipo de informes.

El siguiente trabajo del PNUD siguiendo con el ciclo anterior es el Informe de Desarrollo Humano en Bolivia 2006, Más Allá del Gas, donde se apuntó que se trata de dirigir la atención hacia los actores de la economía popular compuesta por miles de pequeños y medianos productores, artesanos, cooperativistas, comunidades campesinas, indígenas y originarias, de crecimiento y reducción de pobreza mediante la articulación entre economía popular y exportadora, entre los aproximadamente 600 exportadores bolivianos y 50.000 pequeños productores, que requieren aliarse para quebrar el círculo vicioso de la economía de base estrecha, que habría regido la historia económica boliviana.

Se postuló un *nuevo patrón de desarrollo* que incluiría miles de nuevos productores competitivos, sin rehuir los retos de la globalización ni esquivar cambios estructurales para la economía boliviana. En este esquema, el modelo vendría a ser el cómo, mientras el patrón terminaría siendo el qué, donde el modelo económico es simplemente la manera en la cual se administra el patrón de desarrollo, pudiendo implementarlo con un Estado fuerte o interventor, desde una visión que le dé más poder a las fuerzas del mercado, o desde una visión mixta que combine Estado y mercado.

<sup>&</sup>lt;sup>131</sup> Informe Nacional de Desarrollo Humano 2004. Interculturalismo y globalización. La Bolivia posible. Coordinador: Fernando Calderón G. Asesor especial: Manuel Castells. Equipo de Investigación: Antonio Araníbar Arce, Rafael Archondo, Natasha Loayza, Armando Ortuño, Hugo José Suárez. pp. 1-167.

Según este enfoque, Bolivia habría cambiado varias veces de modelo, pero nunca habría intentado transformar su patrón de desarrollo. En ese marco, propuso los motivos que justifican el paso del patrón de recursos naturales primarios al patrón de la industria a partir de recursos naturales, es decir, de la economía de base estrecha a la economía de base ancha.

En el criterio de los autores de este informe, el abigarramiento del tejido social y económico boliviano es parte del problema y de la solución para superar la economía de base estrecha. No estaríamos ante dos economías enfrentadas, no habría un sistema noble y empobrecido frente a otro elitista y exclusivo, ni se contemplaría la posibilidad de que la economía buena triunfe sustituyendo a la mala. Más bien, lo que llamamos economía popular y economía exportadora conforman un solo sistema productivo, donde la economía de base estrecha (con los pequeños productores) tiende a diversificarse, pero sin poderse especializar, siendo solidarios dentro de su tejido social y familiar, pero que a la hora de producir, optan por ser solitarios en la escena económica. A esto coadyuvaría la ausencia de instituciones que generen incentivos suficientes para ello. Y deberíamos mirarnos no como cola de león, sino como cabeza de ratón, articulando para crear mercados, logrando incubar más Pequeña y Mediana Empresa (PyME) y mercados financieros para PyME, con asociatividad para crear mercados; redistribuyendo activos y mercados con alianzas público-privadas para la innovación, y promoviendo actividades y no sectores, para lo que la mejor incubadora sería la propia economía popular, todo sin olvidarse del gas.

El punto de arranque sería el mismo, pero los sitios de llegada diferentes en función del esfuerzo personal y a partir de una forma peculiar de distribuir recursos y no ganancias. Esto se diferenciaría de un estricto capitalismo como de opciones socialistas y también de lo que se conoce como forma asociativa cooperativa, pues en las comunidades se exigiría a cada quien según su capacidad, pero no se repartiría de acuerdo a su necesidad.

Allá, la creación de riqueza sería sólo parcialmente compartida y sólo las oportunidades quedarían bien distribuidas, pero no el fruto de las mismas. Sin embargo, todo sería complementado por lazos de reciprocidad y mecanismos sociales y culturales de generosidad generalizada que no se sugiere hayan sido exclusivas de las sociedades andinas, pero indicando que de no mediar intervención social alguna, quienes hubiesen logrado triunfar terminarían conformando una clase social dominante, incluso con rasgos de asalaramiento.

El objetivo de la reciprocidad andina, como se entiende en este informe, era reducir la cantidad de pobres muy pobres en la base y también el número de ricos muy ricos en la cúpula, señalando que tampoco se trataba de que fueran sociedades refractarias a la conformación de clases sociales. Esa reciprocidad hacia abajo, a fin de prevenir caídas muy profundas, infundía prácticas de solidaridad hacia los más desvalidos y un ejemplo de ello seguiría siendo el ayni o la mink'a, entendido como capital social que se moviliza para garantizar la supervivencia, por lo que es muy difícil que alguien muera de hambre en la región andina. La misma reciprocidad hacia arriba prevenía despegues y desmarques acelerados, por lo que los más acaudalados tuvieron que verse motivados a redistribuir su riqueza entre los menos favorecidos a cambio de valores inmateriales y decisivos como el prestigio, en medio de derroche en actividades comunales, entre las que sobresalen las fiestas, premiando con el reconocimiento social a quien realiza las ofrendas.

En el informe se indica que no se trataría de una generosidad plenamente desinteresada y trascendente, sino del cálculo económico más mundano, donde los más ricos intercambian sus bienes materiales a cambio de poder social, liderazgo y legitimidad, convirtiendo capital material en capital simbólico o social, mediante una transacción adelantada por la racionalidad instrumental más vulgarizada, por lo que se distinguen de miradas idealizadoras de la realidad andina, donde todos estos solitarios engendraban frenéticamente riqueza para luego poder ser solidarios y así reforzar su papel jerárquico entre sus semejantes. Esta parte se vinculará en el informe con la importancia del capital social, donde la cultura sí importa, como lo estarían sugiriendo aportes recientes de la economía.<sup>132</sup>

Fragmentariamente y no como tema central, este informe incluyó como parte de las perspectivas analíticas de la ancestralidad y la indigenidad, la temática andina de individuo-comunidad y sistemas de propiedad y usufructo conexos, e incluso una interpretación sobre la reciprocidad, pero sin llegar o vislumbrar su impacto o viabilidad en una economía más allá del gas.

<sup>&</sup>lt;sup>132</sup> Informe de Desarrollo Humano en Bolivia 2006. Más Allá del Gas. Coordinador: George Gray Molina. Investigadores principales: Fernanda Wanderley, Antonio Araníbar, Rafael Archondo. Investigadores asociados: Guido Cortés, José del Solar, Nelly Durán, Carlos Alberto Foronda, Pablo Rossell Arce, Ernesto Yáñez Aguilar. pp. 41-220.

Finalmente, el *Informe de Desarrollo Humano en Bolivia 2007: El estado del Estado en Bolivia*, apuntaló temas de cambio histórico y estructural antes que coyunturales. Como país, estaríamos es una especie de laberinto de tensiones irresueltas, *en una batalla de imaginarios sobre lo que es, hace y debe hacer el Estado*, señalando con fuerza y convicción que es sorprendente que detrás de estas visiones y prácticas polarizantes, *emerge un sentido común que une a gran parte de la población en temas tan diversos como la propiedad estatal de los recursos naturales, la interculturalidad democrática y una vocación por el diálogo hasta las últimas consecuencias*, que es resultado de décadas de migración, cambio social y cultural, que habilitaría el ambiente *para lo que pensamos es una nueva pluri-nación en Bolivia*.<sup>133</sup>

Sin duda, este último informe penetró más y mejor en la problemática etnosocial del país, contribuyendo desapasionadamente a una reflexión responsable; aunque en lo que a nuestra investigación interesa, abundó poco en valoraciones, posicionamiento y posibilidades de reorganización económica sobre bases conceptuales de raigambre indígena, todo lo contrario, mantuvo el presupuesto de las determinantes de intercambio y mercado, premisas que ciertamente no se han podido desmentir a partir de la revisión de diversidad de fuentes realizadas por nuestra parte.

## Los principales espacios socioeconómicos indígenas

## Tierras altas andinas

## Los aymaras de La Paz

No solamente Murra, al mencionar el ecosistema lupaca o el de los Uru (término que no sólo tenía connotación étnica, sino incluso hacía referencia a poblaciones de status inferiores) se preguntaba ya para 1567: ¿Qué quedaba entonces de la relación recíproca entre las hatha y sus señores? ... la reciprocidad es menos evidente y merece un análisis más detenido... Lo que el señor ofrecía a sus campesinos en este sistema de reciprocidad y redistribución necesita más estudio... La antedicha definición de las obli-

<sup>&</sup>lt;sup>133</sup> Informe de Desarrollo Humano en Bolivia 2007. El estado del Estado en Bolivia. Coordinador: George Gray Molina. Investigadores principales: Fernanda Wanderley, Verónica Paz Arauco, José Luis Exeni y Antonio Araníbar. Investigadores asociados. Xavier Albó, Rossana Barragán, Franz Barrios, Pamela Calla, Róger Cortez, Gustavo Fernández, Fernando Mayorga y Marcela Revollo. pp. 29-485.

gaciones señor-campesino podría perdurar sólo mientras se percibiera la relación como más o menos equivalente.<sup>134</sup>

En Desafíos de la Solidaridad Aymara, de 1985, Xavier Albó analizó también la situación de relaciones sociales más recientes, sobre todo en el capítulo La paradoja Aymara: Solidaridad y faccionalismo, donde indicó: Sólo quiero mostrar la coherencia interna, dentro de la cultura aymara, de la coexistencia de un fuerte sentido de grupo y un fuerte divisionismo... un faccionalismo interno... que lógicamente parecería debe llevar a la desintegración, sobre todo teniendo en cuenta las presiones del mundo urbano circundante.

Albó también reflejó las instituciones de reciprocidad aymara, donde resalta el *ayni*, que, en nuestro criterio, puede resultar en relaciones de explotación; la *mink'a*, un salario de jornal en dinero o en especie con denominación aymara; el *waki* o *al partir*, muy similar a la aparcería o arriendo; aunque todas éstas sean instituciones acorazadas de ritualidad y tradiciones.

"Las instituciones agrupadas... ya no tienen a la colectividad como sujeto y objeto. Se trata más bien de un intercambio de bienes o energía entre unidades individuales... familias... comunidades... muchos de los intercambios vienen acompañados de comida, bebida ritual: ... a.- Yanapa. Literalmente, ayuda. Es la relación al nivel más íntimo entre las familias más vinculadas por parentesco real o ritual. Hay que darla siempre que se solicita. Se da tan por supuesta que ni siquiera exige una reciprocidad estricta. b.- Ayni... un tipo de intercambio que exige reciprocidad estricta, exactamente en el mismo tipo de trabajo o bien recibido. Suele llevarse contabilidad de aynis prestados o recibidos... Es difícil establecer frecuencias de ayni. Muchos dicen que ahora está perdiendo fuerza... Un campesino... me hizo una estimación de que a lo largo del año habría hecho más de un centenar de aynis y habría recibido también más de cien aynis de otra gente. c.- Cari, ch'artaña. Es un caso particular de ayni... prestar, dar en calidad de préstamo a alguien un producto agrícola o elementos domésticos... para que en su oportunidad sea pagado con el mismo producto, la misma cantidad o en la misma medida... d.- Mink'a. A diferencia de los dos anteriores, el pago no es exactamente en el mismo tipo de servicio, lo

<sup>&</sup>lt;sup>134</sup> Murra, John. "Un Reino Aymara en 1567" (1968-1970). En: Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino. (1958 a 1971). Ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima. Perú. 1975: 194–221.

cual exigiría demora en el tiempo, sino inmediatamente... con lo que se tienen más a la mano. Por ello la mink'a se parece más al salario... Pero la forma de pago no suele ser en metálico sino en especie... con el mismo producto que se está cosechando... También al sustituto que acude a un trabajo en vez del que debería hacerlo, a cambio de algún tipo de paga. e.- Sataqa o sathaqa. El propietario de un terreno entrega algún surco a otro individuo. El propietario es quien pone la semilla y el trabajo. f.- Chiki. Se parece a la sataqa, pero puede implicar más tierra y arreglos más estables... sin otra mayor obligación... excepto ayudar alguna vez en forma relativamente voluntaria al donante. g.- Qhatichi, uñaqa. h.- Waki. Esta institución se conoce casi en todas partes... es el de un intercambio de tierra y semilla -una especie de arreglo de compañía, aparcería o al partir- pero en pequeñas cantidades y entre iguales, sin que uno sea el capitalista y el otro trabajador. i.- Medieros... regiones eminentemente ganaderas y viajeras se conoce un arreglo análogo... j.- Manqharuña. Es otro arreglo propio de ganaderos... k.- Abatir jaytata. Literalmente, dejar a uno como pastor... 1.- Turki (trueque)... m.- Kala. Es un caso singular de trueque. Involucra parcelas con terrenos de aynuga". 135

El autor explicó primero una de las facetas, la del aymara individualista, y mostró que no es usual que llegue a quedar sumergido completamente por el grupo, manteniendo claramente su propia identidad individual, *bajo la figura de mutua desconfianza y envidias*, y eventualmente bajo la forma de agresividad un tanto reprimida que puede llegar a la violencia.

Observó un individualismo en la política intracomunitaria, donde emerge la desconfianza, por ejemplo en el nombramiento de cargos y asambleas, y que se expresa en falta de colaboración o desgano permanente en tareas y decisiones comunitarias que, según el autor, en la mayoría de las comunidades se mueve en la cuerda floja, a tal grado que puede ser el móvil para engendrar más bien cierto comunitarismo como yuxtaposición sincronizada de individualismos.

Hay, según el autor, una relación entre el individualismo y las instituciones de reciprocidad y solidaridad que *pueden también sufrir deformaciones similares*, lo que ejemplificó con la desvirtuación del concepto de *rama*, puesto que algunos dirigentes caciques usaban estas cuotas, teóricamente comunales, para su propio beneficio.

<sup>&</sup>lt;sup>135</sup> Albó, Xavier. Desafíos de la Solidaridad Aymara. Cipca. Cuadernos de Investigación. Nº 25. Ed. Alenkar, La Paz. Bolivia, 1985; 6-37.

También contó que desde hace poco tiempo es frecuente que en algunas regiones que tienen una mayor relación con los mercados, un mink'a se reduzca a simple peón asalariado eventual, o un waki sea un mero contrato de aparcería en que una de las partes sólo aporta su capital y vive, por tanto, del trabajo ajeno. El mismo ayni o el trabajo colectivo puede tener aspectos profundamente interesados, y describió el ayni en los matrimonios, con registro meticuloso y cálculos de entregas y contra-entregas, por lo que, últimamente, algunos aymaras dicen apartarse de la costumbre del ayni porque muchos exigen el retorno con interés.

Mostró que en las aynuqa, terrenos comunitarios, cada familia tiene su parcela o parcelas bien delimitadas desde tiempos ancestrales, pero a través del trabajo y usufructo individualizado de cada familia, donde también el trabajo y propiedad colectivos son la yuxtaposición sincronizada de individualismos...e incluso esposo y esposa pueden mantener por años las propiedades separadas de sus bienes.

Albó indicó que el aymara resuelve muchas veces la tensión entre individualismo y comunitarismo por medio del individualismo en grupo. Ello puede lograrse o bien haciendo desfilar... a todos por los servicios y cargos comunitarios, o bien sincronizando los intereses de los diversos individuos a través de ayudas recíprocas o de empresas conjuntas, en las que en última instancia sólo se uniforman los intereses particulares dentro de una común matriz institucional, que a la larga puede ir creando cierta mística comunitaria. Y desde otro ángulo, el autor analizó al aymara faccionalista.

"De todo lo dicho hasta aquí se deduce que el comunitarismo ha nacido de intereses individuales. Gracias a la coordinación acumulativa de esos intereses, se va forjando ciertamente algún comunitarismo. Pero el germen original subsiste. Por eso hemos hablado de individualismo de grupo. De ahí al faccionalismo hay sólo un paso. Basta que los intereses de uno de los grupos entre en conflicto con los de otro". 136

En la introducción del libro *Para Comprender las Culturas Rurales en Bolivia* de 1990 que Xavier Albó compartió con otros autores, se señala que un aymara pobre no funciona con la misma lógica que uno rico, por mucho que ambos apelen al mismo mundo simbólico. Y al revés, un aymara, un guaraní o un criollo, aunque compartan una misma situación de pobreza, cada uno lo hará con simbolismos culturales diferentes.

<sup>&</sup>lt;sup>136</sup> Ibid., pp. 45-52.

En la parte denominada *Mundo rural andino*, se anotó, bajo la supervisión de Albó, que aproximadamente tres de cada cuatro bolivianos siguen viviendo en las regiones andinas, a pesar de que éstas representan a lo más un tercio de la superficie total. Y sobre los aymaras y quechuas, se dijo que se trataría de una *misma cultura en lenguas distintas*.<sup>137</sup>

Al analizar las variantes socio-económicas, se mostró que los lugares más aislados —como el Norte de La Paz o de Potosí— mantienen más su ancestro andino, a diferencia de sitios céntricos y de mayor venta como los valles centrales quechuas de Cochabamba o las comunidades aymaras a orillas del Lago Titicaca, cerca de La Paz, Yungas y colonizaciones que han desarrollado nuevas formas culturales adaptadas a su nueva situación. El caso Uru Chipaya, Murato, sería distinto, con una cultura relativamente diferenciada de la andina por el idioma, formas de vida y el propio universo simbólico, relativizados por largos siglos de convivencia con los aymaras.

Refiriéndose al intercambio y otras formas tradicionales, las aseveraciones orientan a que en la comunidad andina tradicional, los intercambios se hacen siempre en un ambiente que no es meramente económico y en el que la reciprocidad juega un papel determinante. Los valores de lo intercambiado están fijados por la costumbre más que por el mercado nacional.

También se refirieron a los efectos del mercado en la organización tradicional en términos contradictorios, casi de un párrafo a otro, veamos: Cuando la economía tradicional de las comunidades se enfrentó a la economía de mercado, comenzó un proceso que está llevando a la desaparición a los sistemas tradicionales... Sin embargo, éstas no pueden mantener por mucho tiempo esa situación y tienden a decaer frente a la potencia del dinero y a las necesidades productivas y de consumo que genera el mercado.

Sobre la organización social, indicaron que se ha pasado del ayllu a la *comunidad mínima actual*, concepto interesante y reiterado en varios de los trabajos revisados y que dan cuenta de procesos de descomunalización y descomposición de instituciones ancestrales en esta parte del país. Ratifican que *el nombre de ayllu sigue manteniéndose en vastas regiones* 

<sup>&</sup>lt;sup>137</sup> Albó, Xavier; Libermann, Kitula; Godínez, Armando y Pifarré, Francisco. Para Comprender las Culturas Rurales en Bolivia. MEC-Cipca-Unicef. Ed. Offset Prisa. La Paz. Bolivia. 1990.

de Oruro y Potosí, que lograron sobrevivir y se sitúan al Suroeste y Sur del río Desaguadero y en el Norte de Potosí, que la comunidad máxima suele aglutinarse en torno a un centro urbano-ceremonial llamado también marka; las dos mitades o parcialidades se llaman saya.

Señalaron que existe una fragmentación de las comunidades, donde las nuevas resultan de desmembraciones antiguas más amplias y también del ayllu, reconociendo que la vigencia comunal ancestral es mayor en algunas regiones y ciertos aspectos ceremoniales, pero que de todos modos el sistema dual antiguo con unidad de dos contrarios o parcialidades *se ha ido desvirtuando para que prevalezca una fragmentación creciente no exenta de faccionalismo*.<sup>138</sup>.

El lector acucioso podrá verificar "la mano" de Albó en todo esto, a la luz de uno o varios trabajos ya procesados aquí, lo que de hecho no es ni bueno ni malo. Lo que queremos connotar es que existe una línea de pensamiento resultado de investigaciones con respecto a la descomposición comunal y de instituciones ancestrales, reiteración que tiene un significado que no podemos pasar por alto. Sucederá igual en los parágrafos que siguen. Sobre los ayllus y el trabajo colectivo anotarán:

"La comunidad en sí misma no es una unidad de producción; es un territorio compartido por un número de familias que produce de manera individual... son muchas las ocasiones en que una unidad productiva familiar requiere de la ayuda de otras... existen mecanismos institucionalizados que regulan y facilitan la constitución de grupos de cooperación... Una característica de estas formas de reciprocidad es que en ellas no se usa dinero como forma de retribución. El ayni y la mink'a son trabajos de retribución directa... El ideal de la reciprocidad es que el don devuelto exceda en generosidad al don recibido... Pero no siempre se cumple este ideal... Más aún, en partes más afectadas por el comercio a veces la mayor generosidad en el retorno de un ayni ya es reinterpretada como un interés exigible por el préstamo realizado y el trabajo mink'a se ha convertido en una forma encubierta o transparente de trabajo asalariado. Las palabras entonces permanecen, pero los contenidos han variado... El trabajo colectivo mantiene mucha fuerza incluso en comunidades muy aculturadas".139

<sup>138</sup> Ibid., pp. 21-46.

<sup>139</sup> Ibid., pp. 55-56.

Los autores también se refirieron a una comunidad solidaria y conflictiva a la vez. Hicieron notar que quienes no conocen de cerca el campo tienden a idealizar la belleza y armonía de la vida comunitaria, pensando todo lo contrario quienes viven demasiado dentro de ella, pero que hay un nivel de encuentro donde la comunidad vincula intereses colectivos con los individuales, sin eliminar ninguno de los polos.

Remarcaron que existe un fuerte individualismo en el hombre andino, expresado en intereses egoístas de cada individuo o subgrupo que se despliegan en la comunidad como plataforma. Nos dijeron que toda la cultura andina da mucha importancia al mantenimiento de la propia individualidad, llegando a alianzas donde el ideal no es la unidad o fusión total en lo colectivo ni la plena uniformidad. Reiteraron que en las aynugas cada familia tiene una o varias parcelas bien delimitadas, siendo que toda la comunidad trabaja en tierras comunitarias, pero a través del trabajo y usufructo bien individualizado de cada familia. Nos volvieron a recordar que el trabajo y propiedad colectivos son la yuxtaposición sincronizada de intereses individuales y que las tensiones entre individualismo y comunitarismo se resuelven por medio del individualismo grupal.

Y fueron contundentes, como antes lo fue Albó, al sostener que el comunitarismo ha nacido, pues, de intereses individuales, y que gracias a la acumulación de los mismos se va forjando mayor unidad. Agregaron que el germen original subsiste, situación de la cual al faccionalismo hay sólo un paso, generalmente a causa de querella por los recursos naturales. La tierra como sentido económico sería el más fuerte elemento de conflictividad. Los autores indicaron que el único conflicto relativamente crónico con matices étnicos es el que existe entre algunos remanentes uru (chipayas, murato) y las comunidades aymaras, pero que incluso allí el elemento étnico sirve a lo más de amplificador a un conflicto del orden económico. 140

En Economía Comunera y la Explotación Capitalista de 1996, Félix Patzy Paco, importante intelectual aymara, concibió a la comunidad aymara altiplánica no como un ente aislado al sistema capitalista, sino relacionado al mismo, fundamentalmente mediante la inserción al mercado. 141 Escribió sobre la economía comunera en el contexto capitalista e

<sup>140</sup> Ibid., pp. 57-63.
141 Patzy Paco, Félix. Economía Comunera y la Explotación Capitalista. Ed. Edcom. La Paz. Bolivia. 1996: 8-10.

Félix Patzy Paco es otro intelectual indígena aymara formado en la UMSA de La Paz, que llegó a dirigir la Universidad Siglo XX y fue un Ministro descolonizador de Educación del Gobierno del presidente Evo Morales Ayma.

hizo consideraciones teóricas acerca de la comunidad y una tendencia a la descomposición:

"Todos los factores que mencionamos arriba han conducido a la parcelación de tierras, es decir que cada familia ha ido concentrando en forma individualizada las parcelas de las *aynuqas* en un solo lugar (qallpas). Sin embargo, la parcelación ha tenido que pasar por el proceso de canchonización... que se va dando en las comunidades, es una forma de desestructuración de la comunidad que nosotros llamamos descomunalización, es decir que el modo de producción parcelaria va sustituyendo al comunal". <sup>142</sup>

Patzy reivindicó el sindicalismo en las comunidades. Mencionó mecanismos de disciplinamiento colonial y los orígenes de la identidad de las naciones originarias. <sup>143</sup> Incorporó en su ideario el concepto de *Etnofagia estatal y desarrollo del mercado*, donde resaltó el rol transformador de las ciudades intermedias para las economías rurales. *Los actores sociales del desarrollo del mercado son fundamentalmente comunarios y campesinos que se han asentado en las llamadas ciudades intermedias, que se están constituyendo en la propia negación del desarrollo de la comunidad, eso es lo que tratamos de mostrar.* 

En su criterio, esto es algo sobre lo que se hace necesario discutir, especialmente cuando se empieza a reconocer la diversidad cultural frente a prácticas homogeneizadoras que se realizan desde el colonialismo. Criticó el discurso de la participación popular, pues en él la dicotomía entre la ciudad y el campo no desaparece, más bien se profundiza; tampoco es cierto que las comunidades tengan su propio desarrollo, más bien son amenazadas más que nunca de muerte. 144

Desde otra perspectiva, Simón Yampara Huarachi, en *Economía Comunitaria Andina*, comenzó tomando de Milla Villena la frase: *La economía es el gran motor en el avance de los pueblos, pero es la religión la que al final organiza con la magia de los símbolos*. Yampara nos dirá que la palabra economía no explica el sentido y alcance comunitario del ayllu andino. Por ese motivo, hablar de economía es un problema cultural, ya que dicha categoría tiene que ver con los factores de producción, distribución,

<sup>&</sup>lt;sup>142</sup> Ibid., pp. 73-75.

Patzi Paco, Félix. Insurgencia y Sumisión-Movimientos Indígeno-Campesinos (1983-1998). Comuna. Ed. Muela del Diablo. La Paz. Bolivia. 1999: 60-64.

<sup>144</sup> Patzy Paco, Félix. Desarrollo Rural Integrado a Ciudades Intermedias. Ed. S/I. La Paz. Bolivia. 1997: 149-155.

circulación (mercadeo) y hasta con procesos de usura y acumulación, en los cuales los hombres y las sociedades pierden su esencia del Ser convirtiéndose en un instrumento del Tener, ya que los hombres son mediatizados por las cosas. Luego complementará: *Pero también es cierto que las sociedades andinas hacen juego a ambos dando prioridad al ser comunitario y a la reciprocidad entre ellos como sistema de regulación que limita el tener y la acumulación*. <sup>145</sup>

Luego se refirió a las leyes económicas, al sentido histórico y al desarrollo comunitario, donde la práctica del sistema de prestigio regula y realiza este control limitando la acumulación privada y redistribuyendo los excedentes al interior de las familias de la comunidad en términos distintos a los de la sociedad moderna capitalista, interpelando incluso a autores tan reconocidos como Platt, Harris y Albó, y aseguró que en el ayllu andino no se tiene una economía de subsistencia, sino una cualitativa de abundancia. 146

Nos dijo que el ayllu es acceso a la tierra y territorio, y que esta forma de estructuración interna, diferente a las de las propiedades privada parcelaria y cooperativista y estatal, permite que las propiedades andinas combinen de manera mixta y asimétrica lo familiar y lo comunitario, lo comunitario y lo familiar.

Sobre la producción, la productividad y la comercialización, indicó que estos regímenes están siempre regulados por sistemas de reciprocidad y de colaboración mutua entre los miembros de la familia y de la comunidad, y también entre comunidades. Y fue muy crítico con quienes pretenden determinar la situación de las familias campesinas de hoy con los indicadores de la productividad, donde *llegaríamos a los extremos de indigencia de Urioste*, que implica que de pronto los aymaras y quechuas no nos alimentamos, estamos a plan de aire y que para comer algo tenemos que practicar una agricultura intensiva de capital.<sup>147</sup>

A Fernando Untoja Choque le preocupa, en *Retorno al Ayllu* de 1992, aclarar el concepto sobre *lo propio como privado*. Comenzó por

<sup>&</sup>lt;sup>145</sup> Van Den Berg, Hans y Schiffers, Norbert (compiladores) Yampara Huarachi, Simón; Choque, Roberto y otros. *La Cosmovisión Aymara*. Ed. Hisbol. 1992: 59-144.

Choque fue hace pocos años diputado por el partido de Felipe Quispe, con quien ya rompió. Yampara fue Ministro de Agricultura y Asuntos Campesinos en el período de la izquierdista UDP bajo el paraguas del MNR-I de Siles Zuazo.

<sup>146</sup> Ibid., pp. 144-156.

<sup>147</sup> Ibid., pp. 159-178.

el sentido de lo propio que, según él, nos deriva al principio de identificación que tiene que ver con la necesidad de la diferenciación o de determinar lo que es particular en un individuo con relación a los otros. Para Untoja lo propio es aquél que se opone a lo común. Lo particular que se opone a lo general, lo privado que se opone a lo público, que hace al problema de la característica exclusiva, pues pensar lo que es común es aislar. Nos dijo que los tres primeros sentidos de lo propio hacen a particularizar, diferenciar y especificar. El cuarto sentido haría a la reflexión sobre la originalidad y lo originario de una sociedad, en ligazón con la reproducción. Así, lo propio como común o segundo sentido nos remite al principio de individuación. Se trata, entonces, de comprender el todo, la totalidad.<sup>148</sup>

Para Untoja hay necesidad de incorporar un tipo de acercamiento teórico donde entre en juego *el ayllu*, que resulta útil en su criterio para abordar el campo de la economía por la vía de la propiedad, de la posesión y del poder. Nos indicó que el *Inkario* no estaba sobrepuesto ni era exterior a las comunidades indias y que, en definitiva, todos los análisis aíslan el estudio y comprensión del ayllu y su influencia en la sociedad *inka*, donde el Estado juega un rol dinerario o de moneda vía *Tampu* como lugar de intercambio, red de distribución y circulación de bienes.<sup>149</sup>

Complementó que el mundo del mito y del rito es el de la religión y es a través del primero que la sociedad se funda, se regula y sirve de modelo, a la vez que es conjurador de la violencia destructora, la referencia que codifica los actos humanos, las conductas para guardar las reglas sociales y de estructuración del espacio. El ayllu estaría fundado, pues, por el mito mismo.

Abundó sobre la propiedad en el ayllu como el lugar de expresión de la dualidad de lo común y privado, tomando forma en la totalidad *como propiedad de cuatro suyus*, lo que en su criterio indicaba que el ideal autárquico tan soñado por los especialistas de sociedades primitivas no se verifica, *pues el ayllu no puede vivir más que con relación al otro tanto en la vida económica como política*.

<sup>&</sup>lt;sup>148</sup> Untoja Choque, Fernando. *Retorno al Ayllu*. Ed. Mejía. La Paz. Bolivia. 1992: 18-25. Importante intelectual y dirigente político indígena aymara, controvertido y criticado por su pragmatismo en varias alianzas, especialmente con el general Banzer.
<sup>149</sup> Ibid., pp. 51-92.

Se propuso mostrar que la propiedad es un punto crucial de la economía del ayllu, donde todo está ordenado, colocado en su sitio, dividido, acumulado, trabajado, ritualizado por y para la propiedad y en función de ella, para cuya comprensión resulta obligatorio vivir el fenómeno del desdoblamiento de lo propio: lugar conflictual de lo privado y de lo común. Sostuvo que hablar de propiedad en el ayllu es hablar de lo propio en la economía y que la economía del ayllu es función de la sociedad global y no una estructura aparte.<sup>150</sup>

Contra la insistente mirada del ayllu como relación de parentesco (círculo familiar) prefirió mirarlo como relación social (entre ayllus), interpelando indirectamente también, desde nuestro punto de vista, la visión sobre la unidad doméstica, cuando nos dice que la familia es un elemento secundario en la producción, ya que el ayllu como propiedad común y posesión privada está encargado de la producción y reproducción de la fuerza de trabajo y la determinación de los objetos económicos.

Nos explicó que nunca el parentesco se manifiesta a nivel del ayllu sino de la familia, nivel inmediatamente franqueado y esto nos lleva a situarnos en el imperio del ayllu, que no admite la sucesión hereditaria de tierras porque la *relación de parentesco acaba donde acaba la relación social*. Dijo, críticamente, que los estudiosos proyectan categorías sociológicas u otras sobre una totalidad organizada por relaciones sociales con las de producción bien determinadas y las políticas que imprimen, más bien, sus reglas a las familias.

Nos quiso hacer entender que el ayllu es todo un conjunto compacto de relaciones de organización de la producción y de circulación, con redes de distribución, y que la familia se eclipsa con relación al ayllu porque ella se define por su pertenencia, la misma que es condición necesaria y suficiente para ser un poseedor en privado, sobre una estructura de posesión privada de las tierras y de poder, y relacionado con el ayllu, sistema con propiedad común del territorio y de poder que limita la posesión de las familias.

Es clave cuando Untoja critica la literatura clásica que muestra al ayllu como un grupo de parentesco o doméstico asentado sobre una estructura familiar. Ello sería adecuado solamente para y por el trabajo entre los individuos, *llamadas relaciones de reciprocidad y descritas por numerosos* 

<sup>&</sup>lt;sup>150</sup> Ibid., pp. 93-107.

*etnólogos*, descripciones donde el miembro de una comunidad aparece aislado y necesitado de otros sólo durante períodos difíciles.<sup>151</sup>

Empero, desde nuestro punto de vista, Untoja complejiza el tema de la producción en el ayllu de forma un tanto contradictoria, al sostener que existe una manera particular de organización del trabajo que difiere de las formas clásicas, con una estructura de producción sui géneris, donde la finalidad intrínseca va más allá de las necesidades inmediatas de subsistencia. Es a partir de eso que este autor hace intervenir a la reciprocidad en el proceso productivo bajo figuras como el ayni, mink'a, mit'a y tamaña, formas de trabajo que no deben entenderse según él como técnicas aisladas, porque tienden a englobar la economía familiar y la del ayllu como relaciones sociales de trabajo que se territorializan junto a la generalización del ayllu.

Explicó también que mediante el régimen de apropiación en la sociedad *Inka* se produjo para la comunidad y para el prójimo como economía del ayllu, donde asistimos a la ausencia total de la moneda y de todo tipo de intercambio mercantil y sostuvo que incluso el trueque estaba excluido, por lo que insistió en su crítica a la Economía Política que habría pasado por alto todo esto para dejar la economía del ayllu en manos de los antropólogos como un fenómeno social del pasado. Eso, en su criterio, significa que las sociedades sin moneda y mercado no pueden ser explicadas por esta ciencia. Esta flagrante ausencia de moneda y de trueque advertida por Quesnay y Marx, que remarcaban que los bienes circulan por todo el territorio, no habría sido debidamente respondida por esos autores.

Untoja hizo notar que la estructura de apropiación en vez de pasar por una relación mercantil (de mercado) establece toda una red de cambios que facilitan la redistribución y el intercambio de bienes sin que el intercambio sea mediatizado por un numerario cualquiera... Esta repartición es administrada más o menos equitativamente por los poderes locales, respetando el pacto de reciprocidad con el Estado... que liga al Estado con las comunidades y que tiene su punto de partida en la delimitación territorial, repartición de tierras y la redistribución de los productos. 152

<sup>&</sup>lt;sup>151</sup> Ibid., pp. 108-110.

<sup>152</sup> Ibid., pp. 111-115.

Otra referencia que aporta elementos conceptuales es el trabajo de Michael Schulte, en *Llameros y Caseros*. *La Economía Regional Kallawaya*. Manejó la hipótesis de que la economía y la región campesina *kallawaya* no existen como tales en la geografía imaginada de los campesinos de la región, y que incluso posiblemente nunca haya existido tal identidad ante el predominio de la organización comunitaria segmentada, observándose un proceso de fraccionamiento y desintegración.

Pensaba que *la reciprocidad es generalmente interesada*, permitiendo establecer relaciones para obtener algún favor. La reciprocidad entre iguales, en cambio, sería equilibrada en el marco de diferentes arreglos con equivalencias definidas (*ayni*, *mink'a*, trueque, etc.), siendo que las transacciones mercantiles de compra-venta serían, en su criterio, probablemente percibidas en la dimensión de la reciprocidad.

El sistema de mercado sería utilizado en la región para fortalecer su economía de subsistencia, lo que no excluiría que también el sistema de mercado utilice al sistema de subsistencia para su propia reproducción, actuando en mutua dependencia, donde el de subsistencia en la región kallawaya mantendría su propia *autopoiesis* sin confundirse ni aislarse del mercado.

Identificó una desventaja en la reciprocidad por su carácter abierto frente a relaciones horizontales y jerárquicas, mientras que en su forma de organización vertical tendería a constituir relaciones de corrupción, de clientelas y facciones, lo que la hace útil para armar redes de dominación basadas en relaciones personales.<sup>153</sup>

Queremos remarcar que fuera de algunas interpretaciones políticas e ideológicas necesarias para ampliar nuestro espectro de entendimiento, varios autores registrados analizan estos temas en el marco de la paradoja aymara que contiene tanto solidaridad como faccionalismo interno y un fuerte sentido de grupo como un gran divisionismo con peligros de desintegración.

Por otra parte, las instituciones agrupadas ya no tienen a la colectividad como sujeto y objeto, retratando al aymara individualista y mostrando que no es usual que llegue a quedar sumergido completamente por el gru-

<sup>&</sup>lt;sup>153</sup> Schulte, Michael. Llameros y Caseros. La Economía Regional Kallawaya. Ed. PIEB. La Paz. Bolivia. 1999: 79-296.

po, con asociaciones entre el individualismo y las instituciones de reciprocidad y solidaridad, que sufren *deformaciones similares*, mencionando la existencia de un individualismo grupal que sincroniza intereses de los diversos individuos a través de ayudas recíprocas o de empresas conjuntas, uniformando los intereses particulares dentro de una común matriz institucional, que a la larga puede ir creando cierta mística comunitaria.

También se ha reflejado a la comunidad aymara altiplánica relacionada al capitalismo mediante su inserción en el mercado, donde el comunero sufre una explotación económica, sin descartar la tendencia a la descomposición de dicho sistema comunitario, identificándose fundamentalmente a los comunarios y campesinos que se han asentado en ciudades intermedias como actores sociales del desarrollo del mercado, negando la comunidad en un proceso de *etnofagia*, mediante atracción, seducción y transformación.

## Aymaras-quechuas: Norte de Potosí y Jach'a Karangas de Oruro

Comenzamos esta parte por el aporte de Olivia Harris en *Economía Étnica*. Lo hacemos primero a partir de su visión sobre el trabajo y el producto en una economía étnica en el Norte de Potosí. Esta autora reconoció el uso dinerario, desde la Colonia temprana en la región central andina, como una integración parcial norpotosina al mercado, y apuntó el interés que despierta la pervivencia de espacios donde la circulación de productos se efectúa fuera del mercado y la denominó economía étnica.

Sostuvo que desde la Colonia temprana circuló ampliamente el dinero de Los Andes centrales; pero que la economía del Norte de Potosí no se ha integrado sino parcialmente al mercado. Y lo que conferiría una particularidad a esta economía y a la andina en general sería la persistencia de una circulación de productos efectuada fuera del mercado, a la que denominó precisamente economía étnica.<sup>154</sup>

Habló de los *laymi*, ayllu bilingüe aymara y quechua que habita, en su mayoría, en la puna *Suni* y el resto en el valle *Linkina*, con régimen agrícola y de crianza y pastoreo de animales. Existen estancas que cobijan a las *mantas* comunales, subdivididas en parcelas familiares, con orden de rotación organizada colectivamente, y que con el tiempo han devenido en pertenencia particular, *sin la rigidez de un sistema de propiedad privada* y en medio de relaciones de parentesco que permiten mejores tierras para

<sup>154</sup> Harris, Olivia. *Economía Étnica*. Ed. Hisbol. La Paz. Bolivia. 1987: 8-10.

algunos, sin mercado de tierras y con reducido nivel de mercantilización de productos.

Aunque observó similitud organizacional con las *mantas* y las *aynocas* circunlacustres del Altiplano paceño, en estas últimas la subsistencia familiar sería más dependiente del mercado que de los sistemas de rotación agrícola comunal, al igual que los terrenos comunales de pastoreo, más individualizados familiarmente aquí que en el Norte de Potosí. <sup>155</sup>

Harris también tenía una versión particular sobre la circulación de los productos. Indicó que no existe un centro de redistribución e identificó a la unidad doméstica en esa función de transacción. El grupo étnico no sería autárquico y muchas formas de intercambio entre los laymis se practican también con gente fuera del ayllu y algunas formas de intercambio vinculan directamente a los laymi con el sistema capitalista mundial. Aunque ello pareciera claro, genera confusión la recurrencia a categorías que habría descartado por ser de naturaleza ajena a la lógica andina y de reciprocidad; aunque en muchos casos también esclareció ampliamente la mentalidad y praxis atípica en la región.

"Por ejemplo, una forma de intercambio directo de valores de uso permite que la gente de los centros mineros logre obtener productos agrícolas y ganados a tasas favorables, dando a cambio artículos comprados como, por ejemplo, coca, aguardiente, ropa, pan y fósforos. Entre los mismos laymis se observan formas similares de trueque. Algunos llegan a comprar mercancías para establecer un trueque con productos que rehúsan el dinero y obtienen así los productos agrícolas que no pueden producir. Estos tipos de transacción ocurren frecuentemente entre los dos tipos de población del territorio... Sin embargo, en todas son diferenciados los términos del intercambio que se ofrecen a los extraños y los que rigen entre los mismos laymi... En tales ejemplos, la tasa de intercambio es determinada por una serie de elementos, pero para derivar una de las partes del intercambio del mercado, es posible traducir la transacción a un precio monetario. Existe sin embargo otra forma de intercambio directo de valores de uso en el que ambas partes intercambian mutuamente lo que ellas mismas han producido. En esos casos, las tasas de intercambio no pueden ser traducidas a equivalentes monetarios sin distorsión, ya que se derivan de las cualidades concretas de lo que está siendo intercambiado... Es decir que sólo se permite el intercambio con los extraños cuando éstos ofrecen bienes que no pueden

<sup>&</sup>lt;sup>155</sup> Ibid., pp. 11-16.

ser obtenidos dentro del ayllu... El hecho de que en los intercambios entre productores directos, se prefiera medidas de volumen, más que de peso, es en sí mismo un indicio del grado en que se evita las equivalencias monetarias en los intercambios. De hecho, el único momento en que se mide por peso es precisamente en el que el dinero entra en la economía étnica; cuando se venden papas por dinero en los distritos mineros. César Fonseca ha demostrado cómo la transición de medidas de volumen a medidas de peso se realiza cuando el intercambio es para beneficio y no para consumo directo y se convierte en el objetivo de una o de la dos partes del intercambio... La diferencia en esos casos es la que tiene lugar con los extranjeros ya que los laymi no se sienten obligados a intercambiar y sólo lo harán si necesitan específicamente lo que se les está ofreciendo. Entre laymis, por contraste, la definición de las necesidades toma en cuenta la obligación social de hacer circular los productos del ayllu". 156

Otro tanto ocurre con el caso del uso dinerario, que entraría en la economía del ayllu por venta de papa y chuño hacia afuera, cosa que sería imposible que ocurra dentro del territorio étnico. El propósito sería acelerar su conversión en artículos de consumo, hacer que la venta por dinero sea lo más parecida a un trueque y reducir el tiempo en el que el dinero puede ir abstrayéndose del objeto particular que está destinado a comprar, de manera que las relaciones comerciales están virtualmente ausentes y emergen, más bien, relaciones de generosidad y regalos de ida y vuelta; aunque con los forasteros se utilice más el trueque. Sería una reciprocidad relativa o flexible, que va desde la ilimitada generosidad hasta el intercambio inmediato de equivalentes y desde el parentesco más cercano hasta los forasteros.

Harris indicó que si bien idealmente los parientes cercanos deben tratarse con una generosidad sin cálculo, la realidad es diferente... Por otra parte en muchas oportunidades los propios hermanos intercambian con dinero. Reiteró que el intercambio directo no se debe traducir a términos monetarios ni de valores de uso y que en caso de que se lo haga, como suele darse entre suni y likina, no aparece ningún desequilibrio que favorezca consistentemente a uno solo de los dos.<sup>157</sup>

En cuanto a las formas de prestación de trabajo, hay información también interesante y controvertida. No sólo circulan productos entre suni y li-

<sup>156</sup> Ibid., pp. 16-30.

<sup>157</sup> Idem.

kina, sino personas que trabajan con sus parientes y socios de intercambio. La fuerza de trabajo que se suministra no estaría basada en un cálculo exacto. Precisó dos formas: la primera sería la ayuda (yanapaña), que consistiría en un trabajo sin retribución directa fuera de la comida proporcionada. La autora asimiló dentro de esta modalidad de circulación de energía (ya fuera del concepto de ayuda), el uso de animales de carga y el empleo del trabajo infantil para el pastoreo.

El trabajo cooperativo, la ayuda y la mutualidad se extienden, según Harris, más allá de la unidad doméstica y abarcan a todos los circundantes. La segunda forma sería a través del *ayni y mink'a*, como trabajo con retribución directa; el primero con trabajo y el segundo con productos, dentro de la misma rama de actividad.

La autora también tocó el asunto de la unidad de producción, partiendo de la evidente premisa de que la economía étnica no es autosuficiente, tanto así que si se incluye en el análisis la circulación de productos y de trabajo *laymi* fuera de la frontera étnica, se debería recurrir a otros conceptos para considerar el importante mercado de los centros mineros, donde entra más en juego el protagonismo de la unidad doméstica individual, *siendo ésta la que emprende relaciones mercantiles*.

Observó, sin embargo, que a diferencia de otras experiencias de similar significado, donde estas unidades basan su reproducción en el mercado, en la economía *laymi* los efectos del dinero se limitan, siendo que gran parte de la producción es objeto de trueque directo por otros artículos de consumo y las vías de ingreso del dinero al ayllu son restringidas. Por ejemplo, a pesar de los cercanos centros mineros como mercados receptores de mano de obra, los *laymis* no los eligen y si lo hacen, preferirán minas pequeñas cercanas, siendo más común que la gente de *suni* evite los conglomerados urbanos y prefiera viajar hasta la frontera con Chile cerca de *Llica* para laborar en la agricultura, *porque se le paga en especies*, particularmente en ganado y quinua; aunque en invierno acuda también al Chapare. Según Olivia Harris, prefiere salario en especie, por eso da prioridad al trabajo para otros indios.

Interpretó que según las teorías de la economía política de Marx, el intercambio de objetos precedería al intercambio de trabajo, ubicándose en los intersticios de la comunidad productora. Ella observó que los productos y el trabajo circulan dentro del ayllu de diversas maneras y si bien

la unidad doméstica individual es una empresa, su reproducción se realiza solamente mediante múltiples lazos cooperativos de toda la comunidad y la etnia. Se mostró contraria a entender el ayllu como comunidad productiva, porque obliga a una separación conceptual entre el trabajo y su producto que, en este caso, resulta abstracta e irreal, ya que las formas de cooperación no son simples transferencias de trabajo en general, como en el ayni, donde el trabajo es recíproco; pero de una manera particular y distinta al mercado laboral que se conoce convencionalmente.

Tampoco estaba de acuerdo en calificar a la economía étnica como natural o precapitalista, y tampoco en pensar que se encuentra en un estado de disolución. Exhortó a mirar la reproducción del ayllu *laymi a la luz del desarrollo total de la economía boliviana*, lo que habla de la fuerte articulación con ciertos mercados.

A pesar de todo lo descrito sobre las formas económicas propias, indicó que *esto no quiere decir que la economía laymi se reproduzca completamente fuera del circuito del comercio mercantil*, y ejemplificó con otras maneras mediante las que los ayllus en el pasado fueron forzados a aumentar la mercantilización, obligándoles a pagar en dinero sus tributos al Estado.<sup>158</sup>

En otro texto, *Los poderes y Significados del Dinero en el Norte de Potosí*, la autora intentó explicar, igual que Murra, cómo en una situación de extrema escasez, las comunidades étnicas gastan sus pocos recursos de una manera no utilitaria. Participan en los mercados coloniales, de intervención masiva y exitosa en la nueva economía mercantil, y sin circulación de dinero –como equivalente generalizado– ni mediante mercados y, además, en medio de complejidades solamente perceptibles para un buen conocedor y analista de una realidad donde se usa dinero con los forasteros o afuera, pero no dentro de los límites del ayllu. La autora aclaró que no se puede concebir todo esto como economía natural.<sup>159</sup>

La principal vía por la cual entraría hoy dinero en la economía *laymi* se da por la venta de papa *imilla*, que circula internamente en forma de pagos, deudas y pequeños regalos, sobre todo para que los de la puna puedan

<sup>158</sup> Ibid., pp. 41-40.

<sup>&</sup>lt;sup>159</sup> Harris, Olivia. "Los Poderes y Significados del Dinero en el Norte de Potosí", en el texto de Harris, Olivia; Larson, Brooke; Tandeter, Enrique (compiladores). La participación indígena en los mercados surandinos. Ceres. Ed. Edobol. La Paz. Bolivia. 1987: 245-258.

adquirir maíz y otros productos de clima templado. Los mayores gastos en dinero se dan en la compra de ganado en pie y en las fiestas, ya que más que carga económica, costear fiestas es un estímulo importante para ingresar en el mercado, ya sea de productos o de mano de obra.

Estos gastos en efectivo también se destinan a coca, aguardiente y cigarrillos, base imprescindible de todo ritual, por lo que no pueden comprenderse como simples compras individuales, más bien, la circulación del dinero tendrá que ser vista como reproducción del ayllu, como colectividad.

Para Harris no existe una diferencia importante entre transacciones monetarias y trueques, porque el trueque la mayor de las veces forma parte de un extenso circuito que en determinado punto incluye el uso del dinero, y en el cual la ganancia ha sido cuidadosamente calculada, pudiendo consistir también en intercambio de valores de uso entre productores, sin cálculo sobre precio de mercado.

Así, planteó que el dinero como tal en la economía étnica norpotosina es neutro y el flujo de efectivo está limitado por razones prácticas más que culturales o ideológicas. Dio relevancia a los denominados *arkhus* como prestaciones recíprocas dentro del concepto de *ayni*, que honran a los que costean las fiestas de la comunidad por turno y no porque el dinero sea profano en sí mismo. Vio una relación de todo esto en el poco interés de los laymi en trabajar para ganar dinero, ya que en el ayllu rara vez se contrata mano de obra por jornal. Sin embargo, mostró que hasta los hombres considerados más ricos por su ganado y las extensiones de tierra que manejan, trabajan como jornaleros para disponer de algún dinero extra en efectivo, por lo que insistió que no ven al dinero como una amenaza en sí, ni como signo de lo ajeno y destructivo, criterio similar sobre los comerciantes de afuera.

Harris hizo notar que el tema de los precios forma parte del intercambio de información de los ayllus debido a lo que las tasas de intercambio se mantienen casi uniformes, sea con o sin dinero. Los indígenas norpotosinos explicarían la ganancia comercial por costos de transporte y de viaje, dinero *fértil aunque provenga del intercambio*, concepto de fertilidad también asociado a la deuda. Concluyó esta autora que de esta manera el dinero es sólo una pequeña parte de la subsistencia actual de los ayllus norpotosinos que no pretenden ser autosuficientes y, por eso, se involucran en circuitos de reproducción más amplios.<sup>160</sup>

<sup>160</sup> Idem.

Junto a Olivia Harris, Tristan Platt es seguramente quien más se ocupó de mostrar la realidad indígena de esta parte del país. Ya lo hizo en su entrega sobre Espejos y Maíz y otros aportes más antropológicos. En Estado tributario y librecambio en Potosí (Siglo XIX)-Mercado indígena, proyecto proteccionista y lucha de ideologías monetarias, de 1986, indicó: Si los trabajos etnohistóricos han mostrado la multiplicidad de las relaciones mercantiles de la población andina desde los primeros años de la invasión europea, la etnografía de los ayllus modernos de la Provincia de Chayanta empieza a señalar la intensidad con que el dinero ha penetrado en la imaginación colectiva y las representaciones simbólicas de los campesinos actuales. El dinero figura en las creencias modernas bajo muchas formas.

En sus escritos sobre La Persistencia de los Ayllus en el Norte de Potosí-De la Invasión Europea a la República de Bolivia, de 1999, explicó: Así fue la política del Inka: exigir servicios en trabajo para el Estado a cambio de garantizar la subsistencia de los trabajadores. Pero no todas las naciones de la provincia Charcas daban un mismo tipo de trabajo.

Indicó que las sociedades aymaras al sur de Paria se llaman a veces las siete naciones de Charcas, incluyendo la propia Charka, Qaraqara, Sura, Karnqa, Killaqa, Chicha, Chui (Yamparas), donde las más poderosas habrían sido Charka y Qaraqara, que durante el dominio colonial cambió por Chayanta (que significa estaño), incluso como provincia.

Platt mostró que la forma de ocupación agrícola y pastoril del espacio norpotosino muestra un nivel profundo de permanencia a lo largo de los siglos a pesar de la eliminación paulatina de las naciones aymaras originarias, junto con el crecimiento de la minería colonial y republicana y con la expansión del mercado y de la hacienda.

Antes de los españoles, los *Charka y los Qaraqara* ocupaban tierras de puna y valle que les permitía tener dos domicilios y una producción más variada como papa, quinua, isaña y oca en alturas y maíz enano, algodón, zapallo y ají, como también miel. Posteriormente, se habría dado con Toledo la reforma de la minería y del tributo indígena, a partir de un censo general que dispuso la reducción a un nuevo orden urbano con la fundación de los pueblos de indios a los que se asignó tributos en dinero. Igualmente, las antiguas naciones aymaras fueron reconocidas formalmente por el Estado colonial en cuanto capitanías de mita, es decir, unidades nativas de reclutamiento de mano de obra mitaya, en medio de un *pacto* entre los señores

de las naciones y el poder colonial, llevado a cabo por encima de los indios tributarios y entendido como: *mita y tributo para el Estado*, *tierras para el indio*, que se han mantenido y mantienen según el autor hasta el día de hoy.

Según Platt, habían indígenas comunes dentro de los ayllus que deseaban reivindicar el principio de la justicia de la Corona contra los abusos de las autoridades locales, entre los que estaban los famosos hermanos Katari, Tomás, Nicolás y Dámaso, quienes en 1780 condujeron un movimiento que convulsionó toda la provincia de Chayanta y otras aledañas, con la motivación de regalar la ciudad a su propio Rey, el Inka Tupak Amaru, quien conducía una insurrección unificada de indios, mestizos y criollos contra el poder de España.

En la República continuó el *pacto colonial* como garantía para la posesión colectiva de la tierra y para no pagar otro impuesto oneroso, como el predial rústico sobre sus parcelas privatizadas, tal como proponían Simón Bolívar y Sucre. Platt mostró que lejos de mantenerlos marginados de la nueva nación, en ésta se tuvo la necesidad del trabajo de los indios.

La idea del indio marginado de los mercados nacionales y replegado a su economía no-monetaria de subsistencia –sostuvo– fue un producto del pensamiento y de las políticas liberales del siglo XIX, no una característica originaria de los ayllus, ya que la realidad es muy diferente, pues Chayanta habría sido una zona poblada por naciones sud-aymaras, grupos étnicos y ayllus que intervinieron activamente en el mercado desde el siglo XVI. Las autoridades indígenas eran dinámicas, en busca constante de la modernidad y participaron en las grandes redes de comercio interregional, y atribuyó la pérdida de esta prosperidad a las políticas de la postindependencia, con las que los ayllus norpotosinos fueron empujados hacia los márgenes internos de la economía nacional. De esa manera, Platt llegó a una lectura más cercana a tiempos actuales y se mostró optimista.<sup>161</sup>

<sup>161 &</sup>quot;...en la actualidad, ha llegado...a ser posible plantear la coexistencia de diferentes formas sociales de organización en un país plural, gracias a la nueva Constitución Política del Estado... puede compararse con la visión andina del tiempo... la copresencia en la sociedad de diferentes períodos históricos...a cambio del reconocimiento correspondiente de su territorio. Hoy es la Ley INRA, la Tercera Reforma Agraria, que deberá amparar a todas las diferentes formas culturales e históricas existentes en el país, incluso los grandes ayllus territoriales del norte de Potosí... El tiempo dirá si efectivamente una nueva época de justicia espera a los ayllus, o si el cansancio del tiempo anuncia un futuro triunfo de la pequeña propiedad mestiza en su contienda secular con las sociedades nativas de los Andes". Platt, Tristan. La Persistencia de los Ayllus en el Norte de Potosí-De la Invasión Europea a la República de Bolivia. Ed. CID. Embajada de Dinamarca en Bolivia. La Paz. Bolivia. 1999: 15-49. También ver Platt, Tristan. Estado Tributario y Librecambio en Potosí (Siglo XIX)- Mercado Indígena, Proyecto Proteccionista y Lucha de Ideologías Monetarias. Ed. Hisbol. La Paz. Bolivia. 1986: 9-10.

En esta parte también queremos resaltar la relatividad que encontramos en la mirada de Harris a las instituciones del ayllu, sobre todo cuando
contundentemente reconoce el uso dinerario desde la Colonia temprana en
Los Andes centrales, una integración norpotosina al mercado y todo en
medio del uso indiscriminado no riguroso de categorías, como intercambio
en general y para el beneficio, cambio de valores de uso, obtener, comprar
y vender, tasas de cambio favorables traducibles a precio monetario, trueque, transacciones con mercancías y otras, para acompañar después cada
descripción de intercambio mercantil con valoraciones personales que relativizan todo, dotándoles de otro sentido y adjudicando a los indígenas de
los ayllus otras motivaciones.

Esto también sucedió cuando ilustró el uso dinerario por la venta externa de papa y *chuño*. Ella mostró a la venta por dinero muy parecida a un trueque, reduciendo el tiempo en el que el dinero puede ir abstrayéndose del objeto particular que está destinado a comprar. Así, las relaciones comerciales están virtualmente ausentes y aparecen las de generosidad, regalos y trueques para el trato con forasteros, proceso que la autora calificó como de una reciprocidad relativa o flexible.

Luego anotó que si bien idealmente los parientes cercanos deben tratarse con una generosidad sin cálculo, la realidad es diferente ya que en muchas oportunidades los propios hermanos intercambian con dinero; aunque de todos modos el intercambio directo de valores de uso no debe ser traducido a términos monetarios y, en caso de hacerlo, no habrá ningún desequilibrio que favorezca consistentemente a uno solo de los dos que transan.

Nos dijo que en los ayllus se necesita dinero, especialmente para gastos festivos y que de hecho circula dentro de los mismos, pero de forma estrictamente limitada, por lo que las relaciones comerciales están virtualmente ausentes ya que se ofrece productos a través de relaciones de generosidad destinadas a motivar la generosidad de sus huéspedes.

Mostró que no sólo circulan productos, sino también personas que trabajan con sus parientes y socios de intercambio sin un cálculo preciso, mediante la ayuda (yanapaña). Así, la economía étnica no sería autosuficiente, por lo que la unidad doméstica sería la empresa que emprende relaciones mercantiles, pero reconociendo a continuación que los efectos del dinero son limitados.

No estaba de acuerdo en que se entendiera al ayllu como comunidad productiva y más a calificar la economía étnica como una economía natural o precapitalista, menos a entender que se encuentra en un estado de disolución. Exhortó a mirar la reproducción del ayllu a la luz del desarrollo total de la economía boliviana, porque *la economía étnica no se reproduce completamente fuera del circuito del comercio mercantil*.

Hay otro aporte fundamental para interpretar el Norte de Potosí, a partir de la actividad y producción investigativa de Silvia Rivera que es de enorme significado y sentido pedagógico. Interponemos excepcionalmente aquí un producto particular, tanto por los paralelismos con el trabajo de Olivia Harris como para no dispersar elementos cognitivos que nos ayuden a entender a los ayllus del Norte de Potosí como un todo, a partir de los aportes específicos de esta autora generalmente ocupada del ámbito altiplánico paceño, de donde extrae sus mayores generalizaciones teóricas, en este caso tentada para comentar el rol de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG), en la región, a nombre del desarrollo. Se trata de un esfuerzo junto a su equipo THOA: Ayllus y Proyectos de Desarrollo en el Norte de Potosí, de 1992.

Comenzó ironizando un malentendido cultural de parte de las ONG que, en nombre del desarrollo, pretenden trastocar la arcaica estructura organizativa de los ayllus norpotosinos, para acelerar el tránsito hacia la racionalidad económica mercantil y hacia un anhelado bienestar económico, siendo que dichos ayllus lograron un "modo anfibio" de una relación con el mercado a la vez que reproducían lazos de reciprocidad y redistribución de racionalidad económica distinta, agregando elementos sociopolíticos referidos a la democracia del ayllu, inherente al buen gobierno indígena.

"A través de esta estrategia anfibia, los ayllus nutrían ciclos de consumo ritual y festivo que renovaban la vida social y los lazos de reciprocidad y redistribución dentro y entre los distintos niveles de su estructura segmentaria, reproduciendo así el núcleo de una racionalidad económica distinta que Olivia Harris ha designado con el nombre de economía étnica. Esta habilidad de entrar y salir del mercado... Otro tanto puede decirse de la sui géneris democracia de ayllu, que antaño parecía tan sólo un conjunto pre-social de prácticas irracionales... que puede brindar... estructuras de autogobierno local que pueden nutrir una auténtica refundación del sistema democrático sobre bases descentralizadas y pluriétnicas... Por anticuado que parezca este pensamiento, pervivirá mientras no se reconozca la di-

mensión sagrada del ayllu, su rica y vital infraestructura religiosa y simbólica, y la práctica de la religiosidad nativa como parte inherente a la visión indígena del buen gobierno". 162

Rememoró información que nos brindara en otros trabajos sobre encomienda, tributo y *mit'a*, como mecanismos de extracción de excedentes y sometimientos coloniales; la tregua colonial en el período republicano hasta la Ley de Exvinculación de 1874 y la Revisita General de 1881, que cambió radicalmente la situación tributaria y de tenencia de la tierra, para luego concentrarse en el período más contemporáneo, de arremetida contra los ayllus, más fuerte que la de 1952-53. Nos dijo, a instancias de la devastadora sequía de 1983, que convocó la ayuda interesada como mecanismo desestructurador de los ayllus. Luego dio un importante marco de antecedentes históricos que nos ayuda a entender mejor la problemática del lugar, donde se mantendría el sistema ancestral de control de pisos. <sup>163</sup>

Analizó el foco rebelde Macha, liderado por los hermanos Tomás, Nicolás y Dámaso Katari. Allá, en 1779, Tomás Katari fue el indio principal del pueblo de Macha y apoderado de sus ayllus. Explicó la vinculación entre suni y likina por un activo comercio colonial de granos y harinas, incluso hacia el altiplano paceño y la costa del Pacífico, proceso de mercantilización de la producción de los ayllus como respuesta a las presiones fiscales coloniales con mit'a y tributo, pero que igualmente permitió generación de excedentes comerciales para los ayllus, constituyendo así un modelo cacical de mercantilismo agrario bajo control de sus kurakas, por lo que opinó que no debería extrañarnos que el objetivo de la rebelión de 1780-81 hubiese incluido la protección del modelo comunario de participación en el mercado, contra los repartos forzados de mercancías por parte de los corregidores, e incluso en contra de la orientación privada que algunos kurakas de los ayllus le estaban dando a su actividad mercantil.

<sup>&</sup>lt;sup>162</sup> Rivera Cusicanqui, Silvia y equipo THOA. Ayllus y Proyectos de Desarrollo en el Norte de Potosí. Ed. Aruwiyiri. La Paz. Bolivia. 1992: 7-9.

<sup>163 &</sup>quot;Según al Memorial de Charcas, el sur andino se hallaba poblado desde tiempos preincaicos por diversas naciones de habla aymara, cada cual gobernada por poderosos linajes de señores étnicos... De acuerdo al mismo documento, los Charkas, Karakaras, Cuis y Chichas se consideraban oriundos de la región... La incorporación al Estado Inka aumentó el poderío de esta confederación de naciones... La administración de Toledo incrementó como nunca antes la explotación y opresión de los indios... Este proceso de fragmentación se consolidó y amplió en el período republicano, hasta llegar a las actuales 5 provincias del Norte de Potosí... Como puede verse...la división administrativa de la región no coincide en absoluto con la territorialidad de los ayllus y markas. No obstante...los ayllus del Norte de Potosí han logrado mantener hasta el presente su sistema ancestral de control simultáneo de varios espacios productivos, desde el suni-pata, apto para pastoreo y cultivos altoandinos (papa, etc) hasta el likina, productor de maíz, madera y otros recursos". Ibid., pp. 29-31.

Rivera rechazó con ello la pretensión historiográfica interesada de quienes muestran esa rebelión como un movimiento precursor de la independencia y que repiten Harris y Albó. Para ella, en realidad la rebelión general de 1780-1781 constituía una retoma por parte de la sociedad india, de su destino histórico alienado por la conquista y colonización, y una restauración del orden en el tiempo-espacio (pacha), que implicaba la expulsión de los invasores y el restablecimiento de la equidad y la justicia...

Para Silvia Rivera, la continuidad del tributo en el Norte de Potosí determinaba las relaciones de los indígenas con el Estado criollo republicano, como *una tregua pactada*, virtual y practicada desde tiempos coloniales: los ayllus pagaban tributo a cambio del respeto de las posesiones territoriales de los ayllus.

Anotó que la permanencia del tributo y la abolición de la *mit'a* desde 1812 implicaron el incremento del comercio de granos y harinas organizado por los ayllus del Norte de Potosí, *llegando a cubrir la demanda interna e incluso a generar excedentes para la exportación a los países vecinos*, proceso afectado y casi truncado a fines del siglo XIX, por el despliegue librecambista con auge en importaciones de alimentos.

Ella creía que todos esos aspectos destruyeron las bases del comercio en gran escala de granos y harinas que los ayllus de la región habían desarrollado exitosamente desde tiempos coloniales...La ruina del comercio triguero regional debilitó la capacidad económica de los ayllus y determinó su reconversión hacia una economía de subsistencia.

Acotó que los ayllus rechazaron la nueva legislación que rompía unilateralmente la tregua pactada con la sociedad invasora, viéndose en peligro el derecho ancestral de éstos sobre la tierra, muestra de lo cual las autoridades indias participaron de la red rebelde liderada por Pablo Zárate Willka. Y con la Revisita, no se dio el masivo fenómeno altiplánico de expansión de antiguas haciendas y creación de nuevas, y en el Norte de Potosí la presencia latifundista se limitó a pocas localidades, sobre todo aledañas al departamento de Chuquisaca, mientras que el resto se caracterizó por estar en manos de pequeños propietarios mestizos.

Se refirió también a la reforma agraria que habría intentado liquidar definitivamente el sistema de control vertical prohibiendo la doble tenencia y disponiendo la posesión de colonos de tierras comunales, habiendo convertido algunos espacios en agrupamientos de pequeñas parcelas, disolviendo vínculos étnicos y lealtades de parentesco.

Solamente el régimen *pro indiviso*, y el derecho consuetudinario habrían puesto límites a la total conversión de la tierra comunal en propiedad privada, junto con la norma interna de no vender parcelas a gente extraña a la comunidad.

En toda esta trama, en el Norte de Potosí y desde 1950, el sindicalismo campesino no fue sino un aparato cupular, desvinculado de la representación de los ayllus, y articulado con instancias de mediación clientelista y manipulación gubernamental... con profundas huellas, que en muchos sentidos perduran hasta hoy, tanto así que la dirigencia sindical se habría convertido en refuerzo del poder político e ideológico de los pueblos sobre los ayllus, y de la mentalidad occidental sobre la andina, habiendo contribuido a la expansión del quechua, considerado más oficial y más civilizado que el aymara. En ese marco la autora penetró en aspectos más específicos, de orden territorial, productivo, económico y sociopolítico. 164 Y en términos muy similares a lo visto en Olivia Harris, señaló:

"Si en el siglo XIX la mercantilización de la producción de granos había sido un mecanismo de defensa ante las presiones fiscales de la sociedad dominante, hoy en día, al haber desaparecido las condiciones que permitían a los ayllus controlar y regular su participación en el mercado, la reconversión hacia una economía de autoabastecimiento resulta también un mecanismo defensivo frente al intercambio desigual y la atomización de la producción mercantil. Con esto no se quiere decir que los ayllus se hayan cerrado completamente al mercado, sino que han procurado subordinar la economía mercantil a sus necesidades familiares y colectivas internas dentro de un amplio circuito de intercambios basado en redes de parentesco, que Harris ha denominado economía étnica (1982). De este modo, las minas han sido, y aún continúan siendo -bien que en forma decreciente- un mercado para los productos de los ayllus, pero sin llegar a crear una total dependencia en las familias productoras, que han mantenido una flexible capacidad de reorientar su producción hacia los circuitos de intercambio internos de los ayllus... Un porcentaje significativo de la fuerza de trabajo minera en la época anterior a 1952, tuvo que ser reclutada en otras regiones, como los valles y pueblos rurales de Cochabamba... Entretanto, los pobladores de los ayllus de Bustillos han preferido vincularse como fuerza de

<sup>&</sup>lt;sup>164</sup> Ibid., pp. 37-71.

trabajo estacional y ocasional, tanto con los sistemas de explotación minera subsidiarias, externos a las grandes empresas -como ser contratistas, lameros, pirquiñeros, etc., - o bien con las decenas de pequeñas minas existentes en su propio territorio... Debido a la crisis de la minería, estas necesidades de ingreso estacional al mercado de fuerza de trabajo, han comenzado a ser cubiertas mediante viajes al Chapare, a las zonas de colonización o a las ciudades... De todas maneras, la orientación predominante de los migrantes continúa siendo la de complementar las necesidades de su propia economía étnica... En este sentido, incluso el dinero que ingresa en la economía del ayllu puede ser considerado como un valor de uso, que circula dentro de las redes de parentesco y circuitos inter-ecológicos como un bien complementario a las necesidades de auto-abastecimiento (Harris. 1982). Como veremos más adelante, la insistencia de los proyectos de desarrollo... no toma en cuenta la lógica interna de reproducción que la rige, y más bien intenta crear mecanismos de mercantilización creciente y permanente, que contradicen el carácter flexible y ocasional de la articulación mercantil de los ayllus, que es producto de una larga experiencia histórica de contacto con el mercado".165

En cuanto al control y usufructo de la tierra, a la verticalidad ecológica y su relación con la economía étnica, explicó que la distribución interna de las tierras persiste por jerarquías precisas, frente a un mercado relativamente cerrado para los ayllus y donde los términos de intercambio se han deteriorado.

Nos habló de estrategias hacia el mercado y de la cambiante economía regional por los *jukumanis*, de enriquecimiento de algunos, de control de tierras por parte de pocos, especialmente originarios en medio de una distribución desigual y de privilegios en materia de tierras tanto en *suni* como en *likina*, que determinan mayor consumo como venta de productos, aspecto que después relativiza a partir de la existencia y funcionamiento de las instituciones ancestrales.<sup>166</sup>

Dio detalles sobre las mantas y tierras de uso común, donde quedó claro que al interior del ayllu hay usufructo privado familiar y también rotación controlada comunalmente mediante mantas. Cada familia puede acceder dentro de cada manta hasta a 20 parcelas de diferentes tamaños, lo que suele ser confundido con un régimen minifundiario. Más bien, se

<sup>165</sup> Ibid., pp. 75-83.

<sup>166</sup> Ibid., pp. 83-91.

trataría de distribuir equitativamente los riesgos agrícolas entre todas las familias del ayllu y de nivelar desigualdades entre ellas, con presencia de sistemas de facilitación del acceso a fuerza de trabajo extra-familiar mediante los sistemas del ayni (reciprocidad inter-individual con retribución equivalente), el chuqu (trabajo colectivo en tierras de no, con retribución equivalente), la yanapaña (ayuda sin retribución directa) y otras vigentes en la región... Además de las mantas y tierras de pastoreo común, existen parcelas destinadas a las autoridades del ayllu (Kilanqu, Segunda), que son cultivadas comunalmente. Y Rivera no está de acuerdo con las prácticas de instituciones que promocionan el cultivo colectivo, de tierras de usufructo privado, sin respetar el equilibrio entre el nivel de decisión familiar y el de la comunidad en su conjunto. 167

Siempre resultará importante completar este examen con una mirada integral de la región norpotosina aledaña con la problemática de Machas, Tinkipayas y Yamparas de la Provincia Chayanta del Norte de Potosí.

Ya en relación a los Jach'a Karangas, hoy parte de Oruro, en 1995 se realizó una *Consulta de base a los ayllus del norte de Potosí y Oruro*, de la que en esta ocasión tomamos lo referente al Sur de Oruro, microregión que abarcaba una federación (1574), que agrupaba a los señoríos de Quillacas, Asanaques, Aullagas-Uruquillas y Sivaruyos-Haracapis, con un centro político administrativo principal en Quillacas, al Sur del Lago Poopó, donde cada señorío de la federación estaba dividido en parcialidades o pueblos y cada parcialidad en un número de ayllus. Este último, a su vez, tenía centros nucleares que aglomeraban a la mayor parte de la población, pero había otros lugares diseminados donde se trabajaba la sal, como Challapata, Salinas de Yocalla y Urmiri en Potosí.

Según ese estudio que hicieron conocer Ramiro Molina Rivero y Jimena Portugal Loayza, cada ayllu poseía tierras en los valles de Cochabamba, Chuquisaca y Potosí (Pilaya y Pospaga), San Lucas de Pacollo y en la vertiente del río Pilcomayo, en las laderas de Turqui y en el valle de Tarapaya. La conquista desestructuró este esquema y surgieron nuevas jurisdicciones, como las de tipo fiscal con la encomienda y las de carácter administrativo y territorial, en corregimientos y reducciones y para reclutamiento de mano de obra indígena (la *mit'a*), y se dejó con ello de lado a los señoríos para sustituirlos por los pueblos de reducción y se abandonó la complementariedad ecológica con los valles descritos, pilar fundamental de la economía indígena.

<sup>&</sup>lt;sup>167</sup> Ibid., pp. 91-95.

La República habría continuado con el despojo de tierras. Pero en todo esto existieron dos dinámicas: la fragmentación étnica y la reactivación de una identidad étnica. La primera fue una estrategia de defensa de los recursos de las comunidades para percibir mayores beneficios sociales como educación, salud, etc. Así habrían surgido las *neocomunidades* que en los hechos fortalecieron las estructuras tradicionales, con su propia organización de *jilakatas* y autoridades administrativas.

En ese estudio se menciona la *crisis del ayllu*, primero en referencia al debilitamiento de éste en Macha, Norte de Potosí, con una crisis de poder de las autoridades tradicionales frente al *avasallamiento del poder sindical y político partidario en la zona*, que se expresaría en la desaparición de la autoridad de mayor rango que es el *Kuraka*, o la otra que se habría ido perdiendo como la delimitación de *Majasaya*, acompañados de procesos de conflictividad intercomunal, especialmente expresados en esa época en la Federación de Ayllus del Sur de Oruro. <sup>168</sup>

Por otra parte, tenemos la entrega intelectual del *Ayllu Sartañani* con la publicación de 1995: *Perspectivas de Descentralización en Karankas: La Visión Comunitaria*, correspondiente a los ayllus de Oruro. En el prólogo ya se indica que se trata de discernir hasta qué punto la Ley de Participación Popular, amén de sus propósitos explícitos, *corresponde a una lógica cultural colonialista* al imponerse sobre formas organizativas propias de los ayllus y comunidades de Los Andes, para lo que se estudiaron cuatro markas del territorio *Karankas: Chukiquta, Wachaqalla, Wayllamarka y Jurinuqa*.

Luego se señalan los conceptos espacio-territoriales *karangueños*, primero en relación a los rasgos principales y particularidades de cada una de las markas que forma parte de la unidad étnica mayor *Karankas*; la división en parcialidades de *aransaya* y *urinsaya*; una configuración espacial concéntrica en torno a un *taypi: la marka de Wachaqalla*; la jerarquización simbólica de estos espacios rituales; los niveles de reproducción de la lógica de *cuatripartición* y jerarquización simbólica ritual de dichos espacios, es decir elementos totalizadores y jerarquizadores del espacio, integradores de los encuentros rituales y festivos, como de la conciencia mítica histórica, criterios válidos para las cuatro *markas*, a lo que acompaña un sistema

<sup>&</sup>lt;sup>168</sup> Molina Rivero, Ramiro y Portugal Loayza, Jimena. Consulta de Base a los Ayllus del Norte de Potosí y Oruro. Etnias y Participación Nº 2. Ed. Proade-Ildis. La Paz. Bolivia. 1995: 29-35.

político propiamente *karangueño* y su conflictividad organizacional al chocar con la estructura política y de poder del Estado boliviano.

También hay información con respecto a *proyectos de desarrollo*, indicándose que los programas y proyectos registrados en las cuatro *markas* investigadas pueden ser clasificados en agropecuarios y de promoción de infraestructura, diferenciándose entre estatales y ONG, que tienen en común el financiamiento externo y lógicas no propiamente *karangueñas*.

Aunque se reconocen algunos resultados positivos en proyectos de agua potable y microriego, hay criterios que reflejan verticalismo en las lógicas de planificación y ejecución de los proyectos, con desconocimiento de los montos de inversión y de su distribución, además de imposición de enfoques tecnológicos que no toman en cuenta criterios locales y culturales propios de la zona, sobre todo del manejo espacial-territorial.

Los comunarios de las cuatro *markas* habrían priorizado el fortalecimiento de la producción agropecuaria; abastecimiento de energía eléctrica; mejoramiento de infraestructura vial; abastecimiento de agua potable; mejoras en sistemas de comunicación y promoción de una feria quincenal dentro del concepto de red de ferias, en el marco de la articulación de un desarrollo etnoeconómico sobre la base y la lógica del ritmo interno, a partir del conocimiento y tecnologías propias, considerando la lógica simbólica ritual, y el control y decisión autónomas sobre el uso del conjunto de los recursos naturales.

Es decir, en conjunto, el impacto de las actividades de las instituciones de desarrollo sobre las comunidades conduciría a un cuestionamiento e interpelación de conceptos, enfoques, estrategias y lógicas de su accionar, habiéndose propuesto mayor control social comunitario sobre dichos procesos y también por parte de los municipios, recomendándose la necesidad de distinguir entre éstos dos categorías: los urbanos y los rurales clasificados a su interior en indígenas y no indígenas.<sup>169</sup>

Cipca y la Fundación Tierra también estudiaron esta zona en 2005. Encontraron que el *ayllu Jila Taypi Uta Collana*, del noroeste del departamento de Oruro, provincia *Sajama*, municipio de *Curahuara* de *Carangas*, se caracteriza por su dedicación a la ganadería de camélidos, llamas

<sup>169</sup> Ayllu Sartañani. Perspectivas de Descentralización en Karankas: La Visión Comunitaria. Etnias y Participación. Nº 1. Ed. Proade-Ildis. La Paz. Bolivia. 1995: 13-461.

y alpacas, crianza y manejo que se realiza en los terrenos de pastoreo común, pero ejecutados por cada propietario, recurriendo únicamente al *ayni* o *mink'a* cuando se trata de trabajos que requieren mayor mano de obra, cuyos productos y derivados son comercializados en la feria de *Curahua-ra*, el mercado más importante de la zona y, secundariamente, la feria de Patacamaya en La Paz.<sup>170</sup>

## Tierras bajas orientales y amazónicas

## Los guaraní del Chaco

Como se ha podido verificar, en Bolivia no existió y aún no existe del todo una conciencia como país y no solamente andino, sino amazónico. Desde hace años se cuenta únicamente con algunas entregas informativas e interpretativas de interés reivindicativo de autores que escribieron desde tierras bajas, sin lograr con ello mayor atención sobre la compleja dimensión geográfica e histórica de la problemática. Felizmente y sobre todo después de la Marcha Indígena de 1991, proliferaron las contribuciones; aunque aún no se ha logrado dar luz total a su remoto pasado. En todo caso, hemos aglutinado aquí lo que puede ser de mayor utilidad para completar nuestra investigación.

Comenzamos con el aporte de Hernando Sanabria Fernández: *En Busca del Dorado-La Colonización del Oriente Boliviano*, de 1958. El comenzó ilustrándonos sobre el poblamiento de *Moxos* y el ciclo de la cascarilla y de la goma, lo que creía sería una herencia de Ñuflo de Chávez.

También hizo referencia a los traslados desde Santa Cruz, en la tentativa de llegar al *Paytití*; a las fundaciones y la expulsión de los jesuitas y a las incursiones al modo bandeirante. En esta versión, fue la noticia del *Candire y el Paytití* con el nombre *Gran Moxo* o Imperio de *Enín*, el aliciente que determinó la fundación de Santa Cruz de la Sierra en 1561, para luego penetrar en la tierra de chiquitos y chiriguanos, incluyendo la idea de llegar al *Gran Moxo*, tierra a la que finalmente se habrían adentrado los religiosos de la orden ignaciana.

En pocos lustros, nos dijo, reducen a moxos, canichanas, mobimas, itonamas y baures, congregándolos en comunidades de misión, en donde

<sup>&</sup>lt;sup>170</sup> Sanjinés D., Esteban. Ayllu Jila Taypi Uta Collana. Una Visión de la Tierra desde la Norma. Ed. Cipca-Tierra. La Paz. Bolivia. 2005: 4-46.

sólo habrían de regir las leyes de la iglesia, de donde surgirán paulatinamente otros poblados. Los hacendados de Santa Cruz vieron con ello facilitados sus planes de incursión sobre *Moxitania*, más aún con la expulsión de jesuitas, condiciones en las que los productos como el cacao y el algodón en rama o hilados, obtenidos a bajo precio o en trueque ventajoso, determinaron desde entonces una mayor afluencia desde Santa Cruz.

Sanabria mostró que fue la creciente industria química europea, demandante de la corteza de la *Chinchona de la Amazonía*, *cascarilla o quina*, la que dinamizó la economía del *hinterland* de los ríos *Bopi*, *Cotacajes y Mapiri*, por actividad de sorateños, yungueños y apolistas de La Paz, y luego de colonizadores cruceños. Sin embargo, esta economía de la quina colapsó el año 1872, para dar paso al *árbol de las lágrimas de oro* de las *siringas*, que los indígenas aprovechaban para manipular e impermeabilizar telas, lo que convocó esta vez a los gomeros cruceños, enterados de la demanda de goma para la llantería automovilística en Europa.<sup>171</sup>

Contó que las incursiones desde Santa Cruz hacia Moxos obligaron a que la extensa *Chiquitanía* quede bajo exclusivo dominio de *un pueblo de estirpe y habla guaraníticas, llamado guarayo*. Según él, se trataría de los mismos *itatines* traídos por Ñuflo de Chávez desde la cuenca del Alto Paraguay, con quienes se dio un primer encuentro en 1793, incluyendo después el que se produjo con los *sirionós* en la cachuela *Chapacura*.<sup>172</sup>

A todo esto Sanabria entendió como la lucha secular contra el aborigen y la ocupación definitiva de la tierra de la *Chiriguanía*, donde los *Guaranís Chiriguanos* no aceptaban las acometidas hispanas ni sumisamente la tutela misionera, como sí habría ocurrido con los guaraní de Paraguay, e incluso según el autor en *Moxos y Chiquitos*.<sup>173</sup>

En el trabajo de Bartomeu Meliá Los Guaraní-Chiriguano-Ñande Reko-Nuestro Modo de Ser, contamos con más información para completar el panorama en la región guaraní hacia el año 1990. Nos interesa retomar su interpretación sobre la economía guaraní como un sistema de comunicación de bienes en el cual el régimen de producción está íntimamente ligado con relaciones sociales de consumo y reciprocidad.

<sup>&</sup>lt;sup>171</sup> Sanabria Fernández, Hernando. (1958). En Busca del Dorado-La Colonización del Oriente Boliviano. Ed. Juventud. La Paz. Bolivia. 1988: 13-36.

<sup>172</sup> Ibid., pp. 157-164.

<sup>173</sup> Ibid., pp. 225-260.

Siendo los guaraní, según este autor, una sociedad de agricultores neolíticos, si bien el territorio del tenta es de propiedad común, la ocupación y el uso de parcelas cultivables serán definidos por decisiones eminentemente sociales que no tienen nada que ver con la llamada propiedad privada, pues por consenso un agricultor elige una parcela de terreno, respetada, aunque no sea cultivada inmediatamente, ya que pertenece a quien de él tomó posesión, sin que la comunidad o su jefe puedan exigir una contrapartida, ya sea en forma de porcentaje sobre el producto, ya en forma de cualquier otra compensación.

Según Meliá, el sistema de reciprocidad no se deriva en absoluto de ese usufructo de tierras comunales, porque estaría fuera del esquema mental guaraní negociar o convertir la tierra en mercancía, al igual que el aire o el agua. Cualquier individuo o familia perderá el derecho a la tierra al salir de la comunidad, pero podrá retomarlo de nuevo en la tierra a la que llegue y donde se le acepte, no estando exentos de procesos conflictivos con guerras de expansión del territorio a costa de vecinos o migraciones en búsqueda de nuevas tierras.

Meliá se refirió, ordenadamente, a las formas de trabajo y cooperación, donde destacan la faína y el motirô, e indicó que la jefatura puede contar con extensiones mayores de cultivo en algunas tenta, y que son precisamente aquellos trabajos que parecen satisfacer solamente a intereses de la comunidad in abstracto los que más dificultad tienen para una verdadera cooperación participativa. Precisamente, las misiones habrían fracasaron en el intento de hacer trabajar para el común.

"En la sociedad guaraní los trabajos agrícolas siguen la forma general de la división sexual... el mismo trabajo entra claramente en la categoría social a través del sistema de cooperación. Es la faína la que siempre ha caracterizado los trabajos del guaraní, y no solamente los agrícolas. Esta forma de cooperación es una verdadera institución reglamentada por hábitos consuetudinarios y prácticas rituales. Precede generalmente una invitación formal que es recibida como obligación a la que hay que acudir... el trabajo es realizado en un ambiente festivo... Parte integrante de esta faína en común es también la comida y la bebida de la que provee el invitante... El guaraní no desea trabajar solo y, aunque no le gusta ser mandado, goza en convidar y ser convidado. Los trabajos agrícolas que se hacen en motirô son sobre todo los de derribe, desmonte y chaqueo, así como las cosechas más intensivas, como podría ser la del maní. Esta forma de cooperación por

motirô se extiende también a otros trabajos que casi por su misma índole requieren el esfuerzo de muchos; construcción de la vivienda, limpieza de brechas, levantamiento de cercos. Otras características tiene la cooperación en un chaco comunal. Antiguamente, para proveer a las exigencias de grandes convites, el jefe contaba con una extensión mayor de cultivos en la que era ayudado por su gente; en este sentido no se podría hablar del chaco comunal propiamente dicho. En la actualidad, sin embargo, algunos tenta disponen de un chaco comunal cuyo producto será repartido equitativamente entre las familias nucleares después de haber destinado una parte para gastos comunes... La estructura del motirô no se aplica sin más a cualquier trabajo en común. Son precisamente aquellos trabajos que parecen satisfacer solamente a intereses de la comunidad in abstracto los que más dificultad tienen para una verdadera cooperación participativa. Las misiones... fracasaron en el intento de hacer trabajar para el común". 174

Sobre la agricultura y los cultivos, habló de una cultura y sociedad del maíz, ya que es alrededor de este cultivo que *gira su vida social e incluso su prestigio y poder político*, y sin el cual el guaraní está casi desnaturalizado, tanto que *la medida de su dominación está dada por la disminución de sus campos de maíz*, que es *su oro*. Por eso se habrían establecido en la Cordillera, donde hay un clima más apto para este cultivo.

Bajo el encabezado de *Reciprocidad y convite*, incluyó una extensa explicación sobre el particular que nos interesa testimoniar. Reciprocidad es *mborereckua* y también *jopuepy* en guaraní. Contundentemente, señaló que el sistema económico guaraní está orientado a la autosubsistencia de la familia nuclear y al mantenimiento de las relaciones de reciprocidad, y como un verdadero termómetro *informa los niveles de la economía guaraní*, que prevé excedentes satisfactores de una vida eminentemente social, religiosa y simbólica, y para agradar, lo que no exige retornos equivalentes.

Estos dones no crearían obligaciones de restitución, pero sí motivarían a su vez a otros dones, sin fechas ni cantidades predeterminadas, y solamente en forma de *convite generoso*, donde el jefe de una *tenta* medirá su prestigio gracias a ello, generándole un conjunto de deudos que a su turno lo harán objeto de múltiples formas de generosidad desde el *apoyo moral*, *entrega de mujeres*, *participación en los trabajos a realizar*, *acompañamiento en sus empresas*.

<sup>&</sup>lt;sup>174</sup> Meliá, Bartomeu. *Los Guaraní-Chiriguano-Ñande Reko-Nuestro Modo de Ser.* T. 1. Cipca. Cuadernos de Investigación N° 30. Ed. Artes Gráficas Potosí. La Paz. Bolivia. 1990: 39-42.

Para este autor, la reciprocidad no se expresa en todos los casos como intercambio generalizado de don, que manifiesta la solidaridad máxima entre todos los miembros de la comunidad, ya que el don es enteramente libre y la participación colectiva no conoce limitaciones. Ilustró que *no es que todo sea de todos*, sino que todos reciben el don de todos, no sin hacer notar que hay casos, como el de la reciprocidad generalizada del don puro y libre, que por su misma generalización puede sonar a utopía antropológica, desmentida por los hechos sociales y políticos. 175

Después de citar conceptos de Temple y Sahlins, continuó con una explicación no encontrada en profundidad en otros autores, en el sentido de que *el convite*, *como la expresión más visible del sistema de reciprocidad, es una institución central*, invitando a revisar la síntesis que habría trazado sobre el particular la doctora Bratislava Susnik.

Señaló que los *chiriguanos* conservaron por mucho tiempo el concepto neolítico de la pobreza, donde el pobre (*parevete*) era quien no tenía suficiente maíz para la chicha, siendo inepto para convites (*pepey*) o para obtener cooperación para sus trabajos, teniendo por ello pocos parientes; o los *arete*, verdadero alivio periódico para los chiriguanos, con vigencia hasta la actualidad, ya que el *mbarea*, invitación formal para trabajos o fiestas en común de tipo *motirô*, el *kauha*, simple tomada o convite particular y fundamentalmente el *arete* como tal, gran fiesta anual de larga duración, serían realidades vivas hoy, todas prácticas a las que se aferraban antes, mientras los misioneros querían desarraigarlas, pues se habrían enfrentado desde esa identidad contra el nuevo modo de ser que proponía el sistema colonial, ausencia cultural que traería consigo recesión de la producción y reforzamiento de la dependencia y explotación económica externa.

Concluyó que arete y el sistema de reciprocidad no son un simple añadido a la vida del guaraní, a modo de premio por el buen éxito del trabajo, sino un elemento esencial del sistema económico en el cual juegan relaciones de parentesco, de trabajo y producción, de relación social y política, y de celebración ritual. Se comprende fácilmente que una economía que privilegia el trueque comercial y alquila la fuerza de trabajo mediante el pago de un jornal, está en profunda contradicción con un sistema económico como el guaraní, regido por el principio de reciprocidad.

<sup>&</sup>lt;sup>175</sup> Ibid., pp. 42-51.

Finalizó su interpretación del pueblo guaraní con comentarios sobre el comercio de mercancía y de fuerza de trabajo; sobre la entrada de comerciantes, tan antigua como la de los expedicionarios y misioneros; sobre transacciones como el trueque desigual y abusivo, y también sobre el rechazo a renunciar a la libertad de comercio, a la venta de productos silvestres, al *peonazgo* relacionado con la enajenación de los bienes, como fuerza que incentivó el individualismo en el guaraní, que desorientado tiene que aceptar un trabajo de esclavo no solamente en términos individuales, sino como comunidad que sirve a su patrón.<sup>176</sup>

En una nueva entrega, esta vez sobre tierras bajas y con interpretaciones contemporáneas, Xavier Albó escribió en 1990: Los Guaraní-Chiriguano-La Comunidad Hoy. Los Guaraní-Chiriguano, junto con los Mapuche al Sur de Chile, que sucumbieron sólo una década antes, serían los grandes testimonios indígenas de resistencia anticolonial en este continente. Sobre los orígenes, confirmó que el caso guaraní involucra hoy a cinco estados: Bolivia, Paraguay, Brasil, Argentina y Uruguay, y la designación chiriguano tendría que ver con la identidad particular de los guaraní occidentales, al pie de la Cordillera en lo que hoy es Bolivia, donde otros calificativos como Mbya, Ava, Izoceño, Simba, son solamente matices más concretos.

La población de habla guaraní habría desaparecido en la parte meridional de Tarija, subsistiendo en Chuquisaca (Sur de H. Siles hacia el Chaco) y, fundamentalmente, en la provincia Cordillera hasta el río Grande o Guapay al Norte en Santa Cruz. Según Albó, hay un pequeño sector por *Tentajapy* cerca de *Iüenbe* (provincia Luis Calvo), que mantiene su cultura original y cuyos habitantes son llamados simba porque los hombres llevan trenza e hizo notar que *en el resto de la Chiriguanía la gran mayoría ha cambiado de conducta en esos y en otros muchos aspectos*.

Calificó a la comunidad *guaraní-chiriguana* como una realidad móvil, caracterizada por fragmentación y reestructuración de comunidades como fenómenos constantes, sobre todo de gran movilidad migratoria, lo que ha aumentado porque la familia guaraní ha sido siempre *exógama y uxorilocal*, y le dio bastante importancia a su conversación a favor de sectas evangélicas fundamentalistas. Remarcó que esta movilidad geográfica no puede incidir de manera determinante como para calificar a la comunidad guaraní de inestable en todos sus términos.

<sup>&</sup>lt;sup>176</sup> Ibid., pp. 77-79.

Albó distinguió entre comunidad, territorio y lugar dentro del mundo guaraní. Las comunidades dan por supuesto que el título debe ser comunitario, colectivo y pro indiviso, que generalmente aparece a nombre de la autoridad (*mburucvichá*) comunal que lo tramita, convirtiéndolo muchas veces en propiedad particular. De todos modos, ni la tierra como tal ni su titulación serán obstáculos para que la comunidad se traslade a otra parte.

Este autor ilustró bien que los sistemas de autoridad vigentes en el mundo guaraní actual podrían dejar la impresión de caos, sobre todo por la multiplicidad de designaciones, como capitanes, alcaldes, corregidores, presidentes de comunidad, a los que se suma en varios casos el secretario general del sindicato o de la subcentral, título que puede cobijar roles muy distintos. Lo importante, sin embargo, es la denominación de autoridad como *mburuvichá*, vital porque *el guaraní no tuvo Estado*, y los distintos grupos se unían o separaban entre sí según el diverso arrastre que tuvieran sus *mburuvichá* concretos.<sup>177</sup>

En una interpretación distinta de los temas que nos ocupan para tierras bajas, Thierry Saignes, en *Ava y Karai-Ensayos sobre la Frontera Chiriguano (siglos XVI-XX)* de 1990, se refirió al malentendido que supone que los chiriguanos no corresponden al común denominador de pueblos indígenas del Nuevo Mundo, ya que no tenían territorio propio ni identidad homogénea, siendo *migrantes mestizos* arribados a Los Andes bolivianos desde las llanuras paraguayo-brasileñas.

Por coincidir en su llegada con los ibéricos, Saignes los vio tan conquistadores e invasores como ellos, con una identidad colectiva y desarrollo cultural que correspondían a una construcción histórica perteneciente a una forma de organización socio-política universal, que dominó el planeta durante decenas (y quizás centenares) de miles de años: la tan mal titulada salvaje, primitiva o arcaica y también vista como sin estado, acéfala o segmentaria, apelaciones igualmente defectuosas.

Ante ello, Saignes prefirió la visión dinámica de Pierre Clastres, es decir de calificarlas como sociedades contra el Estado. Nos dijo que estuvieron asentadas en los últimos estribos andinos entre Charcas y el Chaco, que los *ava* (autodenominación de los chiriguanos) llevaron simultáneamente luchas internas, asaltos esclavistas contra etnias vecinas e incursio-

<sup>&</sup>lt;sup>177</sup> Albó, Xavier. *Los Guaraní-Chiriguano-La Comunidad Hoy*. T. 3. Cipca. Cuadernos de Investigación Nº 32. Ed. Artes Gráficas Potosí. La Paz. Bolivia. 1990: 12-111.

nes contra los puestos fronterizos y que a pesar de toda esa dinámica, llama la atención el silencio de la historiografía nacional sobre ello, con la honrosa excepción de Sanabria Fernández.

Recuperemos las cinco paradojas de la historia chiriguana que registra el autor: la primera es constituir una identidad mestiza; la segunda, una sociedad fundada en la discordia civil; la tercera, con un sistema político igualitario con valores que no lo son, destacándose la exigencia de libre iniciativa individual que rige los lazos políticos, postulado, según el autor, sobrepuesto a una cultura *profundamente no-igualitaria* en la que se multiplican jerarquías de prestigio según sexo, edad, genealogía y, *sobre todo, según el origen étnico y el estatus social*, con *nobles ava*, guerreros mestizos (*guaraní-chané*), cautivos y servidores; la cuarta paradoja es que se trataría de una cultura fronteriza sin historia chiriguana en sí, donde cuentan las complejas relaciones de grupos locales *ava* de la Cordillera con la sociedad multiétnica de la frontera (nombre dado a la región andina y cruceña circundante); y la quinta, tener una *religión sin dioses*, que incluye el miedo a la destrucción del mundo y la búsqueda de la *Tierra sin Mal*.<sup>178</sup>

Cuando este autor se refería a temas económicos, especialmente a la distribución, lo hacía con el calificativo de *una relación pervertida*. A pesar de que el principio organizador de una reducción misional residía en la existencia de un sector de producción comunal –regla a la que no escapan los chiriguano— que se beneficiaba de amplias distribuciones periódicas de raciones alimentarias o de vestidos, *este lenguaje de la reciprocidad enmascara una profunda asimetría*. Explicó que la reciprocidad y la redistribución constituyen con el mercado las tres grandes formas de intercambio tal cual las conceptualiza la antropología económica. Aquí la relación entre misioneros y chiriguanos no cabe en ninguna de estas tres formas.<sup>179</sup>

Aquello que presuntamente habría funcionado con otros pueblos, incluso con los antiguos guaraní como eternos deudores de prestaciones, tareas e impuestos, no funcionó según el autor con los chiriguanos; no pudieron cebarlos con regalos ni convertirlos en deudos, esperando *aplicar la regla arcaica del don que obliga*, para entrometerse en la Cordillera y luego imponer su organización de las actividades productivas.

<sup>&</sup>lt;sup>178</sup> Saignes D., Thierry. *Ava y Karai: Ensayos Sobre la Frontera Chiriguano (siglos XVI-XX)*. Ed. Hisbol. La Paz. Bolivia. 1990: 9-14.

<sup>179</sup> Ibid., pp. 119-122.

No pudieron hacer, según Saignes, lo hecho en la Amazonía, donde se usan a cazadores de indios para contactar a grupos reticentes, cebándolos con regalos puestos a orillas de su territorio, verdaderas trampas étnicas. En este caso, estos obsequios que acompañan cualquier negociación preliminar son percibidos por los chiriguanos como un derecho de entrada en la Cordillera, de hecho como un verdadero tributo. Los chiriguanos aceptan los dones ofrecidos por los jesuitas, a fin de poder ser evangelizados con la condición de una entrega permanente de contribuciones materiales. Relató que la corona imperial encontró aquí un adversario a su medida, quien, al exigir un impuesto, invirtió en su provecho el sentido de la dependencia colonial. El misionero, por haber usurpado y concentrado en sus manos el poder político y religioso de los líderes y chamanes, se encuentra ahora enredado en el círculo de la deuda. 180

Jorge Alejandro Ovando Sanz tiene su propia versión con respecto al espacio y la nacionalidad chiriguana. Es contrario a la clasificación de D'Orbigny que considera a los chiriguanos como una tribu de los guaraní solamente por la lengua y la historia, concepto que para Ovando es anacrónico, pues en su criterio existen naciones y nacionalidades diferentes no obstante de que hablen el mismo idioma, tales como los ingleses y norteamericanos, los quechuas del Perú y de Bolivia, y otros.

También desarrolla su versión sobre la nacionalidad chiquitana, con adecuaciones a su fuente principal. En cuanto a su economía, después de la expulsión de los jesuitas en 1767, fueron sometidos a un sistema combinado de opresión por parte de otras misiones religiosas, sistema que es mantenido hasta hoy por los bolivianos sucesores de los españoles.<sup>181</sup>

Aportando en el contexto del libro Las Tierras Bajas de Bolivia a Fines del Siglo XX, de 2001, la autora Carmen Nelly Durán Mendía escribió sobre la situación económica de tierras bajas correspondiente a Santa Cruz, específicamente a *Urubichá*, lugar al que caracterizó como un municipio con indígenas de TCO en coexistencia con ganaderos y empresarios madereros, donde los primeros tienen una base económica poco desarrollada y escasamente diversificada, propia de agriculturas de pequeña escala, con baja generación de excedentes comercializables y complementada con la caza y la pesca.

<sup>180</sup> Ibid., pp. 122-126.

<sup>181</sup> Ovando Sanz, Jorge Alejandro. La Ley Agraria Fundamental y el Luminoso Destino de los Pueblos Indígenas (1986). Ed. UMSA. La Paz. Bolivia. 1988.

Por otra parte, también se habla del municipio de Pailón, de agricultura comercial en expansión, pero que presenta un amplio mosaico cultural conformado por comunidades nativas como los *ayoreos* y los *chiquitanos*, pobladores *collas*, *menonitas* y empresarios de todo origen, sean *cambas*, *collas* o extranjeros, lo que se explica por ser una zona vinculada a mercados internacionales, pero sin excluir sistemas de tenencia colectiva de tierras por parte de poblaciones indígenas, como fuente de sustento y de reproducción cultural. Las comunidades indígenas *chiquitanas* de San Ignacio de Velasco, con propiedad colectiva de la tierra, ven en este tipo de propiedad un medio de distribución equitativa a su interior, además, unidas adquieren mayor seguridad jurídica frente a las haciendas ganaderas.

En *Urubichá* sería un tanto diferente, un 69 por ciento de los indígenas posee propiedad individual y un 31 por ciento colectiva, estado que se viene afectando por la prevalencia de la TCO guaraya. En cuanto a las comunidades indígenas con sistemas de tenencia comunitarios, en Chiquitos-Velasco, considerando un promedio de familia de 5.6 personas, a cada miembro le correspondería unas 10 hectáreas, consideradas insuficientes, por lo que se prevé su desplazamiento hacia otras localidades.

Los indígenas que solicitaron la titulación de sus tierras como TCO, como el caso de los *guarayos*, aparentemente dispondrían de bastante tierra para todos sus usos productivos y culturales, empero gran parte de las mismas está ubicada dentro de áreas protegidas o de reserva forestal, lo que resulta una limitante que comenzó a generar conflictividad el año 2007.

En ningún caso estaría ausente el mercado de tierras. Si bien en las comunidades indígenas es más limitado, se realizan algunas transacciones sobre las mejoras introducidas en el chaco familiar como el desmonte y cultivos perennes; lo que puede considerarse una variante del mercado de tierras de acuerdo a las tradiciones indígenas; aunque más se realiza entre los miembros de la comunidad o de comunidades vecinas del mismo grupo étnico. 182

## Los moxeños del Beni

En relación a Moxos del Beni, un análisis importante corresponde a Said Zeitum López en su *Amazonía Boliviana*, de 1991, donde describió el marco

<sup>&</sup>lt;sup>182</sup> Urioste, Miguel y Pacheco, Diego. Las Tierras Bajas de Bolivia a Fines del Siglo XX. Ed. PIEB. La Paz. Bolivia. 2001: 163-181.

referencial de la *gesta cauchera*. En su criterio, el cauchero cumplió y ejecutó la tarea de consolidar la bolivianidad en esta región del norte amazónico, *ya que donde se fincaba una explotación barraquera se hacía fuerte la nacionalidad*.

El autor habló del espacio que se inició como Territorio Nacional de Colonias del Noroeste y que fuera objeto de la gran marcha emprendida por el boliviano desde todos los confines del país, especialmente de Santa Cruz, los Yungas paceños, los valles cochabambinos, etc., fue una épica acción que cumplió una extraordinaria tarea civilizatoria. 183

Es interesante ver cómo Zeitum reivindicó la pertenencia amazónica del país. <sup>184</sup> Se refirió al Norte amazónico antes del incario, al origen caribeño de los primeros pobladores, indicando que eran áreas recorridas y habitadas por corrientes migratorias de hombres provenientes de la cuenca del Orinoco, *quienes vivieron en el área, al parecer mucho tiempo antes que se constituyera el Imperio Incaico*.

Incluso mencionó que extensos caminos relacionaban a la Amazonía con los pueblos andinos, con rutas definidas, precisas y de rumbos exactos, contando con postas donde se almacenaban alimentos. Amplió información sobre la relación entre el norte amazónico y el incario. 185

Al autor apuntó el paso de los originarios *Arawac* a los *Panos*, a partir de evidencias arqueológicas, lingüísticas y otras, de donde derivarían más tarde las etnias que constituirían las colectividades nativas que habitaron las tierras de referencia.

Refiriéndose a los constructores del Moxos precolombino, Zeitum nos dijo que los primeros habitantes de la pampa o *proto arawac* tenían extraordinarios conocimientos en materia de hidráulica, lo que les permitió realizar trabajos de construcción de lagos, lagunas, caminos, tablones agrícolas y otros de similar significado, incluyendo el control de inundaciones, para garantizar su actividad productiva de alimentos en suelos anegadizos. Eso, en su criterio, los sitúa en igualdad con los pueblos andinos con regadíos y plantaciones en terrazas, lo que para este autor es otro hecho que supone la vinculación de ambas culturas.

<sup>183</sup> Zeitum López, Said. Amazonía Boliviana. Introducción al Estudio de la Temática Norte Amazónica. Ed. Gráficas Visión. 1991: 4-84.

<sup>&</sup>lt;sup>184</sup> Ibid., pp. 119-132.

<sup>185</sup> Ibid., pp. 133-134.

También encontró relación entre la cosmogonía andina y del bosque, donde éste es, además, fuente de productos, incluso asimilando la coca (warqawara) como amazónica junto a frutos de la selva, la explotación de veneros auríferos, maderas, pieles, animales vivos, almendra amazónica, etc., que eran requeridos por el piso andino, ya que, explicó, la producción incásica no fue una economía cerrada ya que no era posible que el Ande hubiera podido autosatisfacerla a cabalidad con los exclusivos productos de su sistema ecológico. Para Zeitum, la vinculación del incario con los pueblos panos concluyó cuando los incas incursionaron en la llanura y la invasión cuzqueña llegó a su fin. 186

No hay posibilidad de introducirse al estudio de la Amazonía y de Moxos sin registrar la obra ya clásica de William M. Denevan *La Geogra- fía Cultural Aborigen de los Llanos de Mojos*, de 1966, en consulta con otros investigadores de Moxos como el pionero francés Alcides D'Orbigny, el sueco Erland Nordenskiöld, el francés Alfred Métraux y el historiador beniano José Chávez Suárez.

Denevan indicó que hubo gran movilización española para encontrar *El Dorado en el Gran Moxo o Gran Paytití* que hasta 1617 habría sido tierra legendaria, inexplorada e inaccesible y donde no había oro, pero sí reinos o cacicazgos indios que mantenían densas poblaciones, extensas aldeas y una tecnología para drenar y poder cultivar las sabanas, convertidas en territorio misional jesuita entre 1668 y 1767. En este período la población de esas culturas habría disminuido rápida y drásticamente, con las sabanas convertidas en pastos ganaderos nunca más cultivados.

La reconstrucción de la geografía aborigen de Moxos solamente es posible por descripciones primitivas de exploradores y misioneros, por la arqueología y por la existencia de decenas de miles de obras de tierra y de instrumentos de drenaje (lomas, terraplenes, campos con zanjas y camellones, canales), construidas en su mayoría durante el tiempo anterior a la conquista española, para hacer frente a las inundaciones anuales, de las que no puede decirse el quién o el cuándo, todavía puede saber mucho sobre el qué, el dónde y el cómo y hasta cierto punto el por qué en lo que se refiere a los rasgos fundamentales de la geografía cultural y económica del Mojos autóctono.<sup>187</sup>

<sup>186</sup> Ibid., pp. 133-156.

<sup>187</sup> Denevan, William M. La Geografía Cultural Aborigen de los Llanos de Mojos. (1966) University of California Press, Berkeley. Ed. Juventud. La Paz. Bolivia. 1980. (Versión castellana de Joseph. M. Barnadas). pp. 13-14. Incluyó trabajo de campo, investigación bibliográfica y documental en La Paz, Sucre y Cochabamba, y numerosas excursiones por las sabanas de Moxos y los bosques adyacentes.

Nos habló sobre posibles fortificaciones incaicas en las tierras bajas bolivianas, con descripciones sobre el occidente de Santa Cruz, las de *Pukarilla y Samaypata*, construidas tardíamente durante el período *inka* como defensa contra las invasiones guaraní. Mencionó también otras fortificaciones incaicas sobre el río Beni que no habrían sido confirmadas.

Empero, nos reflejó sobre todo otras conexiones culturales prehistóricas en Moxos, en su mayoría de origen amazónico y de otras vertientes *arawak*, donde la posible influencia de *Tiwanaku*, Cuzco, la región del Paraná y el noroeste de la Argentina habría sido secundaria. <sup>188</sup>

Denevan se refirió a las tribus de la sabana, por cuanto el Oriente de Bolivia sería una de las áreas culturales y lingüísticas más diversificadas de Sudamérica. Señaló que para el Siglo XVI, el Instituto Lingüístico de Verano identificó 28 tribus; pero que probablemente habría el doble, pues fuera de las tribus *Pano, Tacana, Arawac, Macro-Ge y Tupí-Guaraní*, hay otras con lenguas no clasificadas. Nos dijo que para el Beni, según informes jesuíticos, se mencionan varias otras; aunque muchas sólo eran subtribus que hablaban la misma lengua o dialecto cercano. En su clasificación se pueden distinguir en las sabanas de Moxos seis tribus indias importantes y diferentes: *los Mojo y Baure arawak y los lingüísticamente no clasificados Cayuvava, Itonama, Movima y Canichana*. A todas éstas las denomina *tribus Mojo de la sabana*. 189

Hugo Romero Bedregal, boliviano especializado en Planeamiento Andino, completó esta visión. Escribió el libro *América Mágica–Simbiosis de Cantos y Ecuaciones*, de 2006, donde incorporó varias tesis de Denevan sobre el declinamiento de los pueblos amazónicos. Entre ellas, las invasiones y el contacto temprano con los europeos que empujaron a las tribus amazónicas, dedicadas a la agricultura, hacia los ríos de aguas arriba o hacia el interior de la Amazonía.

Indicó que es posible mostrar que algunas de las grandes civilizaciones desarrolladas por el hombre se originaron y estuvieron asentadas en las tierras bajas inundadas periódicamente y que hoy se conocen como sabanas, como es el caso del *Delta del Nilo*, *de la Mesopotamia* y de algunas regiones de América del Sur.

<sup>&</sup>lt;sup>188</sup> Ibid., pp. 51-57.

<sup>189</sup> Ibid., pp. 77-203.

Aquí se desarrollaron mecanismos de protección contra las inundaciones como empalizadas y las motas o zanjas, situándose las aldeas en cada uno de tres tipos de lomas. Durante los periodos de inundación, la gente se trasladaba por agua y terraplenes que interconectaban a las lomas artificiales para viviendas y los centros ceremoniales o funerarios. Los campos drenados estaban destinados a la agricultura.

Romero Bedregal acuñó el concepto de planeamiento amazónico: es el nombre dado para definir las prácticas de gestión territorial que se adopta siguiendo la concepción de gobernar cibernéticamente, de los pueblos de las tierras bajas en el sistema ecológico conocido como Amazonía, que sería posible gracias a la cosmovisión totalizadora, orgánica, cósmica y circular contenida en la mitología amazónica, siendo la concepciónformulación el saber-estar-hacer, que incluía el cosmos, la naturaleza, el género humano y la comunidad.

Para demostrar su hipótesis presentó casos contemporáneos, el de los pueblos moxeños de origen Arawak en la construcción; el de los camellones, terraplenes en la convivencia con los flujos intermitentes de agua que caracterizan a las sabanas tropicales; el de los pueblos Tsimane que ocupan, usan y organizan el bosque tropical como su recinto de vida, basada en la producción y reproducción de la armonía entre la naturaleza y el cosmos, y el del pueblo Sirionó de origen guaraní, asentado en un bosque de sabana con aguas no drenadas y que fuera ocupado, usado y organizado hasta construir un espacio ecológico, tal como lo hicieron los Moxeños y Tsimanes.

Para el caso del modelo de uso y manejo de la sabana de *Moxos*, hizo una entrada teórica en la que indicó que si partimos de la definición de paradigma como aquel modo de formular y resolver problemas de acuerdo a un cuerpo de supuestos, principios, métodos y técnicas, todo bajo una determinada racionalidad, estaremos de acuerdo en que el conocimiento o saber teórico y su inmediata aplicación, prueba, sanción, reacción y socialización desarrollada por los pueblos indígenas que se asentaron en sucesivas olas en las llanuras de Moxos, fueron construidos bajo un paradigma diferente al método positivista armado en el siglo XVII, que tuvo su conclusión en la revolución industrial y su consiguiente agotamiento a mediados del siglo XX, cuando nació la revolución informática.

Sostuvo que el proceso de *microplaneamiento* indígena era concebido y practicado a partir del mismo paradigma indígena, de modo que

aquel estaba expresado en prácticas sociales contenidas en el quehacer diario individual y comunal para convivir con la naturaleza, a fin de lograr una eficiencia energética que contribuyera a hacer perdurable el equilibrio ecológico de los ecosistemas naturales.

Sin embargo, también contempló un *macroplaneamiento* indígena con prácticas sociales encargadas a un grupo de sabios que eran la memoria viviente de cada poblado, de manera que un territorio indígena podía ser tratado como un conjunto de ecosistemas naturales, transformados y complementarios unos a otros, con el objetivo de lograr un desarrollo perdurable en el espacio-tiempo, con alta eficiencia energética y económica, y donde las poblaciones humana, animal y vegetal convivían en comunidades de mutua sinergia, con procesos simbióticos que se retroalimentan recíprocamente.

Según Romero Bedregal, los pueblos indígenas de la Amazonía boliviana, con su concepción del mundo y visión de sociedad, construyeron una realidad social que se constituyó en una civilización amazónica de sabana tropical, recurriendo al secreto de identificar el mecanismo regulador, que sería análogo a un homeostato, que en la teoría política liberal se intentó a través del gobierno subdividido en tres poderes que se balancearían mutuamente, donde el mercado fue la construcción social más exitosa que hoy se expresaría como la religión de la economía.

En el caso de los pueblos moxeños, se habría construido un ordenador/gobernador que se realizaba en el proceso de planeamiento, concebido como la acción reguladora de las interrelaciones recíprocas de sinergia entre los cuatro elementos de la cosmovisión amazónica: comunidad, cosmos, naturaleza y género humano.

Considerando que una sabana es un ecosistema de bosques, planicies y ríos, los moxeños habrían formulado la situación a partir de la convivencia con las periódicas inundaciones, disponiendo simultáneamente la construcción de un conjunto de artefactos técnico-materiales, con el propósito de controlar el nivel y velocidad de las aguas, de modo tal que en los camellones elevados se pudieran producir alimentos, mientras otros servían para transitar.

Otra situación que presentó fue la del *Eviato* en el territorio indígena del pueblo sirionó, cuya hazaña habría sido producir y reproducir su propio

territorio indígena caminando sobre dos mundos, el Sirionó de la reciprocidad, y el occidental del intercambio mercantil, y construyendo un tercer mundo simbiótico en base a los otros dos, lo que de acuerdo a la lógica del tercer incluido, abriría la posibilidad de la interculturalidad. Esto dio lugar a la existencia de dos lógicas: la bivalente del tercer excluido, occidental, y la trivalente del tercer incluido, en la que se fundó el mito de las civilizaciones indígenas americanas, con un ordenamiento espacio-temporal y socio-ecológico de producción y reproducción del equilibrio del planeta y sus componentes, en consonancia con el Cosmos e incluyendo, también, la vida del otro (alteridad) y al tercero (comunidad).

Para la construcción del territorio indígena sirionó, ese pueblo habría entendido que los ecosistemas de los bosques y sabanas estaban conformados por innumerables subsistemas que tenían que ser ordenados, es decir ocupados y usados para la producción agro-ecológica y para la reproducción de sus vidas. Por eso verificaron la presencia de cerca de veinte diferentes comunidades de árboles o bosques en el ecosistema de bosques y cerca de quince comunidades de pastizales o pampas, en el ecosistema de sabanas.

La memoria histórica del pueblo *sirionó*, que se transmite en sus prácticas sociales de caza, pesca y recolección, les habría conducido a la búsqueda de ecosistemas con alta biomasa animal y vegetal, permitiéndoles su reproducción biológica y social, asentados en las lomas cercanas a *Casarabe*, donde fundaron el asentamiento humano que más tarde vino a llamarse *El Eviato* o la loma. El resultado fue un patrón *multiojival*, conformado por un asentamiento humano principal del *Eviato* y otros menores, alrededor de los cuales está un conjunto de áreas de caza, pesca y recolección, así como de agricultura y ganadería.

Pero, indicó que mientras tanto se iba constituyendo simultáneamente la economía de mercado a partir de la explotación de productos naturales de los bosques, tales como la goma, la castaña y más tarde, la explotación ganadera durante la década de los 30 que luego se aceleró en los 70, generando desequilibrios y la posterior reacción indígena expresada en la Marcha Indígena de los años 90.

También ejemplificó con la realidad del bosque en el territorio indígena de los pueblos *tsimane*, *moxeño* y *yuracaré*, con la producción de un territorio indígena multiétnico en una región ecogeográfica boscosa de la

Amazonía, realizando combinatorias de las racionalidades de reciprocidad y la mercantil como en el caso de los pueblos moxeño y sirionó.

El ordenamiento, organización y uso de estos ecosistemas los habría llevado a ordenarlos de acuerdo a las interrelaciones bosque-río, de modo que el sistema ribereño se constituyó en la estructura vertebradora de la región *tsimane* y del sistema de comunicación oral y transporte fluvial, siendo que el conjunto de estas áreas se superponía en una misma zona, lo que constituye el corazón de la región, que luego viene a llamarse Bosque Chimanes.

Cada uno de los ecosistemas, subsistemas y sus conjuntos fueron tratados de forma recíproca y complementaria, con técnicas basadas en principios ecológicos. Sin embargo, el pueblo *tsimane* comenzó, como parte constitutiva de la nueva República de Bolivia, a sentir el acecho y luego la invasión de su territorio original a través de procesos de expansión como la producción de cacao, almendras, palmito, caucho y otros; aunque el más devastador de la economía mercantil se produjo con la explotación de las especies maderables como la *mara*, el nogal y otras.

La respuesta del pueblo *tsimane* frente a esta situación habría sido la rápida creación de nuevos asentamientos o el reacomodo de los antiguos, por cuanto la acción mercantil también impactó sobre sus áreas de producción ecológica, pues el corazón de la región almacenaba las últimas agrupaciones de *mara* que pronto fueron codiciadas por los empresarios.

El autor concluyó en que el pueblo tsimane desarrolló una estrategia de construcción de su territorio indígena basada en la producción y reproducción de las relaciones de reciprocidad amazónica y del intercambio mercantil; de modo que se establezcan espacios de convivencia cultural y coexistencia de relaciones sociales y económicas dentro de un proceso de simbiosis entre lo amazónico y lo occidental.<sup>190</sup>

El autor Fidel Gabriel Castillo, en *Chimanes*, *Cambas y Collas-Las Relaciones Interétnicas en las Tierras Bajas y Tropicales del Beni 1982-1985*, incluyó explicaciones de cómo una agricultura de subsistencia de una sociedad tribal, como la de los *chimanes*, evolucionó hacia una economía comercial.

<sup>190</sup> Romero Bedregal, Hugo. *América Mágica-Simbiosis de Cantos y Ecuaciones*. Ed. Plural. La Paz. Bolivia. 2006: 53-70. Libro presentado por José Núñez del Prado.

Explicó al respecto que los comerciantes cambas iban periódicamente de San Borja hacia los establecimientos o aldeas *chimanes* a través del río *Maniqui*, cargados de telas baratas, pantalones, camisas y sobre todo alcohol, *haciendo consentir que el lindo tipoy varonil indígena pinta como de mujer*, para endosarles a continuación ropa occidental y de esa manera incidían en la formación de precios y en la producción textil para artículos menores.

El intercambio de mercaderías en esta zona, según este autor, se realizaría mediante trueque, lo que confundió a los *chimanes* que solían ver a ciertos bienes como moneda de cambio; aunque era el comerciante quien determinaba qué objetos iban a trueque, cuáles no y sus precios de intercambio, con prioridad en la apropiación comercial de arroz y techos de jatata. Puso atención en el sistema de cambio con intervención del crédito y endeudamiento, lo que obligaba a los indígenas a pagar con la totalidad de sus dos cosechas que, en general, ni siquiera les alcanzan para el efecto.

Todo esto habría puesto en problemas la mentalidad y práctica *chimán* por cuanto cada aldea constituía una unidad económica reglamentada por relaciones de parentesco y donde *todo miembro coopera en la producción material para satisfacer necesidades, mediante la utilización colectiva de la selva, de los productos de los ríos, etc.* 

Por ello opinó que el avance de la *civilización* y su comercio mercantil introdujeron comportamientos individualistas muy notorios y disociativos, sobre todo en aquellos agobiados por deudas que les obligaban a abandonar toda participación colectiva para convertirlos en productores y consumidores especializados, rompiendo de ese modo todo lazo de solidaridad y dando lugar, aunque embrionariamente, a la aparición de clases sociales, donde unos pocos pesos o dólares representaban una fortuna según el autor citado. Ejemplificó con un caso reciente, donde el *Konkasiki* o jefe local se beneficiaba de *ciertas formas de prestación de trabajo y de reciprocidad económica*, que servían para pagar una deuda que había contraído un individuo, el jefe, que se complicó con la intervención de *collas y cambas* no indígenas, donde los *chimanes* ocupan un nivel *como sub-proletarios del proletariado agrícola*. <sup>191</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>191</sup> Castillo, Fidel Gabriel. Chimanes, Cambas y Collas-Las Relaciones Interétnicas en las Tierras Bajas y Tropicales del Beni 1982-1985. Ed. S/I. pp. 60-66.

En otro aporte al libro *Las Tierras Bajas de Bolivia a Fines del Siglo XX*, de 2001, los autores Pacheco y Ávila se refirieron a la Amazonía boliviana, sobre todo a las nuevas dinámicas en productos como castaña, madera y palmito, y a la participación campesina e indígena en estos y otros rubros. Hicieron notar la presencia predominante de formas de tenencia y propiedad individual y también, aunque secundariamente, la tenencia colectiva.

En cuanto al Beni, se presentaría una natural división de actividades económicas entre actores sociales, ya que si bien los indígenas antiguamente desarrollaban una importante actividad ganadera, actualmente estarían al margen del monopolio ejercido por los *carayana* o mestizos del pueblo.

Los indígenas y campesinos, por su parte, constituyeron unidades dedicadas al desarrollo de sistemas agrícolas y ganaderos en pequeña escala para sus necesidades de subsistencia y también como peones; aunque en sus predios generaban pequeños excedentes, a través de la venta de madera, tomando en cuenta su fácil acceso, mayor rentabilidad y menores costos de producción.

Pacheco y Ávila caracterizaron a los pequeños productores campesinos e indígenas por el uso de tecnologías tradicionales de corte y quema en un sistema de multicultivos migratorio y de rotación, propio de una economía itinerante que combinaba productos de subsistencia y mercado.

En el caso de las comunidades específicamente indígenas, indicaron que la recolección, el aprovechamiento forestal, la caza y la pesca como la agricultura constituirían actividades del mismo nivel. Dijeron que los indígenas del Beni aseguraban que contaban con una estrategia para detener la expansión de la hacienda, no solamente basada en sentimientos de carácter colectivo, dando lugar a dos figuras, una con derechos de propiedad colectiva que justifican *los deseos de los indígenas para apartarse del sistema tradicional*; otra con sobredimensión de territorios indígenas.<sup>192</sup>

Por su alcance, amplitud, diversidad, representatividad y profundidad, que incluye propuestas teóricas, es conveniente trabajar para esta parte el documento *Amazonía: Economía Indígena y Mercado-Los Desafíos del Desarrollo Autónomo*, elaborado por la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (Coica) en 1995, con estudios sobre las

<sup>&</sup>lt;sup>192</sup> Ibid., pp. 67-146.

realidades de Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador y Perú. Ya en el prefacio, se habla de que la economía tradicional de los indígenas de la Amazonía es esencialmente del don, es decir, basada en el intercambio diferido de regalos. Los autores agregaron que mientras más fuerte fuera el interés individual en esa economía, mayores serían los lazos de deuda mutua que los vinculan entre sí; aunque a partir de los resultados del estudio también hicieron referencia al dominio de la economía de mercado, *como es el caso de la mayoría de los indígenas amazónicos*.

Su principal autor, Richard Chase Smith, destacó que en las dos últimas décadas, la mayoría de las iniciativas y los proyectos económicos no ha arrojado resultados positivos en su acercamiento a la economía de mercado. Se refería así a tres décadas de profundos cambios en la cuenca amazónica y en sus habitantes indígenas. Observó que retirados hoy los patrones, casi todos los pueblos indígenas de la Amazonía producen para la economía de mercado, vendiendo y comprando productos y servicios o mediante la venta de su trabajo y a través de contratos comerciales.

Esto demuestra un cambio inevitable, por lo que junto a los derechos territoriales que van adquiriendo los indígenas, se observa que la preocupación central debiera orientarse hacia el establecimiento de un modelo alternativo de desarrollo que integre a las comunidades a la economía de mercado nacional en términos que sean rentables, sostenibles, ambientalmente convenientes y que preserven los valores de la comunidad, recomendando que así como se resistieron a las invasiones de su territorio, los indígenas deben resistir ahora a la tentación de explotar los bosques para obtener ganancias a corto plazo. 193

La mayoría de los pueblos indígenas habría tomado contacto con la economía de mercado através de un patrón, intermediario de actividades forestales, sistema que cambió en cada ciclo extractivo de los siglos XIX y XX, siendo el de mayor impacto el del caucho entre 1880 y 1920, que retuvo y sujetó a los indígenas sobre la base del sistema de enganche o habilitación. Este sistema decayó en la década del 50, dejando un vacío en la intermediación y el abastecimiento indirectos de artículos, lo que forzó a una transición con relaciones comerciales directas, con diversos tipos de agentes del mercado, regatones o comerciantes fluviales, compañías madereras, vendedores de alimentos en los mercados urbanos, turistas, empresas comercializadores de café, cacao, castaña y otros productos.

<sup>&</sup>lt;sup>193</sup> Smith, Richard Chase y Wray, Natalia. Amazonía: Economía Indígena y Mercado-Los Desafíos del Desarrollo Autónomo. Ed. COICA-OXFAM América. Quito. Ecuador. 1995: 5-30.

El autor afirmó que las sociedades indígenas, calificadas como civilizaciones, han venido evolucionando por varios miles de años, mediante una variedad de estrategias adaptativas, posibilitándoles enfrentar el hábitat con diversidad de especies; pero pobres en recursos productivos, alcanzando un alto grado de estabilidad social y sustentabilidad ambiental. Recalcó, como otros, que estas sociedades amazónicas no desarrollaron formas de organización sociopolítica más amplias y complejas, ni reinos, cacicazgos, estados o imperios, como tampoco sistemas grandes de comercio.

En su criterio, lo que evolucionó en la Amazonía fue una civilización indígena diferente de aquellas de Los Andes, Mesoamérica o Europa. No hubo en la misma acumulación material ni desarrollo urbanístico. Más bien, dicha civilización estuvo organizada en poblaciones y asentamientos pequeños y dispersos a lo largo de un enorme territorio, siguiendo estrategias comunes para el manejo del medio ambiente tropical, con una visión común sobre los propósitos de la producción y del intercambio y con un orden moral donde la vida económica es interacción entre cultura y mundo natural, para satisfacer necesidades cotidianas, reproducir el grupo familiar local y su cultura, en medio de nexos de solidaridad, vínculos de matrimonio o por la guerra y mediante el intercambio de productos y artículos de lujo, sin perseguir acumulación de riqueza. La vida económica aquí no sería una esfera separada del resto de la vida social, sino una parte de la vida social, ritual y política. 194

Por miles de años, la agricultura indígena amazónica habría sido un sistema estable de manejo forestal, donde el bosque es tumbado, quemado y sembrado como una chacra (chagra, chaco), permitiendo que después de la cosecha principal se regenere vegetación secundaria y habilitando permanentemente, cada uno o dos años, nuevos sitios de cultivo, a la vez de habilitar un período de descanso que permite que el huerto regenere un cultivo secundario (*purma*, *mauca*, *barbecho*, *capoeira*), como componente clave del manejo estable del sistema.

Afirmó que antes de la vigencia de la moneda y del comercio *existía* un activo intercambio de bienes que circulaban dentro de la cuenca amazónica. Mencionó los casos de intercambio en sociedades aisladas del Vaupés y entre los Yanomani, incluyendo sistemas de intercambio multiétnicos que

<sup>&</sup>lt;sup>194</sup> Ibid., pp. 153-155.

alguna vez existieron en áreas de la cuenca<sup>195</sup>, de los que no se sabría cómo funcionaban. Asumió, entonces, que no era igual al intercambio practicado en Europa ni tampoco al de la civilización andina. Aseveró que se trataba de una economía de reciprocidad y de don, en términos similares a los expuestos por los teóricos de dicha economía, y como se podrá observar luego, no guarda correlación con la práctica actual de los indígenas amazónicos, sus emprendimientos y proyectos.<sup>196</sup>

Agregó que dentro de determinadas áreas, los artículos escasos y de lujo como la sal, las plumas y las armas de fuego circulaban por medio del mecanismo de reciprocidad de la economía del don; aunque indicó que no se conocía la dimensión de estas redes ni la existencia o no de indígenas amazónicos especializados en este intercambio como tampoco si se asignaba un valor de intercambio específico.

Sostuvo, sin embargo, que hay evidencias, especialmente en ceja de selva, de intercambio formalizado entre diferentes pisos ecológicos. El intercambio formal al que se refiere, habría brindado acceso a bienes no disponibles muy codiciados, como sal, cuentas de collares, plumas, bancos para shamán y parafernalias ceremoniales, destacando que el acto de intercambio, en sí mismo, era mucho más importante que los bienes que cambiaban de manos, pues ese sistema de intercambio total, el dar y el recibir se orientaban a afirmar los vínculos de solidaridad social, con un orden moral para el manejo de las relaciones económicas y con cierto poder coercitivo sobre los miembros de la sociedad. Sin él. la economía de reciprocidad no habría funcionado, pues nadie sentiría la obligación de regalar o de devolver algo, en la medida en que el valor de esa generosidad se recompensaba con prestigio y status, mientras al mismo tiempo se condenaba la acumulación de bienes de cualquier tipo, con el rechazo, en una sociedad donde ser excluido de la vida social por medio del desprecio equivalía a la muerte social.

El pensamiento indígena amazónico, indicó Chase Smith, concebía a los seres humanos y a la naturaleza como íntimamente interrelacionados en un único sistema, con un tratamiento idéntico al que se da dentro de la so-

<sup>&</sup>lt;sup>195</sup> "De acuerdo a varios estudios, existían áreas de comercio multi-étnico en diferentes partes de la cuenca amazónica (Para la cuenca del Xingú véase Basso (1973). Para referencia a la cuenca del Vaupés véase Goldman (1963) y Hugh Jones (1992); para el alto Ucayali véase Bodley (1973), Chevalier (1982); Myers (1983) y Smith (1977); y, para Guyana-Alto Orinoco véase Colson (1973), Thomas (1972) y Mansutti Rodríguez (1986)". Ibid., pp. 155-163.
<sup>196</sup> Ibid., pp. 155-168.

ciedad humana, incluyendo obligaciones mutuas, donde la naturaleza proporcionaba recursos a los humanos que debían actuar de manera recíproca devolviéndole algo, aunque sea un gesto simbólico a través de un rito. 197

Describió que la dominación colonial trajo un cambio radical y violento, como cataclismo, trauma y hecatombe. La cuenca se habría visto afectada sólo periféricamente al inicio hasta que a fines del siglo XIX imperó la demanda del caucho, con una economía basada en la extracción forzada de renta en especies y en trabajo, que devinieron después —en el siglo XX— en relaciones de mercado, mediante el intercambio mercantil, el dinero, artículos manufacturados, la búsqueda del lucro, la glorificación de las riquezas acumuladas y una división social de clase, período en el que se destaca como agentes de cambio entre los indígenas amazónicos a misioneros católicos y protestantes, patrones locales y regatones, representantes del Estado, ONG y fundaciones.

Concluyó sosteniendo que los indígenas amazónicos necesitan urgentemente desarrollar un nuevo orden moral que integre la vida económica orientada al mercado con el resto de su sociedad. Evaluó positivamente los proyectos en áreas de salud, educación y defensa de la tierra. Pero vemos también que los proyectos que tienen el propósito de mejorar las condiciones económicas no han sido tan exitosos: generalmente han sido de corta duración, conflictivos e incapaces de producir otros beneficios financieros para las comunidades aparte de la inversión inicial del financiamiento externo.<sup>198</sup>

Como resultado de su sistematización y evaluación de experiencias y proyectos entre indígenas amazónicos, ante su movilización y gran dinámica para vincularse directamente al mercado y ante la ausencia de patrones intermediarios, el autor habría constatado que la mayoría ha fracasado o ha tenido muy poco éxito en actividades empresariales. Percibió que parecen responder al deseo de lograr acceso a los regalos de generosas agencias extranjeras de financiamiento, antes que a un intento de encontrar una relación viable y duradera con el mercado, del que considera que los indígenas amazónicos en general tienen escasa comprensión de cómo funciona.

Sin embargo, ahora que *el mercado es parte de su vida cotidiana*, su viabilidad a largo plazo resultaría estratégica, lo que requiere de un contex-

<sup>197</sup> Idem.

<sup>198</sup> Ibid., pp. 168-191.

to favorable en lo referente a la relación entre el Estado y la economía. Sobre esto último, recomendó que las federaciones de comunidades jueguen un papel más activo en los asuntos económicos de sus pueblos, pero ya no como entidades ejecutoras de proyectos empresariales o intermediarias de donaciones extranjeras, sino sirviendo a sus afiliados con información y análisis de las condiciones económicas, enseñándoles sobre el funcionamiento del mercado y ejerciendo presión política sobre quienes deciden.

Identificó factores internos que afectan en la viabilidad de los proyectos, con énfasis en el contraste entre iniciativas privadas versus colectivas, aquellas cuyo capital y medios de producción pertenecen directamente a individuos o familias y aquellas en las cuales el capital o los medios de producción pertenecen a comunidades, cooperativas y federaciones, que son la mayoría, y señaló que, en su criterio, la orientación comunal de los indígenas amazónicos está arraigada muy profundamente.

A partir de su experiencia, indicó que un sentimiento común entre los miembros de la comunidad es que en la comunidad de una empresa comunal nadie es realmente dueño de la misma; es decir, nadie se siente personalmente involucrado o responsable por ella, ya que la comunidad es una forma de organización social que no fue pensada como unidad económica, e insistir en ello por razones ideológicas, tornando esta organización política en empresa comercial capaz de competir en una economía de mercado, constituye un error frecuente, ya que la mayoría de las comunidades actuales no corresponde a la unidad económica tradicional.

Otro contraste que observó fue entre negocios versus beneficencia en el proyecto económico, donde los primeros son concebidos y diseñados desde el principio con un buen sentido empresarial y técnico para cubrir costos y obtener una ganancia en el marco de la economía de mercado, aun cuando su fin sea generar un beneficio social, y donde más bien los promotores y responsables de los proyectos nunca tuvieron que preocuparse por cubrir sus costos o acerca de reglas de negocios tan simples como comprar al menor precio posible, concibiendo los proyectos como un medio para que la organización local tuviera acceso a donaciones extranjeras para sustentar sus gastos de operación. En el análisis final, el proyecto fue una actividad de beneficencia para un pequeño grupo de dirigentes.<sup>199</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>199</sup> Ibid., pp. 225-264.

Nos dijo que en sociedades con economías del don que se están desplazando hacia el ámbito de la economía de mercado, como es el caso de la mayoría de indígenas amazónicos, frecuentemente se encuentran a sí mismos enfrentados con demandas y expectativas irreconciliables de las dos economías, habiéndose constatado que la economía del don presiona para entregar generosamente la riqueza, con el fin de realzar su status. Se mostró partidario de sacar lecciones del camino recorrido como una especie de guía ética frente al desorden moral mercantilista.

Reiteró finalmente el cuidado que se debe tener al diferenciar obsequios y donaciones, pues *irónicamente*, *el desarrollo económico orientado al mercado en la Amazonía indígena se ha vuelto dependiente de los regalos*, pero de la beneficencia y, al respecto, hay que saber que si se trata de un don, por su naturaleza no crea ni refuerza vínculos sociales.

Recomendó capitalizar la economía del don enumerando su plataforma para el desarrollo autónomo de los pueblos indígenas y sus territorios, remitiéndose al orden moral tradicional como base ética para manejar la nueva economía; la urgencia de asegurar el derecho a la propiedad colectiva de un territorio y a la utilización de sus recursos; la necesidad de administrar cuidadosamente una saludable tensión entre el dominio privado y el dominio colectivo y tomar recaudos en relación al uso de la beneficencia y su efecto debilitador.<sup>200</sup>

### Visión, propuesta y praxis del Gobierno de Evo Morales

En el *Preámbulo de la Nueva Constitución Política del Estado* aprobada por la Asamblea Constituyente, se señala que se trata de un nuevo Estado, basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del *vivir bien*.

En el primer artículo, se asume como Modelo de Estado un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

<sup>&</sup>lt;sup>200</sup> Ibid., pp. 281-300.

Se hace alusión a la democracia *directa y participativa*, *representativa* y *comunitaria*, por medio de la elección, la designación o nominación de autoridades y representantes de acuerdo a normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

Entre los derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, se establece que es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española, con derecho al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión, a la participación en los beneficios de la explotación de los recursos naturales en sus territorios, a la gestión territorial indígena autónoma, y al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables existentes en su territorio.

Según la nueva Carta Magna, la diversidad cultural constituye la base esencial del Estado Plurinacional Comunitario y la interculturalidad es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones. La autonomía indígena originario campesina es la expresión del derecho al autogobierno como ejercicio de la autodeterminación de las naciones y los pueblos indígenas originarios, y las comunidades campesinas, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias.

La conformación de entidades territoriales indígenas originarias campesinas y autónomas se basa en la consolidación de sus territorios ancestrales y en la voluntad de su población, expresada en consultas, conforme a sus normas y procedimientos propios, de acuerdo a la Constitución y a la ley. Son entidades territoriales indígena originario campesinas autónomas los territorios indígena originario campesinos, los municipios indígena originario campesinos, y las regiones territoriales indígena originario campesinas.

Es posible, según la nueva Constitución, convertir uno o más municipios existentes en un municipio indígena originario campesino o en territorio indígena originario campesino, como también transformar municipios y territorios indígenas originarios campesinos en una región territorial indígena originaria campesina.

Al referirse a la organización económica del Estado, se deja sentado que el modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y al *vivir bien* de todas las bolivianas y los bolivianos. La economía plural está constituida por formas de organización económica comunitarias, estatales, privadas y sociales cooperativas. Y la economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia.

La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo. Las formas de organización económica reconocidas en esta Constitución podrán constituir empresas mixtas. Se hace énfasis en que el Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria.

También el Estado reconocerá y protegerá las cooperativas como formas de trabajo solidario y de cooperación, sin fines de lucro, y fomentará y promocionará el área comunitaria de la economía como alternativa solidaria en el área rural y urbana.

El Estado reconocerá, protegerá y garantizará la propiedad individual y comunitaria o colectiva de la tierra, en tanto cumpla una función social o una función económica social, según corresponda. Se prohíbe el latifundio y la doble titulación por ser contrarios al interés colectivo y al desarrollo del país. Se entiende por latifundio la tenencia improductiva de la tierra; la tierra que no cumpla la función económica social; la explotación de la misma que aplica un sistema de servidumbre, semiesclavitud o esclavitud en la relación laboral o la propiedad que sobrepasa la superficie máxima zonificada establecida en la ley de cinco mil hectáreas, norma vigente sin retroactividad y solamente a partir del presente, es decir que no afectaría a extensiones latifundiarias constituidas en decenios anteriores.

El Estado, se señala, garantizará el *desarrollo rural integral sustentable* por medio de políticas, planes, programas y proyectos integrales de fomento a la producción agropecuaria, artesanal, forestal y al turismo, con el objetivo de obtener el mejor aprovechamiento, transformación, industrialización y comercialización de los recursos naturales renovables.

El Estado promoverá y fortalecerá las organizaciones económicas productivas rurales, entre ellas a los artesanos, las cooperativas, las aso-

ciaciones de productores agropecuarios y manufactureros, y las micro, pequeñas y medianas empresas comunitarias agropecuarias, que contribuyan al desarrollo económico social del país, de acuerdo a su identidad cultural y productiva.

Son objetivos de la política de desarrollo rural integral del Estado, en coordinación con las entidades territoriales autónomas y descentralizadas, garantizar la *soberanía y seguridad alimentaria*, dando prioridad a la producción y al consumo de alimentos de origen agropecuario producidos en el territorio boliviano; establecer mecanismos de protección a la producción agropecuaria boliviana; promover la producción y comercialización de productos agroecológicos y proteger la producción agropecuaria y agroindustrial ante desastres naturales e inclemencias climáticas, geológicas y siniestros.

La ley preverá la creación del seguro agrario y se implementará y desarrollará la educación técnica productiva y ecológica en todos sus niveles y modalidades. También son objetivos establecer políticas y proyectos de manera sustentable, procurando la conservación y recuperación de suelos; promover sistemas de riego, con el fin de garantizar la producción agropecuaria; garantizar la asistencia técnica y establecer mecanismos de innovación y transferencia tecnológica en toda la cadena productiva agropecuaria; establecer la creación del banco de semillas y centros de investigación genética; establecer políticas de fomento y apoyo a sectores productivos agropecuarios con debilidad estructural natural, controlar la salida y entrada al país de recursos biológicos y genéticos; establecer políticas y programas para garantizar la sanidad agropecuaria y la inocuidad alimentaria; proveer infraestructura productiva, manufactura e industrial y servicios básicos para el sector agropecuario. Se prohíbe la producción, importación y comercialización de transgénicos.

Aunque la nueva ley es temporalmente posterior al esfuerzo programático de la planificación gubernamental, para analizar ordenadamente el pensamiento y proyecto del Movimiento al Socialismo y del gobierno indígena del presidente Evo Morales Ayma, adicionalmente a la mirada de la nueva Constitución, es necesario revisar los contenidos de su *Plan Nacional de Desarrollo (PND): Bolivia Digna, Soberana y Productiva-Para Vivir Bien*, y realizar un breve examen de las acciones de gestión, siempre en relación a los temas vinculados a la economía política de entidades ancestrales e indígenas que nos ocupa.

El plan mencionado se ratifica en el cambio del patrón de desarrollo que se iniciaría con la conformación de la matriz productiva nacional; el desmontaje del colonialismo neoliberal; la descolonización del Estado y la construcción de la nueva identidad boliviana, basada en la institucionalidad multinacional con enfoque comunitario.

El objetivo principal de dicho plan estaría centrado en la supresión de las causas que originan la desigualdad y la exclusión social en el país, cambiando el patrón primario exportador y los fundamentos del colonialismo y el neoliberalismo que lo sustentan. Es decir, se busca desmontar no sólo los dispositivos económicos, sino también los políticos y culturales, coloniales y neoliberales. Todos éstos fueron erigidos por la cultura dominante y se encuentran diseminados en los intersticios más profundos de la organización del Estado y también en la mente de las personas a través de la práctica social individual, en detrimento de la solidaridad y la complementariedad. Se iría, con ello, en pos de la construcción de una nueva sociedad fundada en la energía y la capacidad, derivadas de la multiculturalidad que posee el país, en la construcción de una forma organizativa nacional sustentada en la nueva institucionalidad, afirmada en un nuevo Estado social comunitario, descolonizado y para *vivir bien*.

Vivir bien sería el fundamento de la nueva propuesta de desarrollo, propia de las culturas originarias e indígenas de Bolivia, a partir de los elementos comunitarios enraizados en los pueblos indígenas, en las comunidades agrarias, nómadas y urbanas de las tierras bajas y las tierras altas, y a partir de una visión cosmocéntrica que supera los contenidos etnocéntricos tradicionales del desarrollo. El vivir bien expresaría el encuentro entre pueblos y comunidades, respetando la diversidad e identidad cultural; es decir, vivir bien entre nosotros.

Se trata de una convivencia comunitaria, con interculturalidad y sin asimetrías de poder, ya que *no se puede vivir bien si los demás viven mal*. Es un vivir como parte de la comunidad, con protección de ella y en armonía con la naturaleza. Es un *vivir bien contigo y conmigo*, lo cual difiere de la concepción occidental que es individualizada, separada de los demás e inclusive a expensas de los otros y divorciada de la naturaleza.

Sería la expresión cultural que condensa la forma de entender la satisfacción compartida de las necesidades humanas, más allá del ámbito de lo material y económico, porque incluye la afectividad, el recono-

cimiento y prestigio social. Todo ello diferente del concepto occidental de *bienestar* que está limitado al acceso y a la acumulación de bienes materiales. Más bien, se incluye el aprecio y reconocimiento comunitario, el afecto y el ocio traducido en fiesta, pues en un país multiétnico y pluricultural el desarrollo tendría que edificarse desde una lógica plurinacional de *convivencia civilizatoria*, como humanización del desarrollo, con acceso y disfrute de los bienes materiales, en medio del encuentro y la pluralidad cíclica y en espiral frente al progreso lineal unidimensional. La concepción lineal y secuencial de progreso se la entiende insuficiente frente a una visión holística. Desde este punto de vista, la Asamblea Constituyente es vista como un gran encuentro de culturas e identidades sociales para la construcción de la nueva nación y Estado, fundados en la interculturalidad sintética.

El desarrollo en torno al *vivir bien* se fundamentaría en la capacidad de recuperar el vínculo con la naturaleza y la memoria social, que en las comunidades agrarias está centrado en la tierra; en las comunidades nómadas en el bosque y en las comunidades urbanas en el barrio y la ciudad, para así descartar el procedimiento deliberado de separar a las sociedades de sus raíces culturales, a través de la dominación monocultural.

Esta propuesta se anuncia como la de un nuevo desarrollo, a fin de acabar con el mito del progreso lineal que pretende dividir a las culturas entre *modernas y atrasadas; entre primitivas y avanzadas*, trampa desarrollista que conllevaría la aniquilación de otras temporalidades, de otras memorias, de otros aportes a la construcción de las relaciones interhumanas y de otras relaciones con el tiempo y con el espacio, de otros significados sobre la relación entre la humanidad y la naturaleza.

Se promovería un vuelco hacia una vida social fraterna y solidaria, manifiesta en las formas organizacionales de las comunidades. Algunas de éstas son de trabajo asociado o de confluencia de intereses productivos. Las empresas campesinas, las asociaciones de productores rurales o urbanos, las cooperativas y las micro y pequeñas empresas familiares son células económicas que generan empleo y distribuyen ingreso con una elevada contribución a la economía nacional. Amplían el concepto de patrón de desarrollo como una estructura fundamental que va más allá de la acumulación económica y que tiene que ver con la libertad cultural para decidir, el respeto a la diversidad y a la diferencia, y la heterogeneidad social.

La clave del desarrollo radicaría en la supresión de la estructura de dominación cultural y de discriminación racial vigente y en su sustitución por una práctica de diálogo, cooperación, complementación, reciprocidad y entendimiento. Así, el crecimiento económico se concibe como el proceso de consolidación, fortalecimiento e interacción entre identidades; como la articulación de redes de intercambio e interculturalidad; como la estimulación de formas de comunidad y de convivencia, y como la constitución de mecanismos y andamiajes institucionales para la protección, respeto y promoción de la diversidad y de los derechos en el proceso productivo.

En consecuencia, el cambio cuantitativo o la expansión de la economía; el aumento de los valores de los bienes y servicios producidos; la sumatoria de variables macroeconómicas de la inversión, la producción, el empleo y el consumo que convergen para generar bienestar y el aumento porcentual del Producto Interno Bruto y del producto real por habitante no expresarían el crecimiento que se deriva de la diversidad, identidad, interculturalidad, comunidad, convivencia y expansión de los derechos, que están fuera de esta comprensión.

Más bien, se trataría de una propuesta de reconstitución de lo nacional sin el etnocentrismo prevaleciente y buscando una relación igualitaria entre los seres humanos y los pueblos, de la construcción del Estado descolonizado, protagonista y promotor del desarrollo, concebido como potencia transformadora del cambio.

Se perfila la ruta para la descolonización del Estado desde el Estado, donde éste asuma tal tarea desde sus mismas estructuras, prácticas y discursos, como parte del proceso de descolonización definitivo. La reconstrucción continua de lo colonial habría estado penetrando todas las esferas sociales y en ella se mezclarían elementos de dominación, exclusión étnica, racismo y hegemonía, mitificados por la modernización liberal y neoliberal.

En lo político, la descolonización implicaría aceptar las prácticas de los pueblos sometidos y excluidos; en lo económico, reconocer las economías de los pueblos agrarios y nómadas junto a las comunidades urbanas. En el Estado descolonizado se imbricarían las raíces culturales regionales andinas, amazónicas, *chaqueñas*, *chiquitanas* y otras más, junto a las expresiones culturales occidentales insertas desde la Colonia o recientemente instaladas.

Descolonizar el Estado significaría *auto-reconocernos como somos*, diversos y múltiples, largo proceso que parte de una subjetivación social para llegar a una conciencia colectiva de una nueva identidad nacional. En este sentido, replantean el diseño de las instituciones en base a una propuesta multiétnica y pluricultural, lo cual no significaría, se sostiene, sustituir la hegemonía señorial por la indígena, sino componer una nueva institucionalidad que permita la democratización del país, con la incorporación de instituciones y formas ajenas a la modernidad.

Restarle centralidad a la cultura dominante en el Plan Nacional de Desarrollo es un requisito indispensable de la descolonización porque las herencias coloniales se asientan en representaciones, discursos y estructuras ideológicas con contenido racial y étnico. El centro neurálgico de la colonialidad sería la administración de la lengua y del conocimiento, por lo que sería una prioridad de la descolonización del Estado el cambio de la ilegalización histórica de las economías indígenas y el reconocimiento legal de su existencia, así como la necesidad de su normatividad positiva.

En suma, en este plan se postula un *Estado social-pluricultural-co-munitario con producción de riqueza y control del excedente*, considerando necesario articular los elementos relevantes y definitorios de las identidades colectivas –como los vínculos de sangre, el color de la piel, el lugar de nacimiento, los rasgos físicos, la lengua y la vestimenta– de manera que éstos sean comprendidos, respetados y conjugados de forma enriquecedora, convirtiendo la diversidad en un factor de cohesión social y no de separación y enfrentamiento.

El plan abarca la democratización de la propiedad, del ingreso y del empleo evitando que los derechos de propiedad sean ejercidos por una elite minoritaria asociada a la gestión permanente de la política y del poder. Estas dimensiones no solamente valen para un régimen interno, sino como postura para las relaciones exteriores, extendidas por ejemplo hacia el Tratado de Comercio de los Pueblos que no está limitado al intercambio de mercancías.

Se concibe la implementación del plan como el principio de la construcción de una nueva sociedad y del Estado plurinacional y comunitario, donde prevalece lo comunitario, la asociación de complementarios que a su vez son diversos; la reciprocidad.

Se contempla cuatro estrategias nacionales: Estrategia económica: Bolivia Productiva; Estrategia socio comunitaria; Estrategia de relacionamiento internacional y Estrategia del poder social. La Estrategia Nacional Sociocomunitaria Bolivia Digna es un proceso de desmontaje del colonialismo liberal y la construcción de la interculturalidad y el comunitarismo expresado en una nueva estatalidad y societalidad.

A su vez, el desmontaje del liberalismo comprendería la reversión del centralismo del mercado que forma imaginarios objetivados y centrados en el individualismo y desestructura la comunidad; la competencia destructora que corroe la solidaridad y la responsabilidad compartida; el consumismo que destruye la naturaleza. La construcción comunitaria de los pueblos indígenas y originarios de las formas comunitarias populares y de otras de comunitarismo económico, social, cultural y político se centra en la conformación de armonías, equilibrios, interdependencias y autonomías que redistribuyen y construyen equidad; que otorga vida y movimiento al conjunto del entorno, por lo que el proceso de desmontaje y construcción sería la afirmación y construcción de democracia comunitaria, que implica la toma de decisiones compartidas entre el Estado y la sociedad; la participación permanente y equilibrada con la participación individual en la comunidad.

Se sostiene en el Plan Nacional de Desarrollo que la Estrategia Nacional Sociocomunitaria construye comunitarismo intercultural y democrático, lo que rompe con las formas tradicionales de poder y asignación de recursos para el sector social, concebido como gasto en vez de inversión; dentro de la dimensión económica, el ejercicio del poder y la reproducción en el sistema mundial, asumiendo una proyección tetradimensional: genera capacidades humanas y comunitarias para el desarrollo de la economía, la propia sociedad, la cultura y la política. En este sentido, forma y reproduce el factor más importante del desarrollo: las personas, que son individuos, familia, comunidad; la distribución de factores y medios de producción, como elementos sustantivos de la reciprocidad y la redistribución del excedente nacional, que potencian y fortalecen la capacidad de los actores y el territorio; al mismo tiempo, genera desarrollo socio-comunitario pleno, sano, creativo, proactivo, con valores e identidad, con capacidad proyectiva, con esperanza y con capacidad transformadora; y orienta la construcción y reproducción de la equidad.

Establece un escudo de protección y movilización que garantiza el cierre de las injustas brechas y organiza en torno al horizonte de dignidad, para erradicar toda forma de exclusión, discriminación y violencia que se traduce en extrema pobreza. De esta manera, el tejido intersectorial se materializaría en el territorial, considerando que se organiza desde la Bolivia urgente y solidaria, a partir de la protección social para reducir las brechas de inequidad hasta alcanzar concentrarnos en el horizonte de la dignidad y del vivir bien.

Se afirma que en el pasado precolombino, grandes civilizaciones cosmocéntricas ocuparon este territorio y conformaron sociedades comunitarias y recíprocas, manteniendo sistemas políticos, económicos, sociales y espirituales como una estructura integral con sus propios conceptos de calidad de vida. Después devino la Colonia y la República que los oprimió. En este contexto, las luchas emprendidas por los movimientos indígenas se habrían desenvuelto desde lo que inicialmente se consideraba una lucha campesina y/o racista aislada –pasando por el planteamiento de los kataristas de construir una Bolivia plurimulticultural que pedía la participación de los indios en el Parlamento, sin afectar las estructuras del Estado colonialista—, hasta las últimas luchas indígenas.

Apuntan que no obstante, nuestro país conserva una auténtica riqueza cultural viva, con enorme potencialidad en lo material, social e ideológico sustentada en los 36 pueblos originarios, según el Viceministerio de Desarrollo de Culturas. Asimismo, la pervivencia de los valores culturales ancestrales manifestados en la reciprocidad y el comunitarismo frente a la individualidad, daría lugar a la posibilidad de consolidar un modelo de Estado recíproco y equitativo, en función a los recursos y valores de las culturas originarias.

Se anuncia que el sector cultural fortalecerá la identidad intracultural de la población boliviana, mediante el desarrollo y transmisión de valores culturales y espirituales como rituales de agradecimiento a la naturaleza, ofrendas y similares, de actitudes de convivencia y trabajo colectivo y recíproco; de costumbres; de formas de vida como el *ayni*, *la mink'a* y el sentido de libertad (*Iyambae*, hombre sin dueño); y de las prácticas políticas (cabildo indigenal, *tentas y capitanías*), como una forma de romper con la marginación cultural, discriminación lingüística, exclusión económica y productiva de los pueblos originarios, organizaciones populares y contemporáneas.

De esta manera, se cambiaría el manejo individualista y economicista de nuestro patrimonio cultural, consolidando los planes de manejo comunitario donde los pueblos indígenas, entidades públicas y privadas aúnen esfuerzos para la gestión efectiva y eficiente de los bienes culturales con potencial turístico y económico.

Está previsto el posicionamiento de la imagen cultural de nuestra nación en el mundo, mostrando paquetes culturales de productos y servicios a nivel internacional, que generen en el exterior una percepción positiva del país y sus habitantes. De ese modo se ayudaría a identificar mercados estratégicos en cada continente y se eligieron inicialmente tres puntos neoeconómicos: Asia (Japón/China), Europa y América Latina, áreas para las cuales se realizarán diagnósticos diferenciados de acuerdo a las características de la población objetivo, su capacidad de recepción de los diferentes elementos que se les presenten, en función del concepto que se desee proyectar y a partir de la apertura de los mercados a los productos nacionales para el fortalecimiento de la economía y su productividad.

Todos los elementos vistos son sustento del país al que se quiere llegar, es decir al Estado multinacional y comunitario con mecanismos autodisciplinarios internos inherentes al poder y a la presencia de los pueblos indígenas y de los movimientos sociales. Se trata de un proceso de la preeminencia del bien común sobre el provecho individual, que implica la complementariedad con el otro sin exclusión; la transmutación del poder individual en poder social. La complementariedad multicultural que engendra la democracia participativa con enfoque comunitario.

Se indica que los pueblos con tierras comunitarias de origen tienen su propia gestión del territorio al igual que los distritos indígenas, cuya gestión pública responde a sus usos y costumbres, pero que no son reconocidos por el Estado que les impuso una normativa ajena a su comportamiento social. El ejercicio del poder en esta modalidad de democracia social con enfoque comunitario elige autoridades, cuyo mandato es obligatorio y rotativo, en el entendido más profundo del servicio público y bajo el principio de la reciprocidad de acuerdo a la cual la protección de la comunidad es retribuida con el desempeño de cargos de diversa jerarquía sin retribución pecuniaria.

En lo específicamente sectorial a cargo de una cartera o repartición ministerial específica, se prevé la *Transformación Estructural Agraria*, en términos de superar, de manera permanente y sostenible, los problemas de

pobreza de las poblaciones originarias e indígenas. El desarrollo agrícola priorizará a las unidades pequeñas y medianas, orientando la integración vertical con la agroindustria. En el ámbito rural la agricultura se complementará con otras actividades no agropecuarias (turismo, manufacturas, artesanías, servicios, procesos de preindustrialización, etc.), que permitan desarrollar procesos de desarrollo local.

También se sostiene como estrategia la implementación de un modelo de asentamientos humanos y desarrollo sostenible comunitario en tierras fiscales y TCO de tierras altas y bajas. En materia de desarrollo tecnológico de la producción agraria, la transformación de la producción rural implica impulsar la investigación; inventariar y validar tecnologías nativas; apropiar tecnologías externas y promover la adopción participativa del conocimiento tecnológico en las modalidades de aprender haciendo, escuelas de campo y de *campesino a campesino*.

Otro programa impulsará la creación y desarrollo de las pequeñas empresas locales, asociaciones de productores y las organizaciones económicas campesinas de Bolivia (OECAS), para que puedan concursar y adjudicarse las licitaciones municipales, a fin de generar movimiento económico (empleos e ingresos) a nivel local, para asociarlos al *programa de promoción de mercados internos y externos*, con la generación de un sistema de *inteligencia de mercados* que permitirá contar con información oportuna sobre volúmenes y zonas de producción, precios y compradores, sin descuidar también de manera complementaria lo anterior, la política de promoción y desarrollo de la actividad turística comunitaria basada en el ecoturismo y turismo local.

Por otra parte, en la denominada Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria y en términos un tanto exagerados como Revolución Agraria, conteniendo la Nueva Política de Tierras, hay que entender que por el énfasis en el planteamiento comunitario, se hace necesario detallar un poco más este asunto. Las empresas comunitarias tendrían basamento en la experiencia de las organizaciones económicas campesinas e incluirían a todas las comunidades rurales indistintamente, sean TCO, comunidades indígenas o campesinas, con tierra colectiva o individual.

Hay todo un capítulo sobre *dinamización de las capacidades de nue*vas comunidades y territorios, donde se anuncia el fortalecimiento de las estructuras de las comunidades indígenas y campesinas con medidas sociales y económicas que garanticen su viabilidad económica y social en el tiempo, orientándose a la consolidación de la propiedad comunal de la tierra en las comunidades andinas, en las TCO y en los nuevos asentamientos humanos.

Se indica que, respetando la modalidad de tenencia de la tierra vigente en cada comunidad, la organización colectiva de la producción y comercialización enfatizará en la forma de empresa comunitaria, basada en la organización social y el desarrollo económico como elementos claves, para lo que se destinará equipos técnicos de asesoramiento.

Los fundamentos sociales están en la creación de normas comunales, donde no bastarían los usos y costumbres, sino una reglamentación de adecuación a los desafíos del mundo contemporáneo, para enfrentar también el individualismo que se reconoce muy arraigado en las comunidades sobre valores como la *solidaridad*, *reciprocidad*, *equidad* y *justicia comunitarias*, normas que deben orientar tanto la conducta interna como hacia el exterior y sus instituciones y actores.

Se incluye una visión sobre la organización del trabajo, para un justo equilibrio de la carga laboral entre mujeres y varones, siendo uno de los primeros pasos en la conformación de las empresas comunitarias. Otro desafío sería la planificación de la producción, con registro de horas de trabajo acorde a capacidades de los comunarios, como la administración y distribución del excedente, normando la horizontalidad con democracia interna para evitar liderazgos verticales. En períodos agropecuarios libres, se prevé un acercamiento a procesos de asalariamiento que deben ser planificados para que permitan aprovechar bien los ingresos conseguidos por dicha vía.

Entre los fundamentos económicos, estaría el *plan económico-productivo*, elaborado entre la comunidad y el equipo técnico asesor, acorde con la vocación de suelos y bosques. El mismo comprendería rubros como infraestructura, producción de alimentos, producción comercial, almacenamiento y transformación de productos, y comercialización. Adicionalmente, serían consideradas actividades económicas complementarias dentro o fuera de la comunidad.

En los hechos, se trata de una organización en función a dos ámbitos: producción de alimentos y producción comercial, contemplando a nivel de

la comunidad la modalidad *sayaña* que cada familia tiene para su subsistencia. Si las familias garantizan su subsistencia alimentaria, la comunidad como tal y como empresa se dedicaría a la producción agrícola, ganadera y forestal destinada al mercado, encarando colectivamente la producción, transformación y comercialización de productos comerciales, en tierras comunales o individuales, recurriendo a la experiencia de las OECAS.

No se recomienda en el texto la organización de empresas comunitarias por rubros o productos, sino para emprendimientos conjuntos e integrales. Se establece una diferencia con las empresas convencionales, que ven en la tierra un activo fijo que puede ser alquilado, traspasado y vendido, mientras que para la empresa comunitaria es un espacio de vida que debe ser cuidado indefinidamente, porque genera alimentación e ingresos para una vida digna.

En el rubro de alimentos se observa mejor una especialización de las mujeres para el manejo del huerto familiar. Como norma general, las actividades de transformación deberían desarrollarse en lo posible dentro de la misma comunidad o conjuntamente entre comunidades vecinas, generando fuentes de trabajo y reteniendo el excedente, entre otros fines, para solidaridad con los mayores en su vejez.<sup>201</sup>

En fin, comparativamente con el período estatalista populista abierto por la Revolución Nacional y con el siguiente período neoliberal, ahora existen muchos elementos para orientar el futuro en términos de un nuevo proyecto de raigambre indígena, donde además de todo lo anotado, está como posibilidad de reorganización el planteamiento de la soberanía alimentaria, también muy difícil de practicar en términos principistas, sobrepasando las determinantes mercantiles y los marcos internacionales, por lo que por el momento el proyecto económico indígena es solamente un ideario, una utopía, y lo que cursa en la práctica son los vestigios o resabios de políticas y acciones de la herencia estatalista keynesiana y de la estabilidad macroeconómica, a partir de criterios e instrumental neoliberales.

 $<sup>^{201}</sup>$  Pro-Campo. Revista del Desarrollo Rural. Ed. Plural. La Paz. Bolivia. Nº 99. Mayo de 2007 y Nº 100 de junio de 2007.

# PARTE II

Teorías sobre las economías indígenas

## Antropología económica del don-reciprocidad

#### Malinowski: Comercio indígena ultramarino de regalos de ida y vuelta

En 1922 se publicó el pionero trabajo del antropólogo Bronislaw Malinowski (1884-1942), en el voluminoso libro: Los Argonautas del Pacífico Occidental (Un Estudio sobre Comercio y Aventura entre los Indígenas de los Archipiélagos de la Nueva Guinea Melanésica). Este polaco, que vivió y trabajó en Inglaterra y Estados Unidos, es considerado patriarca de la escuela funcionalista de antropología y explorador de Australia.

Él advirtió de entrada que si bien el tema principal es de orden económico, se entremezcla con temáticas sobre organización social, el poder de la magia, la mitología, el folklore y otros aspectos, en un estudio a profundidad y de convivencia, incluyendo el aprendizaje del idioma nativo, en el área geográfica delimitada por los archipiélagos, en el extremo oriental de Nueva Guinea, en un distrito correspondiente a las islas *Trobiand*. Consideraba que su obra se ocupaba *del intercambio y del comercio:* 

"Entre las diversas tribus se han establecido determinadas formas de intercambio a través de rutas precisas. Uno de los tipos de comercio intertribal más destacable es el que realizan los motu de Port Moresby con las tribus del golfo de Papua... Existe, sin embargo, otro sistema comercial altamente complejo y muy extendido que abarca, con sus ramificaciones, no sólo las islas cercanas al extremo oriental, sino también las Lousiade, la isla de Woodlark, el archipiélago Trobiand y el grupo de las d'Entrecasteaux... Este sistema comercial, el Kula, es el objeto del estudio que me propongo...". 202

Agregó que todas las tribus que viven dentro de la esfera del sistema de comercio *Kula* pertenecen a un mismo grupo racial con una estructura social totémica y están divididas en clanes exogámicos agrupados alrededor de los tótems y con un sistema de parentesco matrilineal, con la comunidad dividida en clanes o castas.

<sup>&</sup>lt;sup>202</sup> Malinowski, Bronislaw. Los Argonautas del Pacífico Occidental. (Un Estudio sobre Comercio y Aventura entre los Indígenas de los Archipiélagos de la Nueva Guinea Melanésica). Ed. Península. Serie Universitaria. Barcelona. España. 1975. (Segunda edición en español). pp. 13-20.

Con mirada sociológica describió la existencia de clases y diferenciación social de la comunidad de aldea que explota conjuntamente las tierras de labor mediante huertos indígenas, estos últimos concentrando gran parte de sus intereses y ambiciones como seres dedicados al trabajo.<sup>203</sup>

Antes de referirse a las expediciones *Kula*, hizo notar que en los huertos indígenas se producía mucho más de lo que se necesitaba y consumía, y destacó un elemento no utilitario, adecuado a sus creencias, tradiciones y ceremoniales mágicos. Refutó los manuales de economía y sus mensajes sobre el hombre económico primitivo, pretendidamente motivado por cubrir necesidades inmediatas y propósitos utilitarios. Mostró, más bien, que el destino de buena parte de la producción se tributaba o transfería a la parentela por obligación; pero sin beneficio personal utilitario y donde lo importante eran las alabanzas, el prestigio, pero también las ambiciones y vanidades sociales, con soporte en la cantidad y calidad de su producción después grande y generosamente entregada, haciéndonos notar que todo ello no es solamente un hecho local, sino que se reiteraba en toda la región.<sup>204</sup>

El sistema *Kula* sería una institución económica por tratarse de intercambios de bienes preciosos y mercancías útiles; una forma de comercio junto a otros sistemas de trueque en un sentido amplio y flexible de comercio como no se da en nuestras sociedades, anotando que precisamente por ello, contradecía los términos convencionales de comercio, que no es precario ni clandestino, sino realizado en público y en medio de ceremoniales, basado en una forma de crédito o confianza mutua y honradez comercial.

En el *Kula* se intercambiaban básicamente dos productos sin utilidad práctica, destinados a ornamentación, *que ni siquiera se usan en ello y que no sirven finalmente para nada en términos económicos*, pero que eran el fundamento de la vida de esas comunidades y que movilizaban un conjunto de otras dinámicas efectuadas con pasión.<sup>205</sup>

En el detalle ya se puede observar algunos atributos del *Kula*, como la restricción para realizarse solamente entre asociados. Malinowski lo describía como el intercambio de un regalo ceremonial correspondido con otro regalo, no siempre inmediatamente, sino transcurridos diversos parámetros de tiempo.<sup>206</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>203</sup> Ibid., pp. 67-73.

<sup>&</sup>lt;sup>204</sup> Ibid., pp. 74-76.

<sup>&</sup>lt;sup>205</sup> Ibid., pp. 97-99.

<sup>&</sup>lt;sup>206</sup> Ibid., pp. 103-107.

Así nos condujo hacia la mentalidad indígena sobre el valor y la riqueza, que no tendría motivación interesada; aunque le guste poseer, adquirir y no perder, y relacione fortuna con grandeza y rango social, rasgos humanos comunes, únicamente limitados, neutralizados y supeditados a sus normas sociales de dar y tomar, donde poseer es dar, compartirlo y distribuirlo. El sentido principal del poder es la riqueza y de la riqueza la generosidad, premisas de bondad y moral –según el autor, preceptos muy distintos al denominado comunismo primitivo salvaje-, situaciones aquellas no exentas de conflictividad y controversias.

Habrían dos principios del Kula: no es una especie de trueque, sino una ofrenda retribuida en cierto tiempo con otra de valor equivalente y toda transacción depende del dador que define cantidades y cualidades sin condicionamiento alguno de la contraparte.<sup>207</sup>

Malinowski describió al Kula fundamentalmente como las pequeñas transacciones internas de comercio secundario de productos de uso cotidiano, dentro de la comunidad o entre comunidades de vecindad. En las grandes expediciones ultramarinas se producía el intercambio de artículos entre comunidades separadas por el mar. La gente de un poblado o de varios en bloque acudía y luego los otros regresaban a su punto de origen siempre cargados en abundancia con los productos de sus diligencias.

Agregó categorías, diferenciando organización del trabajo que implica cooperación y división técnica de labores en equipo o comunitario y mancomunado, codo a codo, pero con las mismas funciones. Por otra parte también estaba el sistema de pago a expertos y remuneración a los jefes.<sup>208</sup>

Malinowski constató que las nociones de valor y de riqueza existían a pesar de la abundancia de bienes y, de hecho, esta abundancia constituía un valor en sí misma.<sup>209</sup> Pero fue aún más contundente al reconocer la existencia de un intercambio sin beneficio ni utilitarismo y también del placer por la posesión de riquezas y la tendencia a guardar junto al amor por dar y recibir. Precisamente por ello había que diferenciar lo que era de unos y de otros, porque en ello estaba en juego la vanidad y el poder, especialmente de los donantes. La clave era exhibir, compartir y regalar, intercambiar regalos como un impulso innato y medio para generar lazos sociales, y la explicación suprema del valor indígena.<sup>210</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>207</sup> Ibid., pp. 108-109.

<sup>&</sup>lt;sup>208</sup> Ibid., pp. 164-169. <sup>209</sup> Ibid., pp. 179-180.

<sup>&</sup>lt;sup>210</sup> Ibid., pp. 180-182.

De una manera más clara y contundente distinguió entre el puro regalo (por lo que no hay nada que dar a cambio); intercambio con equivalencias y trueque propiamente dicho, reflejando situaciones intermedias y combinadas que lo complejizan todo.<sup>211</sup>

Caracterizó al *Kula* de los *Trobiand* como un fenómeno de nuevo tipo, por lo menos para el entendimiento general y de las ciencias, entre lo ceremonial y lo comercial, concluyendo que por su esencia, era imposible que se trate de un hecho puramente local y reveló su generalización universal para sociedades indígenas.<sup>212</sup>

Dichos espacios económicos de nuevo tipo los generalizó para todo el mundo indígena, sin dejar de reconocer y trabajar la economía del intercambio; aunque no llegó a establecer la existencia de una economía o un sistema de don o reciprocidad, categorías a las que no recurrió con estatus de categorías.

#### Mauss: Potlatch, don indígena como modalidad de intercambio

Marcel Mauss, etnólogo y sociólogo francés, que escribía ya con E. Durkheim, tiene una amplia producción concretada en diferentes momentos como el *Esbozo de una teoría general de la magia* (1902-1903); los *Ensayos sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas* (1923 -1924) y otras monografías que serán explicitadas en cada caso, publicadas en conjunto como libro con el nombre de *Sociología y Antropología*, en 1950. De este texto, ahora examinaremos el *Ensayo sobre los dones* (1923), que aparece como segunda parte del libro.

Contamos con una primera aproximación a su objeto de estudio y algunas conclusiones adelantadas. Habla de cambios, contratos y prestaciones económicas en las sociedades primitivas o arcaicas bajo la forma de regalos aparentemente voluntarios, pero en realidad obligatorios. Las modalidades en las que se dan están entremezcladas, donde todo se confunde y de golpe se expresan varios tipos de instituciones religiosas, jurídicas, morales y económicas. El autor entiende las mismas como un fenómeno social total que se presenta en diversas formas de producción y consumo, o como él mismo prefiere, de prestación y distribución.

<sup>&</sup>lt;sup>211</sup> Ibid., pp. 182-198.

<sup>&</sup>lt;sup>212</sup> Ibid., pp. 497-505.

Las prestaciones en forma de presente generoso, aparentemente voluntario, libre y gratuito, revestirían ficción y formalismo, ya que son obligatorias y de interés económico. Cuando se interroga sobre cuál es la fuerza de la cosa regalada para ser devuelta, se responde que, en realidad, el mercado es un hecho humano que acompaña a todas las sociedades conocidas; aunque el régimen de cambio difiera del que actualmente conocemos y utilizamos.<sup>213</sup>

Mauss estudia la civilización escandinava, la de los polinesios, pero para todas las sociedades ancestrales indica que están lejos de la llamada economía y del estado naturales. Sostiene que en ninguna sociedad precedente se dio cambio de bienes muebles o inmuebles, riquezas o productos útiles económicamente entre individuos, sino entre colectividades, intercambiando también gentilezas, ritos, servicios, donde el mercado es solamente uno de los factores de un complejo más general y permanente, que las bautiza como prestaciones totales, en equiparación a la denominación indígena de *Potlatch* (alimentar y consumir), sistema del que existirían formas más clásicas y también muchas modalidades intermedias.<sup>214</sup>

Destina un capítulo inicial a los dones que se ofrecen y la obligación de devolverlos en el marco de derecho de los maorí, en Samoa y Nueva Zelanda. Esto tiene una explicación mitológica, porque las cosas tienen un *hau*, una especie de animación propia o alma que pertenece siempre al donante. Y sea cual fuere la persona que después la porte, la acompañará siempre la cosa (*taonga*), que tiende a retornar a su origen y original detentador o a producir un equivalente sustitutivo.<sup>215</sup>

El autor también explica que al ser una obligación dar y recibir, se comprenderá porqué las sociedades se han hecho cambistas. No recibir o no aceptar es declarar la guerra, negar la alianza y la comunión. En todos los casos, la regla sería la del cambio-don, no solamente vigente entre los maorí o polinesios, sino extendida a muchos grupos de sociedades.<sup>216</sup>

Precisamente en otros apartados, reflejará la extensión del sistema para los pigmeos, *los más primitivos de los hombres*, los *andamans* para Polinesia y Melanesia, sistema donde todos quieren superarse en generosi-

<sup>&</sup>lt;sup>213</sup> Mauss, Marcel. Sociología y Antropología. Ed. Tecnos. S.A. Madrid. España. 1991: 156-158.

<sup>&</sup>lt;sup>214</sup> Ibid., pp. 159-162.

<sup>&</sup>lt;sup>215</sup> Ibid., pp. 166-168.

<sup>216</sup> Ibid., pp. 169-176.

dad en medio de rivalidades por dar más y de más valor. Se mezclan cosas con almas en el sistema de dones, de contrato y de cambio, refiriéndose incluso a la noción de moneda.<sup>217</sup>

Mauss hace referencia al trabajo y aportes de la sociología descriptiva de Malinowski. Concibe el Kula de éste como una especie de gran potlatch; aunque a la vez piensa que el antropólogo exagera en lo que describe, puesto que el Kula sería sólo un potlatch intertribal, menos característico que el americano, expresión solemne, exagerada y dramática de un sistema más general, el de cambio de dones.<sup>218</sup>

Sustentará sus propios hallazgos con ejemplos de *Melanesia*, *Polinesia*, *Fiji*, extendiéndolos a todas las islas como al Asia meridional. Ilustra cómo el sistema de dones reemplaza al de compras y ventas, incluso al del trueque, donde se carece de la idea de venta o de préstamo; aunque con operaciones que cubren la misma función. Concluye que gran parte de la humanidad realizó y realiza cambios considerables de cosas bajo formas y motivaciones distintas a las del mundo occidental.<sup>219</sup>

Prosigue con la demostración y argumentación del sistema *potlatch* o cambio de dones, esta vez para sociedades indias del noroeste americano que contarían con instituciones aún más acentuadas y radicales, con más antagonismos, pero implementado el fenómeno de manera más simple y esquemática, donde el trueque es desconocido, y el carácter colectivo es más evidente, como también el crédito, el plazo y el honor.<sup>220</sup>

Mauss redondea ideas. Señala la existencia de tres obligaciones: dar, recibir y devolver. Dar es la esencia del *potlatch*, y en el noroeste americano es más exacta que en China, pues perder el prestigio es perder el alma y la cara. Recibir es importante porque representa en sí a la persona, pues no hacerlo manifiesta temor a devolver; es quedar devaluado, perder el nombre y declarar vencido. Y devolver cierra el círculo del proceso, por lo que viene a representar el todo de un sentido también total. Puede sustituirse por la destrucción sacrificial, y es considerado como caso extremo de cambio de dones.<sup>221</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>217</sup> Ibid., pp. 177-178.

<sup>&</sup>lt;sup>218</sup> Ibid., pp. 179-190.

<sup>&</sup>lt;sup>219</sup> Ibid., pp. 193-195.

<sup>&</sup>lt;sup>220</sup> Ibid., pp. 195-198.

<sup>&</sup>lt;sup>221</sup> Ibid., pp. 204-209.

Mauss se enrumba hacia sus conclusiones, reconociendo que, en el estudio de cuatro grupos importantes, la forma primitiva del cambio es el sistema de dones. Entonces, se siente autorizado para sostener que se trata de un régimen correspondiente a gran parte de la humanidad, con una larga transición que todavía subsiste: principio de cambio-don, correspondiente a sociedades que superaron la fase de prestación total de clan a clan, de familia a familia, sin llegar aún al contrato individual, al mercado dinerario, a la venta y al precio expresado en moneda.<sup>222</sup>

Explica la supervivencia de los principios vistos en los antiguos sistemas jurídicos y económicos gracias a la etnografía. Agrega que hay casos que incluyen el cambio de dones donde se fusionan personas y cosas en situaciones indoeuropeas como en Roma y en Germania en tiempos no tan remotos. Extiende la teoría de los dones para la India antigua, posterior a la colonización aria, pero como país de *potlatch* aún en su tiempo, para tribus de extracción brahmánica, para quienes lo que se da se recompensa en esta vida y en la otra aparece aumentada, en medio de lo que llama toda una teología jurídico-económica.<sup>223</sup>

Ilustra casos donde se replica el sistema del cambio-don como ocurre en el derecho germánico. Sostiene que aunque no hayan conservado restos tan antiguos y completos del sistema de dones, experimentaron aquello con entregas voluntarias y obligatorias, de manera tan desarrollada que hay pocos que sean tan típicos. Carecieron de mercados durante mucho tiempo como civilización germánica y conservaron una forma feudal y campesina, donde la noción de precio, compra y venta parece ser de origen reciente.<sup>224</sup>

Hace notar que hay otra familia de sociedades indoeuropeas, la de los pueblos celtas, que ha conocido estas instituciones: *Huber y yo hemos empezado ya a demostrar este aserto*.<sup>225</sup> Mostrará que una gran civilización, la china, ha conservado de sus tiempos primitivos el principio de cambiodon y reconoce la relación indisoluble de la cosa con su primer propietario. Ejemplifica indicando que incluso en su tiempo, y seguramente en la actualidad, el individuo que vendió uno de sus bienes conserva durante toda su vida una especie de derecho a llorar por su bien frente al comprador.

<sup>&</sup>lt;sup>222</sup> Ibid., p. 222.

<sup>&</sup>lt;sup>223</sup> Ibid., pp. 223-239.

<sup>&</sup>lt;sup>224</sup> Ibid., pp. 240-241

<sup>&</sup>lt;sup>225</sup> Ibid., p. 245

Llega a conclusiones sociológicas y económicas, proyectando esta vez sus hallazgos sobre el cambio-don, el dar, libre y obligatoriamente, como modelo para la sociedad occidental porque todavía en ella existiría una mezcla de valores y posibilidades y, por lo tanto, de rectificaciones. No todo estaría dado en términos de compra-venta en estas realidades.<sup>226</sup>

Él cree que la economía del cambio-don no puede incluirse dentro de lo que algunos entienden por economía natural. Estas sociedades también conocieron el valor que se amasaba como beneficio frecuentemente malgastado, donde hubo lujos, riqueza y una especie de moneda que no tenía sentido mercantil, pues todas las actividades económicas estaban impregnadas de ritos y mitos.

No se apega ni desea acuñar categorías eternas o universales. Sostiene que denominó de diferentes maneras hechos y fenómenos porque no encontró otros calificativos mejores. Concluye que las dinámicas económicas encontradas no son puras ni libres ni gratuitas ni sólo interesadas y de utilidad. En todo caso, eran intereses diferentes a los occidentales. Más bien, fueron un híbrido y, por ello, los califica de cambio-don no contemplado dentro del racionalismo económico tan difundido, pues el bien y el placer que buscaban los indígenas estudiados no eran iguales a la utilidad material, al beneficio e interés del racionalismo mercantilista y sanciona que el *homo economicus* que obligatoriamente se pretende instituir como sentido de las sociedades indígenas no es nuestro antepasado, sino nuestro porvenir.<sup>227</sup>

Mauss piensa que las sociedades descritas son segmentadas y estaban lejos de la unificación que les asigna una historia insuficiente y que hoy como ayer, los pueblos, las clases, las familias y los individuos podrán enriquecerse, pero sólo serán felices cuando sepan sentarse, como caballeros, en torno a la riqueza común.

## Polanyi: Reciprocidad simétrica y redistribución centralizada

Karl Polanyi (1866-1964), autor polaco nacionalizado en Inglaterra, escribió hacia 1957 *La Gran Transformación (Los Orígenes Políticos y Económicos de Nuestro Tiempo)*.

<sup>&</sup>lt;sup>226</sup> Ibid., pp. 245-251

<sup>&</sup>lt;sup>227</sup> Ibid., pp. 252–257.

Este autor que también desarrolló actividades académicas en la universidad de Oxford y en Londres, explica que en términos teóricos el mercado siempre es autorregulado por los precios y que antes de nuestra época, ni los mercados, ni las ganancias, ni los beneficios controlaron esas economías; aunque funcionaron incidentalmente desde finales de la *Edad de Piedra*.

Critica a Adam Smith y su teoría sobre la inclinación humana a intercambiar o los mercados como causa de la división del trabajo, a la que reconoce una antigüedad que acompaña a todas las sociedades; pero que tiene explicación en diferencias de sexo, edad y geografía, entre otros factores.<sup>228</sup>

Así como interpela criterios que asignaban a las sociedades primitivas un carácter capitalista, por lo que relegaban la economía primitiva a la prehistoria, lo hace también con quienes le asignaban un sentido comunista, que en su criterio también es errado, en ambos casos por la falta de conexión entre historia económica y antropología social.

Piensa que no se puede mirar la historia de la humanidad a partir de la publicación de *La Riqueza de las Naciones* de 1776, relegando más de 10 mil años previos como simple preludio hacia la nueva civilización y que los actos de intercambio como regalos en reciprocidad, en medio de ritos y actos que vinculan a individuos en mutua obligación, explican la ausencia de las nociones de ganancia e incluso de riqueza, e introduce el concepto de prestigio como un factor de causalidad.<sup>229</sup>

Se interroga sobre cómo se gobierna producción y distribución, respondiendo que se debe a dos principios no vinculados con la economía: reciprocidad y redistribución, que como se verá posteriormente, guiarán como hilo conductor todo su análisis e interpretación. <sup>230</sup>

Entre los *trobiandeses* de Melanesia, la reciprocidad operaría en torno a la organización sexual, la familia y el parentesco, garantizando la producción y el sostenimiento familiar, mientras que la redistribución funcionaría en torno a la jefatura común territorial para usos ceremoniales, tributación

<sup>228</sup> Polanyi, Karl

<sup>.</sup> La Gran Transformación (Los Orígenes Políticos y Económicos de Nuestro Tiempo) (1957). Ed. FCE. México. 2003: 91-92.

<sup>&</sup>lt;sup>229</sup> Ibid., pp. 92-95.

<sup>&</sup>lt;sup>230</sup> Ibid., p. 95. Polanyi hace referencia a la utilización de la obra de Malinowski y Thurnwald.

para propósitos públicos, de comercio exterior y defensa, términos con los que estamos muy acostumbrados, pero que el autor les da otro carácter.<sup>231</sup>

En esta concepción se vincula a la reciprocidad con el patrón de simetría y redistribución, y con el de centralidad. Dualidad que explica para el caso de la simetría según grupos y subgrupos tribales, territoriales, distancias y otros factores que garantizan un funcionamiento estructural y a largo plazo; mientras que la centralidad, que en su criterio es típica de todos los grupos humanos, da pautas para la recolección, el almacenamiento y su redistribución, graduando la división del trabajo y evitando la desintegración social después de cada faena. Simetría y centralidad actúan a medias, se ajustan mutua y automáticamente dentro de un todo, donde reina la donación y la economía es mera función del organismo social global. Sugiere no considerar estos hechos como aislados y solamente para economías pequeñas, simples, caso contrario no tendría explicación su aplicación a gran escala como en el caso de las pirámides.<sup>232</sup>

Sobre el particular, se extiende con una mirada más amplia. Señala que todas las economías grandes del pasado habrían recurrido a la redistribución, como despotismos centralizados burocráticos como en Babilonia, India, China, Egipto, África *y en el Imperio de los Incas*, reinos arcaicos que además utilizaban moneda metálica para impuestos y salarios, y pagos en especie para otras transacciones. Apunta que el principio de centralidad también tuvo lugar en sociedades feudales, y llamativamente, califica a algunas como étnicamente estratificadas y a las de África como políticamente feudales.<sup>233</sup>

Anota un tercer principio o patrón, el del hogar para el uso propio basado en la autarquía, que los griegos denominaban *oeconomía*, separando la producción para el uso de la destinada a la ganancia vía mercado. Sostiene que antes del final del feudalismo, todas las economías pasadas se organizaron bajo principios de reciprocidad, redistribución y la actividad hogareña o una combinación de dicha tríada.<sup>234</sup>

A partir de ello hace intervenir como cuarto factor económico al

<sup>&</sup>lt;sup>231</sup> Ibid., p. 96.

<sup>&</sup>lt;sup>232</sup> Ibid., pp. 97-98.

<sup>&</sup>lt;sup>233</sup> Ibid., pp. 99-100.

<sup>&</sup>lt;sup>234</sup> Ibid., pp. 10-104.

mercado y en la evolución del patrón de éste, parte del principio del trueque que es el que requeriría del mercado para su eficacia. Establece que reciprocidad, redistribución, hogar y trueque ocurren en una sociedad sin predominar. Sin embargo, el trueque, a diferencia de los anteriores tres patrones y sus correlatos con simetría, centralidad y autarquía, interactúa con el mercado, que supera a los otros factores porque genera instituciones y funciones específicas, y exclusivamente económicas, generando especialmente una institución: el mercado. Es más, en este caso, en lugar de que la economía se incorpore a las relaciones sociales, éstas se incorporan a la economía.<sup>235</sup>

El autor refuta mitos con respecto al papel extraordinario del dinero en la transformación hacia el mercado, la división del trabajo y el intercambio. Sostiene que la existencia o ausencia de mercados y dinero no incide obligatoriamente en la economía primitiva, porque los mercados en su criterio no son esencialmente endógenos dentro de una economía, más bien, funcionarían principalmente fuera de ella, para el comercio a larga distancia.<sup>236</sup>

Polanyi penetra en criterios sociológicos en relación al interés clasista y el cambio social. Ve en Marx un continuismo con respecto a David Ricardo en la definición de clases en términos económicos y a la explotación económica que caracterizaba a la época burguesa, *marxismo popular* que, en su criterio, produjo una *burda y estrecha teoría clasista del desarrollo social*, que coadyuvó poderosamente a la perspectiva liberal.

Sahlins: La Edad de Piedra con donación, actividad doméstica e intercambio

Marshall Sahlins, antropólogo estadounidense que trabajó con Lévi-Strauss, escribió entre 1965 y 1968 varios trabajos, cuyo compendio fue publicado como *La Economía de la Edad de Piedra*.

De entrada se refiere a un debate formalista endémico en economía, carente de historia, ya que pareciera que nada ha cambiado desde que Karl Marx definió los puntos fundamentales en contraposición a Adam Smith.

De manera contundente califica a la sociedad primitiva durante el

<sup>235</sup> Ibid., pp. 105-106.

<sup>236</sup> Ibid, p. 108.

paleolítico como opulenta, desmitificando los fatalismos sobre la dureza de la vida, el hambre, la ausencia de ocio para crear cultura y el acceso a la famosa economía de subsistencia. Luego relativiza la idea de opulencia, a la que según él se podría arribar produciendo mucho o deseando poco, puesto que como en el *camino Zen* las necesidades materiales son finitas y escasas, pudiendo un pueblo tener abundancia si el nivel de vida es bajo, que es lo que caracterizaría a los cazadores y explica su conducta económica de prodigalidad, consumiendo rápidamente todas sus reservas con la seguridad de conseguir más. En términos sarcásticos, no le parece tan paradójico que aquellos tengan opulencia a la vez de vivir en extrema pobreza.<sup>237</sup>

Sahlins se interroga sobre la pobreza aparente de los cazadores y recolectores *Bosquimanos del Kalahari*, por cuanto disfrutan de una cierta abundancia material, de las cosas de uso cotidiano, de la comida y del agua.<sup>238</sup> Generalizará las condiciones descritas hasta la tierra del fuego. También condena las invenciones que entienden a los cazadores como seres antieconómicos. Introduce la antinomia entre no tener nada y la libertad y disfrute de la vida antes que concentrarse en preocupaciones de tipo económico.

"Para la mayoría de los cazadores esa opulencia sin abundancia en la esfera de los productos no esenciales para la subsistencia es algo que queda fuera de toda discusión... No desear es no carecer... Uno siente la tentación de decir que el cazador es un hombre antieconómico... Nos sentimos inclinados a pensar que los cazadores y recolectores son pobres porque no tienen nada; tal vez sea mejor pensar que por ese mismo motivo son libres... Según parece, la caza y la recolección pueden proporcionar un alivio extraordinario a las preocupaciones económicas".<sup>239</sup>

Ya sin sarcasmos y directamente, sanciona la moral económica actual, donde casi la mitad de la humanidad se acuesta con hambre, porcentaje mayor que en la antigua Edad de Piedra. Actualmente, riqueza y pobreza conviven, y hay expropiación de la naturaleza y apropiación del hombre. Enuncia que las escasas posesiones de la población más primitiva del mundo no significaban que ésta fuera pobre, porque la pobreza no implica poseer pocas cosas, ni relación entre medios y fines, sino entre personas, un estado social y, finalmente, un invento de la civilización.<sup>240</sup>

Reflexionará por otro lado sobre el polo opuesto de la opulencia y el

<sup>&</sup>lt;sup>237</sup> Sahlins, Marshall. La Economía de la Sociedad de Piedra. Ed. no consignada. pp. 9-16.

<sup>&</sup>lt;sup>238</sup> Ibid., p. 22. <sup>239</sup> Ibid., pp. 23-32.

<sup>&</sup>lt;sup>240</sup> Idid., pp. 51-52.

Modo de Producción Doméstico. La estructura de la subproducción de las economías primitivas, donde muchas economías agrícolas y preagrícolas no aprovechaban todas sus potencialidades, tanto en términos de trabajo humano, medios tecnológicos como de recursos naturales, no contradice el fondo de la opulencia planteada, puesto que no es que el producto real sea bajo, sino que lo sea el producto potencial, debido a que no se desplegaban todas las capacidades económicas. Piensa por ello que la subproducción es parte de la naturaleza de las economías organizadas por grupos domésticos y relaciones de parentesco.<sup>241</sup>

Cierta proporción de grupos domésticos no alcanzaría a producir lo necesario para su propia subsistencia, enfrentando el fracaso económico doméstico que sería una condición constitutiva de la economía primitiva, de base frágil y vulnerable, a excepción de la caza y la pesca, donde la probabilidad de éxito es de sentido común y experiencia.<sup>242</sup>

Afronta la defensa de las generalizaciones, contra la posibilidad de pensar que hablar de economía primitiva podría presentarse como un ejercicio de irrealidad. Pero explica que la economía como tal no existe, siendo más bien una función de la sociedad. La unidad doméstica sería para la economía tribal lo que el feudo para el medioevo y la corporación para la modernidad capitalista, cada una como una función económica dominante de su momento, un modo de producción. Y, además, aconseja no identificar economía doméstica con familiar; aunque mayoritariamente se igualen en términos primitivos.<sup>243</sup>

Distingue con precisión producción para el uso o economía doméstica independiente de la producción para el intercambio, que la Antropología Económica habría olvidado y subestimado, pero piensa que las primeras no suelen ser autosuficientes ni autárquicas e, indudablemente, allí hay intercambio.

Nos dice que incluso al margen de los regalos de ida y vuelta por obligación social, la gente trabaja para un comercio francamente utilitario, obteniendo de ese modo lo que necesita, pero no lo que puede generar ganancias, donde lo significativo es la relación productor-proceso de producción, buscando reproducirse y no excederse acumulando sin restricciones, donde

<sup>&</sup>lt;sup>241</sup> Ibid., pp. 55-56.

<sup>&</sup>lt;sup>242</sup> Ibid., pp. 85-88.

<sup>&</sup>lt;sup>243</sup> Ibid., pp. 91-94.

el único límite sería *el cielo*, y diferenciando a fondo con el intercambio mercantil convencional.<sup>244</sup>

Insiste en que el sistema doméstico tiene alcances económicos limitados, definidos más cualitativamente en función de formas de vida que cuantitativamente, albergando un principio de supervivencia y antiexcedente que se detiene una vez satisfechos esos objetivos. El autor recurre a la regla de Chayanov para estas unidades domésticas y el consumo: a mayor capacidad relativa de trabajo, menos trabajan sus miembros, variando la intensidad del trabajo inversamente a la capacidad para el mismo. En referencia específica a la reciprocidad muestra que es una relación entre partes separadas; aunque en el marco de un todo. Coincide con otros autores en sus críticas a la teoría del estado de naturaleza, que sería la absoluta dispersión, donde los filósofos políticos representaban al hombre natural aislado y solo en la mayoría de los casos.<sup>245</sup>

Aborda también el espíritu del don y el Ensayo de Mauss. Le parece llamativa la interrogante sobre: ¿Qué fuerza existe en la cosa dada que obliga a quien la recibe a una retribución? Y Sahlins identifica que esa fuerza es el hau maorí elevado a estatus de explicación general, por lo que todo estaría en dependencia del texte capitale obtenido por Elsdon Best (1909) del sabio maorí, Tamati Ranapiri, de la tribu Ngati-Raucagwa, en el que Ranapiri explicó el hau de taonga, es decir, los bienes de las esferas más altas del intercambio, las cosas valiosas.<sup>246</sup>

Arremeterá contra la interpretación *positivista* que hace Mauss sobre *Ranapiri*, y la critica porque el *hau* no sería la razón para el intercambio, que además Mauss la habría entendido fragmentada como dar, recibir y retribuir, lo que no corresponde con una racionalización indígena masiva, sino con la de un francés.<sup>247</sup> Para Sahlins, más bien, el *maorí Ranapiri* explicaba una visión religiosa mediante una económica y no al revés como lo entendió Mauss.

Sahlins observa que el *hau* es tan antiguo y acompaña a este intercambio mismo como moralidad indígena, donde no se trata de ganar a costa de los demás. Los beneficios deben retornar a su fuente para que continúen siendo tales.<sup>248</sup> Así, el don no funcionará con sociedades corporativizadas,

<sup>&</sup>lt;sup>244</sup> Ibid., pp. 98-99

<sup>&</sup>lt;sup>245</sup> Ibid., pp. 102-113

<sup>&</sup>lt;sup>246</sup> Ibid., pp. 167-168

<sup>&</sup>lt;sup>247</sup> Ibid., pp. 172-174.

<sup>&</sup>lt;sup>248</sup> Ibid., pp. 175-187.

sino fragmentadas, por lo que la reciprocidad es relación entre partes separadas. El don es el recurso primitivo para lograr la paz que en la sociedad civil asegura el Estado. La reciprocidad es una relación entre partes de la unidad mayor, por lo que al correlacionar su oposición llega a perpetuarlas.

En el acápite *Sociología del intercambio primitivo*, Sahlins penetra en aspectos claves con valor agregado sobre la temática. Primero, deja sentado que aún en términos prácticos, el intercambio primitivo no cumple el mismo rol que en Occidente, porque se vincula más con el concepto de comunidad o redistribución que actúa fusionado. Define la comunidad como una organización y sistema de reciprocidades, como el aspecto material de la colectividad y la centricidad. Diferencia comunidad y reciprocidad. La primera es interacción colectiva endógena interna, mientras la segunda es la interacción entre partes, una clase de intercambio, un continuo de formas, ejemplificando seguidamente éstas a partir de la definición de Malinowski sobre don puro, la reciprocidad negativa de Gouldner, e intervalos intermedios entendidos como gradaciones del intercambio y de la sociabilidad.<sup>249</sup>

Explica que los tipos reales de reciprocidad en una sociedad primitiva son muchos como los expuso libremente y sin condiciones Malinowski en En Crime and Costume, a diferencia de su clasificación en Los Argonautas del Pacífico Occidental, pero que en todo caso trasciende el localismo de las islas Trobiand para ser ampliamente aplicada al intercambio recíproco de las sociedad primitivas. Es decir, habría varias reciprocidades en función de la naturaleza diversa de los intercambios. El espíritu del intercambio iría desde una preocupación desinteresada por la otra parte hasta el interés por uno mismo pasando por la mutualidad.<sup>250</sup>

Ilustrará el espectro de reciprocidades en función de modalidades de intercambio, como es el caso de reciprocidad generalizada altruista; la reciprocidad equilibrada de don puro, que sería una especie de tipo ideal, correspondiente al intercambio directo típico; la reciprocidad negativa impersonal, abusando del otro con impunidad, y que la etnografía califica como regateo, trueque, juego, subterfugio y robo, entre otros. La reciprocidad negativa es la forma más impersonal de intercambio.<sup>251</sup>

Un tanto en la línea de preocupación de Lévi-Strauss, en su acápite sobre *la reciprocidad y la distancia de parentesco*, Sahlins penetra en ese

<sup>&</sup>lt;sup>249</sup> Ibid., pp. 203-209.

<sup>250</sup> Ibid., pp. 210-211.

<sup>&</sup>lt;sup>251</sup> Ibid., p. 222.

campo con la premisa de que el espacio social condiciona el intercambio y la distancia de parentesco, la forma de reciprocidad. Así la generalización altruista recíproca mayormente tiene lugar con parentescos cercanos, mientras que en los lejanos se tiene el extremo negativo de la reciprocidad, presentándose un amplio campo de variabilidad que puede contener hasta el sacrificio por el otro; pero también la ganancia a expensas del otro. En todo caso, la distancia de parentescos define formas de reciprocidad y modalidades de intercambio. Mencionará a los indios *siuai* que clasifican a los humanos entre parientes y extraños, que sería el modelo para analizar la reciprocidad.<sup>252</sup>

Incorpora otro concepto, el de *la reciprocidad y la jerarquía de parentesco* o *eje vertical del intercambio, a diferencia del anterior eje horizontal de distancias de parentesco*, y aún más definitorio que este último. Jerarquía implica para el autor privilegios y derecho de los señores, porque en la sociedad primitiva, la desigualdad social es la organización de la igualdad económica bajo la denominación de reciprocidad, donde se entregan bienes a los poderes existentes, a las jerarquías generacionales en función de edades avanzadas que se priorizan, así como ocurre de las generaciones jóvenes en general hacia las mayores.<sup>253</sup>

Complementa sobre el particular al sostener que el desequilibrio económico es la clave del despliegue de generosidad de la reciprocidad generalizada, como un mecanismo de arranque de la jerarquía y el liderazgo. Refleja casos en que los subordinados ofrecen individualmente mercaderías al jefe y, a menudo, reciben individualmente beneficios de él. Con respecto al centralismo, el flujo de bienes está desintegrado y aunque hay cierta acumulación masiva y distribución en gran escala, las transacciones entre el jefe y el pueblo están fragmentadas en procedimientos independientes y pequeños, llegando a sostener con sentido desmitificador que: un don al jefe en un momento, una ayuda recibida en otro.<sup>254</sup>

Más adelante, Sahlins enfoca la relación entre reciprocidad y fortuna, casi en el mismo nivel que ponía entre distancia y jerarquía de parentesco. Se refiere, primero, a que hay diferencias económicas entre partes interactuantes, por cuanto existen fortunas de diferente magnitud y valor que tienen relación con el sistema de jerarquías. A más jerarquía y más riqueza,

<sup>&</sup>lt;sup>252</sup> Ibid., pp. 214-216.

<sup>&</sup>lt;sup>253</sup> Ibid., pp. 223-225.

<sup>&</sup>lt;sup>254</sup> Ibid., pp. 227-229.

mayor debe ser la demostración de *ayuda del rico al pobre*, como lazo de sociabilidad, más aún en casos de *pobreza extrema*, por ejemplo entre los recolectores bosquimanos.

Por otra parte, el autor enfoca la vinculación entre reciprocidad y alimentos, cuyo tratamiento no es igual que en los demás casos. Tienen demasiado valor de uso como para tener valor de cambio, pero pueden contemplarse y ejercitarse intercambios atípicos de alimentos en condiciones externas a las comunales regulares.<sup>255</sup>

Sahlins incorpora otro concepto, el de la reciprocidad equilibrada. Sería el instrumento para la paz, los pactos y las alianzas, para tornar intereses opuestos en armónicos, con tendencia a la equivalencia y casos de interés egoísta, pero en medio de relaciones de parentesco y políticas.<sup>256</sup>

Añadirá que en las sociedades primitivas, en general, la reciprocidad equilibrada no sería la forma prevaleciente de intercambio, porque ésta se inclinaría hacia las modalidades más generalizadas. Pone de ejemplo el conocido intercambio laboral en comunidades de las tierras interiores del sudeste asiático y en pueblos filipinos, que afincan la relación intercultural a partir del producto principal para su supervivencia, el arroz, que se exporta por dinero, herramientas de hierro y bienes que otorgan prestigio. Este tipo de intercambio presentaría ventajas para familias con más trabajadores adultos.

Este autor le da verdadera importancia a la reciprocidad equilibrada e insiste en que no se trata de cualquier inclinación superficial en las sociedades primitivas. Indica que la moneda es un medio de intercambio con valores relativamente fijos, de lo que habría ejemplos irrefutables. Y precisamente sobre el carácter del dinero primitivo, asunto que lo considera dilema clásico, hace varias aclaraciones. Sería objeto con un valor más simbólico que de uso y que funge de puente indirecto entre cosas, más que como mediador de motivaciones comerciales, con mayor vigencia en el marco de la reciprocidad equilibrada en ámbitos sociales periféricos, sobre todo en sociedades consideradas tribales y difícilmente en cacicazgos.<sup>257</sup>

Sobre el valor del intercambio y la diplomacia del comercio primitivo, Sahlins reclama para el campo etnoantropológico el mérito de con-

<sup>255</sup> Ibid., pp. 230-239.

<sup>256</sup> Ibid., pp. 240-242.

<sup>&</sup>lt;sup>257</sup> Ibid., pp. 247-250.

tar ya con una teoría del valor para economías primitivas y *campesinas*, apoyada en el intercambio a partir de la jerarquía moral de la virtud, en términos muy diferentes al intercambio conocido en Occidente. Aclara que mientras ello continúa germinal y sin desarrollarse para una teoría del valor del intercambio indígena, que explique con esta identidad situaciones de mercado, la teoría es insuficiente o incompleta, por lo que tiene validez solamente para la Edad de Piedra y en sus fases iniciales, porque observa que pocas veces se indaga en el significado de la equivalencia de intercambio primitivo, marcado por la indeterminación de precios, con situaciones donde las mismas mercancías se transan en proporciones diferentes.<sup>258</sup>

Más que preocuparse sobre por qué la oferta y la demanda no afectan a las economías primitivas, piensa que lo misterioso es que esos parámetros tengan adecuación en tales circunstancias, puesto que *las intersecciones alienadas de las curvas de la oferta y las de la demanda en los diagramas de los economistas presuponen una estructura determinada de competencia*, funcionando más bien precios implícitos, de tacto social y por efecto de la diplomacia primitiva, por lo tanto, para personas o grupos extraños que confrontan mercaderías, precios que no han podido ser detectados, pero que no están institucionalizados, reconociendo sin embargo que se aproximan a lo que en otro caso serían precios normales de mercado. En suma, primitivamente los precios serían los mismos que en situaciones de mercado, nivel alcanzado con soporte en otros valores que dan lugar hoy a otras teorías, y mediante mecanismos diferentes al mercado.<sup>259</sup>

Sahlins profundiza estas explicaciones e insiste en que los acuerdos de buen trato indígena primitivo subsumen las condiciones de oferta y demanda que no desaparecen del todo, es decir, entre sociedad comercial primitiva y mecanismo de precios de mercado hay una equivalencia funcional. La equivalencia no se altera, pero puede ser retardada incluso durante períodos muy largos y con situaciones de irracionalidad, donde unos pueden comenzar el comercio apropiándose del trabajo de los otros. Concluirá interpelando a la ciencia económica que se apropia y universaliza conceptos, que bien pueden haber sido también descubiertos a partir de otras realidades y racionalidades.<sup>260</sup>

Sin duda Sahlins, al que hemos inscrito dentro del "núcleo duro" de la <u>antropología econ</u>ómica con respecto al don-reciprocidad, marca una ruta

<sup>&</sup>lt;sup>258</sup> Ibid., pp. 297-298.

<sup>&</sup>lt;sup>259</sup> Ibid., pp. 316-331.

<sup>&</sup>lt;sup>260</sup> Ibid., pp. 331-334.

propia, una especie de mirada desde la escuela antropológica norteamericana, que sin enfrentarse con la tradicional y amplia escuela francesa, tiene sus matices y seguidores, tal como podremos observar en la controversia y debate de diálogo entre posiciones que efectuamos después.

## Temple: Don-reciprocidad e intercambio-mercado, sistemas opuestos

Ahora tenemos la obra de otro francés que retoma, sistematiza, enriquece y critica ideas de sus predecesores en materia indígena, de don y reciprocidad, y que se ha convertido en el ideólogo apasionado de dicha corriente. Es Dominique Temple, con cuatro producciones: La Dialéctica del Don (Ensayo sobre la Oikonomía de las Comunidades Indígenas), publicada en 1965; El Quid-Pro-quo Histórico (El Malentendido Recíproco entre Dos Civilizaciones Antagónicas). (1997)<sup>261</sup>; Las Estructuras Elementales de la Reciprocidad (2003)<sup>262</sup> y su última, más extensa y detallada producción: Teoría de la Reciprocidad en tres tomos: tomo I, La Reciprocidad y el Nacimiento de los Valores Humanos (2003); tomo II, La Economía de Reciprocidad (2003) y tomo III, El Frente de Civilización.

Dominique Temple se consagrará a la contradicción antagónica del don-reciprocidad con intercambio-mercado. Critica a Mauss por el contrabando para hacer que incluso el mana sea ideologizado en términos de intercambio, asumiendo para sí la postura del sabio indígena *maorí Ranapiri*. Dirá que el don no puede ser solamente restituido, consumido, sino reproducido o ampliado para garantizar el ciclo de la abundancia. <sup>263</sup>

Al tener el don la fuerza de reactualización del ciclo económico, sería el principio de la economía política de sistemas de redistribución y reciprocidad. Hay un tercero que permite eludir y "resuelve" la bipolaridad del intercambio. 264 Reconoce el aporte de un autor anterior sobre reciprocidad con formas horizontales en sociedades dispersas y verticales en sociedades centralizadas, pero piensa que igualmente el don de respuesta, por ser don, sólo puede ser superior al de origen, rescatando el *potlatch* que es donde intercambio y don reflejan su contradicción de manera perceptible.

<sup>&</sup>lt;sup>261</sup> Temple, Dominique. El Quid-Pro-Quo Histórico (El Malentendido Recíproco entre Dos Civilizaciones Antagónicas). THOA. Ed. Aruwiyiri. La Paz. Bolivia. 1997.

<sup>&</sup>lt;sup>262</sup> Temple, Dominique. Las Estructuras Elementales de la Reciprocidad. Ed. Plural-Tari-Carrera de Antropología y Arqueología de la UMSA. La Paz. Bolivia. 2003.

<sup>&</sup>lt;sup>263</sup> Temple, Dominique. *La Dialéctica del Don* (Ensayo sobre la Oikonomía de las Comunidades Indígenas). Ed. Hisbol. La Paz. Bolivia. 1995: 27-29.
<sup>264</sup> Ibid., p. 30.

Considera que son imposturas de Mauss el no reconocer la diferencia antagónica entre don e intercambio, ni la existencia previa del don, como tampoco sus características para generar excedentes y crecimiento dinámico. Abunda después sobre la economía de las comunidades indígenas, para lo que recurre a la introducción de la obra de Sahlins, donde se refuerza la idea de que en sociedades primitivas la economía no es autónoma ni separada de lo social y religioso, y que en última instancia la política determina lo económico, siendo que esas sociedades son *máquinas de antiproducción*.

Sostiene que Sahlins ve en sociedades primitivas un sistema en el que la redistribución organiza la producción, siendo ello opuesto al sistema capitalista, ya que la crítica de la economía política define que la producción es determinante en los sistemas de intercambio y de competencia. Según Temple, para Sahlins no ocurriría lo mismo en los sistemas de redistribución y reciprocidad, donde el consumo es el que determina la producción, y que más que máquinas de antiproducción, son de sobreconsumo, lo que no implica que las fuerzas productivas no estén integradas dentro de una tendencia al desarrollo y no participen en el crecimiento económico.

Temple tomará criterios de Malinowski, Polanyi y Sahlins, para aclarar conceptos de este último con respecto a entender la reciprocidad solamente a nivel de distribución, redistribución y consumo y no a nivel productivo, lo que a él le interesa reforzar. La aparente afiliación de la producción con la redistribución sólo sería una consecuencia de la centricidad. Vincula esta parte explicando la expresión de Malinowski en relación al "banquero" en las sociedades primitivas, donde para ser tal, hacía falta primero ser jefe y para ser jefe se debía redistribuir más que los demás, lo que llevaría invariablemente a una reciprocidad productiva.<sup>265</sup>

Explicando el origen de la reciprocidad y su incidencia como forma de organización de la redistribución, Temple se pone a rebatir conceptos de la relación y diferencias entre don y reciprocidad, particularmente sobre los expresados por Polanyi y Sahlins.<sup>266</sup>

Nos dirá que Marshall Sahlins prefería recurrir a la ideología para explicar el crecimiento en las economías indígenas y que siempre preten-

<sup>&</sup>lt;sup>265</sup> Ibid., pp. 31-46.

<sup>&</sup>lt;sup>266</sup> Ibid., pp. 45-46.

día hallar un intercambio igualitario, pero como encontraba desigualdad acudía a la ideología, cuando para Temple la redistribución es el origen de la reciprocidad, y la contradicción ya no aparece. Por eso Sahlins se habría visto obligado a pensar dicho proceso en términos de modos de producción, cuando según Temple se trata de sistemas económicos que son fases diferentes del mismo proceso de desarrollo engendrado por la dialéctica del don. Cuestiona igualmente la utilización de la categoría de modo de producción doméstico por parte de Sahlins, sistema que no se apoya en el don y que habría sido encerrado de esa manera dentro de los límites del consumo familiar. Sahlins estaría en este punto más próximo a las leyes generales que Marx desprende de otra sociedad.

Temple propondrá denominar a las relaciones de ayuda mutua como reciprocidad productiva. Así, la redistribución abarca el concepto de consumo colectivo, y la reciprocidad el de producción, categorías fundamentales del ciclo económico resguardadas de toda injerencia ideológica, metafísica, cultural, ritual o mágica. La producción colectiva es la reciprocidad productiva. La redistribución organiza la reciprocidad colectiva y explica el crecimiento del sistema de redistribución. El don es una dinámica de consumo dirigida al prójimo y la reciprocidad es la reproducción del don, es decir la reciprocidad sería la forma de organización de la redistribución.

Interpelando conceptos anteriores con respecto a la alienación del sistema de redistribución- reciprocidad, hasta incluir formas de esclavitud, comparaciones y parecidos con el concepto de proletariado, Temple entiende que esa forma de esclavitud no tiene entonces nada que ver con la esclavitud occidental: donde el esclavo no era un tallador de piedras, un creador de piraguas, un hábil comerciante. Dirá que mientras más rico o poderoso es el esclavo, más prestigio tiene su Inca. Insistentemente concluirá en que el don es lo contrario del intercambio, y la reciprocidad lo contrario de la concurrencia.

Persiste en sus diferencias con Sahlins, que en su criterio entendía la reciprocidad como una categoría específica de intercambio, un *continuum* de formas, con polos extremos y una serie de puntos intermedios. Para Temple, ese esquema tiene el mérito de presentar el intercambio económico como antagónico del don puro y de asociar éste con la solidaridad o participación colectiva, vinculando por lo tanto el intercambio con la competencia y la reciprocidad productiva con la redistribución. Concluirá que así, los dos sistemas son incompatibles y que el *continuum* de Sahlins no

existe, sino que hay dos sistemas económicos cuyo desarrollo es regido por leyes necesariamente contradictorias, y que el don no es una generalización del intercambio, sino su contrario.<sup>267</sup>

Como veremos, Temple admite de forma muy relativa la posible existencia de intercambio en sociedades primitivas, no como origen del don sino como su accidente, lo que resultaría de invertir más bien el esquema de Sahlins, y de donde, a su turno, el intercambio es el origen de un sistema económico y el don de otro distinto, sin necesidad de entender la historia como un *continuum* unidimensional.<sup>268</sup>

Explicará luego que la competencia de dones y los torneos de redistribución son el origen del *potlatch* y del *kula*, ya que la dinámica de dones devueltos con agregados conduce a la sobreproducción. El antagonismo entre intercambio y redistribución es tan radical, que la forma negativa del uno no puede ser la forma positiva del otro y allá donde reinan la redistribución y la reciprocidad, la relación con el prójimo es fundamentalmente desigual. Sobre los conceptos de reciprocidad vertical y horizontal de Sahlins, admitiendo que se podría pensar a nivel de modos de producción, estarán en su criterio siempre asociadas y una u otra serán dominantes según esferas de la actividad económica.

Temple piensa que Sahlins postuló el intercambio y no el don como origen del ciclo, utilizando la *ley de Chayanov* para el modo de producción doméstico: *En un sistema de producción doméstico del consumo, la intensidad del trabajo varía en razón inversa de la capacidad de trabajo relativa a la unidad de trabajo.* Para Temple, más bien, la ley del sistema de redistribución estaría en que la intensidad del trabajo es proporcional a la riqueza redistribuida, siempre que se precise el concepto de riqueza como calidad de vida.<sup>269</sup>

Ya en la introducción del primer tomo de *Teoría de la Reciprocidad*, Temple le reprocha a Mauss haber reducido la reciprocidad al intercambio y propone ir al fondo *en esa economía política*.

"...Frente a este riesgo absoluto, la crítica de la economía política debe ir a la raíz de las cosas. ¿Es el interés el motor definitivo de la econo-

<sup>&</sup>lt;sup>267</sup> Ibid., pp. 48-56.

<sup>&</sup>lt;sup>268</sup> Ibid., pp. 56-57.

<sup>&</sup>lt;sup>269</sup> Ibid., pp. 58-61.

mía humana? ¿Es el intercambio la mejor relación que los seres humanos puedan establecer entre sí? Así pues, hay que liberar a la reciprocidad de los imaginarios sin los cuales es alienada y hay que instituirla como la matriz, sin más, de la humanidad".<sup>270</sup>

A los ejemplos de Adam Smith sobre los cazadores, Temple los considera un relato-ficción sin fundamento, menos para fundar sus teorías de intercambio cuando se trataba de dones y ratifica de mejor manera sus concepciones en controversia con Mauss.<sup>271</sup>

Evocará a Mauss con respecto a que nunca existió en un pasado próximo ni remoto nada semejante a lo que se llama economía natural y el trueque no fue el origen de las prestaciones, sino más bien se basaron en la forma de regalos generosos con principio en tres obligaciones interdependientes como dar, recibir y devolver.

De Mauss, reconoce que a pesar de interpretar el don como un intercambio arcaico, no lo hace en el sentido utilitarista, sino porque el donante quiere resguardar su mana, su nombre, su integridad espiritual; aunque su búsqueda se limitó a la reciprocidad de dones y no pudo llegar a una teoría de la reciprocidad. Por ello, propone retomar su análisis cambiando su direccionalidad hacia el entendimiento de que en sociedades primitivas no solamente se da de todo, sino en las que se da todo.

Observa de Mauss el haberse concentrado sólo en una segunda categoría de objetos preciosos sin atender los bienes ordinarios, los alimentos y los bienes de uso, considerados por aquel como objetos de vulgar repartición, cuando repartir es redistribuir y, por tanto, también donar.

Deja sentada la idea de que la noción de intercambio no es necesaria, sino errónea, puesto que el que da ni compra ni intercambia, porque el don vuelve a su origen simulando intercambio de equivalentes.

Valora el aporte de Mauss sobre la obligación de devolver los dones, que radica en la fuerza del nombre, el prestigio, el rango, la jerarquía. Re-

<sup>&</sup>lt;sup>270</sup> Temple, Dominique. Teoría de la Reciprocidad: Tomo I. La Reciprocidad y el Nacimiento de los Valores Humanos. Tomo II. Economía de la Reciprocidad. Tomo III. El Frente de Civilización. (2003). Ed. Padep- GTZ. La Paz. 2003. Tomo I. La Reciprocidad y el Nacimiento de los Valores Humanos. pp. 17-18.

<sup>&</sup>lt;sup>271</sup> Ibid., pp. 21-23.

cuerda que en el *potlatch* se da, pero también se despilfarra y se destruye, porque el prestigio no depende de la acumulación, sino de la prodigalidad, situaciones todas que sin embargo Mauss llama intercambio motivado por el interés y que Temple representa como un interés superior no material, honor y prestigio, pero aparentemente adulterado con categorías de crédito y beneficio.

Nuestro autor continuará desmenuzando los *contrasentidos maussia-nos*, como la ostentación de riqueza como prueba paradójica de acumulación, riqueza sólo adquirida a fuerza de redistribuciones generosas, donde la acumulación está primero y el don se tornaría en un artificio. Indica que para que los objetos preciosos se conviertan en moneda, existe una propiedad desconcertante, comparada con una moneda corriente y es el no representar un valor fijo, si no de aumentos de valor en cada una de las transacciones.

La riqueza sería proporcional al don y no a la acumulación; el valor de renombre inverso al valor de cambio. La moneda de renombre no puede ser utilizada como forma de pago, como reconoció Mauss, pero con una definición que Temple considera discutible: moneda primitiva de cambio, incluyendo transición de un sistema de moneda a otro, cuando la moneda de renombre permitiría más bien representar el valor, posibilitar el ciclo económico y ser instrumento de crecimiento.<sup>272</sup>

En la explicación de *El Tercero y lo recíproco*, Temple hace intervenir el pensamiento del sabio *maorí Tamati Ranapiri*, para confrontar ideas de Mauss y Sahlins. *La crecida del don* explicaría su reproducción y el enigma estaría resuelto a partir de la intervención de un tercero misterioso, pero didáctico.<sup>273</sup>

Sobre la interrogante de Mauss en relación a por qué *Ranapiri* hace intervenir a tres personajes y crea la paradoja de un ciclo ternario allá donde se esperaba una simetría bilateral, Temple explica que la diferencia entre estructura binaria y ternaria está en el hombre recíproco, de naturaleza ontológica, el mana, el *hau*, ridiculizado por sus críticos como una ilusión, un recurso arbitrario, sobrenatural, místico, fuera del alcance de la ciencia, pero que Temple reivindica a partir de que la ciencia ya superó el positivismo del siglo XIX, con el psicoanálisis que trabaja el inconsciente y la

<sup>&</sup>lt;sup>272</sup> Ibid., pp. 26-47.

<sup>&</sup>lt;sup>273</sup> Ibid., pp. 49-53.

revolución de la física cuántica que relativiza hallazgos anteriores.

Temple abordará *la reciprocidad negativa entre los jíbaro*, condenando trabajos de *Raymond Verdier* y de *Gérard Courtois*, como lo hiciera antes Marcel Mauss en relación a Lévi-Strauss con las formas de reciprocidad positiva que muestran sumisión de la reciprocidad al intercambio, cuando más bien la reciprocidad se encuentra en el origen de la economía y cuando el don es un asunto sagrado y no sólo comercial, donde al final de la transacción la igualdad entre las personas es completa, cada una con la mitad de todo. Si el número de asociados es mayor a dos, el compartir exigirá la medida. Asevera que el don está relativizado por la demanda, aceptándola para la reciprocidad simétrica en la que la demanda juega un rol de articulación entre reciprocidad positiva y negativa.

Concluirá estableciendo una correspondencia entre los dos sistemas, donde el ciclo de reciprocidad positiva se descompone en tres obligaciones: dar, recibir y devolver, y el ciclo de reciprocidad negativa se desglosa en tres obligaciones: *morir*, *vengarse* y *volver* a *morir*.

Posteriormente trata sobre *la reciprocidad simétrica en la antigua Grecia*. Para ello reivindica a Polanyi, quien mostró que ya en los tiempos de la Babilonia, mucho antes que funcionaran la oferta, la demanda y el *market*, el comercio a larga distancia de asirios y fenicios no recurría a tasas fijas (*trade*), sino al sistema de reciprocidad. Polanyi reconocía por eso había tres formas de economía: la reciprocidad, la redistribución y el intercambio. Así todas las civilizaciones habrían practicado durante milenios la reciprocidad y la redistribución a las cuales se sometía el intercambio.

Polanyi y Mauss habrían reconocido que sólo el mundo occidental trastocó en los tiempos modernos esa relación con preeminencia del intercambio; aunque también dejaron sentado que ya existía. Según Temple, a diferencia de Adam Smith que creía que la economía de mercado es la economía natural, Aristóteles hacía proceder el *logos* de la reciprocidad y condenaba la economía de beneficio que ofendía a la naturaleza humana. Así, la economía política no está lejos de la estética y la ética como en la Grecia antigua, donde la teoría del valor económico era la del valor ético.

Recuperemos los criterios de Temple sobre el intercambio simbólico, para lo que interpela la comparación de don con préstamo y peor con

préstamo a interés. Mauss lo habría sugerido relegando benevolencia a interés. Explica que mana es un parentesco nuevo no biológico sino espiritual, como lo entendían los *Andamans* y los *Kanak*, y Aristóteles para la *aretë*, *la philia y la charis*, como valor de amistad y gracia. Cuenta cómo Lévi-Strauss reprochó a Mauss dejarse confundir por hechiceros indígenas, quienes al no poder explicarse fenómenos recurren al misticismo, al mana como a un significante flotante, vacío de sentido, un valor simbólico cero, un término neutro, que usa lo mágico para suplir la razón de las cosas, cuando sería en realidad una reciprocidad de intereses y, por tanto, de intercambio. Para Lévi-Strauss se habría tratado de intercambio y, por eso, la mujer fungía de moneda.<sup>274</sup>

Dentro de sus postulados sobre *Economía de la Reciprocidad*, Temple recupera su obra sobre la *Dialéctica del Don*, donde fijaba ideas contrarias a las sustentadas por Sahlins y Polanyi, con respecto a que la reciprocidad sería tan sólo repartición de riquezas. Anuncia que en adelante la teoría de la reciprocidad ya no es sólo referida a la reproducción del don, sino que contiene tres bases: la reciprocidad positiva o la economía y el mercado de reciprocidad; la reciprocidad simétrica ética y la reciprocidad negativa como se da en el comercio mundial hoy.<sup>275</sup>

Sobre la redistribución, no cesa de desmenuzar lo que considera errores de Sahlins. Sostiene que éste interpreta como centro la redistribución que aparece como la realización de numerosas relaciones de reciprocidad, que admitiría solamente intercambios simétricos para los productos terminados, los valores de uso y los bienes de consumo.

Temple quiere una interpretación de la redistribución en términos de reciprocidad, para lo que hay que desentrañar el enigma que la desigualdad de la reciprocidad supone entre los bienes recibidos y redistribuidos. Para Sahlins, dice, hay un intercambio igualitario, pero como encuentra desigualdad recurre a la ideología. Temple prefiere un don como dinámica de consumo dirigida al prójimo y la reciprocidad como la reproducción del don, es decir, reciprocidad como forma de organización de la redistribución.<sup>276</sup>

En su acápite sobre *la economía humana*, Temple reitera conceptos ya vistos, pero los enriquece y aclara. Por ejemplo nos recuerda que por

<sup>&</sup>lt;sup>274</sup> Ibid., pp. 61-154.

<sup>&</sup>lt;sup>275</sup> Temple, Dominique. *Teoría de la Reciprocidad:* T. II. "Economía de la Reciprocidad", ob. cit. pp. 18-20.

<sup>&</sup>lt;sup>276</sup> Ibid., pp. 83-93.

Mauss, Malinowski y Lévi-Strauss, sabemos que todas las sociedades sin excepción conocen la reciprocidad. Recuerda también la fórmula de la economía primitiva: si para ser hay que donar, para donar hay que producir, lo que se habría convertido en: si para ser el más grande hay que donar más, para donar más hay que producir más, por lo que esa economía no tiene límites, porque descalifica y excluye a aquellos que no están en condiciones de donar; son excluidos de la humanidad y serán tratados como animales: los esclavos.<sup>277</sup>

Temple pasa luego a explicar el tránsito de lo simbólico a lo económico, reconociendo esta vez incluso que el intercambio supone una reciprocidad mínima. Y redondea ideas con nuevos criterios sobre *las dos economías*. Producir para donar es un motor económico diferente al de producir para acumular bienes y medios de producción. Pero para que aparezca la razón del don es necesario instaurar primero la reciprocidad. Así, tenemos una economía humana opuesta a la economía natural de los teóricos liberales, que entienden por tal una economía fundada en el cálculo y la razón, y la vinculan al libre intercambio en tanto que racional, y la afincan en el interés con soporte en la naturaleza.

Temple desarrolla más su concepto sobre *el mercado de la reciprocidad positiva*. Opina que la reciprocidad de los dones es un principio de economía política, ya que para donar hay que producir, además de que la mayor parte de los seres humanos produce más para donar que para poseer.

Reitera su rechazo a la tesis de Marcel Mauss en sentido de que las comunidades de origen mezclarían relaciones objetivas y subjetivas, materiales y espirituales, y que la reciprocidad sería una modalidad de intercambio, lo que en su criterio deviene por las similitudes con la reciprocidad negativa. Por ello, para Smith, Marx y Shalins, el intercambio sería robo recíproco, más aún, hay momentos en que para el último se trata específicamente de reciprocidad negativa.

Avanza en otras categorías e indica que la reciprocidad puede darse por la vida, la alianza o el don, pero también por la muerte o el asesinato. No es, pues, el don el fundamento de la sociedad, sino la reciprocidad, esto ampliando sus ideas sobre la reciprocidad negativa o de venganza. Sobre el mercado de reciprocidad negativa, señala que antes de hablar de compe-

<sup>&</sup>lt;sup>277</sup> Ibid., pp. 321-323.

<sup>&</sup>lt;sup>278</sup> Ibid., pp. 324-325.

tencia en términos de reciprocidad de dones es mejor hablar de emulación ordenada según el bien común.<sup>279</sup>

Temple retrotrae tiempos de Thomas Hobbes, quien según él habría incluso escrito su *Ética* para enfrentar la idea de que el interés es el motor de toda prestación económica para todas las sociedades humanas, para corregir esta *economía natural* que la juzga primitiva, pero con la que congeniaba Adam Smith. Refuerza la idea de que hubo que esperar hasta 1922 (Malinowski), para redescubrir el don y para que el postulado occidental sea invalidado científicamente y sin cuestionamientos.

Recuerda que Mauss, después de dos años, al término de una encuesta prodigiosa en todas las sociedades del mundo, demostrará que solamente la sociedad occidental fundamenta su economía sobre el intercambio y todas las demás en la reciprocidad entendida por Mauss como forma primitiva del intercambio, postulado anclado en la psicología occidental que influyó para que aún Lévi-Strauss lo asumiera, interpretando que los dones solamente desarman al adversario, propiciando una atmósfera para intercambios a los que se subordina incluso la estructura de parentesco, criterio que según Temple es comparable al de Colón, pues ambos reconocen los dones recíprocos como base de amistad, pero a sus ojos están sobreañadidos a los intercambios. Los intercambios son destinados a crear riquezas y los dones recíprocos a crear un clima de amistad; no es por el gozo material de los dones que es instaurada la reciprocidad, sino por el gozo del valor de ser producida por la reciprocidad que se recurre a la mediación de los dones.<sup>280</sup>

En su *obra Las Estructuras Elementales de la Reciprocidad* (2003), Temple reitera y refuerza varios conceptos reiterativos en todas sus obras, se puede tomar en cuenta los siguientes aditamentos esclarecedores.<sup>281</sup> Nos habla de las ventajas de la reciprocidad, reconociendo que la primera es el reparto justo porque el más débil recibe en mayor cantidad que el más fuerte, pues el don iría donde se lo necesita, conteniendo por lo tanto en sí la ventaja de la justicia y en ella de la igualdad. Otra ventaja de la reciprocidad es que no puede contemplar ninguna exclusión pues, dice, nadie puede ser excluido de la comunidad. Mira también ventajas en el intercambio,

<sup>&</sup>lt;sup>279</sup> Ibid., pp. 378-489.

<sup>&</sup>lt;sup>280</sup> Temple, Dominique. *Teoría de la Reciprocidad:* T. III. "El Frente de Civilización", ob. cit. pp. 56-60.

<sup>&</sup>lt;sup>281</sup> Ibid., pp. 34-36.

desde el momento en que el hombre se libera de todo lazo social y del imaginario colectivo, y su producto se libera de su valor simbólico sin contener ya mana, por lo que en la reciprocidad, la cosa, el producto, tiene que ser consumido y luego reproducido, y en el intercambio puede acumularse y representarse por el dinero. Apoyado en eso propone el concepto de doble economía, con la noción de interfase de sistemas, reconociendo una territorialidad propia tanto al intercambio como a la reciprocidad.

Nos ilustrará esquemáticamente sobre la existencia de una reciprocidad bilateral y una ternaria unilateral, existente en su criterio desde los orígenes de la humanidad, juntamente con la reciprocidad bilateral, fundamento de la sociedad. Nos dirá que alguien recibe de un lado, y da del otro lado. Por lo menos hay tres personas, tres contrapartes, en esta estructura, y no dos.

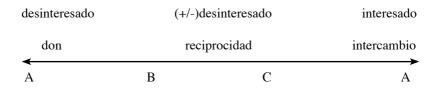
En cuanto a la reciprocidad ternaria bilateral, indica que, en la relación de reciprocidad ternaria, A da a B, B da a C. Esta relación es siempre unilateral, pues cada uno recibe por un lado y da por el otro. Pero se puede imaginar que la donación vuelve, y entonces, B se encuentra en la situación de tener que dar a C, pero también de dar para A lo que recibe de C. Más aún, también menciona una reciprocidad piramidal o ternaria colectiva, donde se puede imaginar a un solo intermediario para todos a partir de la estructura que hemos llamado el compartir, cuando somos todos para uno y uno para todos.

Es importante su conclusión sobre el particular al mostrar una lógica ternaria y otra del antagonismo, pues es posible demostrar que *las estructuras de reciprocidad tienen como efecto perpetuar lo contradictorio y reemplazar la superioridad de lo no-contradictorio sobre lo contradictorio, lo que está en vigencia en la naturaleza, por lo inverso, es decir por la superioridad de lo contradictorio sobre lo no-contradictorio.*<sup>282</sup>

En sus escritos sobre *El Frente de Civilización*, en 1985, dentro de *Reciprocidad e Intercambio*, incorpora esquemas comprensivos. Le interesa sintetizar lo que se entiende por reciprocidad e intercambio, ilustrando la tipología prevaleciente de Polanyi y actualizada por Sahlins, para quienes además del intercambio económico, hay también redistribución y reciprocidad que terminarán en la reciprocidad como fuerza elemental de la economía indígena, pero todas reducidas a intercambios de tres categorías: prestaciones unilaterales como dones puros

<sup>&</sup>lt;sup>282</sup> Ibid., pp. 37-73.

totalmente desinteresados; tanto interesados como desinteresados o reciprocidad propiamente dicha; sólo interesados o estrictamente intercambio económico.<sup>283</sup>



"Si el círculo de esas <del>prestaciones se</del> reduce a d<del>os participante</del>s, se obtienen formas de reciprocidad bilaterales A B".284

Esos dos tipos de prestaciones son llama<del>das intercon</del>bio generalizado e intercambio restringido. Habría, en fin, una progresiva reducción de prestaciones totales a favor del intercambio económico, a medida que el progreso del conocimiento permitiría a la conciencia primitiva analizar y comprender globalmente.<sup>285</sup>

intercambio	intercambio	intercambio	
generalizado	restringido	económico	

Para Temple, no hay don puro, puesto que su equivalente es el *nombre*. En la reciprocidad, el valor de intercambio es nulo, mientras el de renombre es máximo, al revés de lo que ocurre en el intercambio económico. Tendrán lugar redistribución y reciprocidad de Polanyi, preferiblemente pensadas como reciprocidad vertical y horizontal.

En cuanto a lo que considera confusiones de Lévi-Strauss sobre intercambio y don en el sistema occidental, Temple piensa que en vez de que el don sirva para desarmar al adversario, en las comunidades de reciprocidad se trata de crear, como dicen los Kayak, una sola palabra, es decir, una comprensión mutua y común para motivar la producción: *Una puede ser formulada: si para ser hay que dar, para dar hay que producir. Y la otra: si para tener hay que intercambiar, para intercambiar hay que producir.*<sup>286</sup>

Con base en eso formula preguntas y plantea salidas.<sup>287</sup> En contra-

<sup>&</sup>lt;sup>283</sup> Ibid., pp. 163-164.

<sup>&</sup>lt;sup>284</sup> Ibid., pp. 165.

<sup>&</sup>lt;sup>285</sup> Ibid., pp. 165-166.

<sup>&</sup>lt;sup>286</sup> Temple, Dominique. *Teorías de Reciprocidad:* T. III. "El Frente de Civilización", ob. cit. p. 181. <sup>287</sup> Ibid., p. 200.

Temple avanzará más en su línea política proponiendo y alimentando varios temas, como

dicción con sus postulados iniciales con respecto al desencuentro de fondo entre don-reciprocidad e intercambio-mercado, considera también la autogestión en las sociedades indias, que conduce a mayores contradicciones y conflictividad con la sociedad capitalista, que habría que superarlas sin enfrentamiento violento, sino con una estrategia de coexistencia de sistemas antagónicos.

## Una corriente de extremidades con vida, pero sin cuerpo ni cabeza

Malinowski refleja un abordaje desde la Antropología Económica, en términos limpios, directos y positivos, sin controversia directa con corrientes económicas. No se encuentra por ejemplo alusiones a los clásicos liberales de la economía como Adam Smith y sobre Marx solamente hay indirectas despectivas vinculadas al comunismo primitivo y una diferenciación en relación al tratamiento economicista materialista de la vida primitiva en su concepción materialista de la historia.

Pareciera que a pesar de los descubrimientos legados a la posteridad y destacados por otros más que por él mismo, no es casual que el acompañamiento al título principal defina su obra como un estudio de comercio y aventura, que no saldrá de su pensamiento; aunque es cierto que la lógica de comercio en él tiene sentido más amplio que la comúnmente aceptada. Por ello también no se encontrará en su texto explicaciones rigurosas y contenidos de profundidad sobre un conjunto de categorías económicas, que son mencionadas, pero, entendiendo que no amerita mayores definiciones conceptuales porque son de entendimiento para la lógica general de las ciencias reinantes, no explicitadas en sus alcances y direccionalidad.

De la revisión cuidadosa de todos los capítulos de su obra, de los que se ha explotado y testimoniado solamente los que hacen al objeto de la presente investigación, al margen de referirse a la donación recíproca como un recurso lingüístico y no como un concepto categorial, no hace referencia consciente ni reitera la importancia de categorías como don, donación, reciprocidad, sistema de dones o de reciprocidad, menos economía de dones ni de reciprocidad, lo que sin embargo es una cuestión formal, porque como se verá al final sí llega a identificar, sin esas denominaciones, como fenómenos nuevos no estudiados con anterioridad. Se tienen referencias

la "teoría del consejo", que escribe el año 2000, en referencia al Consejo Indígena del Paraguay, donde sus responsables tuvieron que elegir entre la integración de las comunidades en la sociedad nacional y el consejo o el reconocimiento de un poder amerindio deliberativo y ejecutivo soberano, frente a la civilización occidental. Ibid., p. 193.

muy claras en el autor para entender estos fenómenos de nuevo tipo como formas de comercio junto a otros sistemas de trueque.

Nada de esto hace pasar desapercibidos sus descubrimientos sistemáticos y cuidadosamente demostrados y posteriormente validados científicamente sobre la mezcla entre instituciones económicas y otras ceremoniales, de ritualidad y magia; el impulso específicamente indígena a dar como forma de poder, pero también como medio para establecer lazos sociales; y la devolución de esos regalos como ofrendas ceremoniales en distintos plazos y bajo diferentes modalidades y formas. Hasta tal punto es su conciencia de que está hablando de instituciones nuevas, combinadas con otras ya conocidas en Occidente, que concluye generalizándolas para un nivel universal de las sociedades indígenas.

A diferencia de ello, sin consideración para ningún tipo de apología o sesgo antropologista, Malinowski no pone en duda, con los indígenas como su objeto, la existencia y vigencia de instituciones económicas como el intercambio, el trueque, el comercio, los tributos, el valor y la riqueza, relativizados y moldeados estos dos últimos a partir de nociones propiamente indígenas, y aunque habla de excesos en la producción y abundancia, precisamente para enfrentar los nuevos tipos de intercambio de su hallazgo, como el *guardar*, no penetra en el detalle económico conceptual sobre sistemas de acumulación y reproducción de los indígenas de *Trobiand*.

Al margen de la significación especial que en los casos estudiados encuentra sobre la generosidad, la bondad y la moral casi congénitas de los indígenas, de la búsqueda de alabanzas y prestigio, al referirse a seres humanos, tampoco ahorra apelativos sobre el carácter apasionado de la existencia de intereses, ambiciones y vanidades. Incluso menciona la vigencia de clases y diferenciación social de pagos, remuneraciones y créditos. También se refiere a la diferencia entre trabajo organizado y comunitario, el primero con división técnica del trabajo y el segundo sin ella; aunque en ningún momento se interesa en clarificar tipos de propiedad o las especificidades entre trabajo individual, social colectivo o rigurosamente comunitario, pero se entiende que los propios huertos indígenas, en los que se desarrolla primero el *Kula* para extenderse luego a las grandes expediciones ultramarinas, son parte del trabajo grupal y no familiar particular.

En todo momento se está refiriendo a los *Trobiand* y proyecta sus hallazgos a sociedades indígenas contemporáneas de su tiempo (1922). Nos dirá que *los hechos aislados carecen de valor para la ciencia, por muy* 

sorprendentes y novedosos que puedan ser en sí mismos. Encuentra, sin embargo, un conjunto de contradicciones entre conceptos y consideraciones sobre las que se explaya en los capítulos sustantivos y sus conclusiones generales finales, pero que en nuestro criterio debemos tomar en cuenta como más definitivas por su alto grado de abstracción y reflexión teórica. Solamente en su reflexión final hace remembranzas históricas o en relación al pasado y a sus descubrimientos, por el hecho de que la mitología y el ritual mágico muestran cuán remoto debe ser su origen, llegando a sostener en relación a premisas reinantes sobre la evolución económica de la humanidad, que todas deben revisarse a partir de la nueva institución, haciendo ya mucho más evidente la diferencia entre intercambio entendido en términos actuales e intercambio en medio del Kula.

Malinowski no extrapola o proyecta sus descubrimientos hacia el futuro, proponiéndolos con sentido de vigencia y menos modélicos. A lo máximo que aspira una vez concluida su obra es a estudiar la visión indígena de las cosas, convertir el conocimiento en sabiduría y profundizar nuestra propia visión del mundo.

Este autor también tiene otro escrito pertinente para entenderlo mejor: *Una Teoría Científica de la Cultura*, donde como patriarca del funcionalismo antropológico, dedica todo un apartado a dicha teoría. Pero nuestro interés está en otro apartado dedicado a la teoría científica de la cultura como objeto de la investigación científica, donde menciona los aportes rastreados sobre culturas que todavía perpetúan la Edad de Piedra como las viejas civilizaciones de China y de la India, de Asia occidental y de Egipto, y concluye que *la raza es lo que la raza hace* descalificando medidas y tablas clasificatorias de índole física, por lo que la Antropología toma cuerpo cuando estudia la cultura.

La función cultural sería definida como la satisfacción de necesidades por medio de una actividad en la cual los seres humanos cooperan, usan utensilios y consumen mercancías, junto a otras unidades de la organización humana o instituciones. Agrega que el análisis funcional e institucional permite definir la cultura más concreta, precisa y exhaustivamente como un compuesto integral de instituciones, en parte autónomas y en parte coordinadas, constituida por una serie de principios como la comunidad de sangre, la contigüidad en el espacio, la cooperación, las actividades especializadas y el uso del poder en la organización política, a partir de la que se explayará en el análisis funcional de la cultura.<sup>288</sup>

En cuanto a la obra de Mauss, se trata también de una perspectiva de Antropología Económica. Tampoco este autor se concentra en debates a profundidad con corrientes del pensamiento económico, sean los clásicos liberales o sea Marx. Desde un inicio muestra la mezcla de hechos superestructurales y económicos, puesto que no los observa separados. Pareciera que a producción y consumo prefiere llamar prestación y distribución, pero también porque se dan en bloque propone el calificativo de prestaciones totales, incluyendo otros hechos religiosos, ceremoniales y rituales. Nos aclarará que el mercado es una institución ancestral que acompaña a todas las sociedades humanas; aunque en el caso indígena esclarece que es de otro tipo.

Al principio y al final, Mauss pide no confundirse y diferenciar entre economías indígena y economía natural o en estado natural, siendo que entiende a estas últimas como mercantiles, en lo que representa un contrasentido que está presente solamente en algunos autores de la Antropología Económica, sin mayor sustento que una aseveración que no goza de consenso, no solamente en el plano marxista, sino en la mayoría de autores de diferentes corrientes, como Weber por ejemplo. Ilustra que los cambios de bienes muebles e inmuebles como de gentilezas y dones no es entre individuos como en el intercambio impersonal occidental clásico, sino siempre entre entidades colectivas.

Recurriendo a un vocablo indígena de los principales lugares estudiados por él, acuña el sistema como Potlatch, del que reflejará modalidades clásicas; aunque también mostrará que hay variedad de situaciones intermedias. Hace referencia a la extensión del sistema que descubre para China antigua, India, los Celtas, germanos, Roma antigua y los indios del noroeste norteamericano. También al estudio de Malinowski y del Kula, que en su criterio es más localista, prefiriendo entenderlo como un caso de Potlatch, que considera un sistema más general de cambio de dones. Con todo ello, piensa que no se trata de situaciones aisladas o casuales, sino de buena o gran parte de la humanidad, por lo que generaliza y universaliza sus hallazgos para todas las sociedades indígenas.

Mauss entiende que en realidad se trata de prestaciones económicas totales con la obligación moral, jurídica y económica de dar, recibir y de-

<sup>&</sup>lt;sup>288</sup> Malinowski, Bronislaw. Una Teoría Científica de la Cultura (1944). Ed. Pocket Edhasa. Barcelona. España. 1981: 9-46. Ver sobre el autor: Hombre y Cultura. La obra de Bronislaw Malinowski. Ed. Siglo XXI. México. 1981. De varios autores, entre los que figura el prominente sociólogo norteamericano Talcott Parsons.

volver, en medio de la utilización de variedad de categorías económicas que se usan actualmente como el intercambio, la moneda, el interés, el beneficio y el mercado. En todo caso, aclara que se trata de una situación híbrida, diferente por lo tanto al contenido con que en la sociedad occidental se la entiende y utiliza, por lo que nos habla del sistema de cambio-don, lo que significa que esas prestaciones son modalidades de intercambio. Con todo, es el primero que acuña la categoría *don*.

Claude Lévi-Strauss, sociólogo francés, escribió *Las Estructuras Elementales del Parentesco*, en 1946. Nos presenta un libro extenso en lo que realmente es su objeto: las estructuras de parentesco, y en él solamente tomará en cuenta escasos aspectos sobre el intercambio y don, que tienen que ver con la demostración de que muchas sociedades indígenas incluían el intercambio de mujeres en el de bienes, objetos y servicios.

Aunque no fue incluido, tomamos en cuenta sus criterios en esta parte porque enriquecen la perspectiva de la Antropología Económica a la que nos estamos refiriendo y porque a pesar de las escasas referencias que hizo sobre el tema que nos ocupa, asumimos a Lévi-Strauss no solamente por su renombre, sino como un clásico que de todas maneras consideró el campo del intercambio y del don.

Inicia sus explicaciones sobre *los fundamentos del intercambio* y refiriéndose a la obra de Mauss, del que es discípulo, establece que en esa visión las donaciones recíprocas son una modalidad de intercambio de equivalentes, sólo algunas veces sin equivalencia, que como destaca, Mauss universalizará para todas las sociedades indígenas a partir de sus estudios del *potlatch* en Alaska, Vancouver, Melanesia, Polinesia, América del Norte, del Sur y África.

"En este estudio, hoy clásico, Mauss se propuso mostrar, en primer lugar, que en las sociedades primitivas el intercambio se presenta no tanto en forma de transacciones como de donaciones recíprocas... Estos regalos se intercambian en el terreno por bienes equivalentes o bien los beneficiarios los reciben con la condición de hacer en una ocasión ulterior contraregalos cuyo valor excede a menudo al de los primeros pero que, a su vez, dan derecho a recibir más tarde nuevas donaciones que a su vez superan la suntuosidad de las precedentes. La más característica de estas instituciones es el Potlatch de los indios de Alaska y de la región de Vancouver... Pero Mauss pudo establecer instituciones análogas en Melanesia y en Poline-

sia... Sin duda, hay variaciones locales; pero los diversos aspectos de la institución forman un todo que se reencuentra, en forma más o menos sistematizada, en América del Norte y del Sur, en Asia y en África. Se trata aquí de un modelo cultural universal o por lo menos desarrollado igualmente en todas partes". <sup>289</sup>

Lévi-Strauss acentúa el hecho supraeconómico de ese tipo de intercambios, debido a que incluso se destruyen valores y aniquilan riquezas, porque ello brinda un prestigio mayor que la sola distribución, pero siempre implicará un retorno o retribución de ese hecho.

"La mejor prueba del carácter supraeconómico de estos intercambios es que, en los Potlatch, a veces no se duda en destruir valores considerables al romper o al arrojar al mar un cobre y que el aniquilamiento de la riqueza confiere un prestigio mayor que su distribución, por más liberal que sea, puesto que ella supone siempre un retorno".<sup>290</sup>

Este autor, después de la extensa y rigurosa demostración sobre las estructuras elementales del parentesco, concluye como inició, indicando que la donación es una forma primitiva de intercambio y que incluso desapareció abriendo campo a este último, excepto por algunas *supervivencias como las invitaciones*, *las fiestas y los regalos* que para él no tienen significación por su escasa proporción sobre las transacciones mercantiles y de comercio, por lo que interpela a Mauss por la arbitrariedad de darles tanta importancia.<sup>291</sup>

Los trabajos de Lévi-Strauss directamente relacionados con la economía política y específicamente con don-reciprocidad son escasos, motivo por el que redondear su pensamiento sobre el particular no es complicado, incluso tomando nota del mismo título para tratar el tema: Los fundamentos del intercambio, donde hace hincapié en que se trata de hechos supraeconómicos que dan un prestigio que siempre implica retribución. Mostrará cómo incluso las mujeres son objeto de tales transacciones, mezcladas entre las cosas.

Este autor tampoco establecerá en esta obra -aunque sí en otras-controversia alguna con autores clásicos de la economía o con Marx y el

<sup>&</sup>lt;sup>289</sup> Lévi-Strauss, Claude. Las Estructuras Elementales del Parentesco. (1946). Ed. Paidós. Barcelona. España. 1991: 92.

<sup>&</sup>lt;sup>290</sup> Ibid., p. 94.

<sup>&</sup>lt;sup>291</sup> Ibid., p. 101.

marxismo. Tomará como parámetro la obra de Mauss, pero sin consideraciones de detalle en cuanto a categorías, alcances y definiciones en rigor. Resulta sorprendente su atención a instituciones de don-reciprocidad en la vida cotidiana de los occidentales, como los regalos navideños y otros simbolismos que no tienen el retorno típico mercantil como el hacer fiestas, homenajes, etc.; aunque no se entiende si cree que estos hechos también son contenidos culturalmente como parte de la identidad o se trata solamente de imitaciones, réplicas burdas y sin mayor significación o, incluso, si pensó que no eran instituciones exclusivas de las sociedades ancestrales.

Por el título sugestivo que convoca; aunque luego el contenido es frustrante, se puede articular esta parte con el trabajo del economista Francois Perroux: *Economía y Sociedad–Coacción, Cambio, Don*, escrito en 1960 y publicado en 1962, es decir relativamente temprano en comparación con otros autores mencionados.

Fuera de una leve y débil referencia a la obra de Mauss, Perroux no menciona siquiera itinerarios históricos sobre sociedades ancestrales. Tampoco hace alusión a pueblos indígenas actuales; aunque es útil para ampliar el análisis sobre la persistencia del don en modalidades específicas de las sociedades occidentales actuales, junto con la coacción estatal, pública y privada. Aporta con importantes y profundas críticas al funcionamiento no perfecto y arbitrario en la teoría económica sobre la economía mercantil. Este autor observa la coacción y el don como modalidades cooptadas por el intercambio, ni siquiera para corregir sus debilidades, sino para aparentar transformaciones que no terminan nunca en cambios sino en velar intercambios.<sup>292</sup>

Polanyi es más extenso, denso, profundo, de impacto y utilidad sobre las materias de nuestro interés y será utilizado secuencialmente en varios tópicos de esta investigación. Adelantando algo, se puede indicar que su idea central apunta a que la donación es una forma primitiva del intercambio. Él muestra que las sociedades primitivas no eran capitalistas ni comunistas sin, por ello, relegarlas a la prehistoria, más bien, acepta la ausencia de las nociones de ganancia e incluso de riqueza, y la vigencia del prestigio como un factor de causalidad.

Según Polanyi, producción y distribución se gobernaban primitivamente bajo los principios de reciprocidad con simetría y más en lo interno <sup>292</sup> Perroux, Francois. *Economía y Sociedad-Coacción, Cambio, Don.* (1960) Ed. Ariel. Barcelona. España. 1962.

y cotidiano; redistribución con centralidad, a mayor escala, como en los despotismos, que recurrían a moneda metálica para impuestos y salarios, y pagos en especie para otras transacciones; patrón del hogar para el uso propio, con autarquía; trueque con el factor mercado. Todos estos ocurrían en una sociedad primitiva sin necesidad de predominar, pero donde el trueque se imponía sobre el resto con el tiempo, porque generaba instituciones y funciones específicas, y exclusivamente económicas como el mercado.

En Polanyi tampoco se advierte ánimo polemizador de detalle cientificista con respecto a categorías económicas y sus contenidos. Solamente señala que la historia no comienza con Smith; pero tampoco le da credibilidad al comunismo marxista como explicación aceptable de las sociedades primitivas.

Sahlins, denso, polémico y detallista, piensa que el debate Smith-Marx carece de historia. Enuncia que la población más primitiva del mundo, la *Edad de Piedra* o el *neolítico*, no era pobre, porque la pobreza es una relación entre personas, un estado social y un invento occidental. La subproducción es parte de la naturaleza de las economías primitivas, donde en sí la economía como tal no existe, siendo, más bien, una función de la sociedad más que una estructura, orientada a distinguir producción para el uso o economía doméstica independiente para los productores, de la producción para el intercambio, diferenciando a fondo con el intercambio mercantil convencional.

La reciprocidad sería una relación entre partes separadas, donde nada tienen que ver las teorías del estado de naturaleza. No coincide y critica muchas posturas de Mauss. Definirá la comunidad como una organización y sistema de reciprocidades, siendo la comunidad interacción colectiva endógena interna, y la reciprocidad interacción entre partes, una clase de intercambio, un continuo de formas como gradaciones del intercambio y de la sociabilidad.

Se tendría varias reciprocidades en función de la naturaleza diversa de los intercambios. Están la reciprocidad generalizada altruista, la equilibrada de don puro (tipo ideal) o intercambio directo típico y la negativa impersonal con impunidad. La distancia de parentescos (horizontal) define formas de reciprocidad y modalidades de intercambio. La jerarquía de parentesco (vertical) implica privilegios y derechos. Al vincular reciprocidad y fortuna, y añadir diferencias económicas entre partes interactuantes, se

tiene que a más jerarquía y riqueza, mayor debe ser la demostración de *ayuda del rico al pobre*, como lazo de sociabilidad.

También reconoce la reciprocidad equilibrada, instrumento para la paz, los pactos y alianzas, con tendencia a la equivalencia, con uso de la moneda como medio de intercambio con valores relativamente fijos. El dinero primitivo correspondería a los objetos con un valor más simbólico que de uso, y reclama el mérito de contar ya con una teoría del valor para economías primitivas apoyada sobre el intercambio a partir de la jerarquía moral de la virtud, en términos muy diferentes al intercambio conocido en Occidente, empero insuficiente.

Los precios serían los mismos que en situaciones de mercado, nivel alcanzado con soporte en otros valores que dan lugar hoy a otras teorías, y mediante otros mecanismos diferentes al mercado. Los acuerdos de buen trato indígena primitivo subsumen las condiciones de oferta y demanda que no habrán desaparecido del todo, y entre los que hay una equivalencia funcional.

De Sahlins conviene revisar una producción de 1976 reimpresa en 2006 con el título *Cultura y Razón Práctica-Contra el Utilitarismo en la Teoría Antropológica*. Es una crítica antropológica a la idea de que las culturas se formulan a partir de la actividad práctica y del interés utilitario. A la primera la llama *teoría de la praxis* y a la segunda *teoría de la utilidad*. De ambas posiciones se entiende que la cultura se derivaría de actividades racionales de individuos que persiguen sus propios intereses. Frente a esta razón práctica, el autor interpone su *razón simbólica o significativa*, cualidad decisiva de la cultura sobre el orden material, y propiedad específica del objeto antropológico, donde las culturas son órdenes significativos de personas y cosas. No se trata de libres invenciones de la mente, idealismos, elementos ausentes y principal problema del materialismo histórico y de los estructuralismos antropológicos británico y francés para entender el mundo primitivo.<sup>293</sup>

Incorporamos sólo algunos criterios de otro antropólogo francés, Pierre Clastres, debido a que más que postular versiones propias en materia económica, deja sentada su adhesión sin reservas a la producción de Sahlins. Publicó en 1981 *Investigaciones en Antropología Política*, libro que condensa varias producciones de mediados de los años 70 e incluye

<sup>&</sup>lt;sup>293</sup> Sahlins, Marshall. *Cultura y Razón Práctica-Contra el Utilitarismo en la Teoría Antropológica*. (1976). Ed. Gedisa. Barcelona. España. 2006: 9-13.

diversidad de temas como *el etnicidio; mitos y ritos, cuestiones de poder en sociedades primitivas*, o contra la antropología marxista, todos importantes y que serán incorporados secuencialmente, como aquí lo hacemos con su escrito de 1976 sobre *La Economía Primitiva*.<sup>294</sup>

Clastres apunta que la ausencia de la diferenciación entre base y superestructura hecha por el materialismo histórico sería el sello definitivo de lo primitivo, ya que en las culturas tribales, la economía, el gobierno, el ritual y la ideología no se presentan como sistemas distintos, más bien, la sociedad está ordenada por un sistema único coherente de relaciones de parentesco. Los grupos y relaciones tribales son polivalentes o multifuncionales, a diferencia de la civilización occidental, donde todas las actividades son objeto de instituciones especiales, como el parentesco confinado al espacio doméstico familiar de la vida social. Mientras éste sería la superestructura para el materialismo histórico, para la sociedad tribal sería la base de la estructura, pudiendo darse como en los talense, donde las relaciones de parentesco son de producción, como también jurídicas, políticas y religiosas o rituales.

A partir del materialismo, otros dirán que el parentesco sería *el idioma de las cosas prácticas* en lo que califica Sahlins como una variante del economicismo ya que hace derivar los sistemas de linaje de la producción, todo esto en referencia a los trabajos de *Worsley y Fortes*, ingleses que estudian *Tale* y llegan a aseverar que tanto la moral como el parentesco estarían sujetos a modificaciones impuestas por motivos económicos y condiciones ecológicas, a lo que nuestro autor retruca: así, *el estiércol es más denso que la sangre*.

También arremete contra Georg Lukács por defender el materialismo histórico, no mediante una transferencia mecánica a las sociedades precapitalistas, sino precisamente gracias a la posibilidad de evitar una ingenua identificación del pasado con la estructura del presente.

Contra el marxismo y estructuralismo francés emparentados por Sahlins (léase Maurice Godelier, Lévi-Strauss y otros), desarrolla otro tanto de sus argumentos, comenzando por decir que *el cambio empieza por la cultura, no la cultura por el cambio*. Sin embargo, para la teoría de la praxis sería al revés, el momento decisivo sería el acto, que genera forma

<sup>&</sup>lt;sup>294</sup> Clastres, Pierre. Investigaciones en Antropología Política. Ed. Gedisa. Barcelona. España. 1981.

y significados culturales por medio del trabajo, por lo que opina que en el materialismo histórico, la historia entra como un residuo o supervivencia, como un nombre en relación al poder constitutivo de la práctica y de las fuerzas productivas, por lo que Marx, con su estaticidad de las comunidades arcaicas que nada tendría que ver por ejemplo con lo que Sahlins observa en las islas Moala y Lau de las Fiji o, por otro lado, en las islas Tokelau, es decir que una base económica es un esquema simbólico de la actividad práctica, no meramente el esquema práctico de la actividad simbólica. Para Marx, la sociedad primitiva habría sido lo natural dentro de lo social, con las condiciones sociales de producción como precondiciones fundamentales y externas, por lo que la sociedad no poseería verdadero movimiento histórico o automovimiento generado socialmente.

Sahlins extrema recursos argumentativos, respecto de los juegos tribales que tendrían su singularidad porque se los practica como rituales, con resultado ordenado de antemano, ejemplificando con los guhuku-gama de Nueva Guinea, que cuando adoptaron el fútbol, dos clanes eran capaces de competir durante varios días, los necesarios para empatar, porque buscaban el equilibrio entre bandos, ya que en su simbolismo ganar es matar, y para ellos los muertos tendrían la satisfacción de estar aún vivos en tanto que los vivos son quienes mueren. Contrapone que esto es diferente a la cultura occidental, donde la teoría económica puede variar, pero en realidad todas las ciencias sociales tienen la concepción de que la sociedad es el producto de la acción emprendedora, por la búsqueda de intereses privados. Recurriendo a Hobbes nos dice: que yo sepa, somos los únicos pueblos que nos consideramos originados en salvajes; todos los demás creen descender de dioses. Agregará que el verdadero problema para el marxismo se reduce a la relación entre praxis y orden simbólico, una ciencia del hombre patrocinada por una sociedad que, se definió a sí misma como humanidad y a su orden propio como cultura.<sup>295</sup>

En su mira están Malinowski y su neofuncionalismo, y más explícito que el del mismo Morgan, porque considera a la cultura como la realización instrumental de necesidades biológicas, construidas a partir de la acción práctica y el interés. Su sentido dominante consistiría en reducir todo tipo de hábito aparentemente extraño, desde el *intichiuma australiano* hasta el totemismo *trobiandes*, a valores prácticos biológicos. Se mofa de la *peculiar simpatía* que experimentaba Malinowski por los aborígenes, ya que buscaban una ventaja o provecho material que cualquier europeo

<sup>&</sup>lt;sup>295</sup> Ibid., pp. 17-60.

podía comprender, por lo que el aborigen australiano podía ser nuestro hermano.

Para Malinowski era clave captar el punto de vista del nativo, su relación con la vida, para aprehender la visión de su mundo que Sahlins caracteriza como rasgo fundamental de su empirismo radical, agravado por la compulsión de reducir costumbres extrañas a nociones utilitarias, que le obstaculizaron explicaciones completas sobra la vida en *Trobiand* sobre parentesco, magia, gobierno. El funcionalismo utilitario supone una ceguera funcional al contenido y a las relaciones internas del objeto cultural, una especie de negociación con la realidad etnográfica, donde se canjea contenido por comprensión, empobrecimiento conceptual que sería típico de esa producción teórica, cuando lo que debemos comprender es el contenido, que es nuestro objeto, y no tomar las propiedades culturales como mera apariencia con esquizofrenia ontológica en la etnografía.

Ironiza la afirmación de Malinowski sobre que toda vez que el nativo puede evadirse de su obligación sin perder prestigio, o sin que haya en perspectiva una pérdida de ganancia, así lo hace, exactamente como lo haría un civilizado hombre de negocios, frase que la califica como economicismo casero de mercado y fetichismo ecológico, donde nada de lo cultural es lo que parece ser, sino un hecho natural. En ese sentido, el matrimonio sería el intercambio de materiales genéticos; la caza, el intercambio de energía con ambiente; el maíz, las habas y la calabaza, una dieta no balanceada; la sociedad, una población de organismos humanos y el canibalismo, una actividad para la subsistencia, oponiendo cultura a conducta, sacrificio de la autonomía de la cultura y de su ciencia, resultado de la subordinación e inclusión de un sistema más amplio a lo natural, concebido como orden cibernético, como suele ser en ecología, con la negativa tendencia de incluir a la cultura en una ciencia unificada y con el peligro de trasladar la propiedad de lo mental de la humanidad al ecosistema, porque el naturalismo entiende la cultura como el modo humano de adaptación.

Redondea su propuesta de *razón cultural*, para lo que hilvana críticas a varios autores, comenzando por Durkheim. Éste desde una temprana época habría adoptado la idea de que la economía política era una etapa de las ciencias sociales que debería superarse, ya que en la sociedad no habría nada real como no sea el individuo, que en criterio de Sahlins no da lugar para la Sociología. Tanto a Durkheim como a Marx, el individuo *les inspiraba desprecio*, y todo era un *retrato del puro egoísta* como habría

escrito Durkheim. Al mismo tiempo, al negar la economía política se vio obligado a reproducir en el nivel de la sociedad esa especie de supersujeto con el mismo economicismo que rehusaba admitir en el plano individual. A Sahlins le preocupa que siempre sea así, que el argumento contra el ser individual sea antepuesto con la existencia de un ser social, y contra la necesidad individual la necesidad social, porque cuando se torna individual, se le asignaría un carácter utilitario, que aterrizará, dice, en la apropiación social de la naturaleza, del orden natural como orden moral, muy propios de la antropología británica y francesa, con la que estaría también emparentado Marcel Mauss.<sup>296</sup>

Especifica más sus críticas al materialismo histórico. Aquí ya reconoce que tal corriente *con seguridad* no es un reduccionismo funcional porque no concibe a la sociedad como una forma de procesos biológicos como el darwinismo social, como tampoco un materialismo sensorial que conciba el pensamiento y la conciencia como simples reflejos de la percepción, ni un craso economicismo del individuo emprendedor, contrapuesto a un ambiente social que éste maneje según sus propios intereses.

Sahlins opina que para Marx el individuo es el ser social, donde los seres son seres cuando son miembros de la sociedad, donde al transformar el mundo por efecto de la necesidad de producir, el hombre también se transforma en sí mismo y en su relación con los otros, pero que terminará, afirma, en la utilización de la cultura como mediadora entre hombre y naturaleza, sólo para ser disuelta por ésta en forma naturalista, en el curso del metabolismo del proceso, y así el orden y el pensamiento sociales siguen los pasos de la teleología práctica de la producción, cuya acción naturalizada determinaría el sistema simbólico. La *técnica* marxista consistiría así en presentar las relaciones culturales de producción como naturales, con el fin de postular la lógica natural de la producción como hecho cultural histórico primario.

Aglomera materiales para enfrentar al *utilitarismo* materialista, recurriendo a los *Paris Manuscripts*, donde según Sahlins, el propio Marx habría definido su posición como *opuesta a la vez al idealismo y al materialismo*, *como un naturalismo o humanismo*, que en medio de *figuras espectrales y fantasmas en el cerebro de los hombres*, de todos modos es la base para la racionalización del utilitarismo y la maximización de recursos que terminaría en su continuidad como la economización burguesa. Sahlins dice: *Formulo aquí* 

<sup>&</sup>lt;sup>296</sup> Ibid., pp. 78-117.

una afirmación de carácter muy amplio: que la especie a la cual pertenece el ser en especie de Marx es el homo economicus, que le parece una espiritualizada mentalidad de mercado que combina necesidades humanas, restricciones naturales y liberación del hombre mediante su progresivo enriquecimiento por medio de su cada vez más eficaz poder de apropiación e intercambio con otros hombres, a lo que estaría articulada, incluso, su teoría de la alienación, pues estaba basada en la antítesis entre el hombre y su ser social.

Agrega que así como en la economía de Marx el contenido de la producción era una pregunta sin respuesta, en este otro punto se trata de una respuesta sin pregunta, donde todo depende de la racionalidad de la producción, de la eficiencia instrumental del proceso del trabajo, porque tales debían ser las condiciones materiales, situadas más allá de la voluntad de los hombres sobre la que construyen su existencia social e intelectual.

Sahlins aboga por un entendimiento de la producción como algo más que una lógica práctica de la eficacia material, y algo distinto de ella, es decir como una intención cultural, donde el proceso material de la existencia física es organizado como un proceso significativo de ser social, que representa para los hombres, que siempre están organizados culturalmente, su único modo de existencia.

Así, piensa que todo el arsenal marxista comienza a derrumbarse a partir de desviaciones de los propios marxistas y citará a Braudrillard cuando afirma que el campo de la economía política, construido sobre el valor de cambio y el de uso, debe agregar dentro de una economía política generalizada otro valor, el de cambio simbólico, donde la producción de símbolos y de cultura no se plantea así como externo, ulterior o superestructural en relación con la producción material; se plantee como una revolución de la propia economía política generalizada.<sup>297</sup>

Para Clastres, el autor Sahlins es iconoclasta, riguroso y sabio, sobre todo con respecto a las sociedades melanesias. En su criterio, antes de Sahlins, la cuestión de la economía primitiva no había recibido ninguna respuesta importante, sino más bien increíble ligereza, cuando no verdadera deformación de los hechos etnográficos lindando en las fronteras de la mistificación.

La Antropología Económica clásica habría ubicado siempre a la economía primitiva como *apenas* pudiendo asegurar la subsistencia de la so-

<sup>&</sup>lt;sup>297</sup> Ibid., pp. 129-169.

ciedad, como una economía de la miseria. A partir de hechos etnográficos sobre los cazadores y recolectores nómadas de los desiertos de Australia y de África del Sur, Sahlins habría demostrado que no solamente no es una economía de la miseria sino que, por el contrario, permite catalogar a la sociedad primitiva como la primera sociedad de abundancia.

Clastres destaca más aún los postulados de Sahlins sobre *Modo de Producción Doméstico*, importante para analizar la economía de las sociedades neolíticas, formadas por agricultores primitivos: *tal como se pueden observar todavía en África, Melanesia, Vietnam o América del Sur*, con lo que habría quebrado la idea de que aparentemente no hay nada en común entre los nómadas del desierto o de la selva y los sedentarios que, sin descuidar la caza, la pesca y la recolección, son en lo esencial tributarios del producto de su huerto, subrayando las propiedades más recurrentes como predominio de la división sexual del trabajo; producción segmentaria para los fines del consumo; acceso autónomo a los medios de producción; relaciones centrífugas entre las unidades de producción y, sobre todo, la imposibilidad de pensar lo económico primitivo fuera de lo político.

Desconociendo con ligereza todo lo avanzado por los clásicos, Marx y muchos otros, es a partir de Sahlins que Clastres entiende que una banda nómada, al igual que una tribu sedentaria, se compone de unidades de producción y de consumo, hogares o grupos domésticos, en el interior de las cuales prevalece la división sexual del trabajo.

Clastres nos hace notar que toda comunidad primitiva aspira a la autonomía completa, a eliminar toda vinculación de dependencia en relación con los grupos vecinos, que él bautiza como *ideal autárquico de la sociedad primitiva*, donde producen el mínimo suficiente para satisfacer todas las necesidades, pero se las arreglan para producir la totalidad de dicho mínimo.

Indica que si el *Modo de Producción Doméstico* es un sistema esencialmente hostil a la formación de excedentes, no es menos hostil a dejar que la producción se deslice por debajo del umbral que garantiza la satisfacción de las necesidades, lo que explicaría, como lo hizo Sahlins, que distintos grupos mantuvieran relaciones de intercambio de bienes más o menos intensas, agregando un juicio con respecto a que aún así, las sociedades melanesias no conocían los mercados como tampoco el resto de las sociedades arcaicas, por lo que la necesidad de reciprocidad entre socios

comerciales no es sólo un privilegio, sino también un deber, *obligando* específicamente tanto a recibir como a dar; pero donde ese comercio entre tribus no tiene nada que ver con la importación y exportación que conocemos.

Según Clastres, esa voluntad de independencia o ideal autárquico, inmanente al *Modo de Producción Doméstico*, concierne tanto a la comunidad en su relación con otras como también a las relaciones al interior de la comunidad, donde la característica es: *Cada uno por las suyas! principio egoísta tan feroz no se ejerce sino raramente*, especialmente en circunstancias de excepción tales como la hambruna. Este autor, sintetizando a Sahlins, sostiene que por ello, el *Modo de Producción Doméstico* primitivo tiene una lógica de abundancia medida por la concordancia entre producción y total satisfacción de necesidades, negándose a ir más allá. Dirá que *los salvajes producen para vivir, no viven para producir*.

Este autor remarca que mediante el Modo de Producción Doméstico, Sahlins nos propone una teoría general de la economía primitiva, entrañando incluso una ley que sostiene el sistema: el principio contrario a los excedentes; adaptado a la producción de bienes de subsistencia, tiene tendencia a inmovilizarse cuando alcanza ese punto y que, en su criterio, fundamentalmente quiere decir (como lo escribió el propio Sahlins) que: la economía allí no existe, donde lo económico como sector que se despliega de manera autónoma en el campo social está ausente, funcionando como producción de consumo (asegurar la satisfacción de necesidades) y no como producción de intercambio (adquirir un beneficio comercializando el excedente), por lo que se consideraría como descubrimiento que las sociedades primitivas son sociedades de rechazo a la economía... sociedad sin Estado, sociedad sin clases: así enuncia la antropología las determinaciones que hacen que una sociedad pueda ser llamada primitiva... La sociedad primitiva admite la penuria para todos, pero no la acumulación para algunos... Pero si de apologías y nueva ligereza se trata, basta recordar que las primeras ideas aquí expuestas ya fueron desarrolladas por Chayanov; aunque para realidades campesinas con identidad, hecho que sencillamente es ignorado o soslavado.

Fuera de aclaraciones tan importantes para entender mejor el pensamiento de Sahlins, Clastres introduce elementos sobre las concepciones de don-reciprocidad más esclarecedores aún a partir de su interpretación de Sahlins, sobre todo entendiendo mejor una consecuencia necesaria de la confusión inicial entre prestigio y poder. En las *poderosas monarquías polinesias* la sociedad no

permite que el jefe transforme su prestigio en poder, lo que es entendible utilizando un instrumento conceptual, según Clastres generalmente desconocido por los etnólogos: la categoría de deuda. Según esta explicación, la obligación de generosidad contiene un principio que coloca en posición de igualdad a los socios del intercambio: la sociedad ofrece el prestigio, el jefe lo obtiene a cambio de bienes... El líder está en situación de deuda con la sociedad justamente porque es líder. Y esta deuda no se puede pagar nunca... El eterno endeudamiento del jefe es una garantía para la sociedad de que éste permanecerá exterior al poder, que no se convertirá en órgano independiente.

La elites primitivas serían así prisioneras de su deseo de prestigio, donde el jefe salvaje acepta someterse al poder de la sociedad acatando la deuda que instituye todo ejercicio del poder, es decir cayendo *en la trampa de su deseo*, por lo que la tribu se asegura contra el riesgo mortal de que el poder político se separe y se vuelva contra ella.

Por ello, Clastres califica a la sociedad primitiva como una sociedad contra el Estado: Si la relación de deuda va de la jefatura hacia la sociedad es que ella permanece indivisa... Si, por el contrario, la deuda corre de la sociedad hacia la jefatura es que el poder se ha separado de la sociedad para concentrarse en las manos del jefe, es que el ser heterogéneo de la sociedad encierra la división en dominadores y dominados.

Clastres opina que la concepción de la historia como un continuum de formaciones sociales que se engendran mecánicamente unas a otras se opone, en su ceguera, al hecho concreto de la ruptura y de lo discontinuo, a articular los verdaderos problemas. En concomitancia con Sahlins, concluirá que no sólo el campo económico no determina el ser de la sociedad primitiva sino que es más bien la sociedad la que determina el lugar y los límites del campo económico. No sólo las fuerzas productivas no tienden a desarrollarse, sino que además la voluntad de subproducción es inherente al MPD...Lo social regula el juego económico; en última instancia, lo político determina lo económico. Las sociedades primitivas son máquinas antiproducción.<sup>298</sup>

Complementamos aquí con otros escritos de Pierre Clastres que se hallan dentro de la publicación de 1981 mencionada: *Investigaciones en Antropología Política*. También escribió en 1976 *La Cuestión del Poder en las Sociedades Primitivas*, de suma utilidad para problematizar esta parte.

<sup>&</sup>lt;sup>298</sup> Clastres, Pierre. *Investigaciones en Antropología Política*. Ed. Gedisa. Barcelona. España. 1981: 135-151.

Deja establecida una definición: que las sociedades primitivas son sociedades sin Estado, mas no por ello sociedades apolíticas e indica que no todas las sociedades con Estado son idénticas y recomienda no confundir al Estado despótico arcaico con el liberal burgués o el *totalitario fascista o comunista*.

Según Clastres, las sociedades primitivas sin Estado no conocían la división de la sociedad entre dominados y dominadores, y combatirá lo que entiende como evolucionismo y su variante el marxismo, por considerar a las sociedades primitivas como la infancia de la humanidad destinadas a contar con Estado, cuando para él son sociedades completas, acabadas, adultas y no embriones infra-políticos. Carecieron de Estado porque se negaron a tenerlo como rechazo a la división del cuerpo social en dominadores y dominados, razón por la que los jefes no tenían poder al margen del cuerpo social. Así, las sociedades primitivas enseñarían que la división no es inherente al ser social y que el Estado no es eterno.

"¿Qué se entiende precisamente por sociedad primitiva? Las sociedades primitivas son las sociedades sin Estado, las sociedades cuyo cuerpo no posee un órgano de poder político separado... Esto no significa, por supuesto, que todas las sociedades con Estado son idénticas... y nada permite confundir el Estado despótico arcaico con el liberal burgués o el Estado totalitario fascista o comunista... Todas las sociedades con Estado están divididas en dominadores y dominados, mientras que las sociedades sin Estado ignoran esta división... ¿La separación entre jefatura y poder significa acaso que no se plantea en ellas la cuestión del poder, que son sociedades apolíticas? El pensamiento evolucionista –y su variante en apariencia menos sumaria, el marxismo (sobre todo el de Engels)- responde a esta pregunta que está bien así y que esto se debe al carácter primitivo o primero de estas sociedades: son la infancia de la humanidad, la primera edad de su evolución y, como tales, incompletas, inacabadas, destinadas en consecuencia a crecer, a convertirse en adultas, a pasar de lo apolítico a lo político. El destino de toda sociedad es su división, es el poder separado de la sociedad, es el Estado, como órgano que conoce el bien común y se encarga de imponerlo... ¿Por qué las sociedades primitivas son sociedades sin Estado? Como sociedades completas, acabadas, adultas y no ya como embriones infra-políticos, las sociedades primitivas carecen de Estado porque se niegan a ello, porque rechazan la división del cuerpo social en dominadores y dominados... Detentar el poder es ejercerlo, ejercerlo es dominar a aquellos sobre quienes se lo ejerce: he aquí precisamente lo que no quieren (no quisieron) las sociedades primitivas, he aquí por qué los jefes no tienen poder, por qué el poder no se recorta del cuerpo social. El ejemplo de las sociedades primitivas nos enseña que la división no es inherente al ser social; en otros términos, que el Estado no es eterno, que tiene en todas partes una fecha de nacimiento... Y quizá la solución del misterio sobre el momento del nacimiento del Estado permita esclarecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte". 299

Al igual que Mauricio Godelier, de amplia producción sobre estos temas, Claude Meillassoux tampoco fue incorporado dentro del núcleo duro antropológico. Por su adscripción al marxismo se prefirió separarlos de la corriente antropologista, pero Meillassoux aporta de manera esencial a nuestra temática en su libro *Mujeres*, *Graneros y Capitales*. Tomamos en cuenta sus ideas, con las cuales en lo fundamental coincidimos, en contraposición a los comentarios críticos contra ellas por parte de Clastres. Veamos la réplica virtual y con escritos previos a los de su detractor.

Para este autor, la comunidad doméstica, que persiste desde el neolítico, sería el único sistema económico y social encargado de la reproducción física de los individuos, la reproducción de los productores y la social en todas sus formas, ordenada por vía de los medios de reproducción humana, vale decir de las mujeres. Así, según su pensamiento, en última instancia, incluidos todos los modos de producción modernos, todas las sociedades de clase, para proveerse de fuerza de trabajo, se asientan en la comunidad doméstica. Para lo mismo, el capitalismo se apoya sobre ella y sobre su transformación moderna, la familia, ya despojada de funciones productivas; pero conservando siempre sus funciones reproductivas.

No se ahorra serias críticas a algunas formulaciones de Marx en relación a la comunidad que después las reivindica junto a los criterios concretos de Engels sobre el particular. Interpela el camino emprendido por los sociólogos alemanes y británicos de la segunda mitad del siglo XIX para definir la comunidad doméstica distinguiéndola no a partir de relaciones históricas, sino entre sociedades que comercian y que no comercian. Ya en 1864 Rodbertus habría tomado la noción de comunidad de autosuficiencia (oikos), como célula productiva autónoma y cuya principal característica era ignorar el intercambio mercantil, donde no operan las categorías de la economía política: no existe venta ni compra, ni transferencia de la pro-

<sup>&</sup>lt;sup>299</sup> Ibid., pp. 111-116.

piedad, con el criterio de que estas sociedades sólo serían diferentes del capitalismo porque son su reverso. En 1861 Henry Maine, por su parte, habría establecido la distinción entre sociedades en función del estatus de las personas y aquellas donde prevalecen los contratos o acuerdos bilaterales.

En 1877, Morgan habría distinguido entre la *societas*, donde dominan las relaciones entre personas, y la *civitas*, fundada sobre la pertenencia territorial y la propiedad. En 1887, Tonnies habría denominado de una manera (*Gemeinschft*) a sociedades con predominio de parentesco y vecindad y de otra (*Gesellsschaft*) a las que hacen prevalecer el intercambio, distinciones que las habría considerado también Max Weber; todas, en criterio de Meillassoux, con el defecto de proponer la distinción jurídica como determinante, interponiendo no lo que proviene del movimiento social real, sino de las normas establecidas para conservarse como sociedades.

Meillassoux refuerza una idea ya anotada en esta investigación, respecto que para Polanyi y su escuela también el intercambio es el que representa el acontecimiento más importante, *la gran transformación* que separa a la economía antigua de la de mercado, siendo que en la antigua dominan dos formas de circulación, la reciprocidad entre iguales y la redistribución entre el poder central y sus subordinados, mientras que en la de mercado las mercancías se intercambiarían entre ellas.

Meillassoux no se propone abarcar a la economía antigua en general, sino solamente a la economía doméstica. Para tal efecto, efectúa una interlocución con Marshall Sahlins, del que opina que se habría dedicado al modo de producción doméstico, apoyándose no tanto sobre el intercambio como sobre las características de la producción con predominio del valor de uso, pero contrariamente a Marx y Engels. Cree que presenta el defecto de no precisar el período histórico al cual se vincula este modo de producción, ahistóricamente, como creen muchos de los autores de la escuela de Antropología Económica, pudiendo tener según todos ellos validez y aplicación tanto para economías de cazadores-recolectores como para la de los pescadores, pastores o agricultores, con fuerte dosis de empirismo, donde el modelo de los intercambios y la generalización de la noción de reciprocidad estarían mostrando la debilidad de ese análisis, incluyendo en su crítica a varios etnólogos e implícitamente a Lévi-Strauss, por pretender atribuir al parentesco un doble estatus de base y superestructura, de alfa y omega para explicar sociedades primitivas, deduciendo que el resto de la

## evolución social determina a la economía.300

"La etnología clásica, más inclinada a entender los conceptos al nivel de la representación que se hacían los interesados que al análisis de los fundamentos de la organización social, creyó haber encontrado en el parentesco la clave de la antropología. Ilusión compartida por el protomarxismo estructuralista que, yendo incluso más lejos, atribuye al parentesco el doble estatus de infraestructura y de superestructura (Godelier, 1970), de alfa y omega de toda explicación concerniente a las sociedades primitivas. El parentesco engendraría así su propia determinación. De donde, en esta perspectiva, se deduce que la economía está determinada por la evolución social... El análisis anterior demuestra que las sociedades primitivas no escapan al materialismo histórico". 301

Para este autor, en sociedades antiguas y particularmente en la comunidad doméstica existían intercambios idénticos diferidos con tendencia a repartos iguales en el tiempo, circulación de los alimentos y de las mujeres púberes que ponen en evidencia un hecho fundamental que lo diferencia de todas las formas de circulación mercantil, pues, reitera, se intercambian entre sí bienes idénticos: alimentos contra alimentos en el ciclo agrícola; esposa contra esposa en el ciclo matrimonial. La circulación de las subsistencias y de las mujeres descansa sobre su uso diferido en el tiempo. Mediante este intercambio diferido tiende a realizarse un reparto igual, en el tiempo.

En relación a la forma de ver a la reciprocidad, en la que algunos quisieron encontrar el motor del sistema social, opina que fue una noción intuitiva deformada, pues pese al tratamiento más preciso que Polanyi se habría esfor-

<sup>&</sup>lt;sup>300</sup> Meillassoux, Claude. Mujeres, Graneros y Capitales. Ed. Siglo XXI. México. 1977: 9-19.

<sup>&</sup>quot;En las Formen, el pensamiento de Marx sobre este punto parece aún marcado por la ideología burguesa. Considera a la comunidad como constituida espontáneamente, a la familia o la comunidad tribal como algo natural, a las relaciones de parentesco como consanguineidad. Mediante esta formulación elude al examen de las condiciones históricas y materiales que contribuyeron a la aparición de esta forma específica de organización social: tiende a considerar la familia como un dato de orden extrasocial. Sin embargo, en otros textos se encuentran, así como en Engels, los elementos de una aproximación más pertinente y que pueden resumirse de esta manera: la comunidad está compuesta de individuos a.- que practican una agricultura de autosuficiencia...; b.- producen y consumen en común sobre una tierra común cuyo acceso está subordinado a la pertenencia a dicha comunidad; c.- ligados por relaciones desiguales de dependencia personal. En la comunidad sólo se desarrolla el valor de uso". Ibid., pp. 13-14.

zado en darle, otros la generalizaron incluyendo sociedades donde no interviene y aplicándola extensivamente para situaciones con relaciones de explotación, como ser el pago del tributo a cambio de la protección del señor.

Piensa que la reciprocidad limitada a la economía doméstica explica el modo de circulación idéntica e igualitaria que expuso con anterioridad y que, además, en ese tipo de sociedad sería proyectada, sobrepasando relaciones sociales hacia relaciones entre el hombre y la tierra, que no tendrían el mismo lugar y sentido como creencias y rituales en medio de economías de caza o de recolección, donde la tierra solamente es objeto de trabajo. Más bien, en las sociedades de clase la reciprocidad es conservada y utilizada ideológicamente para justificar las relaciones de explotación.<sup>302</sup>

Meillassoux proseguirá su análisis en relación con el valor oculto, mostrando que los explotados en la comunidad doméstica incluían sobre todo a las mujeres y a los menores, en un aporte específico e intocado por el conjunto de autores sobre la sociedad primitiva que hace a las preocupaciones generacionales y de género incorporadas en la actualidad, y que coinciden con la versión de Marx sobre la embrionaria aparición del esclavismo en la familia antigua.

"En los análisis que preceden la mujer, a pesar de su función irremplazable en la reproducción, jamás interviene como vector de la organización social. Desaparece detrás del hombre: su padre, su hermano o su esposo. Esta condición de la mujer, como vimos, no es natural, sino que resulta de circunstancias históricas cambiantes, siempre ligadas a sus funciones de reproducción. En las hordas de cazadores, donde dominan los problemas de pertenencia y de acoplamiento, poco preocupadas de las necesidades de la reproducción a largo término, las mujeres son más buscadas como compañeras que como reproductoras... En las sociedades agrícolas, cuando las mujeres son deseadas por sus cualidades reproductoras, se encuentran más amenazadas... La noción de mujer cumple así, en la sociedad doméstica, funciones precisas, pero variables con la edad. A diferencia de la horda que no hace sino mantener la vida, la comunidad doméstica está constituida para reproducirla. Pero si esta finalidad favorece la explotación de las mujeres, se opone a una explotación organizada de los hombres entre sí... Sin embargo las relaciones entre mayores y menores son interpretadas por ciertos autores, en particular por PP Rey, como relaciones de clase".303

Concluirá sobre el modo de producción doméstico que el mismo ya no

<sup>&</sup>lt;sup>302</sup> Ibid., pp. 97-100.

<sup>&</sup>lt;sup>303</sup> Ibid., pp. 110-116.

existe constituido por comunidades homólogas o semejantes porque ha perdido su capacidad para reproducirse y para perpetuarse sin ejercer violencia sobre las formas subordinadas, hechos que lo condenaron a todas las explotaciones, que también coincide con la base doméstica campesina, que según Marx acompañará subordinadamente a varios o todos los modos de producción sin ser organizador central de ninguno, con la tendencia a descomponerse.

"Sobre la economía doméstica se construyeron todas las otras, desde la economía aristocrática hasta el capitalismo, e incluso la esclavitud, que por ser su negación sólo puede existir por ella. Pero aplastada, explotada, dividida, inventariada, usada, reclutada, la comunidad doméstica vacila pero sin embargo resiste, pues las relaciones sociales domésticas de producción no han desaparecido totalmente. Subyacen aún millones de células productivas insertas de diversas maneras en la economía capitalista...".304

En cuanto a otro autor, Temple, queremos mostrar la relación de continuidad o ruptura que existe entre él y los otros clásicos registrados en la sección de antropología económica. A Malinowski lo reconoce como el pionero, quien sin acuñar una teoría del don o la reciprocidad abrió el camino, y no lo critica ni lo acusa de confundir don con intercambio.

Otra es la actitud de Temple en relación a Mauss, que también merece su respeto por generalizar las ideas de Malinowski y realizar varios hallazgos, con base en un estudio prodigioso sobre todas las sociedades indígenas del mundo, pero al que ya se acusa francamente como un defensor consciente de la ideología occidental, al entender la importancia y atipicidad del don y de la reciprocidad, pero sólo como una modalidad primitiva de intercambio.

No será la misma valoración la que Temple hará de Sahlins, Lévi-Strauss y Polanyi, a quienes si bien considera "de la corriente", los asimila a la caracterización hecha de Mauss, debido a insuficiencias, confusiones e interpretaciones direccionadas y erradas desde su punto de vista.

Todo lo contrario, Marx y el marxismo serán un referente constante y contradictorio de su producción. A diferencia de los anteriores autores trabajados, Temple, de manera reiterada y no casuística, destila un conjunto de hipótesis y tiene posturas críticas y de fondo contra la estructura conceptual de este pensamiento. No le reconocerá a Marx aciertos en su

<sup>&</sup>lt;sup>304</sup> Ibid., p. 127.

mirada de las sociedades indígenas ni en sus utopías sobre el futuro, a sus ojos enfrentadas con la visión indígena. Solamente reconocerá aciertos en el diagnóstico de la sociedad capitalista desde una economía política particular y algunas reflexiones de reivindicación de humanidad de los seres, y, contradictoriamente: Haber realizado aportes sobre don y reciprocidad! En todo caso, se trata de una controversia insuficiente, incompleta, intermitente, epidérmica, no esencial y desde la soledad de sus propias posturas.

Como se señaló, Temple se consagra a la controversia entre don-reciprocidad versus intercambio-mercado en términos radicalmente antagónicos. Tiene varias tesis sobre el particular. Primero, que todas las sociedades ancestrales sin excepción han conocido la economía de don y reciprocidad, pero también la economía de intercambio y mercado. Aunque es contrario a entender un *continuum* unidimensional de economías, reconociendo a cada una su ámbito, admite que es posible que la segunda haya emergido por desajustes y *accidentes* de la primera y, en todo caso, sería superior y con mayores potencialidades, pero que por circunstancias adversas perdió, sin poderse imponer, aunque subsiste en varios lugares del planeta de manera abierta o velada y constituye la única salida de dignidad y perspectiva para la humanidad.

En su pensamiento, la denominada economía natural nunca existió ni fue tal y deviene de la concepción sobre el estado de naturaleza que los filósofos adjudicaban al accionar económico que desemboca en intercambio y mercado. Las descripciones sobre unas economías desconocidas y atípicas, como las descubiertas por Malinowski sobre el sistema *kula* y por Mauss sobre el *Potlatch*, corresponden al sistema ancestral y subsistente de don y reciprocidad, y tienen un alcance generalizado universal y no localizado o parcial.

Sostiene que dichas economías estaban subsumidas en el funcionamiento y los movimientos de las sociedades en su conjunto, integralmente y como un todo y no separadas, menos sujetas a la sociedad bajo su lógica, como en el intercambio y el mercado occidentales, lo que explica la mezcla indivisible entre lo económico, social, político, cultural, religioso, mágico, ceremonial, ritual y mitológico.

A diferencia de Occidente, donde en el proceso económico la producción determina la distribución y el consumo, en el sistema de don y reciprocidad lo económico estaría sobredeterminado por las creencias religiosas y los códigos sobre autoridad, prestigio, renombre, honor y ética. En ese marco es el consumo el que determina la producción. Nosotros, amplia-

mente, desde la economía política materialista ya sometimos a la crítica tal dirección del análisis para el caso de Chayanov, que se reitera aquí sin modificaciones ni aditamentos, sin que corresponda entrar en mayor detalle por cuanto resultaría ocioso. Tales sociedades se organizaban para satisfacer necesidades y por el bien común, lo que es distinto de organizarse para acumular riqueza por interés y sin sentido.

Así, en sociedades ancestrales e indígenas, de lo que se trata es de ser; pero para ser hay que donar, y para donar hay que producir, tal la lógica del don que exige, tomando a Mauss, tres prestaciones con tres obligaciones: dar-recibir-devolver, no necesariamente en tiempos simultáneos, sino diferenciados. Dar, para ser, para ganar prestigio y honor, gloria y poder, para no perder la cara, el nombre, el renombre, para no morir o dejar de existir. Recibir, por las mismas razones, para evitar la humillación y permanecer como miembro de la tribu o la comunidad, de la humanidad. Devolver, también por las mismas razones, porque los objetos no son solamente cosas, son producto humano y tienen cierta humanidad, tienen un mana, un hau, una especie de espíritu o alma que los acompaña por siempre y exige retorno a su detentor de origen, así sea virtualmente, en términos obligatorios y por derecho, pero en dimensiones, cantidades y calidades superiores.

El don viene a ser el principio de la economía política de los sistemas económicos de redistribución (con centricidad vertical) y reciprocidad (con dispersión horizontal), elementos tomados de los anteriores autores, empero, con mayor precisión, definiciones y sistematización; aunque sus contribuciones también existen y serán relevadas. El don es una dinámica de consumo dirigida al prójimo; la reciprocidad es la reproducción del don, es decir, la reciprocidad es la forma de organización de la redistribución. El don es el contrario del intercambio y la reciprocidad de la competencia.

Para Temple, tomando ideas de Mauss, las prestaciones y contraprestaciones de dones son siempre entre grupos, tribus o comunidades, no entre individuos particulares y, por ello, se explica un tercero didáctico y pedagógico, la comunidad, que además de romper la bipolaridad del intercambio, ayuda a entender que se trata de una práctica social, que cuando es tal y se institucionaliza de facto, constituye un sistema ya convertido en reciprocidad, donde tienen cabida conceptos y categorías estrictamente económicos como el valor, el precio, el crédito, la moneda, los tributos, el crecimiento, la riqueza, el mercado, el desarrollo, la abundancia, la prodigalidad, el derroche, es decir en términos diferentes y antagónicos al funcionamiento de

la economía occidental que terminó predominando.

La reciprocidad es la que le da al sistema carácter productivo y no solamente de repartición o consumo. En todo caso, parece obvia la debilidad y ofrenda que Temple y casi todos los antropólogos económicos vistos hacen al sistema categorial mercantil, así luego califiquen o acompañen lo afirmado con la muletilla: pero de manera diferente al sistema occidental.

Al comparar intercambio de equivalentes con donación, Temple recurrirá a Aristóteles y su teoría de equivalencia proporcional y no aritmética o bis a bis, para concluir, después de diferenciar dones puros, reciprocidad positiva, negativa y simétrica, que en relación a esta última las equivalencias proporcionales son casi similares a las del intercambio y se aproximan a valor y precio convencional. Es decir que finalmente todo queda relativizado casi en todos los ejemplos, objetos y fenómenos analizados, dando así lugar a dudas y misterios nunca contundentemente desentrañados ni demostrados y que exigen más que verificación objetiva, una credibilidad cercana a la fe. Como se anotó, todas las categorías económicas convencionales correspondientes al intercambio tienen cabida, pero acompañadas por adjetivos que apelan a la atipicidad y diferenciación con la realidad de Occidente: valor, moneda como valor y moneda de renombre; mercado como mercado de reciprocidad, y similares que se ven en el texto.

En suma y como se pudo verificar en el conjunto de los cinco autores agrupados en el estado del arte como asimilados a la antropología económica, a los que se podría sumar Lévi-Strauss, Clastres y Perroux, no se puede decir que todos ellos constituyan una escuela de pensamiento con cuerpo sistemático, de continuidad y acumulación científica y antecedentes metodológicos compartidos. A pesar de haber trabajado objetos similares y haber descubierto situaciones novedosas comunes, estos autores no llegan a conclusiones similares. Todo lo contrario, solamente hay reconocimientos y rescates parciales, en medio de descalificaciones mutuas y, por supuesto, invalorables aportes en cada caso. Por eso aquello de titular esta sección como "extremidades con vida, pero sin cuerpo ni cabeza" tiene sentido porque se trata de extremidades desarticuladas, pero con referencia a un mismo ser o cuerpo de conocimiento, con hallazgos y aportes en la misma dirección y lógica, en casos muy contradictorios, incluso al interior de algunos de los mismos autores trabajados como se ha demostrado.

Por muy inteligente que sea cada uno de los aportes, no se logra con-

tar con una conducción intelectual de vector y direccionalidad con sentido único, en otras palabras, no hay el reconocimiento de premisas e ideas que constituyan un solo liderazgo intelectual que alumbre epistemológicamente al resto, como cúmulo de conocimiento que permita avanzar sobre algo sólido, sobre todo porque se haya dado a la tarea de dilucidar o saldar cuentas con las corrientes a las que se enfrenta o pretende criticar, como es con el marxismo, al que solamente se menciona tangencialmente y donde frases sueltas despectivas solamente denotan, en el fondo, respeto y reverencia veladas.

Ninguno acepta como paradigma lo logrado por los demás, y aunque todos sean valiosos, desde nuestro punto de vista ni aislados ni en conjunto constituyen una teoría validada y utilizable para interpretar desde sus posiciones y de forma coherente e integral las sociedades ancestrales e indígenas. En todo caso, es Temple, por razones de temporalidad que le aventajan, quien pretende instaurar una verdadera teoría completa, asumiéndose como el ideólogo indígena y de la indianidad. En todo caso, por autofungir a la vez como síntesis de esas buenas intenciones y loables nuevas utopías, es con quien corresponderá entablar una interlocución más a fondo.

Lo que resulta extraño es que, en general, la antropología económica no le reconoce un lugar pionero al filósofo sabio Aristóteles y se lo separa de la corriente que en bloque representan los autores ya citados. Temple dirá que la humanidad tuvo que esperar hasta 1922 para encontrar asidero con Malinowski cuando ya Aristóteles, 333 años antes de Cristo, mostró el camino. Sobre el particular, realmente resulta sorprendente encontrar en el sabio griego con tanta anticipación en el tiempo mucha información sobre los temas que abordamos. Por ello es importante y de justicia incorporar a continuación y como corresponde algunas referencias.

## Aristóteles: Oikonomía para vivir bien y crematística para existir en la molicie

En *Política* (330-323 antes de Cristo), encontraremos conceptos sobre la familia entendida como la comunidad por naturaleza, denominada Casa Familiar, diferenciada de la ciudad que es para Aristóteles la verdadera comunidad mayor, procedente de varias aldeas y perfecta, ya que posee condiciones para la autosuficiencia total y *tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el vivir bien... del mismo modo que las comunidades originarias*. Aclara que ciudad debe entenderse como polis y en

sentido amplio, como república. Nos interesa destacar las reiteradas veces que en sus distintas obras el sabio griego menciona el concepto de *vivir bien*, diferente de solamente vivir o de un simple existir.

Aristóteles adjudica a una razón de naturaleza (la que no hace nada en vano), que el hombre sea un ser social, en un sentido distinto de cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, porque además sólo el hombre posee la palabra y el entendimiento, el discernimiento y es ese hombre, con esas condiciones y capacidades que con su participación comunitaria funda la casa familiar y la ciudad. Pero entiende que la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte... Porque si cada individuo, por separado, no es autosuficiente, se encontrará como las demás partes, en función a su conjunto, porque el que no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, de la sociedad, como una bestia o un dios. Concluirá escribiendo que así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos.

Equiparando las gestiones micro de un hogar con las de la casa grande, la ciudad, la polis, se refiere a la propiedad, que según su criterio sería una parte de la casa, y la técnica adquisitiva, una parte de la administración doméstica, sin lo que es *imposible tanto vivir como vivir bien*, para lo que también hay que considerar los instrumentos de producción, diferentes a las posesiones que son instrumentos prácticos. Cuando habla de propiedad incorpora su posición sobre el régimen en el que vivía justificándolo: *Sin embargo, está claro que, por naturaleza, unos son libres y los otros esclavos. Y que a éstos les conviene la esclavitud, y es justa.* 

Hará observaciones sobre la diferenciación de géneros de vida humana, caracterizando a los pastores como los más perezosos, ya que sin trabajar obtienen su alimento de los animales domésticos y se convierten en nómadas por necesidad, siguiendo pasivamente a los rebaños que cambian de ambiente en busca de pastos. Los tipos de vida con actividad productiva por sí misma serían entonces el pastoreo, la agricultura, *la piratería*, la pesca y la caza, pero indica que la mayoría de los humanos vive de la tierra y de los productos de la agricultura. Todos estos rubros serían los que *no se procuran el sustento mediante el cambio y el comercio: Otros viven con holgura combinando estos géneros de vida.* 

Hará importantes diferenciaciones entre dos artes: economía y cre-

matística; donde lo propio de ésta es la adquisición, y de la primera, la utilización de las cosas de la casa, la administración (o economía) de la doméstica, admitiendo en cambio funciones de otro tipo para la crematística, que sería una parte de la economía o algo de otra especie; con lo que introduce ya sus conceptos y categorías de economía política. Sin ser antinatural, la crematística no pondría límites a la riqueza ni a la propiedad; a la vez cada objeto tendría sentido de uso y de cambio, lo que no sucedería en la comunidad originaria, la familia, sino en la comunidad extensa, practicada en forma de trueque que aún la estarían ejercitando los pueblos bárbaros. Una crematística sería necesaria y elogiada; la otra, comercial, censurada pues no está de acuerdo con la naturaleza, sino a costa de otros. Pero con el comercio exterior se habría complicado ese cambio elemental hacia otra crematística que recurrió al uso del dinero o moneda signo representando el valor, y con pleno funcionamiento del comercio de compra venta o mercado, orientado hacia la obtención de ganancias y acumulación de riqueza, pero no para vivir bien, por lo tanto, distinta de la crematística de economía doméstica que se impone límites en función de satisfacción de necesidades.305

"Pero existe otro tipo de arte adquisitivo, a lo que se suele llamar generalmente, y es apropiado llamarlo así, crematística, por el cual parece que no existe límite alguno a la riqueza ni a la propiedad... De cada objeto de propiedad resulta posible un doble uso. Uno y otro son usos del objeto como tal, pero no en un mismo sentido, ya que uno es el propio objeto, y el otro, no, como, por ejemplo, el uso de un zapato como calzado y como objeto de cambio... Del mismo modo para con los demás objetos de propiedad. El cambio puede aplicarse a todo, partiendo, en un comienzo, de un hecho natural: el de que los hombres poseen, unos más y otros menos, de las cosas necesarias. De ahí resulta claro que el comercio de compra y venta de la crematística no es algo por naturaleza. De ser así, sería necesario que se hiciera el cambio tan sólo de lo que es indispensable. En efecto, en la comunidad originaria -que es la familia- es evidente que no ejerce ninguna función, sino que ésta comienza al hacerse va más extensa la comunidad... como aún ahora lo hacen muchos de los pueblos bárbaros, el trueque. Entonces los objetos útiles se truecan por otros útiles, pero nada más; por ejemplo, al entregar y recibir vino por trigo, y así cada cosa de las similares. Tal tipo de comercio no es antinatural, ni ninguna forma crematística, ya que se practicaba para completar la autosuficiencia natural. Sin embargo, a partir de éste, se desarrolló el otro cambio por un proceso lógico. Al aumentar la ayuda

<sup>&</sup>lt;sup>305</sup> Aristóteles. *Política*. (330-323 a.C.). Ed. Alianza. Madrid. España. 1998: 46-58.

del exterior en la importación de lo que se carecía y al exportar lo que les sobraba, se introdujo por necesidad el uso de la moneda... Es decir, que la marca de acuñación se le impuso como señal de su valor. Una vez que hubo inventado la moneda a causa de los cambios indispensables surgió la otra forma de la crematística: el comercio de compra-venta. Esto quizá se desarrolló al principio de un modo sencillo, y luego, ya con la experiencia, se hizo más técnico, que variaba de objeto y de modos con objeto de conseguir mayor ganancia... También se considera muchas veces la riqueza como abundancia de dinero, porque en torno a él se produce la crematística y el comercio de compraventa... Así que bien extraña es esta riqueza, en cuya abundancia se perece de hambre... Con este motivo otros buscan otra definición de la riqueza y de la crematística, y la buscan con razón. Pues es diferente la riqueza y la crematística según lo natural... Con que les parece a algunos que ésa es la función general de la economía, y concluyen con la convicción de que hay que conservar o aumentar la riqueza hasta el infinito. La causa de esta disposición es la preocupación por vivir, pero no por vivir bien... Así pues se ha tratado de la crematística no imprescindible, sobre qué es y por qué causa estamos en demanda de la misma, y también sobre la crematística necesaria, que es distinta de la anterior, y que es, por naturaleza, parte de la administración doméstica, la que cuida del sustento, y no ilimitada, como la otra, sino con un límite fijo". 306

Así como critica la crematística del comercio de compra-venta, lo hace con la *aborrecida* usura, ya que su ganancia procede del mismo dinero, y no para aquello por lo que se inventó el dinero, es decir para el cambio, por lo que de todos los negocios éste sería el más antinatural. Después de esas precisiones teóricas, las expresa en términos prácticos y dice que de la crematística más natural y doméstica, su parte y principio es el intercambio, cuya expresión más importante es el comercio; una segunda parte sería la usura y la tercera el trabajo asalariado; pero también habría una tercera forma de crematística, intermedia entre ambas porque por naturaleza ésta tiene relación con el intercambio, como serían los productos y derivados de la tierra, como la tala de bosques y toda la obtención de minerales.

Se refiere a la riqueza, la misma que debería estar restringida y ser suficiente para vivir con moderación, *para vivir bien* y sin estrechez, mejor aún, sostiene, vivir moderada y liberalmente, evitando los extremos: el lujo, que puede seguir a la liberalidad, y la indigencia, que puede resultar de la moderación. Finalmente, el sabio griego considera los equilibrios y

<sup>&</sup>lt;sup>306</sup> Ibid., pp. 60-64.

tendencia a un término medio en la propiedad, porque aún existiendo igualdad en la misma, si resulta demasiado abundante, incidirá para que se viva en la *molicie*, por otro lado, si es demasiado escasa, incidirá para que se viva en la miseria.<sup>307</sup>

Casi todas las obras de Aristóteles contienen referencias indirectas a las temáticas de nuestro interés como en la línea de la moral, traducida por algunas ediciones como ética. Por ejemplo, en su *Moral-La gran moral-Moral a Eudemo* no hay líneas relacionadas directamente; sin embargo, en su *Moral a Nicómaco* existen canteras muy aprovechables.<sup>308</sup>

Comencemos por el *análisis de las diferentes virtudes*, como la de la liberalidad, que la considera como el medio prudente en todo lo relativo a la riqueza, donde la prodigalidad es el exceso y la avaricia el defecto. Según Aristóteles, la riqueza o se gasta o se dona, para que se reciba y conserve poseyendo más que usando, en situaciones oportunas y con pertinencia del destinatario y con motivo de bien, donde la clave de la generosidad, más que el valor de la donación, es la posición del donante.

"Cuando se alaba a alguno por ser liberal y generoso, no es por sus altos hechos... sino por la manera como da y recibe las riquezas y, sobre todo, por lo primero. La prodigalidad y la avaricia son excesos y defectos en lo concerniente a las riquezas... El uso de la riqueza no puede consistir, a lo que parece, más que en un gasto o en una donación. Recibir y conservar es más bien poseer que usar. Y así lo propio de la liberación es, más bien, el dar cuando es preciso que el recibir cuando es preciso, y el no recibir cuando no procede... Los que reciben los donativos que se les hace no merecen absolutamente ninguna alabanza... Cuando se da a quien no debe darse o cuando no se da siendo bueno dar, y se hace un donativo por cualquier otro motivo no es uno realmente generoso y debe dársele otro nombre... La verdadera liberalidad depende no del valor de lo que se da, sino de la posición del que da, y bien puede suceder que el que da menos sea en realidad el más generoso... Así, siendo la liberalidad un justo medio en todo lo relativo a las riquezas... La virtud que le distingue consiste en ocupar este medio relativamente a los dos actos de dar y recibir... Cuando se sabe dar con oportunidad, es una consecuencia natural que se sepa igualmente recibir con la misma; si sucediese de otra manera, recibir en este caso sería lo contrario de dar, y no una consecuencia... el exceso y el defecto son la

<sup>307</sup> Ibid., pp. 64-91.

<sup>&</sup>lt;sup>308</sup> Aristóteles. *Moral a Nicómaco*. Ed. Espasa-Calpe. México. 1980.

prodigalidad y la avaricia, y que se producen bajo dos conceptos: dar y recibir... La prodigalidad es un exceso en dar y no en recibir; es un defecto en recibir. La avaricia, por el contrario, es un defecto en dar y un exceso en tomar, entendiéndose siempre en cosas muy pequeñas. Y así las dos condiciones de la prodigalidad no pueden marchar a la par mucho tiempo; porque no es fácil dar a todo el mundo cuando no se recibe de nadie... Lo que hace el pródigo debe aparecer por encima del avaro... Lo que desea es dar. Cómo pueden dar, ni de dónde han de sacarlo, no les importa nada. He aquí, también, por qué sus donativos no son verdaderamente liberales... Por lo contrario, la avaricia es incurable". 309

Escribe también sobre la magnificencia y la magnanimidad, la primera como una virtud que tiene relación con el empleo de las riquezas, en gastos de consideración, realizados a tiempo en ocasiones excepcionales, siendo que lo magnífico corresponde a la liberalidad, pero ésta no necesariamente; el defecto sería la miseria y pequeñez y el exceso la grosería y suntuosidad sin gusto, cuando de lo que se trata es de situarse en el *justo medio entre la ambición excesiva y la completa indiferencia respecto de la gloria*.<sup>310</sup>

Avanzará sobre categorías como justicia, igualdad y desigualdad, donde resalta su concepto de justicia distributiva proporcional como justo medio en función del bien, entendiendo lo justo como el medio exacto entre cierto provecho y cierta pérdida en que cada uno tenga su parte, lo mismo antes que después de las transacciones.

"Puesto que el carácter de la injusticia es la desigualdad y que lo injusto es lo desigual, se sigue de aquí claramente que debe haber un medio para lo desigual. Este medio es la igualdad, porque en toda acción, sea la que quiera, en que puede darse el más o el menos, la igualdad se encuentra también precisamente. Luego si lo justo es lo desigual, lo justo es lo igual... y si lo igual es un medio, lo justo debe ser igualmente un medio. Pero la igualdad supone, por lo menos, dos términos. Es una consecuencia no menos necesaria que lo justo sea un medio y una igualdad con relación a una cierta cosa y a ciertas personas... Lo justo implica, por tanto, necesariamente cuatro elementos por lo menos, puesto que las personas a las cuales lo justo se aplica son dos; y las cosas en que se encuentra lo justo son igualmente dos. La igualdad es aquí la misma para las personas que para las

<sup>&</sup>lt;sup>309</sup> Ibid., pp. 105-110.

<sup>310</sup> Ibid., pp. 110-111.

cosas en que ella se encuentra... Si las personas no son iguales, no deberán tener tampoco partes iguales... La proporción no se limita especialmente al número tomado en su unidad y abstractamente; se aplica al número en general, porque la proporción es una igualdad de relaciones y se compone de cuatro términos por lo menos... es del tipo de la justicia distributiva; y lo justo de esta especia es un medio entre extremos, que sin esto no estaría ya en proporción, porque la proporción es un medio, y lo justo es siempre proporcional. Los matemáticos llaman a esta proporción geométrica... El mal menor es preferible al mal mayor, de manera que lo que se prefiere es siempre el bien; y cuanto más preferible es la cosa, tanto más grande es el bien... En resumen, lo justo es el medio exacto entre cierto provecho y cierta pérdida en las transacciones que no son voluntarias, y consiste en que cada uno tenga su parte lo mismo antes que después".<sup>311</sup>

De la *Moral a Nicómaco* rescatamos lo concerniente a *la reciprocidad o el talión*, que en criterio de Aristóteles no puede ser la regla de la justicia porque negaría la justicia distributiva, que ratifica debe ser obligatoriamente proporcional para moverse en términos de igualdad. Irá más lejos al indicar que no hay verdadera reciprocidad si no hay igualdad entre las cosas, ausencia de esa reciprocidad que evitaría asociación entre los hombres, porque sin cambios no hay comercio ni sociedad a la vez que sin igualdad no hay cambios, pero sin una medida común no hay igualdad posible.

"La reciprocidad o el talión parece a algunos ser lo justo en absoluto. Es la doctrina de los pitagóricos, que han definido lo justo diciendo de una manera absoluta: que consiste en dar exactamente a otro lo que se ha recibido. Pero el talión no conviene ni con la justicia distributiva, ni con la justicia reparadora y represiva... El arquitecto recibirá del zapatero la obra que es propia del zapatero, y en cambio, le dará la obra que él mismo hace. Si hay, desde luego, entre los servicios cambiados una igualdad proporcional y enseguida hay reciprocidad de buenos servicios, las cosas pasarán como ya he dicho. De otra manera, no hay ni igualdad, ni estabilidad en las relaciones porque puede suceder que la obra del uno valga más que la del otro, y es necesario igualarlas. Esta regla tiene aplicación en todas las demás artes, las cuales serían imposibles si de una parte el agente que debe producir no obrase con cierta medida y de cierta manera y si, de otra, el ser que debe sufrir la acción no la sufriese en una medida y de una manera determinadas. Realmente no hay relaciones posibles entre dos agentes semejantes, entre dos médicos; pero hay posibilidad de relaciones co-

<sup>&</sup>lt;sup>311</sup> Ibid., pp. 134-138.

munes entre un médico, por ejemplo, un agricultor; y, en general, entre gentes que son diferentes y que no son iguales, y que es preciso que se igualen entre sí, para que puedan entrar en tratos. Así, pues, es preciso que las cosas que están sujetas a cambio puedan compararse entre sí bajo algún respecto; y de aquí nace la necesidad de la moneda. Puede decirse que es una especie de medio, de intermediario; es la medida común de todas las cosas; y, por consiguiente, estima el valor superior de la una así como el valor inferior de la otra... Es preciso, repito, encontrar una medida única que pueda aplicarse a todo sin excepción. Si los hombres no tuviesen necesidades, o si no tuviesen necesidades semejantes, no habría cambio entre ellos o, por lo menos, el cambio no sería el mismo... No hay pues, verdadera reciprocidad sino cuando se han igualado las cosas de antemano... Si la reciprocidad de servicios no existiese... no habría asociación entre los hombres... Y así, sin cambios no hay comercio ni sociedad; sin igualdad, no hay cambios; y sin una medida común, no hay igualdad posible". 312

Finalmente en lo referente a la *Moral a Nicómaco*, hacemos referencia a sus criterios sobre equidad y equitativo, y sus relaciones con la justicia y lo justo, que en su mirada no son cosas absolutamente idénticas, pero tampoco esencialmente diferentes. *Y así*, en lugar del término general de bueno, empleamos el término de equitativo; y hablando de una cosa, decimos que es más equitativa, en lugar de decir que es mejor... Lo equitativo y lo justo son una misma cosa; y siendo buenos ambos, la única diferencia que hay entre ellos es que lo equitativo es mejor aún.<sup>313</sup>

# Sociología económica de bienes simbólicos, comunidades y culturas

## Durkheim: Dones e intercambio como fuente de la propiedad

Comenzamos esta sección también cronológicamente con el pensamiento de Emile Durkheim en sus *Lecciones de Sociología-Física de las Costumbres y del Derecho*, a partir de cursos dictados entre 1890 y 1900 en Burdeos y la Sorbona de París, texto que incorpora elementos fundamentales sobre un amplio repertorio de temas relativos a nuestra investigación, que no están presentes si no en abstracto en otras de sus obras cumbres como uno de los más grandes de la sociología.

Entre las bases que establece para la convivencia moral humana está

<sup>312</sup> Ibid., pp. 39-141.

<sup>313</sup> Ibid., pp. 151-152.

la *regla prohibitiva de los atentados contra la propiedad*, que protege no ya la vida sino la propiedad de las personas contra los atentados ilegítimos, es decir el estudio de la génesis del derecho de propiedad que da lugar a que el hombre pueda disponer de ciertas cosas como de su cuerpo, excluyendo a los otros. De muchas maneras, Durkheim tratará de desmontar las teorías del valor en base al trabajo y, en el caso de la propiedad, incorpora como una de sus fuentes: *dones entre vivos*.<sup>314</sup>

Explicará que el intercambio no es trabajo, pues si ha sido perfectamente equitativo por valores intercambiados supuestamente iguales no enriquece, lo que exigiría el cumplimiento de muchas condiciones que no existen en nuestras sociedades actuales. Piensa por ello que la propiedad podría ser adquirida por otros medios que son absolutamente irreductibles al trabajo. Según Durkheim, sobre el derecho de propiedad, Stuart Mill pensaba que implicaba el derecho de dar a voluntad el producto del trabajo a otro individuo, y el derecho de éste de recibirlo y disfrutarlo.<sup>315</sup>

De manera contundente, sostiene que la teoría del trabajo no da respuesta alguna a los planteamientos centrales señalados y no puede convertirse en ningún caso en la causa generadora de propiedad, que el valor depende de la opinión pública, de los gustos y necesidades sociales. Buscará respaldo en la filosofía de Kant, especialmente para declarar propia una cosa en el momento en que no se la posee físicamente, por lo que, por definición, se establece un vínculo intelectual e independiente de toda condición de tiempo y lugar. La voluntad individual sólo es tal y no puede ser ley para los otros, es decir que la condición previa para una apropiación individual es la posesión colectiva y de manera natural no puede ser otra que la colectividad mayor, la humanidad como tal. Así, todo es de ella y por eso nada es de nadie, lo que anula cualquier ejercicio hasta el absurdo, optando por entender que cada quien puede tomarlo todo si no afecta el derecho concurrente de los demás.<sup>317</sup>

Durkheim refleja que la teoría del derecho del primer ocupante la compartirían Kant y Rousseau, pero este último desde el trabajo y en función de las necesidades humanas. La de Kant la resume en la propiedad del planeta

<sup>&</sup>lt;sup>314</sup> Durkheim, Emile. *Lecciones de Sociología-Física de las Costumbres y del Derecho*. Cursos Dictados entre 1890 y 1900 en Burdeos y la Sorbona. Ed. Pleyade. Buenos Aires. Argentina. 1974: 171-182.

<sup>315</sup> Idem.

<sup>316</sup> Idem.

<sup>317</sup> Idem.

por el género humano, pero en sentido de que una propiedad que no está apropiada no es tal, sea individualmente o en pequeños grupos. En Kant, el derecho del primer ocupante era muy amplio, mientras en Rousseau era muy restringido, porque el hombre tiene derecho a poseer lo que le es necesario para vivir y no más, sentido de igualdad que a Durkheim le parece mediocre. Pero nos dice también que hay cosas que no son objeto de ningún derecho de propiedad, sino del campo de lo sagrado y de los tabúes, y que muestran que una fuente real de apropiación proviene de la religiosidad.<sup>318</sup>

Durkheim diferenciará después el usufructo y el derecho del primer propietario, destino con el que la cosa está casada por vínculos morales; aunque esté desprendida de su propietario original, porque la persona da su nombre a la cosa y viceversa, mostrando nuevamente la relación con asuntos religiosos, hasta el punto de pensar que el tabú de los objetos funciona también como tabú de las personas, donde la cosa apropiada es una particularidad de la religiosidad.<sup>319</sup>

Alude al caso de propiedad más antigua como es la terrateniente o de la tierra, desarrollada a partir del establecimiento de la agricultura. Es por motivos religiosos que la propiedad es la propiedad. Era, nos dice, un verdadero círculo mágico alrededor del campo, protector de interferencias y usurpaciones, consideradas sacrilegios, por lo que las toma como procedimientos artificiales para hacer respetar los bienes de la propiedad. Reflexiona en sentido de que una vez consagrado el recinto, el propio dueño ya no podría modificar nada, y en realidad era una obligación inventada para beneficiarse. Y así habría nacido el derecho de propiedad como sucedáneo del derecho de propiedad de los dioses, por lo que quiere explicar cómo los hombres o las cosas adquieren carácter sagrado.<sup>320</sup>

Para Durkheim, la propiedad sólo es tal cuando es respetada y sagrada; aunque se crea que ese carácter sagrado viene del hombre. Por sí mismas las cosas eran sagradas, dominio divino inexpugnable y solamente accesible a condición de dar su parte a los dioses o expiar el sacrilegio por medio de sacrificios, mediante lo cual los dioses fueron trasladados a la periferia, convertidos en protectores de propietarios, lo que se consolidó con ceremonias por parte de los labradores.

Piensa por ello que la religiosidad no es un conjunto de fantasma-

<sup>&</sup>lt;sup>318</sup> Ibid., pp. 183-195.

<sup>319</sup> Ibid., pp. 198-210.

<sup>320</sup> Idem.

gorías ilusorias, sino que en cierta manera refleja parte de la realidad y la estructura de una sociedad, y porque en el fondo los individuos adoran a la sociedad, a la comunidad, y así es como *la superioridad de los dioses sobre los hombres es la del grupo sobre los miembros*, de donde proviene su divinización; aunque lo grupal y social sólo tomen cuerpo y existan en los individuos, y por los individuos.<sup>321</sup>

El autor extiende ese carácter religioso al suelo, el que sería la marca que la sociedad pone a las cosas por estar estrechamente mezcladas con su vida, por ser parte de ella misma, lo que no tendría vigencia para particulares sino para la sociedad, que en su tiempo permitió sustraer de toda apreciación privada y por lo que *la apropiación privada presupone una primera apropiación colectiva*, ya que si los fieles sustituyeron el derecho de los dioses, después los particulares sustituyeron el derecho de la colectividad. Esta hipótesis de que el grupo fue el primer propietario, Durkheim explica a partir de que el clan posee de manera indivisa el territorio que ocupa y que explota por la caza o la pesca, con prácticas rituales traducibles en lenguaje laico, pues la sociedad sería la realidad oculta tras las concepciones mitológicas y sería a ella a quien se dirigían los sacrificios.

Mostrará que cuando las imaginaciones se disiparon, cuando los dioses fantásticos se desvanecieron, los procedimientos se alteraron, convirtiéndose por ejemplo los sacrificios en una primera forma de impuestos, deudas pagadas primero a los dioses, después diezmos entregados a los sacerdotes, y luego impuestos a los poderes laicos. Fue el carácter colectivo que se dio con el advenimiento de la agricultura, mediante el que los grupos familiares más restringidos del clan lograron una cohesión y una fijación, una forma, una osamenta definida, marca indeleble sobre sus terrenos. Allí, los individuos pueden salir y desprenderse del grupo: *pueden dejar de ser parientes*, pero contrariamente las cosas, el terreno y adyacentes quedan a perpetuidad, porque el patrimonio es inalienable.

Explicará el paso de la propiedad colectiva a la individual y la importancia para ello de la aparición de la propiedad mueble como desarrollo de la inmobiliaria. Los bienes muebles ya no eran totalmente sagrados y podían ser profanados y, además, eran menos comunitarios y más particulares, cosas sobre las que los hombres estaban en igualdad de condiciones o incluso en superioridad y de las que podrían disponer libremente. Reforzará a partir de ello su idea de deslindar de todo derecho propietario el papel

<sup>&</sup>lt;sup>321</sup> Ibid., pp. 211-221.

del trabajo, que formaría parte del proceso, pero no sería la génesis.322

Empalma esos temas con el derecho contractual. Para Durkheim, la propiedad individual es cosa sagrada, axioma moral incontestable, con lo que retornará en otro formato a temas que según sus estudios dan origen a la propiedad, a saber, el contrato o intercambio contractual que genera derecho propietario en primera instancia, la herencia y las donaciones, de las que selecciona por su incidencia las donaciones testamentarias, en realidad estrechamente articuladas a la herencia, caracterizando al contrato de donación y de garantía como formas que no implican intercambio, a la vez de interrogarse sobre el origen de este privilegio, herencia y donaciones que permiten transferir propiedades ya generadas y con todo esto nuevamente justificando que el trabajo no es creador de objetos nuevos de propiedad.

A partir de ello concibe al trabajo como simple despliegue de energía muscular y así descarta al trabajo intelectual como tal, ya que el trabajo no crea cosas de la nada, sino y exclusivamente por la vía del intercambio, a su vez concebido como contrato. Aclara el carácter antagónico entre propiedad individual y colectiva, siendo la herencia una supervivencia arcaica de la última, por lo que contradice *las costumbres actuales*, porque las formas antiguas son la base de las recientes.<sup>323</sup>

Fustigará en adelante la vigencia de la herencia por representar un contrato inmoral, porque crea entre los hombres desigualdades natas, que no corresponden en nada a méritos y servicios, viciando la base misma de todo el régimen contractual. Dirá que *la institución de la herencia implica que hay ricos y pobres de nacimiento*. Concluirá retornando al tema del trabajo con un asunto de nuestro especial interés, el vínculo que une la cosa con la persona: *no hay nada en el trabajo que implique necesariamente que la cosa a la cual ese trabajo se ha aplicado vuelva al trabajador.*<sup>324</sup>

#### Weber: Sólo Occidente es civilización

Uno de los pensamientos más eruditos contemporáneos es, sin duda, el del sociólogo alemán Max Weber (1824-1920), quien infunde una autoridad y rigurosidad científicas reconocidas desde diferentes posiciones

<sup>322</sup> Idem.

<sup>323</sup> Ibid., pp. 224-237.

<sup>324</sup> Ibid., pp. 270-273.

ideoteóricas, concentrándonos en las ideas que interesan a nuestra investigación. Tomaremos en cuenta las publicadas entre 1904 y 1905 en el libro La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo. También veremos otro trabajo de sociología económica denominado Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva, publicado en 1922. Finalmente, la publicación Historia Económica General, de 1923.

Es importante considerar las ideas sociológicas, políticas y socioeconómicas de Weber, teniendo en cuenta su apología de Occidente, su posicionamiento eurocéntrico y su particular mirada sobre el capitalismo en relación a las culturas ancestrales, en contraste con las ya trabajadas por otros autores de orientación más antropológica.

Weber sería un importante paradigma útil para quienes no comparten ideas con respecto a la existencia de varias civilizaciones, de la horizontalidad o equivalencia de civilizaciones.<sup>325</sup> Pero entre todas las diferencias con el resto del mundo, a Weber, en esta investigación, le interesa resaltar las especificidades culturales, psicosociales y religiosas de gestación y desarrollo de un capitalismo como su *tipo ideal* metodológico lo exigiría: solamente en Occidente. Sostendrá que el afán de lucro y enriquecimiento no tiene nada que ver exclusivamente con el capitalismo ya que estas ca-

<sup>&</sup>lt;sup>325</sup> Weber, Max. La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo (1904–1905). Ed. Diez. Buenos Aires, Argentina. 1976: 5-8.

<sup>&</sup>quot;...; qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales, que... parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez? Sólo en Occidente hay 'ciencia' en aquella fase de su evolución que reconocemos como 'válida' actualmente. A no dudarlo, también en otras partes (India, China, Babilonia, Egipto) han habido conocimientos empíricos, meditación sobre los problemas del mundo y de la vida, filosofía de matices racionalistas y aun teológicos... conocimientos y observaciones tan profundas como agudas. Pero a la astronomía de los babilonios, como a cualquier otra, le faltó la fundamentación matemática... Las ciencias naturales indias carecieron de la experimentación racional (producto del renacimiento, salvando algunos fugaces atisbos de la Antigüedad...; por eso, la medicina (tan desarrollada en la India en el orden empírico-técnico) careció de todo fundamento biológico y bioquímico...Ninguna civilización no occidental ha conocido la química racional. A la historiografía china, que alcanzó amplios desenvolvimientos, le falta el programa rucidiano. Maquiavelo tuvo precursores en la India; pero a la teoría asiática del Estado le falta una sistematización semejante a la aristotélica y toda suerte de concepciones racionales. Fuera de Occidente no existe una ciencia jurídica racional, a pesar de todos los indicios que puedan encontrarse en la India... Lo mismo ocurre con el arte. Parece ser que el oído musical estuvo mucho más finamente desarrollado en otros pueblos que actualmente entre nosotros o, en todo caso, no era menos fino que el nuestro... pero sólo en Occidente ha existido la música armónica racional (contrapunto, armonía). El arco y la ojiva se conoció en la Antigüedad y en Asia como motivo decorativo...pero fuera de Occidente no se conoce la utilización racional de la bóveda gótica... En China hubo productos del arte tipográfico; pero sólo en Occidente ha nacido una literatura impresa destinada a la impresión y sólo viable por ella: la prensa y las revistas. En China y en el Islam ha habido escuelas superiores de todo linaje, incluso con la máxima semejanza a nuestras universidades y academias. Pero... la formación del especialista como elemento dominante de la cultura, es algo que sólo en Occidente ha sido conocido...".

racterísticas se presentaron y presentan en todas partes del planeta y momentos de la historia. Otra cosa, nos dice, es la búsqueda de la ganancia y la rentabilidad por un cálculo racional.<sup>326</sup>

Podríamos fácilmente hacerle compartir criterios con la corriente marxista dependencista circulacionista o con otras cuando opina que el capitalismo en sentido amplio y elemental se dio desde tiempos inmemoriales y en todas partes, o en la mayoría de espacios geográficos y sociales civilizados, pero el capitalismo con la racionalidad, extensión y características actuales solamente se dio en Occidente.<sup>327</sup>

Reconociendo que el mundo ha conocido economías comunistas y socialistas de distinto tipo, comunismo familiar, religioso o militar, socialismo de Estado (en Egipto), enuncia que solamente bajo la racionalidad capitalista actual podría haber surgido la propuesta socialista en términos científicos.<sup>328</sup> Si nos retrotraemos a lo que hoy se difunde como *cosmovisiones*, Weber las entiende despectivamente como contemplaciones místicas irracionales desde Occidente, aceptando sin embargo la relatividad de cada punto de vista.<sup>329</sup>

Es importante contextualizar todo ello dentro de sus propios preceptos metodológicos, donde estudia sobre todo la economía sin descuidar otros campos causales, como el *ethos* teológico religioso de las sociedades, que no pretende marcar todas las diferencias culturales de otras sociedades con Occidente, sin recurrir aún a métodos etnográficos ni antropológicos, que siendo importantes y con algunos avances, en su entendimiento están en ciernes.

Para la investigación que desarrollamos, interesan las delimitaciones que Weber hace sobre los conceptos de comunidad y sociedad, y particularmente el correlato con otros autores sobre la comunidad de familia y su peso en la gestación de la dinámica social, como las referencias sobre la herencia biológica o de caracteres raciales que no obligatoriamente implican una comunidad en sí, si no se asientan sobre finalidades conscientemente fijadas en común.<sup>330</sup>

En concomitancia con los economistas clásicos como Smith y Marx,

<sup>326</sup> Ibid., pp. 8-9.

<sup>327</sup> Ibid., pp. 11-12

<sup>328</sup> Ibid., pp. 13-15.

<sup>329</sup> Ibid., p. 17.

<sup>&</sup>lt;sup>330</sup> Weber, Max. *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*. (Primera Edición en alemán: 1922). Dos Tomos. Ed. FCE. México, 1977: 33-34.

y a contrapelo de las versiones antropológicas revisadas, son igualmente significativos su concepción y reconocimiento de una economía natural, sin cambio o con cambio, pero en ambos casos sin uso del dinero como medio de cambio, plenamente comunista el primero y de economía doméstica cerrada el segundo, incluyendo modalidades como la existencia de lo que denomina una economía central, que en otros autores cobra sentido para la redistribución. Las distinguirá de economía de cambio y de economía planificada.<sup>331</sup> Weber, en comparación con las anteriores economías, es decir natural, de cambio y planificada, considera que hay comunidades con servicios ajenos al cálculo, para él formas de comunismo.<sup>332</sup>

Cuando nos ilustra sobre otras formas distintas de economía, se refiere a las economías en mecenazgo por medio de aportes voluntarios de los económicamente capacitados y que tienen algún interés material o ideal en los fines de la sociedad y en la comunidad, y menciona *regalos voluntarios a los príncipes de tiempos primitivos*, que parece una mención indirecta al tema de las donaciones, en este caso voluntarias, entendidas como obligaciones por los autores trabajados en anteriores capítulos.

Weber clasifica los tipos de comunidad y sociedad, comenzando por la *comunidad doméstica* –mucho antes de Sahlins– no siempre primitiva y muy extensamente conocida, de accionar comunitario continuo e intenso en su forma *pura*, es decir solidaria frente al exterior y de comunismo doméstico al interior para el uso y consumo.<sup>333</sup>

También trata sobre las *comunidades étnicas* en vinculación con la raza e indica que su tratamiento es más problemático en materia de acción comunitaria porque debe entendérsela como la posesión real de las mismas disposiciones, heredadas y transmisibles por herencia, y que descansan en un origen común. La raza conducirá a una *comunidad* sólo cuando es sentida subjetivamente en común, lo que realmente ocurriría cuando la vinculación local de individuos de distinta raza implique una actuación común cualquiera, especialmente si se trata de acciones políticas, o viceversa, cuando cualquier destino común de una enfrenta alguna oposición patente respecto a otra gente.<sup>334</sup>

Después de esa precisión, recién pasa a trabajar el concepto de grupos

<sup>&</sup>lt;sup>331</sup> Ibid., pp. 76-83.

<sup>332</sup> Ibid., pp. 123.

<sup>&</sup>lt;sup>333</sup> Ibid., pp. 283-291.

<sup>334</sup> Ibid., p. 315.

*étnicos*, que a diferencia del signo racial, concentraría sus características en hábitos, costumbres y, sobre todo, en el lenguaje, que incide en la subjetividad común. Es una colectividad o *grupo creído* nos dirá, no es una comunidad efectiva, sino un momento facilitador de la comunicación, a diferencia del clan de sangre, que sí es una comunidad efectiva. El grupo étnico se cohesionaría y actuaría sobre todo para ocasiones de efecto político.<sup>335</sup>

Es el único autor que entenderá e incluirá dentro de las categorías de comunidad la *comunidad de mercado*, definida como la práctica más impersonal existente, orientada exclusivamente al interés de bienes de cambio, sin suponer ninguna confraternización personal ni parentesco de sangre. A diferencia de otros tipos de comunidad económica, el mercado de *libre competencia* no contemplará normas éticas y durará hasta que el poder de la propiedad configure monopolios.<sup>336</sup>

Weber penetra en temas políticos y de poder como los relativos a *la dominación patriarcal y patrimonial*, con varios matices importantes para enriquecer nuestra mirada sobre los temas de la presente investigación. Nos quiere hacer entender que la dominación patriarcal y patrimonial tiene basamento en la sumisión personal que radica en la autoridad o *dominus*, como en el comunismo originario con dominios económicos y sexuales más estrechos o hacia dentro, que se trasladan hacia la política y logran trascendencia estatal, como en Egipto, Roma y el *Estado de los Incas*, es decir organizando sobre dichas bases la economía y la política.<sup>337</sup>

Al referirse a la *unidad doméstica*, *linaje*, *aldea y dominio señorial* (*organización agraria*), le interesa la relación entre las organizaciones agrícolas y el problema del comunismo agrario. Adjudica a los autores Anisen, Von Maurer y Laveleye la idea de un comunismo agrario primitivo en los comienzos de toda evolución económica, el primero generalizando la organización económica de los antiguos germanos, y los otros tomando los casos de Rusia y de Asia, en particular de la India, tesis que Weber toma con cierta relatividad y más en relación a la propiedad privada sobre la tierra hacia un tipo feudal de desarrollo para los períodos más antiguos, lo mismo en Germania que en otros sistemas económicos.<sup>338</sup>

Weber insistirá en lo que como alemán le interesa, reforzar criterios <sup>335</sup> Ibid., pp. 318-319.

<sup>&</sup>lt;sup>336</sup> Ibid., pp. 494-496.

<sup>&</sup>lt;sup>337</sup> Ibid., pp. 753-760.

<sup>&</sup>lt;sup>338</sup> Weber, Max. *Historia Económica General*. Primera edición en alemán. 1923. Ed. FCE. México 1978: 19-30.

sobre Germania, con la intención de desbaratar los estudios sobre formas de posesión denominadas pertenencias del *Mosela* como residuos de un comunismo agrario primitivo, apoyándose en los hallazgos de *Lamprecht*, que les da otro significado, concluyendo de manera ambigua.<sup>339</sup>

Se referirá también a un marcado contraste entre el sistema campesino germánico y el *mir* ruso (comunidad), con dominio en realidades interiores, que dice, sería desconocido en Ucrania y en la *Rusia Blanca*. En el *mir* el derecho a la tierra (*nadyel*) pertenecía a cada individuo y no guardaba relación con la comunidad doméstica estrecha, sino con la rural más amplia, teniendo un carácter perpetuo, con igualdad teórica por las dificultades de producción para una adecuada redistribución; aunque hay divergencias respecto al origen del *mir*, puesto que la mayoría de investigadores considera que no fue una institución primitiva, sino resultado del sistema tributario y de la servidumbre corporal.

Tomando el relato de escritores que considera clásicos, Weber menciona también la situación de la China, donde se habría generalizado un sistema similar en el que las superficies regulares estaban divididas en zonas de nueve cuadrados para tierras de labor. Las áreas exteriores eran asignadas a familias individuales en usufructo, con redistribución a la muerte del jefe de familia, y las interiores correspondían al emperador.

Al respecto, Weber opina que también esta organización comunista de la agricultura se hallaba dictada por consideraciones de carácter fiscal y no derivó de condiciones primitivas, pues, contrariamente, la organización económica originaria de China radicaría en la economía del clan, con su pequeño templo ancestral y su escuela, y con un cultivo y vida económica en común.

El último ejemplo que escoge Weber sobre un supuesto sistema comunista es el de la India, con dos formas diferentes de poblado y donde existen pastos colectivos y un área hortícola, pero que difieren con respecto a la propiedad de la tierra. En el caso ratyaturari, la propiedad de la tierra es individual como lo son sus cargas tributarias y donde habría regido un mayordomo, sin participación de los aldeanos en la marca comunal que pertenece al rey (rajah). El otro poblado tipo está sujeto a lo que Weber denomina joint bady o comunidad constituida por aristócratas nobles aldeanos privilegiados, propietarios en pleno derecho o hacendados sin jefe

<sup>339</sup> Ibid., pp. 38-39.

individual.

Pasará al tratamiento de sistemas de apropiación por parte de grupos sociales y linajes, para indicar que son tan diversos como los de explotación agrícola. En todos los casos que estudió, la comunidad doméstica es titular de la propiedad con diferencias en función de familias limitadas como la *zadruga* yugoslava o de asociaciones más amplias, como las *casas largas* de los iroqueses.

Hizo notar que en el pasado el individuo tenía que ajustarse a la pluralidad de organizaciones de las que formaba parte y que podían ser: 1.- La agrupación doméstica, con estructura diversa, pero siempre constituida como grupo consumidor. 2.- El linaje, que también puede apropiarse bienes en distinto grado y puede ejercer dominio sobre la tierra: 3.- Grupos mágicos. El grupo más importante es el clan totémico, que se instituyó en una época dominada por ciertas creencias en el animismo y en los espíritus. 4.- La asociación del poblado y de la marca, cuyo significado es esencialmente económico. 5.- El grupo político. 6.- El señor supremo de la tierra. 7.- El señor corporal, en situación de servidumbre.

De la descripción weberiana, a nuestros efectos y comparando con los autores de otras secciones, sin dejar de considerar la importancia de otros que serán analizados más adelante, interesa remarcar la relevancia de los grupos mágicos vía clan totémico animista. Igualmente, nos interesa destacar su información y criterios sobre la comunidad doméstica y el linaje, indirectamente referidos a los hallazgos de Morgan y explotados por Engels, por lo que nos indica que la teoría socialista asume la existencia de diversas etapas evolutivas en la institución del matrimonio, reconociendo una condición originaria en la promiscuidad sexual dentro de la horda (endogamia), que correspondería a la falta absoluta de propiedad privada, luego el matrimonio del grupo de linaje o tribu. La teoría socialista consideraría el derecho materno como una nueva y fundamental etapa de transición al derecho patriarcal y al matrimonio monogámico vinculado con el origen de la propiedad privada con herencia. Concluirá sobre el particular que a pesar de que es insostenible en detalle, considerada en su conjunto constituye una valiosa contribución al esclarecimiento del problema.

Explicará la condicionalidad económica y extraeconómica del desarrollo familiar, mostrando que para comprenderla es preciso estudiar primero la economía primitiva. Para Weber, el esquema explicativo: caza, pastoreo y agricultura resulta inservible. Duda de su existencia en sentido puro y sin interrelaciones entre sí y con tribus agrícolas. Nos dirá que ni los pueblos cazadores puros, ni los nómadas puros, son agrupaciones de carácter primitivo. Sería primitiva la agricultura nómada, con cultivos de azada o sin animales de trabajo y asociada con la caza, entrecruzada la división sexual del trabajo, resultando finalmente dos tipos de trabajo en común: para labores domésticas y rurales; para la caza y la guerra. Sobre el desarrollo del linaje o parentesco de sangre, distinguirá: 1.- El linaje en el sentido de parentesco mágico... 2.- Linaje militar (fatrias)... 3.- El linaje como círculo de parentesco.<sup>340</sup>

Al ratificar sus criterios, sostiene que la primitiva comunidad doméstica se habría desarrollado sin el signo del comunismo integral.<sup>341</sup> Antes de referirse a la situación de los campesinos en los distintos países de Occidente anterior a la introducción del capitalismo, nos hablará del origen de la propiedad dominical y nos mostrará que la familia estricta es el fundamento de la comunidad doméstica como de la gran hacienda doméstica señorial; aunque también existían las tierras dominicales, roturadas y que se explotaban en forma de infeudación, comúnmente cedidas a forasteros.

Por otra parte, Weber deja sentado que la cultura de irrigación del Oriente surgió de modo inmediato del primitivo cultivo de azada, sin uso de ganado, y la horticultura con el riego de los grandes ríos: el Éufrates y el Tigres en Mesopotamia y el Nilo en Egipto.<sup>342</sup>

En su Historia Económica General, Weber incluirá sus ideas e interpretación sobre el dinero e historia del dinero, donde resalta como elementos claves la vinculación de éste con el comercio exterior, a partir de regalos mutuos entre jefes de Egipto y del antiguo Oriente, donde los estados de paz implicaban continuos obsequios entre sus soberanos y cuya interrupción representaba la guerra, mencionando objetos como conchas, vidrio, ámbar, coral, colmillos de marfil, cabelleras, también dinero ornamental, indumentario y dinero-signo sin ningún valor.<sup>343</sup>

Con el subtítulo de El interés en el período precapitalista, Weber expli-

<sup>&</sup>lt;sup>340</sup> Ibid., pp. 32-55.

<sup>&</sup>lt;sup>341</sup> Ibid., pp. 57-58.

<sup>342</sup> Ibid., pp. 60-64.

<sup>&</sup>lt;sup>343</sup> Ibid., pp. 206-209.

ca que en la comunidad de tribu no existió interés ni préstamo, porque no se conocían transacciones onerosas, sino el auxilio fraternal gratuito, incluso de manera institucionalizada, como en el Islam y bajo el brahamanismo, aunque sí para forasteros. El préstamo en especie habría sido un germen del interés, por lo que entre los nómadas, el préstamo de ganado era clave para continuar siendo miembros de la tribu, como sucedió con las semillas en Babilonia.<sup>344</sup>

Si bien Weber entiende que en la comunidad de tribu no se daba la figura de interés ni préstamo porque eran desconocidas tales transacciones onerosas, una vez traspasadas las energías de la unidad familiar se utilizaban figuras de auxilio fraternal gratuito entre la misma sangre o linaje, pero usando modalidades onerosas con terceros o ajenos al linaje, y donde prevalecen la posesión y tenencia de bienes, especialmente ganado o semillas valiosas y requeridas, formas que paulatinamente se tornaron en interés.

## Bourdieu: Economía de la ofrenda y de bienes simbólicos, alquimia ilusoria para la sociabilidad

El sociólogo francés Pierre Bourdieu es quizás uno de los intelectuales contemporáneos más reflexivos sobre temáticas de movimientos sociales, comunidad y nuevas formas económicas y sociales. Así se refleja en su libro Razones Prácticas-Sobre la Teoría de la Acción, de 1997.

Uno de sus principales aportes está referido a *El capital simbólico*, que, dice, puede ser físico, económico, cultural o social, donde, por ejemplo, el Estado ejerce primacía en la actualidad para expresar lo que se puede entender como poder simbólico.

Bourdieu muestra la utilización teórica que hace Mauss de la magia, su simbolismo y poder para movilizar sociedades y hará ilustraciones más actuales.345 Se interroga sobre si es posible un acto desinteresado y reflexiona sobre lo difícil o imposible de que los actores y agentes sociales actúen por actuar, sin lógica, sin razón, inmotivadamente, arbitrariamente, gratuitamente, y diferencia lo razonable de lo racional y hasta de las razones para la actuación que, en general, implican interés; pero piensa que se brinda mucha atención al interés económico, cuando no todos los intereses son de ese tipo. 346

Profundiza las razones de lo que en realidad puede entenderse como

 <sup>&</sup>lt;sup>344</sup> Ibid., pp. 231- 233.
 <sup>345</sup> Bourdieu, Pierre. *Razones Prácticas-Sobre la Teoría de la Acción*. Ed. Anagrama. Barcelona. España. 1997: 108-115.

<sup>346</sup> Ibid., pp. 139-141.

interés en sentido amplio, para lo que recurre a ejemplos sobre el involucramiento y códigos de conducta y actitudes frente al juego, utilizando categorías novedosas propias como *illusio*, inversión y libido.

La illusio sería estar metido en el juego, meterse dentro, creer que el juego merece la pena, que vale la pena jugar. Explica que la palabra interés significaba en un primer sentido tener interés, que él vincula con la noción de illusio, donde interesse significa formar parte, participar. Muestra la oposición entre interés y desinterés, pero también a la de indiferencia. Indica que para entender mejor este tejido categorial también cabe recurrir al término inversión, tanto desde el sentido que se le da en el psicoanálisis como en la economía. Se trataría de campos de acción, donde cada uno impone un derecho de entrada tácito. Lo abarcado junto a otras reflexiones lo articula en un discurso contra el utilitarismo.

Toda su armazón conceptual de esta parte aterriza en su propuesta esencial: Llamo capital simbólico a cualquier especie de capital (económico, cultural, escolar o social) cuando es percibido según unas categorías de percepción, unos principios de visión y de división, unos sistemas de clasificación, unos esquemas clasificadores, unos esquemas cognitivos... El capital simbólico es un capital de base cognitiva, que se basa en el conocimiento y el reconocimiento.<sup>347</sup>

Después conceptualiza el desinterés como pasión. A la interrogante: ¿Son posibles los comportamientos desinteresados, y, si lo son, cómo y en qué condiciones?, responderá introduciendo la noción de economía de los bienes simbólicos, que exige una atmósfera, un habitus general donde se imponga la interdicción del interés económico, universos o campos autónomos de lógica propia donde hasta el desinterés es recompensado socialmente y ubica como campos específicos a la familia, la economía de los intercambios domésticos, la producción cultural, artística, literaria y científica.<sup>348</sup>

La economía de los bienes simbólicos funcionaría tanto para los intercambios de honor en una sociedad precapitalista como también y con otro sentido en sociedades como la nuestra, en el ámbito de las fundaciones, en el de los intercambios entre generaciones en el seno de la familia y en el de de transacciones en los mercados de los bienes culturales o religiosos.

Bourdieu articula esas nociones a partir de investigaciones propias rea-

<sup>&</sup>lt;sup>347</sup> Ibid., pp. 144-152.

<sup>348</sup> Ibid., pp. 153-155.

lizadas en la localidad de *Cabilia*, estudiando la economía y sociedad *precapitalista cabil*, para lo que no encuentra respuestas en lo que denomina versiones economicistas, marxistas o neoclásicas marginalistas, incluyendo interpretaciones sobre las lógicas económicas entre generaciones y en lo que llama *economía de la ofrenda*, a propósito de la vinculación fieles e Iglesia.<sup>349</sup>

Para diferenciar el intercambio convencional capitalista de la economía simbólica, utiliza un lenguaje particular. Primero diferencia el *intercambio de obsequios* o serie discontinua de actos generosos de lo que dice que comúnmente se entiende como *toma y daca*, muy útiles para nuestra investigación.

Ya en referencia directa a las nociones de reciprocidad y tomando criterios de Mauss y Lévi-Strauss, explica que nunca reflexionaron que la clave para entender esos regalos de ida y vuelta es el lapso o intervalo de tiempo que transcurre entre ambos actos, dar y recibir por una parte y devolver por otra, porque entiende que en toda sociedad está establecido tácitamente que no se puede devolver inmediatamente lo recibido, porque equivaldría a rechazarlo. Por eso se organizan actos perfectamente simétricos mediatizados por el acto diferido en el tiempo, que permite distinguir el intercambio de obsequios y el toma y daca, permitiendo a la persona que brinda, vivir su obsequio como si no habría la posibilidad de devolución, y vivir el contra-obsequio como gratuito, independiente y no determinado por el regalo recibido.

Cuenta que en *Cabilia* encontró que *el obsequio es una desgracia porque*, *finalmente*, *hay que devolverlo*, verdad reprimida socialmente para negar la verdad del intercambio, del *toma y daca*, que es develarse y transparentarse, lo cual *aniquilaría* el proceso de intercambio de regalos para lo que es necesario disfrazar la realidad, con prácticas a partir de verdades dobles, autoengaños.<sup>350</sup>

Bourdieu explica que esas situaciones pueden darse gracias a un proceso de socialización y una atmósfera general imperante con dichos valores duales socialmente instituidos en sistemas de creencias, lo que permite *que los agentes pueden ser a la vez embaucadores, de sí mismos y de los demás, y embaucados*, y no como lo habría interpretado Jacques Derrida situando estos actos en la lógica de la conciencia y de la decisión libre de un indi-

<sup>&</sup>lt;sup>349</sup> Ibid., pp. 159-160.

<sup>350</sup> Ibid., pp. 161-167.

viduo aislado, olvidando que se trata de lógicas de intercambio generoso que se le impone objetivamente, posibilitando que no actúen siempre como agentes calculadores.

Agregará otra propiedad a estas circunstancias, la del tabú con respecto a los valores y precios de los bienes simbólicos, que de develarse destruiría el sentido de este tipo de intercambios. Valores y precios también existen en los intercambios simbólicos, pero se los deja en *estado implícito*, como *un secreto a voces: sé que sabes que*, *cuando te doy*, *sé que me devolverás*, *etc.*, para lo que piensa que es útil la teoría de los juegos, el juego mismo como explicación instrumental de estas situaciones, y donde se llega a abrir el tema de valores y precios, condiciones, etc., enunciándolos como eufemismos, con un lenguaje de denegación, *lo que permite nombrar lo innombrable*.<sup>351</sup>

Así es cómo el autor diferencia economía simbólica de *economía económica* propiamente dicha, donde la primera implica una especie de *alquimia simbólica*, de hipocresía estructural que es conducta particularmente notable de sectores dominantes, como aquello de *nobleza obliga*.

Por otra parte, muestra que para los *cabiles* que estudió, esa *economía económica* es asunto de mujeres, porque ellas no ocultan la verdad de los precios, plazos de vencimiento y condiciones transaccionales y lo hacen porque en realidad son excluidas de sus sistemas como sujetos de la lógica de reproducción estructural, y donde destinan y gastan una parte importante de su energía para procesar tantos eufemismos, haciendo a esta economía menos económica y eficaz que la *economía económica*, pero de todos modos esta alquimia exige *un mercado para las acciones simbólicas*, recompensas, beneficios simbólicos que suelen reconvertirse en beneficios materiales.<sup>352</sup>

El autor muestra que el reconocimiento de la deuda se convierte en agradecimiento, sentimiento duradero en relación al autor del acto generoso, que puede tornarse afectuoso y de amor como en las relaciones entre generaciones. Nos dirá: es lo que yo llamo capital simbólico e indica que le confiere así más rigor a lo que Max Weber refleja como carisma, muy explícito y, en su criterio, meramente descriptivo y equivalente al mana de Mauss y la escuela durkheimiana, y definido por

<sup>&</sup>lt;sup>351</sup> Idem.

<sup>352</sup> Ibid., pp. 168-171.

Bourdieu como una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y valoración, se torna simbólicamente eficiente, como una verdadera fuerza mágica, derivando así ya varios conceptos entrelazados: economía de los bienes simbólicos, capital simbólico y violencia simbólica, que es la que arranca sumisiones aprovechando expectativas colectivas, que al igual que en la teoría de la magia, se basa en una teoría de la creencia.

Nos dirá que ante el desafío de honor, hizo lo que tenía que hacer, lo que hace en un caso semejante un verdadero hombre de honor, lo ha hecho de forma particularmente cumplida (porque hay grados en la forma de cumplir una conminación). Nos parece importante destacar el ejemplo que utiliza para graficar el concepto, porque se refiere a que la identidad étnica y el color de la piel pueden funcionar como capital simbólico positivo o negativo.<sup>353</sup>

Un elemento importante en esta construcción teórica es el *tabú del cálculo*, donde otras leyes o regímenes como los de la familia pueden quedar congelados cuando de negocios se trata, pues el mercado sería espacio de transgresiones simbólicas de lo sagrado, sin eufemismos y directamente: al pan, pan y al vino, vino; interés al interés y negocio al negocio, inversamente a lo que ocurre en la economía de los bienes simbólicos, que cuando es radical puede llegar a utilizar el mercado para no intercambiar con cualquiera ni de cualquier forma. Poco a poco, ese espíritu del cálculo, que según Bourdieu existió de varias maneras en todo tipo de economías y que solamente estaba reprimido, va afirmándose e imponiéndose.<sup>354</sup>

Agregará que el capital simbólico y el capital social sólo pueden reproducirse mediante la reproducción de la unidad social elemental que es la familia, que sigue siendo uno de los lugares de acumulación, conservación y reproducción de diferentes tipos de capital, hecho estimulado por instituciones como la Iglesia y el Estado.

Completará esta parte explicando la lógica de los intercambios entre

<sup>&</sup>lt;sup>353</sup> Ibid., pp. 172-175.

<sup>354</sup> Ibid., pp. 176-182.

<sup>&</sup>quot;Amenazada en su lógica específica por la economía mercantil, tiende cada vez más a afirmar explícitamente su lógica específica, la del amor. Se puede así, llevando la oposición al límite para la claridad de la demostración, oponer la lógica de los intercambios sexuales domésticos, que no tienen precio, y la lógica de las relaciones sexuales venales, que tienen un precio de mercado explícito y están sancionadas por intercambios monetarios...". Idem.

generaciones y los simbólicos dentro de la familia, casos típicos y por antonomasia de la transfiguración del reconocimiento de deuda en agradecimiento, en piedad filial, en amor. Al respecto, indica lo siguiente: Hoy en día, como la philia está amenazada, el Estado ha tomado el relevo de la unidad doméstica en la gestión de los intercambios entre generaciones, y la tercera edad es una de esas invenciones colectivas.

Cuando desarrolla sus ideas sobre *lo puro y lo comercial*, interpone como modalidades de esa controversia los bienes culturales, que incluso en nuestro tiempo funcionarían con lógicas precapitalistas, con negación aparente de lo económico y donde como ya lo habíamos visto, la verdad de los precios es sistemáticamente ocultada, retornando al lenguaje eufemístico para el que la producción es creación, permitiendo obtener beneficios simbólicos del capital simbólico artístico. *Un mundo económico al revés:* En el mundo artístico como mundo económico invertido, las locuras más antieconómicas son en determinadas condiciones razonables puesto que el desinterés está reconocido y recompensado.

Con el sugestivo subtítulo de *la risa de los obispos*, explicará conceptos complementarios que refuerzan el arsenal ya reflejado, como intercambio fraterno, economía de la ofrenda, del voluntariado y del sacrificio, formas transfiguradas de la economía doméstica, que particularmente se manifestarían en el caso de la Iglesia católica actual, en cuyo contexto, por ejemplo, el tratar a los demás como hermanos significa poner entre paréntesis la dimensión económica de la relación, situaciones que en realidad serían empresas que, funcionando con la lógica del voluntariado y de la ofrenda, llevan una ventaja considerable en la competencia económica.

Considera que estos universos o campos tienen en común varios aspectos y remarca que la economía de los bienes simbólicos se basa en la represión o la censura del desinterés económico, y que la verdad económica, es decir el precio, se oculta o se deja sin precisar, funcionando como una economía de lo difuso y lo indeterminado, y haciendo de las explicaciones un tabú o recurriendo a explicaciones siempre ambiguas, de dos caras, y hasta aparentemente contradictorias, *doxa* compartida, fruto de una socialización generalizada de las estructuras del mercado de los bienes simbólicos.<sup>355</sup>

Derrida: Don como economía disimétrica del sacrificio que no escapa

<sup>&</sup>lt;sup>355</sup> Ibid., pp. 182-197.

#### al cálculo

Es importante rescatar las ideas de un luminoso e inspirador autor. Hay varias visiones contrarias o críticas a la teoría del don y la reciprocidad y las hemos tomando en cuenta; empero, no hemos encontrado ninguna que tenga parangón con el enfoque y abstracción científica de Jacques Derrida, incorporados en su obra de 1999: *Dar la Muerte*.

Con una filosofía compleja, asumirá este autor el tratamiento del don, para él un renunciamiento tan grande que implica la economía del sacrificio y una nueva experiencia de la muerte.

"Retengamos la palabra don. Entre esta renegación que es un renunciamiento de sí, una abnegación del don, de la bondad o de la generosidad del don que debe retirarse, ocultarse, sacrificarse también para dar efectivamente y, de otra parte, la represión que transformaría el don en economía del sacrificio, ¿no hay una afinidad secreta, un riesgo inevitable de contaminación entre dos posibilidades tan próximas como heterogéneas la una de la otra? Pues lo que es así dado en el temblor, como el temblor mismo del espanto, no es otra cosa que la muerte, una nueva significación de la muerte, una nueva aprehensión de la muerte, una nueva manera de darse (la) muerte... Esta cripto –o misto– genealogía de la responsabilidad se teje según el doble hilo irreductiblemente entrelazado del don y de la muerte: en dos palabras, da la muerte dada. El don que me hace Dios al ponerme bajo su mirada y en sus manos -lo cual no impide que me siga resultando inaccesible-, el don terriblemente disimétrico de este mysterium tremendum no me da ocasión de responder, no me despierta a la responsabilidad que me da, más que dándome (la) muerte, el secreto de la muerte, una experiencia nueva de la muerte. Que este discurso sobre el don, y el don de la muerte, sea o no un discurso sobre el sacrificio y sobre la muerte por el otro, es lo que ahora deberíamos preguntarnos." 356

Sin entrar en los detalles sobre sus interpretaciones y miradas religiosas respecto del cristianismo, ejemplificando con textos evangélicos y particularmente el sacrificio *habrahamánico*, recuperemos los pensamientos que nos han parecido esenciales, especialmente los más concluyentes en relación con la economía del sacrificio en la que concluiría la economía del don, de la bondad o la generosidad del don, ese aparente renunciamiento de sí con abnegación, interpretado por Derrida como parte de la muerte, una

<sup>356</sup> Derrida, Jacques. Dar la Muerte. (1999). Ed. Paidós. Barcelona. España. 2000: 38-41.

nueva significación de la muerte, una nueva aprehensión de la muerte, una nueva manera de darse (la) muerte.<sup>357</sup> Después de una entrada tan catastrófica al tema en el sentido del don como muerte, Derrida penetra más en su concepción sobre la economía del sacrificio, la que a pesar de ser tal igual nunca escapa al cálculo.<sup>358</sup>

Estos párrafos de Derrida son evidentemente tremendos. A veces parece ironizar y en realidad está filosofando sobre los pasajes del Evangelio, como más adelante veremos en torno a la justicia económica, comparando en el extremo y con subjetividad absoluta el atesoramiento en la *economía celeste y la economía terrena*, que romperían todo intercambio, toda simetría, incluida la que podría entenderse en la reciprocidad, pues Derrida no entiende ni esta *economía celeste* sin cálculo, sin mercantilismo, donde hay pago; aunque no exista comercio.<sup>359</sup>

Esta economía del sacrificio entronizada vía evangelización de la cristiandad occidental *abrahamánica*, Derrida la entiende como *disimétrica*, como un espacio abierto por esta economía que sería una nueva enseñanza del don o de la limosna que, de todos modos, reclama un devolver, un rendimiento, incluso una rentabilidad, siempre buscando un reconocimiento, un agradecimiento o una recompensa, ya se trate de una limosna, una oración o un ayuno, y así exista la apariencia de una dádiva en secreto que no es tal para el supremo que promete devolver en términos infinitamente mayores el sacrificio y sobre el que siempre hay una expectativa.<sup>360</sup>

Para Derrida, los textos bíblicos y evangélicos de corte cristiano deben traducirse en una lectura de expectativas económicas, en una especie de comercio sublime y secreto o paraíso económico, pues en interpretación del autor: En el instante en que el don, por generoso que sea, se deja siguiera rozar por el cálculo, en el instante en que cuenta con el conocimiento o el reconocimiento, queda atrapado en la transacción: intercambia... la alteración del don en cálculo destruye de inmediato, como desde dentro, el valor de aquello mismo que es dado. Y citando una expresión de Baudrelaire agregará: "En el momento en que calcula (a partir de la simple intención de dar como tal, a partir del sentido, de conocimiento y del reconocimiento que se da por descontado), el don suprime el objeto (del don).

<sup>357</sup> Ibid., pp. 48-49.

<sup>358</sup> Ibid., pp. 92-93.

<sup>359</sup> Ibid., pp. 95-98.

<sup>360</sup> Ibid., pp. 102-103.

Lo niega como tal". Atisba al final la posibilidad remota de que pueda hablarse de don o donación desinteresada, siempre que se suprima el objeto o bien donado, valorando la intención y el acto de dar, lo que en realidad lo entiende como absurdo e impracticable.

### Touraine: Comunitarismo étnico sin sujeto

La vigorosa escuela francesa de sociología tiene en Alain Touraine a otro intelectual que desde perspectivas diferentes se ocupa de temas vinculados con áreas de interés de nuestra investigación. Tomaremos una obra donde lo hace de manera más extensa y explicativa, profundizando sus preocupaciones sobre modernidad, movimientos sociales, desmodernización, comunitarismo, construcción del sujeto y otros temas referidos a la actualidad, pero que tienen un hilo conductor en el pasado, en sociedades ancestrales o en cosmovisiones indígenas del presente. Se trata del libro: ¿Podremos Vivir Juntos?-La Discusión Pendiente: El Destino del Hombre en la Aldea Global.

Una de sus primeras preocupaciones es *la identidad comunitaria*, sobre la que se estaría presentando una especie de retorno como lo anunciara Tönies que, por su contenido y naturaleza, estaría liberada de las *cadenas de hierro del racionalismo de las Luces*, *comunitarismo* que en su criterio conlleva, sea en su vertiente étnica o religiosa o en ambas combinadas, a un poder nacionalista autoritario; pero de todos modos modernizador, y que generalmente evoluciona hacia el totalitarismo y no hacia la democracia, todo con envoltura culturalista, pero contenido ideológico político.<sup>362</sup>

Touraine piensa que estamos entre la espada y la pared porque enfrentamos un enigma sobre el que hace preguntas: ¿Se pueden combinar el liberalismo y la comunidad, el mercado y la identidad cultural? ¿Podemos vivir juntos, a la vez iguales y diferentes? Vivamos juntos, pero con nuestras diferencias Sí, pero ¿cómo? ¿Podemos escapar a la elección entre dos soluciones igualmente destructivas: vivir juntos haciendo a un lado nuestras diferencias o vivir separados en comunidades homogéneas que sólo se comunican a través del mercado o la violencia? Piensa que sea como comunitarismo o como consenso moral y legal del republicanismo, se trata de una ideología excluyente y no integradora, reforzadora de una

<sup>361</sup> Ibid., pp. 107-108.

<sup>&</sup>lt;sup>362</sup> Touraine, Alain. ¿Podremos Vivir Juntos?-La Discusión Pendiente: El Destino del Hombre en la Aldea Global. Ed. FCE. Buenos Aires. Argentina. 1997: 39-44.

superioridad reductora de distancias sociales, vislumbrando por otro lado que la reducción de la vida social a un mercado en que se enfrenten corrientes mundiales e islotes comunitarios representaría una etapa de tempestades y violencias, con *ghettos* hostiles y proliferación de guerras tribales, segregación y racismo.

Al escribir *El Sujeto*, *la Muerte del Yo* y lo que entiende como un *doble apartamiento*, del *comunitarismo* y del mercado, piensa que están sobre las ruinas del marxismo leninismo como de la sociedad burguesa, que no pudieron impedir el triunfo de la violencia, *ni de la muerte de la sociedad y del Yo*, que justifican la búsqueda del *Sujeto*, separando, esta vez, al individuo del mercado y de la comunidad, doble *apartamiento* nos dice el autor, que vuelve a colocarlo en el campo de la producción y la cultura, cuando el mercado y la comunidad eran las formas, ahora extrañas entre sí, de la modernidad degradada en *desmodernización*.<sup>363</sup>

Interpretando su propio pensamiento sobre nuevos movimientos sociales más allá del *Sujeto político* y proponiendo que es más pertinente hablar simplemente de *Sujeto* que de *Sujeto histórico*, explica que quienes vieron en la rebelión de los pobres y explotados y en los pueblos dependientes *la luz que iba a iluminar el mundo*, generaron comunidades cerradas y gobernadas autoritariamente, como los milenarismos y muchas otras sectas o comunidades.<sup>364</sup>

Empero, aclara que no sería objetivo ni correcto dejar de observar dinámicas de movimientos sociales en procesos de defensa identitaria y comunitaria; aunque muchas de ellas, en su criterio, sean manifestaciones de populismo intolerante, y estén obsesionadas en la búsqueda de la pureza o la homogeneidad. Pero hace notar que también existen las que exhiben aspiraciones democráticas, como se vio en Sudáfrica y como se ve en el movimiento zapatista de Chiapas, en México, y otras zonas indígenas de América Latina, por lo que quiere dejar como lección que no toda lucha social encierra obligatoriamente y por definición un movimiento social, y que siempre habría que buscar un proyecto cultural asociado a un conflicto social.<sup>365</sup>

Opina que los movimientos sociales, como los históricos y cultu-

<sup>&</sup>lt;sup>363</sup> Ibid., pp. 56-68.

<sup>&</sup>lt;sup>364</sup> Ibid., pp. 77-78 y 99-101.

<sup>365</sup> Ibid., p. 110.

rales, pueden trastocarse en *antimovimientos* sociales, como aquellos que en la actualidad se afirmarían en su contenido antimoderno, defendiendo valores comunitarios o nacionales contra las transformaciones económicas y sociales.<sup>366</sup>

Touraine sostiene que durante mucho tiempo mantuvo la convicción de que las fuerzas del progreso siempre se imponían a las de la conservación o la reacción que ponían obstáculos a la modernización técnica o económica. Sin embargo, esta situación se estaría invirtiendo, pues en todas partes se fortalece la afirmación y la defensa de identidades culturales, porque el progreso técnico ya no implica directamente transformaciones sociales y culturales. Más bien, se trata de un progreso abstracto para un mundo virtual, que recrea *antimovimientos* sociales, regímenes o sectas fundamentalistas de defensas identitarias y no de tradiciones, fuerzas políticas *neocomunitarias* que no son en modo alguno tradicionalistas, sino que están en lucha contra el imperialismo tecnológico y económico, y no por la libertad del *Sujeto*, encerrándose en la reconstrucción de una identidad a integrismos de contenido político como religioso.

Ejemplifica con la política de purificación étnica para una gran Serbia, no reducible al nacionalismo serbio tradicionalmente opuesto al nacionalismo croata o bosnio musulmán, ni a la resistencia de culturas seculares amenazadas o aplastadas por estados o imperios extranjeros y hostiles, cuando más bien se trata de tradiciones nacionales reinterpretadas en términos modernos de realidades étnicas muy diferentes.

Con el mismo ejemplo, nos dice que no es la hostilidad secular de los croatas, los serbios o los croatas islamizados de Bosnia a los que se llama musulmanes lo que explica la violencia de los enfrentamientos en la ex Yugoslavia, sino la decisión ideológica y de conquista de Milosevic de oponerse a toda construcción democrática, con reconocimiento de la pluralidad étnica como correspondía, por lo que el enfrentamiento de los nacionalismos no fue la causa, sino la consecuencia de la crisis yugoeslava, al igual que habría sucedido en Argelia, donde el fracaso político y económico del gobierno del FLN llevó a los militares mismos a una política de integrismo islámico, con base en juventudes urbanas desarraigadas y encolerizadas contra la sociedad de producción y consumo occidental tan inaccesible para ellas.

Por todo ello piensa que se asiste no tanto a un retorno de la religión

<sup>&</sup>lt;sup>366</sup> Ibid., pp. 122-127.

como al fracaso político y social de la modernización, generadora de crisis e imposibilidad de la democracia, con movilización de identidades comunitarias, culturales y religiosas contra obstáculos percibidos como exteriores. Cuando los conflictos internos son imposibles, se proclama la lucha a muerte contra el extranjero.

Touraine piensa que esos *antimovimientos* sociales también tienen lugar en los países democráticos, casos en los que se apela a la tradición nacional amenazada por la invasión de poblaciones o costumbres extranjeras. Esto se puede ver en Europa occidental y Estados Unidos con la xenofobia como nueva figura del racismo, que trasciende argumentos biológicos y arguye fundamentos culturales, costumbres y creencias del otro, y desprecio colonial. Este racismo de la diferencia cultural cumpliría el mismo papel que el de la inferioridad natural en la cultura de la sociedad industrial.

Propone, en consecuencia, la necesidad de elaborar una crítica intelectual radical de las ideologías y acciones revolucionarias que siempre condujeron a regímenes de esencia totalitaria, desde el Terror hasta el leninismo e incluso, en una forma opuesta, el fascismo, que son los principales antimovimientos sociales de nuestro siglo.

Sostiene que sujeto, movimiento social y democracia son tres temas inseparables al igual que, por otro lado, lo son la necesidad histórica, la acción revolucionaria y el totalitarismo, que conducen al infierno de la violencia y no al paraíso creador y liberador de los movimientos sociales.<sup>367</sup>

Se referirá por otro lado a la alta, media y baja modernidad, según los fundamentos morales de la vida social, confrontando liberalismo y comunitarismo, pero ambos con los mismos resultados. El primero como algo que no terminó en integración social y comunicación intercultural y el segundo como igualmente homogenizador por encima de la diversidad, y ambos apelando a la idea de la tolerancia; pero sin combinar unidad y diversidad, integración e identidad, es decir vivir juntos con nuestras diferencias, pues la tolerancia no garantizaría ni la comunicación ni la posibilidad de que la minoría se convierta en mayoría y decida a su turno qué es tolerable o qué no deber serlo. Por ello, sólo cabe como solución mediadora la menos social de las opciones como es la acción individual personal, acción instrumental y pertenencia cultural en beneficio de la ciudadanía sin considerar

<sup>367</sup> Idem.

comunidad de origen o de destino.368

Replantea la recurrencia necesaria a la solidaridad y a la comunicación como a la igualdad de oportunidades en su sentido más fuerte; aunque las más de las veces encubran la aceptación de una desigualdad de hecho. La solidaridad sería lo contrario de la asistencia, pues en ella cabe el reconocimiento del derecho de todos a obrar de acuerdo con sus valores y proyectos, sin imponer límites como sería el *comunitarismo* y su obsesión de homogeneidad y pureza.

Igualmente, la comunicación implicaría el reconocimiento del *Otro*, de la diversidad y de la pluralidad, es decir, del derecho de cada uno a combinar a su manera identidad, razón y cultura, recomponiendo una sociedad disociada por una protomodernización occidental entre razón, naturaleza y afectividad, es decir con referencia al *Sujeto* en su modalidad de derechos humanos fundamentales, rompiendo con el comunitarismo y con el universalismo abstracto. Así, solidaridad y diversidad serían principios para un orden social al servicio de la libertad del *Sujeto*.

Se adhiere al mensaje de Amartya Sen sobre el desarrollo en 1995: El desarrollo no conduce a un tipo humano generalizado, y tampoco a un puro flujo de cambios, sino a la diversidad creciente de los trayectos de vida personales mediante los cuales cada uno de nosotros combina su identidad personal y cultural con la apertura al mundo técnico y mercantil. Hay que poner fin, por lo tanto, al conflicto entre universalismo y particularismos.

Touraine agrega un pensamiento relativo al *fin del hombre social*, pues como *Homo socialis* el ser humano se concibió tanto como *Homo politicus* y *Homo economicus*, propugnando que ahora, *frente al peligro comunitarista* de una creencia y un dios, una ley y una comunidad impuestos, debe anteponerse una modernidad de laicismo y libertad personal en todos los lugares del mundo. Sostiene que *con el mismo vigor*, denuncia la ideología de la globalización, que más allá de la mundialización de las técnicas de la información y el comercio internacional, pretende un sistema económico autorregulado, liberado de todo control político, social o moral.<sup>369</sup>

Este autor aspira a vivir juntos en la sociedad multicultural, frente a

<sup>368</sup> Ibid., p. 147.

<sup>369</sup> Ibid., pp. 155-161.

la imposición de un modelo supuestamente progresista y científico que aterrizó en la destrucción de grupos étnicos y hundió a las minorías en la marginalidad, donde el debilitamiento o derrumbe del Estado nacional-liberal, habría sido causa y efecto de la disyunción de la economía y las culturas, ocasionando el avance del *comunitarismo* y simultáneamente de las fuerzas económicas transnacionales.

Piensa que ya es inútil retrotraerse a la oposición clásica entre comunidad y sociedad elaborada por Tönies y reinterpretada por Louis Dumont, es decir entre sociedades holistas e individualistas, pues no observa ya comunidades tradicionales y, más bien, lo que hay es *comunitarización*, a manera de *movimiento cultural* o fuerza política que crea una comunidad de forma voluntaria, eliminando a quienes pertenecen a otra cultura y otra sociedad.

Ilustra cómo en la actualidad por influencia de la lengua inglesa se desnaturalizó el sentido de la palabra comunidad, sustituyéndola por usos más débiles, designando colectividades locales, barrios, grupos religiosos o étnicos, incluso grupos definidos por costumbres o gustos, con la condición de que gocen de cierta organización interna y en particular de la capacidad de estar representados ante los poderes públicos.

Reitera que allí donde se procuró construir culturas homogéneas de pureza garantizada por un control político y eliminación de minorías desviadas hubo derramamientos de sangre, como el exterminio nazi de las razas juzgadas inferiores o la depuración étnica implementada por los serbios en la ex Yugoslavia.

Le parece una reivindicación normal y legítima que cada nación pueda vivir con su lengua, sus costumbres y sus programas escolares lo mismo que en un territorio y bajo un gobierno que corresponda a la voluntad popular. La homogeneización forzada de una población diversificada destruiría la idea misma de ciudadanía, por lo que ve necesaria como respuesta a esos nacionalismos culturales la separación entre cultura, sociedad y poder, ya que en su criterio la ruptura de la unidad comunitaria es una condición indispensable de la modernidad, y las sociedades nacionales o los grupos sociales que intentan recrear un modelo comunitarista se condenan a la vez al fracaso económico, la represión social y la destrucción de la cultura en nombre de la cual habla el poder comunitario.

Piensa que una dictadura comunitarista puede destruir la cultura y la

economía, y es una situación alejada del multiculturalismo, que tampoco se pudo lograr con los regímenes políticos dominantes en los países más ricos, por lo que el autor nos conduce a no confundir cultura con comunidad, ya que ninguna sociedad moderna tiene unidad cultural y, además, las culturas serían construcciones en transformación constante.<sup>370</sup>

Touraine llama a lo que por ahora le parece más urgente: criticar el comunitarismo, presente e invasor en todas partes y criticar el sueño de una sociedad racional que provocó desastres igualmente dramáticos, pero se disolvió en la abigarrada diversidad de la sociedad de consumo. Le parece más importante aún criticar lo común de ambas, es decir: la idea de que la sociedad debe tener una unidad cultural, sea ésta la de la razón, la de la religión o la de una etnia.

Insiste en una salida combinada de democracia política, diversidad cultural y libertad del *Sujeto* con libre construcción de la vida personal, sin sociedad de masas regulada únicamente por el mercado ni el peligro de la homogeneidad cultural o pureza étnica. Al no haber ya aislamiento de culturas, persistir en oponer culturas dominantes y dominadas correspondería a un proyecto político autoritario que hace utilitarismo de la tradición.<sup>371</sup>

Propugna el encuentro de las culturas, ya que en el plano político, el reconocimiento de la diversidad cultural obliga a proteger a las culturas minoritarias. Escribe sobre *etnicidad y comunitarismo* e indica que la primera sería lo contrario de una conciencia comunitaria étnica que es la afirmación de una cultura interiorizada por individuos que viven en una sociedad moderna, por lo que concluye que sólo puede haber sociedad multicultural si ninguna mayoría atribuye a su manera de vivir un valor universal, por lo que estaríamos ante una opción: *o bien una conciencia de etnicidad asociada a la integración social, o bien una conciencia de discriminación que conduce a la violencia. La idea de que la única solución es la asimilación nos lleva hacia el modelo estadounidense, vale decir, la asimilación de una mayoría y el rechazo segregacionista de una fuerte minoría.*<sup>372</sup>

Como se ve en la referencia anterior, finalmente Touraine redondea su visión haciendo intervenir la relación entre etnia y nación, comunidad y nación. Nos indica que la nación se opuso a la etnia y la modernidad a la

<sup>&</sup>lt;sup>370</sup> Ibid., pp. 170-173.

<sup>&</sup>lt;sup>371</sup> Ibid., pp. 174-176.

<sup>&</sup>lt;sup>372</sup> Ibid., pp. 180-201 y 219-224.

tradición, que no hay que recurrir a definiciones esencialistas y culturalistas de la etnicidad, pues la etnia no es una comunidad cerrada en sí misma, y tendría que definirse en función de sus relaciones con el exterior, puesto que la identidad solamente puede constituirse en relación con la alteridad. Por ello observa todavía posibilidades y potencialidades de salida en los estados nacionales, ya que no existe nación que no tenga dimensión étnica siendo a la vez un Estado nacional y un pueblo. Concluye esta obra exhortando a que en el plano teórico se deje de oponer comunidad y sociedad.

### Jerarquías científicas que descartan la centralidad del don-reciprocidad

Puede parecer un tanto arbitrario incluir como parte de las escuelas de Sociología Económica a autores más afiliados a la Politología o a la Filosofía, pero en nuestro caso se trata de un asunto formal que simplemente tiene la motivación de agrupar, de forma más o menos coherente, a ciertos campos del saber.

Como hemos podido constatar, se trata de autores que trabajan lo ancestral e indígena y en algunos casos específicamente las modalidades de la economía del don-reciprocidad, haciéndolo con suficiente propiedad y profundidad, y de donde podemos extraer un mensaje común: tales ámbitos existen y tienen importancia desde la perspectiva sociológica o de la Sociología Económica, porque tienen implicancias sociales dignas de tomarse en cuenta el momento de interpretar y entender la realidad; pero no les dan la centralidad que desde otras perspectivas les otorgan. Por otra parte, además de no ubicar su centralidad, no les asignan un estatus de superioridad ni siquiera como tipología de otra economía abismalmente diferenciada del intercambio mercantil. Se trataría, más bien, de fenómenos metamorfoseados, transformados del cálculo y la racionalidad social compleja.

Se trata de autores considerados monumentos intelectuales que si no defenestran del todo los sustentos del don-reciprocidad como perspectiva (aunque en algunos casos sí lo hacen), cuestionan sus bases y posibilidades con interrogantes razonables y verificables. Basta repasar algunos conceptos como el caso de Durkheim que considera a los dones e intercambio como fuente de la propiedad. Desarrollando el derecho contractual, para Durkheim la propiedad individual es sagrada y el intercambio contractual que genera propiedad mediante la herencia por donaciones testamentarias, que no implican intercambio, él las combate por inmorales. Es extremista

cuando indica que el trabajo no crea cosas de la nada, sino por la vía del intercambio contractual, y señala la contradicción antagónica entre propiedad individual y colectiva. Es contrario a la donación hereditaria.

Para Max Weber sólo Occidente es civilización, tanto que todas las cosmovisiones son contemplaciones místicas irracionales, y el capitalismo, su resultado, que no tiene nada que ver con el afán de lucro y enriquecimiento, que no son exclusivos de Occidente, pues ello se dio en todas partes del planeta y momentos de la historia, diferenciando esa característica de la búsqueda de la ganancia y rentabilidad por cálculo racional, ya que capitalismo elemental tiene lugar desde tiempos inmemoriales y en todas partes o en la mayoría de espacios civilizados, pero el capitalismo con la racionalidad, extensión y características actuales solamente se dio en Occidente.

Weber menciona a las economías *en mecenazgo* con aportes voluntarios en función de la sociedad y la comunidad, refiriéndose a los *regalos voluntarios a los príncipes de tiempos primitivos*, mención indirecta al tema de las donaciones, aquí voluntarias y para la Antropología Económica revisada obligatorias.

El pensamiento de Weber incluye una interpretación sobre dinero e historia del dinero, en vinculación y reconocimiento de regalos mutuos entre jefes de Egipto y del antiguo Oriente, como continuos obsequios entre sus soberanos; aunque reconoce que en la comunidad de tribu no existió interés ni préstamo, porque no se conocían transacciones onerosas, sino el auxilio fraternal gratuito institucionalizado, y usó como ejemplos el Islam y el brahamanismo.

Pierre Bourdieu es lapidario cuando caracteriza lo que denomina la economía de la ofrenda y la economía de bienes simbólicos, perfectamente simétricos diferidos y considerados como alquimia ilusoria para la sociabilidad. Sobre la posibilidad de actos desinteresados, piensa que es imposible que los actores sociales actúen inmotivadamente y gratuitamente. Asegura que en toda actuación siempre hay un interés; aunque éste no sea económico.

La economía de los bienes simbólicos exigiría un *habitus* de lógica propia, donde hasta el desinterés es recompensado socialmente. Bourdieu incorpora la economía de los intercambios domésticos, la producción cultural, artística, literaria y científica, tanto para los intercambios de honor

en una sociedad precapitalista como en sociedades como la nuestra, con el intercambio entre generaciones en el seno de la familia y en ámbitos de transacciones en los mercados de los bienes culturales o religiosos.

En cuanto a las nociones de reciprocidad, Bourdieu explica que la clave para entender esos regalos de ida y vuelta es el lapso o intervalo de tiempo que transcurre entre ambos actos. Incluso, se realizan actos artificiales perfectamente simétricos que permiten a la persona que brinda, vivir su obsequio como si no hubiese la posibilidad de devolución y luego también vivir el contra-obsequio como gratuito, independiente y no determinado por el regalo recibido, situaciones que tienen lugar a partir de un proceso de socialización que permite que los agentes puedan ser a la vez embaucadores, de sí mismos y de los demás, y embaucados, pues valores y precios también existirían en los intercambios simbólicos, pero en estado implícito, como un secreto a voces, como alquimia simbólica, concibiendo incluso un mercado para las acciones simbólicas, con recompensas y beneficios simbólicos que suelen reconvertirse en beneficios materiales. Y sostiene que incluso se puede utilizar el mercado para no intercambiar con cualquiera ni de cualquier manera, donde los bienes culturales funcionan con lógicas precapitalistas, con negación aparente de lo económico, donde la verdad de los precios es sistemáticamente tapada, retornando al lenguaje eufemístico.

Jacques Derrida es otro connotado intelectual contrario a las apologías y posibilidades de la economía del don-reciprocidad, para él un renunciamiento tan grande que implicaría una economía del sacrificio y una nueva significación de la muerte, porque sería una renegación que es un renunciamiento de sí, una abnegación.

Después de una entrada tan catastrófica al tema —en el sentido del don como muerte—, Derrida penetra más en su concepción sobre la economía del sacrificio, la misma que de todos modos nunca escapa al cálculo. Y se refiere a una especie de atesoramiento en la economía celeste y la economía terrena, que romperían todo intercambio, toda simetría, pues ya que como advertimos, Derrida no entiende esta economía celeste sin cálculo, sin mercantilismo, pues siempre hay pago, aunque no exista comercio.

Considera que, de todos modos, siempre se reclama un devolver y un rendimiento, incluso una rentabilidad, un reconocimiento, un agradecimiento o una recompensa, ya se trate de una limosna, una oración o un ayuno, y así exista la apariencia de una dádiva en secreto, tanto que en el

instante en que el don, por generoso que sea, se deja siguiera rozar por el cálculo, en el instante en que cuenta con el conocimiento o el reconocimiento, queda atrapado en la transacción, en el intercambio.

Consideramos que los autores estudiados en este capítulo de sociología económica, al igual que los de filosofía política y del iusnaturalismo, juegan en nuestra investigación un papel de bisagra equilibrada, desapasionada y desinteresada sobre nuestro objeto, sentando pilares de interpretación distintos, con una base científica y una solvencia que las asumimos en su fondo, por lo que son de utilidad como instrumental para problematizar nuestro objeto entre intercambio mercantil y economía del don-reciprocidad, tanto en el ámbito teórico como empírico de la investigación.

Se podría abarcar otras fuentes contextuales alternativas, pero con sentido práctico, sólo las nombramos como referencia, comenzando por Samuel Huntington y su teoría sobre un actual choque de civilizaciones, no de superpotencias en su obra *El choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial*, escrita en 1997. También están las ideas de Hinkelammert<sup>373</sup> y Marglin, orientadas a descolonizar la economía sin teología del mercado total;<sup>374</sup> o el pensamiento de Coraggio y Mance: economía del trabajo, solidaria y autogestiva.<sup>375</sup> Se trataría en estos últimos casos de actualizaciones y alternativas económicas voluntaristas que no incorporan en su ideario la perspectiva epistemológica del don-reciprocidad.

# Espectros ancestrales e indígenas en Marx frente a otras utopías

Gens, fatria y tribu sobre el origen de la familia, la propiedad privada y el Estado

Por conocidos y trabajados que hayan sido, resulta obligatorio dar cuenta en esta investigación del arsenal teórico, histórico y metodológico gigantesco en Marx y el marxismo, tanto para la interpretación de sociedades

<sup>&</sup>lt;sup>373</sup> Hinkerlammert, Franz J. *Teología del Mercado Total-Ensayos Económicos-Teológicos*. Ed. Hisbol. La Paz. Bolivia. 1989: 10-81.

<sup>&</sup>lt;sup>374</sup> Marglin, Stephen A. *Perdiendo el Contacto*. *Hacia la Descolonización de la Economía*. Ed. Pratec-Cai Pacha-Cam. Cochabamba. Bolivia. 2000: 285-443.

<sup>&</sup>lt;sup>375</sup> Las referencias de Coraggio, Mance y Lopezllera corresponden a ponencias en el *II Foro Internacional de Economía Social y Solidaria*, Fonaes. México, D.F. Diciembre, 2004.

ancestrales como para entender a los pueblos indígenas del presente y el futuro en su proyección, considerando sus raíces y recurriendo a la matriz conceptual integral, multifacética y multidimensional de la crítica de la economía política.<sup>376</sup> Lo haremos con el mayor esfuerzo de síntesis posible. Para ello acudimos no solamente a los trabajos más clásicos y de madurez de Marx, sino a una lectura integral de su pensamiento y obra, inentendible sin sus trabajos de juventud o su producción publicada en las últimas décadas, tan o más importante para los efectos de esta investigación, junto a la de Engels.

Por su estilo sencillo y pedagógico iniciemos la reconstrucción de la historia con Engels, quien indica que hasta 1860 ni siquiera se podía pensar en una historia de la familia, ponderando los pioneros esfuerzos de Bachofen (1861), J.F. MacLennan y de E. B. Taylor (1865), con *Investigaciones de la Historia Primitiva de la Humanidad*, que cristalizará científicamente el etnógrafo, arqueólogo e historiador norteamericano Lewis Henry Morgan en 1871, quien en palabras de Engels *tiene para la historia primitiva la misma importancia que la teoría de la evolución de Darwin para la biología*, y que la teoría de la plusvalía, enunciada por Marx para la economía política.<sup>377</sup>

Sintetiza en tres las formas principales del matrimonio que considera corresponden aproximadamente a los tres estadios fundamentales de la evolución humana señalada: *Al salvajismo corresponde el matrimonio por grupos; a la barbarie, el matrimonio sindiásmico; a la civilización, la monogamia.* 

Engels aclara las figuras ancestrales de *gens, fatria* y tribu; *gens* como línea de engendrar, de linaje y descendencia, al momento del descubrimiento con derecho materno en el caso de los indios *dacotas*, mientras que *ojibwas* y *amahas* se guiaban sobre derecho paterno, todos de América del Norte. Sobre el particular, señala que varias *gens* forman una *fatria* (hermandad), y que varias *fatrias* constituyen una *tribu*, la misma que en América se caracteriza por territorio, lengua, religión, mitología, ceremonial, un Consejo de asuntos comunes y algunas veces un jefe supremo con atribuciones muy restringidas.<sup>378</sup>

Excluyendo a los indios mexicanos y peruanos, que es como se conocía entonces a toda esta parte de América andina, se refiere a una entidad superior que funge de confederación y que se destaca en el caso de los

<sup>&</sup>lt;sup>376</sup> En adelante y para efectos de facilitación de los textos, se utilizará como sinónimos Economía Política y Crítica de la Economía Política.

<sup>&</sup>lt;sup>377</sup> Engels, Federico. *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*. (1884). Ed. Progreso Moscú. 1970: 16-25.

<sup>&</sup>lt;sup>378</sup> Ibid., pp. 33-73 y 89-92.

indios iroqueses incluso en su estadio inferior de barbarie, mencionando *gens y tribus* con su constitución admirable y sencilla, sin ejército, nobleza, gobernantes, ni jueces, con economía doméstica común y pequeños huertos familiares transitorios en suelo de la tribu.<sup>379</sup>

Por otra parte, Engels habla sobre la decadencia de la *gens* griega, influida por el derecho paterno y la herencia de fortuna para su descendencia como nobleza, posibilitando la acumulación de riqueza, lo que traería consecuencias.<sup>380</sup>

Luego mencionará la génesis del Estado ateniense, donde la posesión de la tierra común existió desde los tiempos primitivos, cuando se comenzó a repartir el territorio de la tribu, mientras que en las tribus latinas el suelo es poseído tanto por la tribu como por la *gens*, y considera que los hogares difícilmente podrían ser aún familias individuales en esa época y atribuye *a Rómulo el primer reparto de tierra entre individuos particulares*.

Muestra cómo a partir del estadio superior de la barbarie comienza a minarse la organización gentilicia de la sociedad, preparando la entrada en escena de la civilización. Cómo en el estadio inferior de la barbarie los actos de cambio se efectuaban aisladamente, logrando excedentes casuales, que en el estado medio se expresan como la propiedad en ganado por parte de los pueblos de pastores, diferenciados a la vez de tribus atrasadas sin rebaño, y propiciando un cambio regular. En el estadio superior, se manifiestan con la división del trabajo entre agricultura y oficios manuales, fabricando objetos directamente para el cambio entre productores individuales, proceso que continuará incesante y donde la civilización permite un mayor contraste entre ciudad y campo, añadiendo un segmento social que no se ocupa de la producción, sino de mediar en el cambio como son los comerciantes mercaderes.<sup>381</sup>

Se comenzará a utilizar el dinero metálico como moneda acuñada, la mercancía por excelencia. Luego de la compra de mercancías por dinero se habilitarían los préstamos, el interés y la usura, y como expresión de fortuna en dinero se generó la riqueza territorial y su posible hipoteca. 382

Engels parte reconociendo producción y reparto colectivo directo,

<sup>&</sup>lt;sup>379</sup> Ibid., pp. 95-97.

<sup>380</sup> Ibid., pp.106 -107.

<sup>381</sup> Ibid., pp. 121-167.

<sup>&</sup>lt;sup>382</sup> Ibid., pp. 174 -178.

comunista, pero bajo estrechos límites sin salir de las manos de los productores directos, poco a poco la producción mercantil extendió su dominio, pues el productor se separaba de su producto en el cambio, y las mercancías ya no sólo van de mano en mano sino de mercado en mercado enfrentándose una producción al azar, más aún cuanto más se complejizaba la vida o se hacía más social, generando sus propias leyes que se van modificando, hasta mercantilizar la propia fuerza de trabajo de los seres humanos.

### Ideología alemana: La vida material determina la conciencia sin contradicción con la comunidad

Empalmamos aquí el análisis de fragmentos de la obra de Marx y Engels: *La Ideología Alemana*, de 1844, pero publicada por primera vez en 1932, y lo hacemos comenzando por la célebre y muy conocida concepción materialista de la historia:

"Hasta ahora los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará". 383

En los capítulos reservados, la contraposición entre la concepción materialista e idealista indicará que toda la crítica filosófica alemana se limita a la crítica de las ideas religiosas. La premisa era el imperio de la religión y toda relación dominante se explicaba como una relación religiosa convertida en culto. Así, el progreso consistía en englobar las ideas metafísicas, políticas, jurídicas, morales y de otro tipo, supuestamente imperantes, bajo la esfera de las ideas religiosas o teológicas, explicando asimismo la conciencia política, jurídica o moral como conciencia religiosa o teológica y presentando al hombre político, jurídico o moral y, en última instancia, al hombre, como el hombre religioso. Responderán a ello sosteniendo que se puede distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera, pero que el hombre mismo se diferencia de los

<sup>&</sup>lt;sup>383</sup> Marx, Carlos; Engels, Federico. *La Ideología Alemana*. (1844, pero publicada por primera vez en 1932). Ed. de Cultura Popular. México. 1974.

animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, producción que aparece al multiplicarse la población presuponiendo un intercambio entre individuos.

La forma de este intercambio se hallaría condicionada, a su vez, por la producción. Así, las relaciones entre naciones dependerán de la extensión en que hayan desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior. La división del trabajo dentro de una nación se traduciría, ante todo, en la separación del trabajo industrial y comercial con respecto al trabajo agrícola y, con ello, en la separación de la ciudad y el campo y en la contradicción de los intereses entre éstos. Indican, nuestros autores, que las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad: cada etapa determina también las relaciones de los individuos entre sí.

Consideran como base real de la ideología al intercambio y las fuerzas productivas, ya que la más importante división del trabajo físico y espiritual es la separación de la ciudad y el campo, que comenzaría con el tránsito de la barbarie a la civilización, del régimen tribal al Estado, de la localidad a la nación, y se mantiene a lo largo de toda la historia de la civilización hasta llegar a nuestros días.

Según ellos, la contradicción entre la ciudad y el campo sólo puede darse dentro de la propiedad privada, siendo que la abolición de esa antítesis es una de las primeras condiciones para la comunidad. El paso siguiente habría sido el desarrollo de la división del trabajo, la separación de la producción y el cambio con la formación de una clase especial de comerciantes.<sup>384</sup>

Para Marx y Engels *no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia* y las *ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época.*<sup>385</sup> Abordan en medio el tema de la propiedad. La primera forma de propiedad que identifican en este trabajo es la de la tribu, en que un pueblo se nutre de la caza y la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura, donde la organización social se reduciría a una ampliación de la organización familiar. A la cabeza de la tribu se hallarían sus patriarcas y por debajo de ellos los miembros de la tribu y en el lugar más bajo de todos, los esclavos.

Marx y Engels entienden que la esclavitud embrionariamente ya es<sup>384</sup> Ibid., pp. 55-59.

<sup>385</sup> Ibid., pp. 26-50.

taría latente en la familia y se desarrolla al crecer la población y las necesidades, al extenderse el comercio exterior y al aumentar las guerras y el comercio de trueque. Es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad.<sup>386</sup>

Indicarán luego que la primera forma de propiedad, tanto en el mundo antiguo como en la Edad Media, es la tribal, ya que en los pueblos antiguos, donde en una misma ciudad convivían diversas tribus, ésta aparece como propiedad del Estado y el derecho del individuo a disfrutarla como simple *possessio*, lo cual, sin embargo, se limita a la propiedad sobre la tierra.

La verdadera propiedad privada, entre los antiguos, al igual que en los pueblos modernos, comienza con la propiedad mobiliaria. Regunda forma sería la correspondiente a la antigua propiedad comunal y estatal, que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una ciudad, en la que sigue existiendo la esclavitud. Junto a esta propiedad comunal, iría desarrollándose ya la propiedad privada mobiliaria y más tarde la inmobiliaria supeditada a la primera.

Marx y Engels creen que es la propiedad privada en común la que obliga a los ciudadanos activos, con respecto a los esclavos, a permanecer unidos en este tipo natural de asociación, con mayor división del trabajo y contradicción entre ciudad y campo. Señalan que a toda esta concepción de la historia parece contradecir el hecho de la conquista con la destrucción de una vieja civilización por obra de un pueblo bárbaro y la creación de una nueva estructura de la sociedad, volviendo a comenzar por el principio, ejemplificando con los casos de Roma y los bárbaros, el feudalismo y las *Galias*, el Imperio Romano de Oriente y los turcos, donde la esclavitud habría seguido siendo la base de toda la producción, con los plebeyos ocupando una posición intermedia entre libres y esclavos.

La tercera forma sería la de la propiedad feudal por estamentos, que a diferencia de la antigüedad que partía de la ciudad y de su pequeña demarcación, la Edad Media tenía al campo como punto de partida. Esta propiedad, como las anteriores, se basa en una comunidad, funcionando como una asociación frente a la clase productora dominada. Lo que variaría sería

<sup>386</sup> Ibid., pp. 29-33.

<sup>387</sup> Ibid., p. 71.

la forma de la asociación y la relación con los productores directos, porque las condiciones de producción habían cambiado.<sup>388</sup>

Dejarán establecido que la forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la sociedad civil, que, como se desprende de lo anteriormente expuesto, tiene como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, la que suele llamarse la tribu, y cuya naturaleza queda precisada en páginas anteriores, aclarando, como no suele entenderse sino desde Gramsci, que la sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende los límites del Estado y de la nación.

El término de sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval y que, en cuanto tal, sólo se desarrolla con la burguesía; sin embargo, toda organización social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas la épocas la base del Estado y de toda otra superestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre.<sup>389</sup>

Luego desarrollan más conceptos relativos a intercambio y comunidad, de enorme interés para nuestra investigación, bajo el tratamiento del comunismo como la producción de la forma misma de intercambio.<sup>390</sup>

En cuanto al catolicismo, al protestantismo y a *la economía del nuevo testamento*, en debate con prominentes filósofos alemanes de su tiempo, Marx y Engels indican en su obra *La Ideología Alemana* que los comunistas no se proponen superar al hombre privado en aras del hombre general y abnegado, porque saben que esta contraposición es puramente aparente, debido a que el lado general es constantemente engendrado por el interés privado y no es, en modo alguno, una potencia independiente frente a él, con su historia propia y aparte, contraposición que se vería prácticamente destruida y engendrada de continuo, con lo que desaparecen al mismo tiempo aquella contraposición y su unidad, sin tratarse por lo tanto, dicen, de una unidad negativa hegeliana de dos lados de una antítesis.

Agregarán que vemos pues, cómo el egoísta uno consigo mismo, por

<sup>388</sup> Ibid., pp. 17-23. 389 Ibid., p. 38.

<sup>&</sup>lt;sup>390</sup> Ibid., p. 87.

oposición al egoísta en sentido vulgar y al egoísta abnegado descansan desde el primer momento sobre una ilusión acerca de ambos y de las relaciones reales entre los hombres reales, ya que el representante de los intereses personales sólo sería egoísta en el sentido vulgar por su necesario enfrentamiento a los intereses comunes, que dentro del modo capitalista de producción y de intercambio aparecen como intereses generales y se representan y hacen valer bajo la forma de intereses ideales, mientras el representante de los intereses comunes es abnegado simplemente por razón de su enfrentamiento a los intereses personales plasmados como privados, por la determinación de los intereses comunes como generales. Nos dirán que ambos, tanto el egoísta abnegado como el vulgar, coinciden en última instancia en la negación de sí mismos.<sup>391</sup>

## Grundrisse, Zasúlich, Kovalevsky y más: Sin sucesión lineal, saltar las horcas caudinas desde la comuna rural

Es en el marco de los *Grundrisse*, con formas que preceden a la producción capitalista (*formens*), donde Marx se explaya, completa, complementa y despeja toda la simplificación sobre una supuesta linealidad secuencial de la historia, que livianamente se le suele atribuir.

Apunta a que en diversas formaciones primarias, el trabajador tiene una existencia independiente del trabajo, comportándose como propietario consigo mismo y con todos los demás como copropietarios. Los individuos son miembros de una entidad comunitaria que al mismo tiempo trabajan, no para la creación de valor, sino para su reproducción como propietarios individuales como de la entidad comunitaria global; aunque ocasionalmente ejerciten plustrabajo para su intercambio por otros productos.

Desarrollará luego las características de una formación secundaria, que también se asienta en el supuesto de una entidad comunitaria, diferenciada del caso anterior porque aquí la individualidad ya no es cuasi accidental o componente natural de la misma, además de no tener la tierra como soporte, sino la ciudad como referente y donde las tierras fungen como territorios de la ciudad, no a la inversa, la aldea supeditada a la tierra, aludiendo al *Modo de Producción Asiático*.<sup>392</sup>

Otra forma de la propiedad que Marx la apunta como tercera en el mar-

<sup>&</sup>lt;sup>391</sup> Ibid., pp. 287-289.

<sup>&</sup>lt;sup>392</sup> Marx, Carlos. Formas que Preceden a la Producción Capitalista (Formens) dentro de Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política" (Grundrisse). (1857-58). Ed. Siglo XXI. México. 1978: 436-438.

co de las formas es la germánica, que la diferencia de la forma oriental en la que el miembro de la comunidad es como tal copropietario de la propiedad colectiva, o de la forma griega y romana, concebidas juntas como la forma antigua clásica, donde la comunidad ocupa la tierra, pero en suelo romano. En este caso, la comunidad germánica no se concentra en la ciudad, sino que se ubica como comunidad con una existencia externa, diferente de la del individuo.

Marx sostiene que la historia antigua clásica es urbana, con ciudades apoyadas en la propiedad de la tierra y en la agricultura; que la historia asiática es indiferente entre ciudad y campo; que la época germánica, también dentro de la Edad Media, surge de la tierra como sede de la historia.<sup>393</sup>

Como corolario de toda su interpretación, Marx incluirá en las formen elementos sustanciales para entender sus preocupaciones sobre los sentidos y direccionalidad de las sociedades ancestrales, a la vez de reflejar su pensamiento sobre la creación de riqueza versus ciudadanía comunitaria como valor en sí, o sus premisas sobre lo que tendría que entenderse por desarrollo.394

Completamos esta parte con las consideraciones de Marx en el capítulo sobre Cooperación de El Capital, citando a otro autor, pero en referencia a sociedades ancestrales, con alusión a las colosales y ciclópeas obras de las sociedades despóticas asiáticas, que retrotraen a las pirámides de Egipto, pero también a las construcciones en México y Perú, y otros casos, siempre ligados a la vida en comunidad, cooperación bien diferenciada de la que tiene lugar en la fábrica y en los procesos capitalistas.<sup>395</sup>

Por otra parte, en 1881, Vera Zasúlich, revolucionaria populista rusa con antecedentes bakunistas, escribía al autor de El Capital una carta de consulta sobre el tema que más inquietaba a su corriente: el porvenir de la comunidad rural rusa. Su preocupación estaba en si las características colectivistas de la comuna eran la base para el socialismo en Rusia, o si incluso la comuna habría de ser destruida por el capital. Para entonces, Marx ya había aprendido el ruso precisamente para investigar sobre el tema; pero la misiva lo motivó seriamente y preparó tres borradores de respuesta, cuya síntesis se encuentra incluso en el prefacio a la edición rusa de 1881 de El Manifiesto Comunista.

Aunque hav varias referencias sobre el campesinado, no podemos pasar <sup>393</sup> Ibid., pp. 439-442.

 <sup>394</sup> Ibid., pp. 447-448 y 450-451.
 395 Marx, K. *El Capital*. Tomo I. Vol. II. Cap. XI. Cooperación. Ed. Siglo XXI. México 1980: 405-406.

por alto la enorme diversidad étnica existente en ese país y la propia presencia fuerte de la comunidad, por lo que la reflexión para el efecto de la presente investigación es válida. En primer lugar, los borradores de referencia hacen alusión a la no excepcionalidad de la comuna en Rusia. Las comunidades primitivas se basaban en el parentesco natural de sus miembros, lo que al romperse, abría una vía a elementos extraños con efectos desintegradores y el aislamiento entre comunidades hace surgir un despotismo más o menos central.

Lo que se vislumbra importante no es una sobrevivencia aislada y minúscula, sino a escala masiva y a nivel nacional. Su coexistencia y convivencia con el capitalismo dan la posibilidad de importar su tecnología, ganando etapas y poniéndola en condiciones normales sobre la base actual. Pero descendiendo de la teoría a la realidad, dice Marx, no se puede ignorar las innumerables fuerzas que conspiran contra ella. 396

La única manera de salvar a la comunidad rural que veía Marx era la realización de una revolución rusa, que tendría que ser protegida por el proletariado triunfante de Europa, dando lugar a la regeneración de la sociedad rusa en base a la comuna rural. Estos criterios fueron reiterados en su airada carta a la redacción de una revista a fines de 1877 para acallar a sus deformadores.397

Posteriormente y hasta 1893, Engels prosiguió con esta línea de pensamiento, primero en un escrito denominado Acerca de la Cuestión Social en Rusia, luego en un Postcriptum de 1894 a la misma obra y finalmente en una carta a N. F. Danielson en 1893.398 En sus aspectos más sobresalientes sostiene que Rusia no es un pueblo elegido debido a la existencia de la comuna; el mir y el artel, según él, en descomposición y como sobrevivencias del despotismo oriental. Criticaba las versiones extendidas que sostenían que era más fácil hacer la revolución donde no hay burguesía ni proletariado, a las que consideraba condiciones previas de la revolución socialista.399

Engels, primero en 1875 y luego en 1894, continuará dando elementos para comprender la temática comunal sin apologías ni acríticamente. Cataloga el artel, tan extendido en Rusia, como la forma más simple de

<sup>&</sup>lt;sup>396</sup> Marx, K.; Engels, F. *El Porvenir de la Comuna Rural Rusa*. Cuadernos Pasado y Presente PyP N° 90. México. 1980: 31-38. <sup>397</sup> Ibid., p. 62.

<sup>&</sup>lt;sup>398</sup> Ibid., pp. 70-90.

<sup>&</sup>lt;sup>399</sup> Idem.

cooperación libre, análoga a la de algunas tribus durante la caza e indica que es muy practicado entre los *kirguises*, *los yakutos*, de una parte y, de la otra, entre los *lapones*, los *samoyanos* y otros pueblos.

También muestra que la solidaridad de sus miembros por parentesco consanguíneo se iguala a la garantía mutua de los antiguos germanos. Ilustra cómo los *arteles* se disuelven después de realizar trabajos temporales y muchas veces muy específicos, aunque también reconoce que existen para trabajos permanentes, industriales, donde observa la existencia de *arteles* que emplean a obreros asalariados.

Reflexiona sobre el *artel* como una forma primitiva de asociación cooperativa menos desarrollada que las de Europa Occidental que generan grandes empresas industriales, y asegura que en esto no hay exclusividad rusa o eslava. Demuestra que este tipo de asociaciones se forma en todas partes donde es necesario, como en Suiza para la industria lechera y en Inglaterra entre los pescadores bajo las formas más diversas, por lo que si no se desarrolla, sería destruida por la gran industria.

Piensa que, en realidad, la propiedad común de la tierra es una institución de todos los pueblos indoeuropeos en las fases inferiores de su desarrollo: desde la India hasta Irlanda, e incluso entre los malayos, que se desarrollan bajo la influencia de la India, por ejemplo, en la isla de Java. En la India existían en tiempos de Marx y Engels varias formas de propiedad común de la tierra, habiendo sido en Alemania un fenómeno general, con tierras comunales que subsisten como restos.

Critica el aislamiento del campesino ruso que vive y actúa encerrado en su comunidad, a tal punto, dice, que en idioma ruso la misma palabra *mir* refiere al universo como a la comunidad campesina, que sería la base natural del despotismo oriental, característica de la India, Rusia y de todos los lugares donde ha predominado esta modalidad. Le preocupa una rápida descomposición de la comunidad rusa.<sup>400</sup>

Según Engels, a pesar de que la comunidad rusa existe desde hace centenares de años, no ha presentado aún cambios o modificaciones progresivos hacia una forma superior de propiedad común, como habría ocurrido en la marca germana, el clan celta, las comunidades indias y en otras

<sup>&</sup>lt;sup>400</sup> Engels, F. Acerca de la Cuestión Social en Rusia. Obras Escogidas en tres tomos. T. II. Ed. Progreso. Moscú. 1976: 409-421.

con su comunismo primitivo, que con el tiempo entraron en la producción mercantil y el cambio entre familiares e individuos, perdiendo su carácter comunista y transformándose en comunidades de propietarios de tierra independientes entre sí.<sup>401</sup>

Posteriormente, Lenin prosigue y profundiza las hipótesis científicas de Marx y Engels. Entre 1866 y 1869, escribe, con el subtítulo de *La comunidad*<sup>402</sup>, que el capital no respeta ninguna forma de propiedad y que las instituciones ligadas a ella no garantizan al campesino contra la diferenciación. En otro de sus trabajos sostiene que la explicación se halla en las leyes de la economía mercantil que descomponen también al campesinado *comunal* en burguesía y proletariado.<sup>403</sup> Esas son las causas por las que los bolcheviques no defendían en su programa agrario a esa específica propiedad comunal, sino la nacionalización de la tierra como una medida más consecuente de desarrollo social para esa época y circunstancia.<sup>404</sup>

Lenin se oponía al *reparto negro*, a la distribución igualitaria de la tierra, y la concebía como una ilusión populista que confundía los términos del socialismo verdadero, que no sólo combate la grande, sino también la pequeña propiedad. Se oponía tanto al régimen terrateniente como a la eternización del régimen parcelario, lo que no excluye por supuesto su defensa coyuntural política frente a sus explotadores.<sup>405</sup>

No sería completo nuestro esfuerzo de revisión de la obra de Marx sobre sociedades ancestrales, si no se incluyera en esta parte y a manera de colofón, lo que se ha acuñado como *Cuadernos de Lectura* sobre estas temáticas. Primero, cronológicamente el denominado *Cuaderno Kovalevs-ky*<sup>406</sup> y luego los *Cuadernos Etnológicos* de Marx.

Según los editores en español, el trabajo del sociólogo ruso Kovalevsky Posesión Comunal de la Tierra. Causas, Desarrollo y Consecuencias de su Decadencia, extractado por Marx en 1879, denota que aquel autor era partidario de la teoría colectivista, que se oponía al primado del individuo en el proceso de formación del hombre y de la sociedad. Kovalevsky

<sup>401</sup> Ibid., pp. 422-433.

<sup>&</sup>lt;sup>402</sup> Lenin, V.I. El Desarrollo del Capitalismo en Rusia. Ed. Progreso. Moscú. 1978: 327-330.

<sup>&</sup>lt;sup>403</sup> Lenin, V.I. Acerca de la Cuestión de los Mercados. Ed. Progreso. Moscú. 1978: 34.

<sup>&</sup>lt;sup>404</sup> Lenin, V.I. El Programa Agrario de la Socialdemocracia en la Primera Revolución Rusa de 1905-1907. Ed. Progreso Moscú. 1978: 70-226.

<sup>405</sup> Ibid., p. 226.

<sup>&</sup>lt;sup>406</sup> Marx, Karl. Cuadernos Kovalevsky (Extractos escogidos). Inédito en castellano. 1989

defendía a la vez la teoría de la conquista en el tema de la expansión y formación de sociedades complejas.<sup>407</sup>.

Según esos editores, la obra de Kovalevsky estaría dividida en tres partes, correspondiendo la primera a la propiedad en las culturas de caza y pesca en el nuevo mundo y al control de la tierra por parte de los españoles en América; otra a la cuestión de la tierra en la India durante la invasión inglesa y de otros pueblos asiáticos; y finalmente a las relaciones de propiedad de la tierra en Argelia bajo el dominio de los árabes y los franceses.

"De esta obra, Marx ha de tomar principalmente numerosos datos y referencias para comprender mejor la historia de esos pueblos, pero en particular ha de tomar nota favorablemente de una serie de argumentos desarrollados por Kovalevsky, que de algún modo enlazan con posiciones anteriormente avanzadas por Marx. Este es el caso de los argumentos desarrollados por Kovalevsky acerca de la existencia de la propiedad comunal de la tierra en los momentos iniciales del surgimiento de la organización social de los hombres; la asociación comunitaria del trabajo agrícola desde los momentos mismos en que los grupos humanos comenzaron a establecerse permanentemente en zonas fijas... Si bien Marx coincidió con estas apreciaciones... como ser la de la posibilidad de la continuidad de la comunidad por caminos propios si no hubiera intervenido la colonización, etc., en muchas otras partes, somete a crítica las posiciones de Kovalevsky... Asimismo, Marx rechaza las apreciaciones de Kovalevsky sobre la tierra comunal y señala por su parte el surgimiento de las tendencias de la

<sup>&</sup>lt;sup>407</sup> Marx, Karl. Cuadernos Etnológicos. (Extractos escogidos). Ed. Ofensiva Roja. La Paz. 1988: 53. (Nota al pie de página).

<sup>&</sup>quot;En septiembre de 1879, Kovalevsky, un historiador ruso, regaló a Marx el libro que él había escrito titulado *Obshchinnoe Zemleviadenie*; Marx, que por esos años venía estudiando materiales sobre la existencia de las comunidades campesinas en particular, y, en general, materiales sobre las relaciones agrarias para la redacción del volumen III de *El Capital*, no tardó mucho tiempo en incluir en sus lecturas esta obra de Kovalevsky. Como resultado de su lectura, Marx redactó notas, comentarios y transcripciones, más de 80 páginas de uno de sus cuadernos que, después de su muerte, juntos con otros fueron a parar al Instituto Internacional de Historia social de Holanda... el cuaderno Kovalevsky hasta ahora no ha sido publicado en las obras completas de Marx y Engels en alemán, y menos aún ha sido traducido al castellano. La primera publicación parcial de estas notas de Marx se realizó en ruso, en revistas especializadas que solamente dieron a conocer algunos capítulos; posteriormente, en 1975, el antropólogo Krader publicó la mayor parte de este cuaderno en inglés, pero aún así, esta publicación es incompleta porque faltan las notas de Marx a los capítulos I y II del libro de Kovalevsky, que según Krader tampoco han sido publicadas, al menos hasta 1975, ni en alemán ni en ruso". Ibid., p. 1.

disolución de la comunidad original, en términos de la autonomización de la autoridad frente a la comunidad y a las diversas formas de control de la posesión comunal sobre las tierras que van estableciendo e imponiendo. En sus notas, Marx a la vez continúa tratando de una manera novedosa y sumamente enriquecedora, el problema de la distinción entre posesión y propiedad de la tierra. Ya en 1857, Marx intentó precisar en sucesivas definiciones el significado de propiedad, comunal y estatalmente y posesión individual en sociedades agrarias, donde no existe supuestamente propiedad privada de la tierra...". 408

Los editores resaltan la importancia del *Cuaderno Kovalevsky*, pues allí se encontrarán anotaciones y comentarios de Marx sobre la situación de las Indias orientales inglesas; la historia de las relaciones de la tierra en la India en el tiempo de los *Rajás*; la ley musulmana y los cambios notados de ahí en adelante en las relaciones de propiedad de la tierra; acerca del proceso de feudalización en el período de la dominación musulmana; sobre la economía inglesa y su influencia en la propiedad comunal en la India, como también en Argelia, especialmente sobre la economía francesa y su influencia en la declinación de la tenencia colectiva de la tierra de la población indígena.

En cuanto a los *Cuadernos Etnológicos*, son textos que tampoco corresponden a una publicación formal bajo seguimiento de Marx o Engels, sino a extractos escogidos de sus apuntes y comentarios como glosas marginales, realizados entre 1880 y 1882. Según los editores, se trata de tres cuadernos con glosas sobre obras de evolucionistas de la línea de Darwin. El primero sobre tres autores: Lewis Henry Morgan sobre *La sociedad primitiva*; Sir John Budd Phear sobre *La India* y Sir Henry Sumner Maine sobre *Las instituciones primitivas*. El segundo cuaderno refiere a la obra de Sir Hohn Lubbock sobre *El origen de la civilización*, cuya versión castellana se basa en la edición de Lawrence Krader, y donde en la *Nota del traductor al castellano* se dice:

"...Marx se dedicó con gran intensidad a estas obras en los años 1880, 1881 y 1882; y continuó con los estudios etnológicos hasta que su muerte, acaecida en marzo de 1883, los dejó inacabados... Marx se ocupó tan intensa y continuadamente de obras de etnología en aquellos años que es de suponer que abrigaba el proyecto de escribir algo en este terreno. Marx pensaría en exponer los resultados de las investigaciones sobre Morgan

<sup>&</sup>lt;sup>408</sup> Ibid., pp. 1-2.

-el que más le impresionó de todos-, así como sobre otros materiales etnográficos e históricos de los autores citados, amén de obras de Brancroft, Tylor, Bachofen, Niebuhr, Grote, Mommsen y otros autores citados en los cuadernos de lectura... Por lo que se refiere al contenido de estos cuadernos de lectura, hasta ahora sólo disponíamos de un conocimiento a grosso modo merced a la correspondencia de Marx y a las citas de Engels de los extractos que Marx había hecho de Morgan, alguno con su aprovechamiento en El origen de la familia del mismo Engels. El texto completo de los cuadernos nos presenta en cambio el contexto de esas citas junto con otros comentarios de Marx y los materiales sobre los otros autores. De este modo nos son accesibles las opiniones de Marx sobre Morgan, Maine y otros autores contemporáneos, sobre la situación de la etnología entonces, sobre la evolución social prehistoria e historia de la antigüedad, sobre fatalismo y determinismo histórico y evolutivo... Los extractos parten del estudio de la sociedad primitiva, que conduce a la historia de la evolución de la humanidad y –a juzgar por el orden de su cesión– prosigue con los problemas del colonialismo y del progreso tecnológico en la agricultura". 409

Tanto el *Cuaderno Kovalesvsky* como los *Cuadernos Etnológicos* de Marx representan un testimonio, muy desconocido y poco valorado, de la primerísima importancia que le asignaba al estudio, conocimiento e interpretación de las sociedades primitivas y de la evolución histórica de las sociedades. Es difícil encontrar conceptos, interpretaciones y categorías nuevas en el ideario ya conocido de Marx y Engels sobre el particular, que no sean comentarios que completan y complementan versiones ya en circulación. Por este motivo, no abundamos más en esto, a fin de evitar reiteraciones de textos posteriores que recogen lo esencial, además, los temas sobre propiedad y confederación azteca, incluidos en dichos textos, serán trabajados en la sección correspondiente.

En este nivel y tomando en cuenta todo el material expuesto, se puede redondear algunas ideas a partir de las propias categorías utilizadas por Marx, acudiendo al siguiente esquema de desarrollo de la humanidad, que ayuda a contemplar las preocupaciones marxistas, sin adscribirnos a las versiones deformadas sobre un evolucionismo unilineal o de *continuum* y por fases de las formaciones sociales, por lo tanto, sin secuencia obligatoria, lo que tampoco niega la posibilidad de establecer cierto ordenamiento que ayude a la comprensión:

I.- Formación primitiva o arcaica; sistemas donde, de una manera

<sup>&</sup>lt;sup>409</sup> Ibid., pp. 1-2.

u otra, la comunidad es la base de la economía (a.-Horda nómada, salvajismo. b.- Comunidad agraria primitiva, barbarie). Y aquellas formas sin clases, clasistas o semi-clasistas de transición (c.-Modo de producción asiático. d.-Modo de producción antiguo. e.- Forma germánica). II.- Formación secundaria; sociedades clasistas donde la esclavitud o la servidumbre conforman la base del sistema (a.- Modo de producción esclavista. b.- Modo de producción feudal). III.- Formación capitalista.<sup>410</sup>

### Método de la economía política: la producción, incluida la reciprocidad

En los *Grundrisse*, con el título *Intercambio simple*, *el dinero como capital (intercambio simple*. *Relaciones entre los que intercambian*, *armonías de la igualdad*, *de la libertad*, *etc.*), que no debe ser confundido con la *reproducción simple* del capital, expuesta en el capítulo XX-Tomo II de *El Capital*, Marx desarrolla a profundidad su concepto sobre las determinaciones y motivaciones más elementales del intercambio simple, que ya conlleva moléculas potenciales para su desarrollo, lo que nos servirá posteriormente para comparar con el concepto de donación y reciprocidad que se maneja desde las lógicas indígenas e indigenistas. <sup>411</sup>

Valga señalar que Marx incorpora en sus reflexiones una valoración sobre México y Perú, que habrían tenido un *sistema de producción desa-rrollado*, pero no utilizaban el oro y la plata como dinero para intercambio, sino como adornos en sus ceremoniales y prácticas de ritualidad; aunque a su turno ya contaban con prácticas de intercambio simple.

Marx muestra que es la diversidad de necesidades y, por lo tanto, las producciones las que determinan el intercambio y la sociabilidad como tal. Como se ve en el parágrafo siguiente, nos explicará que *esa reciprocidad* tiene base en que cada intercambiante logra su fin solamente utilizando al otro intercambiante como medio, y que ambos son medios para el otro en la medida en que ambos se sirvan mutuamente, siendo recíprocamente cada uno medio y fin, siendo así seres para el otro cuando son seres para sí mismos.

"Esa reciprocidad es el supuesto, la condición natural del intercambio, pero en cuanto tal es indiferente a cada uno de los sujetos del intercambio. A cada uno de esos sujetos sólo le interesa la reciprocidad en la medida en que satisface su interés, que excluye al del otro y no tiene

Hartra, Roger. Marxismo y Sociedades Antiguas. Ed. Grijalbo. Colección 70. México. 1975: 16-17.
 Hil Ibid., pp. 177-189.

relación con él. Vale decir que el interés común, lo que aparece como móvil del acto conjunto, es, ciertamente, reconocido por ambas partes como fact (de facto), pero en sí no es el móvil; se produce, por decirlo así, a espaldas de los intereses particulares reflejados en sí mismos y contrapuesto el del uno al del otro. Según esto último, el individuo a lo sumo puede consolarse pensando que precisamente la satisfacción de su antitético interés particular constituye precisamente la consumación de la antítesis superada, del interés general de la sociedad. Mediante el propio acto del intercambio, el individuo, cada uno de ellos, se refleja en sí mismo como sujeto exclusivo y dominante (determinante) de aquel acto. Con ello está dada la libertad total del individuo: transacción voluntaria; ninguna violencia de ambas partes; el ponerse a sí mismo como medio, o en esta función de servicio, únicamente como medio, y ello con la finalidad de ponerse a sí mismo como fin para sí, como ser dominante, prevaleciente; por último el interés egoísta, que no realiza ningún interés que esté por encima de él: se sabe y reconoce también que el otro realiza del mismo modo su interés egoísta, con lo cual ambos saben que el interés común radica únicamente en la dualidad, multiplicidad, autonomía multilateral e intercambio del interés egoísta. El interés general es precisamente la generalidad de los intereses egoístas... el intercambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda igualdad y libertad... precisamente todo lo contrario de la igualdad y libertad en la Antigüedad, que no tenían como base el valor de cambio desarrollado... La igualdad y la libertad presuponen relaciones de producción que aún no estaban realizadas en el mundo antiguo; tampoco en la Edad Media".412

Entonces, para Marx, la reciprocidad es a la vez condición natural del intercambio y un acto que únicamente interesa a los sujetos del mismo en cuanto les sirve para la realización de su interés, excluyente del interés del otro. Es decir que en el intercambio, el interés común no es un móvil y el interés general de la sociedad sería solamente un posible consuelo subjetivo de uno o de ambos, porque en realidad para cada uno es un acto exclusivo donde se mira exclusivo y dominante, determinante, prevaleciente, en lo que reposa su libertad, donde la aparente actitud de servicio es ponerse a sí mismo como fin en los hechos. Ambos saben que el interés común radica en el intercambio del interés egoísta donde el *interés general es precisamente la generalidad de los intereses egoístas*.

Hablando de la sociedad burguesa, Marx opina que ahí radica toda li-

<sup>&</sup>lt;sup>412</sup> Ibid., pp. 177-189.

bertad e igualdad de los individuos, a diferencia de la antigüedad e incluso de la Edad Media, y donde deja claro que el trabajo forzado directo es la base de la comunidad antigua, y que los intercambios existentes en esas sociedades ancestrales ya contenían elementos para su desarrollo enajenador.<sup>413</sup>

En la *Introducción del 57*, como primer punto y con el título *Producción*, *Consumo*, *Distribución*, *Cambio (Circulación)*. *Individuos Autónomos. Ideas del Siglo XVIII*, Marx combate las *robinsonadas* de la economía clásica de Smith y otros, estableciendo con fuerza lo que todo *El Capital* y sus otros trabajos incluyen: que no es posible una producción aislada individual y que toda producción es social; que el individuo es tal solamente en sociedad, en esa totalidad mayor, para el caso comunitaria, donde tampoco desaparece el individuo, como se puede observar en un análisis histórico-científico de las sociedades ancestrales. Y tampoco se puede hablar de producción en términos genéricos, puesto que toda producción está determinada históricamente.<sup>414</sup>

Dicho aquello, Marx establece como segundo punto en *La relación general de la producción con la distribución, el cambio y el consumo* los pormenores de cada fase del proceso económico y de sus interfases, aclarando que se trata de un mismo y único proceso como momentos de la producción en su conjunto, de articulaciones de la totalidad, diferenciaciones de una unidad que, para el efecto de nuestra investigación, tienen validez para todas las formaciones económicas, incluyendo las sociedades ancestrales indígenas.<sup>415</sup>

Intercalará, en su momento, fragmentos con respecto a las posibilidades de las conquistas: una en la que los conquistadores someten al conquistado a su modo de producción y da como ejemplos los ingleses en Irlanda y la India en la época de Marx; otra donde dejan subsistir el antiguo modo de producción contentándose con recibir tributos y menciona a los turcos y romanos, y la situación donde nace una forma nueva o síntesis e ilustra con las conquistas germánicas o la de los mongoles que devastaron a Rusia o la de los bárbaros germanos que pudieron someter provincias romanas.<sup>416</sup>

La introducción referida concluye con parágrafos sobre El método de

<sup>&</sup>lt;sup>413</sup> Marx, K. El Capital. T. III. Algunas Consideraciones Históricas sobre el Capital Comercial. Ed. FCE. México. 1978: 315.

<sup>&</sup>lt;sup>414</sup> Marx, K. "Introducción a la Crítica de la Economía Política" (1857). pp. 3-8. En *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*. T. I. Ed. Siglo XXI. México. 1978.

<sup>415</sup> Ibid., pp. 8-10.

<sup>&</sup>lt;sup>416</sup> Ibid., p. 18.

*la economía política*, sin los cuales estaríamos en dificultades para entender no solamente el método de investigación de Marx, sino el de la exposición de sus escritos, además de que todo ello nos facilita para emprender otros estudios científicos.<sup>417</sup>

Partir de lo simple para llegar a lo complejo; ir de lo particular a lo general y aterrizar de lo abstracto a lo concreto, emprendiendo el viaje de retorno para reconstruir la totalidad orgánica, efectuando las diferencias pertinentes entre investigación y exposición, y tomando en cuenta la interacción entre lo histórico y lo lógico, sacrificando la realidad, pero con perspectiva cronológica, dentro de una sola y general unidad dialéctica, descubriendo las contradicciones, el progreso y el desarrollo... Ahí tenemos el método correcto para razonar que nos deja Marx como legado científico.

El único camino de la ciencia es lograr pasar de la apariencia a la esencia. Si la apariencia, la realidad, fuera equivalente a la esencia, todo estaría a la vista y la comprensión y no se necesitaría habilitar procesos de conocimiento o investigación. La realidad a estudiar se nos presenta ampliada, complicada y caótica como es. De lo que se trata es pasar de la forma, la apariencia y lo fenoménico o de la epidermis a la esencia de las múltiples determinaciones. Hay que descomponer el conocimiento en sus partes fundamentales mediante el proceso de abstracciones científicas y el método lógico de aparentes sacrificios de la realidad, para bucear en las profundidades hasta llegar a explicaciones causales de su estructura, funcionamiento, rol y funciones, cosa que solamente se puede realizar mediante el concreto de pensamiento que, en los hechos como representación, es la sustancia del concreto de realidad.

Una vez logrado ese conocimiento detallado de la sustancia esencial y realizada la misma operación con otros componentes de interés, se puede reconstruir la realidad compleja como totalidad orgánica y articulada; pero ya conociendo sus determinaciones de fondo y comprendiendo el conjunto mayor, pasando de lo lógico a lo histórico. De esta manera, lo que importa es lo concreto, de lo que se parte y a lo que se arriba, entendiendo su funcionamiento.

Marx nos señala que es posible científicamente, mediante la armoniosa combinación del método lógico e histórico, comprender desde el conocimiento de la sociedad más avanzada, la capitalista burguesa, hasta las

<sup>&</sup>lt;sup>417</sup> Marx. K. Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858. T. I. Ed. Siglo XXI. Décima edición. México. 1978.

sociedades ancestrales, el tributo o el diezmo a partir de la renta capitalista, o la anatomía del mono a partir de la del hombre, etc., pero sin cancelar contextos históricos ni eternizar categorías histórico-concretas, y sin igualar procesos que son diferentes.<sup>418</sup>

Prosiguiendo con el análisis del método y ya para la articulación de formas productivas dentro de una formación social concreta, Marx nos indica que hay una producción que asigna a las otras formas con las que convive *su rango e influencia*, tiñendo a éstas con sus colores, es decir, articulándose desde su naturaleza. Aclara que no es posible pensar de esa manera para una especie de sucesión histórica, que además según estos escritos, nunca propuso como tales.<sup>419</sup>

#### Manuscritos Económico-Filosóficos: La historia real es parte de la historia natural

A estas alturas es conveniente redondear las ideas de Marx sobre las características y el rol de la comunidad, introduciendo elementos sobre la enajenación del trabajo y las relaciones con la naturaleza, pensamiento que encontramos vivo en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* escritos en 1848 y que, a diferencia de otras secciones del propio Marx, sí reproducimos citas por tratarse de textos que no han circulado en la misma medida e intensidad que otros.

"La vida de especie, en el hombre y en los animales, consiste físicamente en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica... El hombre vive de la naturaleza: significa que la naturaleza es su cuerpo, con la cual permanece en continuo intercambio so pena de perecer. Que la vida física y espiritual del hombre está unida a la naturaleza significa simplemente que la naturaleza está unida a sí misma, porque el hombre es parte de la naturaleza. El trabajo enajenado 1.- por cuanto enajena en el hombre su naturaleza, y 2.- porque enajena a sí mismo su propia función activa, su actividad vital, enajena la esencia del hombre. Convierte la vida de la especie en un medio de vida individual... El animal es inmediatamente idéntico con su actividad vital. No se distingue de ella. Es su actividad vital. El hombre hace de su actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia... Precisamente a causa de esto que es un ser esencial. O es sólo porque es un ser esencial que es un ser consciente, es decir, que su propia vida es un objeto para él. Solamente a causa de eso su actividad es libre. El trabajo

<sup>418</sup> Ibid., pp. 20-30.

<sup>419</sup> Luporini, C., marxista italiano que acuñó esta parte como la "Ley de las formaciones sociales".

enajenado invierte la relación, de modo que el hombre, precisamente por ser un ser consciente hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia... Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su realidad y su obra... Por esto el trabajo enajenado, al despojar al hombre de su producción, le despoja su vida genérica, su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza...".<sup>420</sup>

Sabemos que las sociedades indígenas tienen una relación directa con la naturaleza, con la que conviven como un ser existente más, con horizontalidad de trato; se dice que viven en armonía con la naturaleza. También circuló la idea de que el marxismo es ajeno a contemplar la dimensión de la naturaleza como paradigma teórico. El párrafo precedente y las transcripciones que siguen muestran a ciencia cierta que Marx le dedicó a este asunto, a la relación hombre-naturaleza, el máximo nivel filosófico y de reflexión, muy superior por cierto en su base científica al ambientalismo que hoy circula, al ecologismo, y mucho más a las visiones tecnocráticas sobre desarrollo sostenible que sustentan los organismos internacionales, en consonancia, podemos decir, con la praxis indígena, por lo menos con la praxis ancestral.

Es realmente sorprendente ver que para Marx, la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre y, a la vez, el hombre es una extensión de la naturaleza porque vive de ella, y concibe la enajenación del trabajo como la del hombre mismo al despojarlo de su ser genérico, la naturaleza. Tal el concepto de naturaleza de Marx.

El siguiente párrafo ilustra la contradicción entre propiedad privada y comunismo, ya a nivel no solamente reflexivo en Marx, sino como propuesta de organización de una sociedad emancipada de hombres libres en sociedad, por mediación de una adecuada concepción, relación y trata-

<sup>420</sup> Marx, K. Manuscritos Económico-Filosóficos (1848). Ed. Cultura Popular. México. 1978.

<sup>&</sup>quot;La universalidad del hombre se refleja en la práctica, precisamente en la universalidad que hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico, en cuanto es 1.- su medio directo de vida, y 2.- el material, el objeto, y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre...Por tanto, el trabajo enajenado: 3.- Hace del ser genérico del hombre, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana. 4.- Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre respecto del hombre... Partimos de un hecho de la economía política: el extrañamiento del obrero con su producción. Hemos formulado el concepto de este hecho: trabajo enajenado, extrañado. Hemos analizado este concepto: por tanto, hemos analizado sólo un hecho económico y de la economía política". Ibid., pp. 67-78.

miento entre hombre, sociedad y naturaleza.

"...Este comunismo, en tanto que naturalismo acabado, se iguala al humanismo, y como humanismo acabado se iguala al naturalismo; es la solución genuina del conflicto entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre: la verdadera resolución de la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y autoconfirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. El comunismo es el enigma resuelto de la historia, y sabe que él es la solución. Toda la historia es, por tanto, el hecho real de su génesis (el del origen de su existencia empírica) como su conciencia racional: es el proceso aprehendido y conocido de su devenir... De este modo la sociedad es la unidad consumada en cualidad de hombre y naturaleza -la verdadera resurrección de la naturaleza- el naturalismo del hombre y el humanismo de la naturaleza realizados a plenitud... Hay que evitar ante todo el restablecimiento de la sociedad como una abstracción bis a bis del individuo. El individuo es el ser social. Su vida, aunque no aparezca en forma de vida comunal cumplida junto a otros es por reflejo y confirmación de la vida social... La superación de la propiedad privada es por tanto la emancipación de todos los sentidos y cualidades humanas; pero precisamente esta emancipación es porque estos sentidos y cualidades se han hecho, subjetiva y objetivamente, humanos... La necesidad y el goce han perdido en consecuencia su naturaleza egoísta y la naturaleza ha perdido su pura utilidad por el hecho de que la utilidad se ha hecho utilidad humana... La historia misma es una parte real de la historia natural: de la naturaleza que viene a ser hombre. Las ciencias de la naturaleza llegarán a incluir a la ciencia del hombre, lo mismo que la ciencia del hombre incluirá a las ciencias de la naturaleza: habrá una sola ciencia". 421

Como se ha visto, Marx abunda más aún en su concepto de natu-

<sup>421 &</sup>quot;Las ciencias de la naturaleza han desarrollado una extraordinaria actividad y han acumulado constantemente una enorme cantidad de material. La filosofía, sin embargo, ha permanecido tan ajena a ellas como ellas a la filosofía... La industria es la realización de hecho, histórica, de la naturaleza, y por tanto de las ciencias de la naturaleza, con el hombre... En consecuencia, las ciencias de la naturaleza perderán su tendencia abstractamente material —o más bien, idealista— y se convertirán en la base de la ciencia humana, así como se han convertido ya en la base de la vida humana real; aunque en forma enajenada... La naturaleza que se hace historia humana —la génesis de la sociedad humana—, es la verdadera naturaleza del hombre, de ahí que la naturaleza antropológica... Por mucho que el hombre sea un individuo particular (y es precisamente su particularidad la que lo hace un individuo y un ser social individual), es también la totalidad —la totalidad ideal— la existencia subjetivada de la sociedad pensada y experimentada presente para sí; así como existe también, en el ámbito real, como la nación y el goce verdadero de la existencia social y como totalidad de la actividad vital humana... El hombre es el objeto inmediato de la ciencia de la naturaleza: porque la naturaleza inmediata, sensorial para el hombre, es inmediatamente, sensorialidad humana (las expresiones son idénticas), presentada inmediatamente en la forma de otro hombre sensorialmente presente para él... Pero la naturaleza es el objeto inmediato de la ciencia del hombre: el primer objeto del hombre—el hombre—, es la naturaleza, la sensorialidad, y las peculiaridades potenciales esenciales y sensoriales del hombre sólo pueden encontrar su autoconocimiento en la ciencia de la naturaleza en general, ya que pueden encontrar su realización objetiva sólo en los objetos naturales. ". Ibid., pp. 98-112.

raleza, como elemento superador del género humano, donde el comunismo es naturalismo y humanismo, superando la contradicción creada entre hombre y naturaleza, pero también entre hombre y hombre, entre hombre y sociedad, pero a nivel superior entre el individuo y la especie humana; es el naturalismo del hombre y el humanismo de la naturaleza la clave de la realización a plenitud, desterrando el egoísmo individualista y viviendo efectivamente con sentido de comunidad, de sociedad, donde *la historia misma es una parte real de la historia natural: de la naturaleza que viene a ser hombre*.

Marx reconoce el gran cúmulo histórico de las ciencias de la naturaleza que marcaron la pauta para todas las ciencias, incluso con ventaja para la filosofía, a la que le critica haber permanecido ajena a ellas, y propugna que las ciencias naturales abandonen las abstracciones y se conviertan en base de las ciencias humanas, siendo ya el pilar de la vida humana real, aunque enajenada.

Marx ahonda sus concepciones sobre la relación hombre, sociedad, naturaleza, con una crítica a la filosofía idealista abstracta de Hegel sobre el particular y llega a sostener que naturalismo equiparado con humanismo se distinguen tanto del idealismo como del materialismo y se constituyen en verdad unificadora de ambos, donde el hombre no solamente es un ser natural, sino un ser natural humano para sí mismo y, por lo tanto, para su especie, es decir genérico. Concluirá con el pensamiento de que si bien la historia es la historia natural del hombre, la naturaleza pensada de manera aislada al hombre no es ni significa nada para el hombre, por lo tanto, no existe, diferenciándose a profundidad en esto del pensamiento abstracto hegeliano.

"Veamos aquí, cómo el naturalismo o el humanismo se distingue, tanto del idealismo como del materialismo, constituyendo al mismo tiempo la verdad unificadora de ambos. Veamos también cómo sólo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia universal... El hombre es inmediatamente un ser natural... Un ser que no tiene su naturaleza fuera de él, no es un ser natural, no participa del ser de la naturaleza. Un ser que no tiene objeto fuera de sí mismo, no es un ser objetivo. Un ser que no es él mismo objeto para un tercero, no tiene ser para su objeto, es decir, no está objetivamente relacionado. Su ser no es objetivo... Un ser no objetivo es una nulidad: un no ser... Supóngase un ser que no es ni objeto ni tiene objeto. Este ser, en primer lugar, sería el único ser: no existiría ser fuera de él: existiría único y

solo... Pero el hombre no es sólo un ser natural. Es un ser natural humano. Es decir es un ser para sí. Por tanto es un ser genérico... La historia es la verdadera historial natural del hombre... Pero la naturaleza también, tomada abstractamente, para sí –naturaleza pensada en forma aislada del hombre– no es nada para el hombre. Por supuesto que el pensador abstracto que se ha entregado a la contemplación intuye la naturaleza en forma abstracta... La naturaleza como naturaleza –es decir, en cuanto se distingue sensorialmente de aquel oculto sentido en ella–, la naturaleza aislada, distinta de estas abstracciones, es nada, una nada de sentido o sólo tiene el sentido de ser una exterioridad que debe ser superada."422

#### El Capital y los imaginarios indígenas

Desde otra perspectiva hay que anotar que no es solamente la Antropología Económica u otras corrientes las que tienen el patrimonio de interpretación del mundo simbólico, de la ritualidad y las representaciones ideales y superestructurales de religiosidad y otras abstracciones de similar significado. Con *el fetichismo de la mercancía* en la misma apertura de su obra económica fundamental *El Capital*, Marx inserta contextos, conceptos y descripciones sobre las sociedades ancestrales que nos ayudan a entender

<sup>&</sup>lt;sup>422</sup> Ibid., pp. 159 -174.

Nota del autor de la tesis: Para muchos y justificadamente, podría surgir la interrogante de por qué no se ha incluido el pensamiento de Gramsci sobre sociedades ancestrales o indígenas contemporáneas cuando se aborda enfoques marxistas clásicos sobre el particular. Como se sabe, más que libros, Gramsci escribió 33 cuadernos de la cárcel, incluyendo una serie de temáticas de primer orden, materiales publicados posteriormente por diversas editoriales, seleccionando y priorizando temas diferentes. Están los escritos sobre Estado y hegemonía, clases subalternas, bloque histórico, superestructura, criterios sobre el leninismo y el socialismo en Rusia, la URSS, el capitalismo y el socialismo en Oriente y en Europa, en sociedades duras o cohesionadas y gelatinosas en el segundo caso diría el autor, sobre sociedad civil, sobre los consejos de fábrica y consejos obreros como gérmenes del nuevo Estado, sobre el papel de los intelectuales, la filosofía de la praxis y muchísimos otros. En una revisión general y no meticulosa de las publicaciones referidas, no se ha encontrado una preocupación ni alusión importante, directa y explícita, sobre la cuestión que aquí nos interesa. De la autoría genuina de Gramsci se han revisado por ejemplo: De Ediciones Roca-Colección "r" Nº 16 "Consejos de Fábrica y Estado de la clase obrera"; Nº 28 "Contra el pesimismo previsión y perspectiva"; Nº 35 "Materialismo histórico y sociología"; Nº 51 "Revolución Rusa y Unión Soviética"; Nº 71 "Pensamiento político (El partido). De Editorial Grijalbo, colección "70" Nº 2 "La formación de los intelectuales". Sobre interpretaciones y debates sobre su pensamiento se han revisado: De Siglo XXI Editores-Colección Pasado y Presente (PyP) Nº 19 "Gramsci y las ciencias sociales" de varios autores; Nº 54 "Los usos de Gramsci- Escritos políticos 1817-1933" con J.C. Portantiero como compilador; "Gramsci y el Estado-Hacia una Teoría Materialista de la Filosofía) de Christine Buci-Glucksmann; y de la Editorial de la Universidad Autónoma de Puebla "El pensamiento revolucionario de Gramsci", de varios autores. León Trotsky es otro teórico marxista clásico en el que tampoco se han encontrado reflexiones de fondo sobre la temática indígena o de ese significado. Se ha revisado si no todos, la mayoría de sus escritos o sobre su pensamiento.

mejor la lógica marxista sobre dichas formas socioeconómicas.

"A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas... El carácter místico de la mercancía no deriva, por tanto, de su valor de uso... ¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo que asume la forma de mercancía?... Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo... Es una relación física entre cosas físicas... De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres... A esto es lo que llamo el fetichismo... El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente lo que es. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social...". 423

Marx muestra que es específicamente la sociedad capitalista la productora de mercancías por excelencia. Allá, el mundo de las apariencias despliega todo su vigor y el cosmos de las mercancías aparece como si tuviera vida propia, por encima e independientemente de la voluntad y acción de sus creadores, los trabajadores. Incide de varias maneras, incluso en algunas corrientes o escuelas de pensamiento. Y determina una serie de concepciones, ideas, costumbres y usos sociales que da sentido al misticismo religioso y la ritualidad en otros planos de la vida.

Mostrará con adjetivaciones diversas cómo todo ese misticismo fantasmagórico y endemoniado, de sutilezas metafísicas y reticencias teológicas; cómo ese mundo enigmático y fetichista desaparece o no se presenta en sociedades ancestrales; aunque tengan como desenvolvimiento de base el intercambio mercantil; pero en medio del trabajo colectivo socializado, donde los productos-mercancía no se enfrentan entre sí, sino con las familias, las comunidades, las tribus, no como un mundo separado e independiente con vida propia, sin incidir por lo tanto desde esa realidad, en concepciones y reflejos religiosos, porque, además, su relación con la naturaleza es directa y no intermediada. No se dice que los indígenas, por ejemplo, no tengan y practiquen un misticismo, un simbolismo y religiosidad con ritualidad, pero sus fetiches devienen de otras esferas y, más bien,

<sup>&</sup>lt;sup>423</sup> Marx, K. El Capital. T.I. Vol. I. Capítulo I, "La mercancía". Ed. Siglo XXI. México. 1982: 87-102.

se proyectan hacia la economía, no a la inversa, proyectándose como culto a la naturaleza, no a las cosas producidas por la sociedad.

"Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción... Para investigar el trabajo colectivo, vale decir, directamente socializado, no es necesario que nos remontemos a esa forma natural y originaria del mismo que se encuentra en los umbrales históricos de todos los pueblos civilizados. Un ejemplo más accesible nos lo ofrece la industria patriarcal, rural, de una familia campesina que para su propia subsistencia produce cereales, ganado, hilo, lienzo, prendas de vestir, etc. Estas cosas diversas se hacen presentes enfrentándose a la familia en cuanto productos varios de su trabajo familiar, pero no enfrentándose recíprocamente como mercancías. Los diversos trabajos... en su forma natural son funciones sociales, y son funciones de la familia y ésta practica su propia división natural del trabajo, al igual que se hace en la producción de mercancías... Esta restricción real se refleja de un modo ideal en el culto a la naturaleza y en las religiones populares de la Antigüedad. El reflejo religioso del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfanamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente... Lo que nos reafirma en esta concepción es la curiosa circunstancia de que el valor de uso de las cosas se realiza para el hombre sin intercambio, o sea en la relación directa entre la cosa y el hombre, mientras que su valor, por el contrario, sólo en el intercambio, o sea en el proceso social...".424

Cumpliendo, por nuestra parte, el compromiso intelectual de asumir lecturas completas y no parceladas y en el esfuerzo de hilvanar pensamientos que por dispersos en distintas obras son sueltos y desarticulados, contemplamos ahora otra veta de Marx, que tiene sintonías no ingenuas con los imaginarios del mundo ancestral e indígena, ese mundo de fantasmas y fantasmagorías, espectros, ilusionismo, magia, brujería, ritualidad y religiosidad, para lo que retomamos *La Ideología Alemana*, en su apartado *La economía del antiguo testamento* y el subtítulo también sugestivo *Una* 

<sup>&</sup>lt;sup>424</sup> Ibid., pp. 87-102.

historia impura de espíritus, de confrontación con los filósofos alemanes, en este caso Max Stirner:

"Hasta ahora, sin saberlo, San Max no nos ha ofrecido otra cosa que una introducción a la visión de los espíritus, al concebir el viejo y el nuevo mundo solamente como cuerpo aparente de un espíritu, como una aparición espectral, viendo en ellos solamente combates entre espíritus...Una vez que consigue imaginarse esto, los espíritus se presentan fácilmente por sí mismos... Después de esto, mira tranquilamente cerca o lejos, y verás que te rodea un mundo fantasmal... verás espíritus... Con lo que habrás llegado hasta el punto de poder ver en todos los hombres espíritus y fantasmas, y así la visión de los espíritus habrá alcanzado su propósito final... Frente a la desespiritualización del mundo en la conciencia cristiana, con la misma razón podría considerarse a los antiguos, que veían dioses por doquier, como espiritualizadores del mundo, concepción que nuestro santo dialéctico rechaza, sin embargo, con esta bien intencionada repulsa: Los dioses, mi querido moderno, no son espíritus...".<sup>425</sup>

Luego Marx y Engels escribirán sobre las apariciones, donde ya los filósofos alemanes tomarían en serio a los espíritus, que son los hijos del espíritu, con la fantasmagoría de todos, por lo menos así se lo imaginaba. Sostendrán que estos conceptos generales se presentaban primeramente, en estado de negrura, como espíritus objetivos, como objetos que se enfrentan a los hombres, y se transfiguran al llegar a esta fase con el nombre de espectros o de apariciones.

Así, el espectro principal, naturalmente, sería el hombre mismo, ya que los hombres, según lo expuesto por esa filosofía alemana, sólo existirían como representantes de algo general, de la esencia, el concepto, lo sagrado, lo ajeno, el espíritu, lo que significa que son los unos con respecto a los otros como fantasmas, como algo espectral, señalando enumerativa y jocosamente varios fantasmas de los filósofos; pero que algunos pegan en las sociedades, como la Esencia suprema, Dios; la vanidad del mundo; las esencias buenas y las malas; la esencia y su reino; el Hombre-Dios, Cristo; el hombre; el espíritu del pueblo.

Continuarán con lo que denominan historia impura no pura de espí-

<sup>&</sup>lt;sup>425</sup> Marx, Carlos; Engels, Federico. *La Ideología Alemana*. (1844, pero publicada por primera vez en 1932). Ed. Cultura Popular. México. 1974: 171-173.

ritus y relacionarán ya estas fantasmagorías con una intencionalidad política implícita. Dirán que toda su reflexión histórica, lo mismo que la que se refiere a los antiguos, está urdida basándose en Hegel, que la negricidad se concibe como el niño porque Hegel, en la Filosofía de la historia, dice: África es el país infantil de la historia. Para determinar el espíritu africano (negro), tenemos que renunciar totalmente a la categoría de lo general; es decir, el niño o el negro posee ya, ciertamente, pensamientos, pero no posee aún el pensamiento.

Denuncian que con ese pensamiento se dice indirectamente que en los negros, la conciencia no ha llegado aún a una objetividad plasmada como, por ejemplo, Dios o la ley, en que el hombre tiene la intuición de su esencia. Así, el negro representaría para esa filosofía al hombre natural totalmente indomeñado, pues aunque tenga necesariamente que darse cuenta de que depende de lo natural, esto no conduciría, según ese pensamiento alemán, a la conciencia de algo superior: Los mongoles y especialmente los chinos aparecerían ya en Hegel como el comienzo de la historia, y como también para él la historia es una historia de espíritus (aunque no tan infantilmente como para Stirner), ello quiere decir que los mongoles han traído el espíritu a la historia y son los primeros representantes de todo lo sagrado. Penetran en el asunto con sumo detalle:

"En la pág. 110, Hegel concibe especialmente el reino mongol (del Dalai Lama) como el reino espiritual, como el reino del poder teocrático, como un reino espiritual, religioso, frente al reino chino secular. Como es natural, Stirner tenía que identificar a China con los mongoles. En la pág 140, nos encontramos en Hegel incluso con el principio mongol, que Stirner convierte luego en el mongolismo. Por lo demás, cuando luego se empeña en reducir a los mongoles a la categoría del idealismo, habría podido encontrar plasmadas en la economía del Dali Lama y en el budismo muy otras esencias espirituales, que su endeble escala del cielo". 426

Concluirán sosteniendo que toda su exposición ha puesto de manifiesto cómo se manejaban las relaciones reales, declarándolas a todas sagradas. Para ellos, se trata de un simple truco que tiende a convertir todo en sagrado, lo cual se lleva a cabo prolijamente.

Creemos que en esta parte, Jacques Derrida puede aportar al debate

<sup>426</sup> Ibid., pp. 177-181 y 193-194.

sobre entidades indígenas desde otra perspectiva, muy distinta a la de los otros autores. Su obra *Espectros de Marx* marca una diferencia fundamental en varios planos.

Desde su exordio y el capítulo inicial *Inyucciones de Marx*, nos brindará elementos claves para comprender la economía política marxista en dirección a entender mejor esa interpretación de las sociedades ancestrales indígenas o las de matriz indígena actual, anunciándonos que se trata de una lectura de los espectros que conlleva el pensamiento de Marx ahora: *Pero ahora sin coyuntura. Un ahora desquiciado, disyunto o desajustado, out of joint, un ahora dislocado*, como *el primer nombre del Manifiesto, y en singular esta vez, es espectro: Un espectro asedia Europa: es espectro del comunismo.*<sup>427</sup> Todo el texto es abstracto y complejo en su estructura y de difícil entendimiento, pero de enorme utilidad el momento de hacer vinculaciones y conexiones con las realidades que nos interesan en esta investigación. Inicia organizando su pensamiento para explicar lo que debe entenderse por espíritu, fantasma, espectro y otras connotaciones más, todas desafiando al psicoanálisis y a la filosofía misma.

"Desde que se deja de distinguir el espíritu del espectro, el espíritu toma cuerpo, se encarna, como espíritu, en el espectro. O más bien, el mismo Marx lo precisa –llegaremos a ello–, el espectro no es una incorporación paradójica, el devenir cuerpo, cierta forma fenoménica y carnal del espíritu. El espectro se convierte más bien en cierta cosa, difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro. Pues son la carne y la fenomenalidad las que dan al espíritu su aparición espectral, aunque desaparecen inmediatamente en la aparición, en la venida misma del (re)aparecido o en el retorno del espectro. Hay algo de desaparecido en la aparición misma como reaparición de lo desaparecido. El espíritu, el espectro, no son la misma cosa, tendremos que afirmar esta diferencia, pero respecto a lo que tienen en común, no se sabe lo que es, lo que es presentemente. Es algo que, justamente, no se sabe, y no se sabe si precisamente es, si existe, si responde a algún nombre y corresponde a alguna especie. No se sabe: no por ignorancia, sino porque ese no-objeto, ese presente no presente, ese ser-ahí de un ausente o de un desaparecido no depende ya del saber. Al menos no de lo que se cree saber bajo el nombre de saber. No se sabe si está vivo o muerto. He aquí -o he allí- algo innombrable o casi innombrable: algo entre una cosa y alguien, quienquiera o cualquiera, alguna cosa, esta cosa, this thing, esta cosa sin embargo y no otra cosa, esta cosa que nos mira viene a desafiar tanto a la semántica como a la ontología, tanto al psicoanálisis

<sup>427</sup> Derrida, Jacques. Espectros de Marx, ob. cit., pp. 17-18.

como a la filosofía... Ya con ello basta para distinguir también el espectro, no sólo del ícono o del ídolo, sino también de la imagen de imagen, del phantasma platónico, así como del simple simulacro de algo en general del que, sin embargo, está tan próximo y con el que comparte en otros aspectos más de un rasgo... Otra sugerencia: este algún otro espectral nos mira, nos sentimos mirados por él, fuera de toda sincronía... conforme a una desproporción absolutamente indominable... el sentirnos vistos por una mirada con la que será siempre imposible cruzar la nuestra... Más adelante hablaremos de sociedad o de comercio, de los espectros entre sí, ya que siempre hay más de uno". 428

Como sabemos, Jacques Derrida no fue ni es marxista, pero su estatura moral e intelectual innegable y reconocida por todos lo lleva a apreciar la obra de Marx, de un pensador que no proviene de una formación marxista, lo que paradógicamente le brinda en las actuales circunstancias y atmósfera intelectual dominante mayor autoridad para realizar juicios de valor, habiendo llegado a sostener con valentía en tiempos de oscurantismo que es una responsabilidad teórica, filosófica y política releer a Marx y asumir una nueva praxis desde él, pues el no hacerlo resultaría una coartada, pero no un argumento.

Para Derrida, lo que pareciera una apología sin sentido cobrará vida después de decirnos que no hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus. Anunciará lo que a nadie habría de gustarle: Ha llegado el momento de dar la bienvenida a Marx!, en realidad a uno de sus espíritus, a su crítica radical y a su propia autocrítica conducente hacia su autotransformación y autoreinterpretación, y, dice Derrida, no a una pretendida doctrina y supuesta totalidad sistémica como el método dialéctico o la dialéctica materialista, ni a sus conceptos fundamentales de trabajo, de modo de producción, de clase social, aspectos estos últimos que no se puede compartir en todos sus sentidos, lo que evidentemente aquí y ahora no interesa dilucidar. Concluye que la responsabilidad, una vez más, sería, aquí, la de un heredero. Lo quieran o no, lo sepan o no, todos los hombres, en toda la tierra, son hoy, en cierta medida, herederos de Marx y del marxismo.<sup>429</sup>

"Será siempre un fallo no leer y releer y discutir a Marx. Es decir, también a algunos otros –y más allá de la lectura o de la discusión de escuela—. Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teó-

<sup>428</sup> Ibid., pp. 20-23.

<sup>429</sup> Ibid., pp. 102-105.

rica, filosófica, política... ya no tenemos excusa, solamente coartadas, para desentendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus. Pues ésta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: hay más de uno, debe haber más de uno. Sin embargo, entre todas las tentaciones a las que debo hoy resistirme, está la de la memoria: contar lo que ha sido para mí, y para los de mi generación, que la han compartido durante toda una vida, la experiencia del marxismo, la figura casi paterna de Marx, su disputa con nosotros en otras filiaciones, la lectura de los textos y la interpretación de un mundo en el cual la herencia marxista era (aún sigue y seguirá siéndolo) absolutamente y de parte a parte determinante. No es necesario ser marxista o comunista para rendirse a esta evidencia. Habitamos todos un mundo, algunos dirían una cultura, que conserva, de forma directamente visible o no, a una profundidad incalculable, la marca de esta herencia".430

Ese autor se rebela contra la amenaza de la *inyucción* o disloque de utilizar a Marx contra Marx y el marxismo y lo que ello representa para las ciencias sociales y la interpretación de la historia, pretensión de sus detractores para neutralizar o acallar su fuerza, a la vez de aparentar realzarlo con *tolerancia* en el plano académico y trabajarlo *como obra archivada* en su vigor, resaltando su *antiguo aporte teórico*, pero tapando su raíz y corpus insurrecto, como diciendo: *ahora que Marx ha muerto... nos vamos a poder ocupar de Marx sin ser molestados –por los marxistas y, por qué no, por el propio Marx, es decir, por un fantasma que todavía sigue hablando–.* 

Con lenguaje figurado fantasmagórico, Derrida nos hablará del retorno del espectro, de Marx y del marxismo, del comunismo, contra lo que se atisba un sórdido movimiento y conjura por parte de quienes se comprometen a luchar contra un poder superior, pero que puede resultar en evocar, hacer venir, convocar a un encanto o un espíritu según la abstracción del autor.

"Hoy, casi un siglo y medio más tarde, son numerosos los que, en todo el mundo, parecen también angustiados por el espectro del comunismo, igualmente convencidos de que no se trata sino de un espectro sin carne, sin realidad presente, sin efectividad, sin actualidad, pero esta vez de un espectro presuntamente pasado. Sólo fue un espectro, se oye por todas partes hoy, una ilusión, una fantasía o un fantasma... Suspiro de alivio todavía inquieto: Actuemos de manera que, en el porvenir, no regrese! En

<sup>&</sup>lt;sup>430</sup> Ibid., p. 27.

el fondo, el espectro es el porvenir, está siempre por venir, sólo se presenta como lo que podría venir o (re)aparecer... ¿Cuál es el tiempo y cuál la historia de un espectro?... Perdónenme esta formulación tan abstracta para un comienzo... Sería, pues, posible aliarse en secreto contra un espectro. Si Marx hubiera escrito su Manifiesto en mi lengua, estoy seguro de que, si se le hubiera ayudado a ello, habría jugado... con la palabra francesa conjuration (conjuración/conjuro). La palabra conjuration reúne y articula entre sí las significaciones de dos palabras inglesas y también de dos palabras alemanas. a.- Por una parte la conspiración... de quienes se comprometen... a luchar contra un poder superior... b.- Conjuration significa, por otra parte, la encarnación mágica destinada a evocar, a hacer venir por la voz, a convocar a un encanto o un espíritu. En resumidas cuentas, el conjuro es la llamada que hace venir por la voz y hace venir, pues, por definición, lo que no está ahí en el momento presente de la llamada".<sup>431</sup>

Derrida demuestra cómo gustaba Marx de este lenguaje fantasmagórico, utilizado para su filosofía como para sus explicaciones de economía política. La importancia y profundidad que expresaban directamente unas veces, metafóricamente y esotéricamente otras, pero en todos los casos no como *chacota*, sino con sentido, como cuando habla del fetichismo de la mercancía, la idolatría y culto al dinero como signo, simulacros que causan ilusiones o ilusionismo de apariencias y apariciones semimágicas y alucinaciones, todo en términos teatralizados.

"A Marx le gustan las palabras de esa imprecación... Cuando se dirige a la prostitución o al culto al dinero, al fetichismo o a la idolatría... Es bien sabido: el dinero y, más precisamente, el signo monetario, los ha descrito siempre Marx mediante la imagen de la apariencia o del simulacro, más precisamente del fantasma... La crítica de la economía política nos explica cómo la existencia (Dasein) de la moneda, el Dasein metálico, oro o plata, produce un resto. Este resto ya no es, ya no sigue siendo, justamente, más que la sombra de un gran nombre: Todo el movimiento de idealización... que Marx describe entonces, se trate de moneda o de ideologemas, es una producción de fantasmas, de ilusiones, de simulacros, de apariencias o de apariciones... Más adelante, establecerá una relación entre esta virtud espectral de la moneda y lo que, en el deseo de acumulación, especula sobre el uso del dinero después de la muerte, en el otro mundo... como si el dinero fuera a la vez el origen del espíritu... y de la avaricia... Esta magia se afana siempre cerca de los fantasmas, hace tratos con ellos, manipula o

<sup>&</sup>lt;sup>431</sup> Ibid., pp. 53-54.

se afana ella misma... Comercio y teatro sepultureros... (Y más adelante, veremos cómo la aparición, se diría que una visión, una alucinación, una aparición propiamente espectral, si esta imagen no nos impidiera hablar aquí propiamente de lo propio)... El hombre del tesoro se comporta, entonces, como un alquimista... especula en torno a los fantasmas, a los elíxires de vida, a la piedra filosofal. La especulación permanece siempre fascinada, hechizada por el espectro... cuando, en ese mismo pasaje, Marx describe la transmutación, se está tratando del asedio...". 432

Por ello, Derrida ironiza sobre ese lenguaje figurado fantasmagórico y sobre esta temática recurrente en Marx, al que sólo aparentemente no le gustan los fantasmas: *No quiere creer en ellos. Pero no piensa sino en eso*, por lo que también quiere denunciar, dar caza y exorcizar a los espectros sin recurrir a una contra-magia, sino a la ciencia y la crítica.

Luego, el autor nos encamina en el terreno de la explicación detallada de la significación de la conjura, ese exorcismo mágico del espíritu maléfico, demoniaco, diabólico, mediante alianzas secretas para complotar y destruir la hegemonía y el poder, entendemos de Marx, hasta *lograr* que el muerto esté bien muerto, para tranquilizar y tranquilizarse, para alejar al fantasma, al espectro, para evitar la amenaza de su retorno, sin advertir que muchas veces el difunto es más poderoso que el vivo.

"Cree lo bastante en la frontera de esta oposición como para querer denunciar, dar caza o exorcizar a los espectros, pero mediante el análisis crítico, no mediante una contra-magia... Pues conjuration significa, por otra parte, conjuro... o sea, el exorcismo mágico que, por el contrario, tiende a expulsar el espíritu maléfico que habría sido llamado o convocado... Una conjuración es, en primer lugar, una alianza, ciertamente, a veces una alianza política, más o menos secreta, cuando no tácita, un complot o una conspiración. Se trata de neutralizar una hegemonía o de derribar un poder... Pues conjurar quiere decir también exorcizar: intentar a la vez destruir y negar una fuerza maligna, demonizada, diabolizada, la más de las veces un espíritu maléfico, un espectro, una especie de fantasma que retorna, o amenaza con retornar, post mortem... el exorcismo... Procede mediante fórmulas y, a veces, las fórmulas teóricas desempeñan este papel con una eficacia cuanto mayor que da el pego respecto a su naturaleza mágica, su dogmatismo autoritario, el oculto poder que éstas comparten con aquello que pretenden combatir. Pero el exorcismo eficaz no finge

<sup>&</sup>lt;sup>432</sup> Ibid., pp. 56-62.

constatar la muerte, sino para dar muerte. Como haría un médico forense, declara la muerte, pero, es este caso, para darla... Se trata, en efecto, de un preformativo que intenta tranquilizar y en primer lugar tranquilizarse a sí mismo. Habla en nombre de la vida, pretende saber lo que es... Procura convencer(se) allí donde (se) da miedo: resulta que aquello que se mantenía vivo, (se) dice, ya no está vivo, ya no resulta eficaz en la muerte misma, estad tranquilos. Se trata, ahí, de una manera de no querer saber lo que todo ser vivo, sin aprender y sin saber, a saber: que, a veces, el muerto puede ser más poderoso que el vivo...". 433

Después, aclara el autor que está tratando de mostrar un complot: *Conjurar el Marxismo*, ya que, describe, hoy en día, un nuevo orden mundial intenta estabilizar un desarreglo nuevo, instalando una forma de hegemonía sin precedentes, mediante un tipo de guerra inédito, que se parece a una gran conjuración contra el marxismo, un conjuro del marxismo: una vez más, otro intento, una movilización nueva, siempre nueva, para luchar contra él, contra aquello y contra aquellos a los que el marxismo representa y seguirá representando (la idea de una nueva internacional).

Interpreta Derrida que ahora se teme no poder ya reconocerlo: Se tiembla ante la hipótesis de que en virtud de una de esas metamorfosis de las que Marx tanto habló (metamorfosis fue durante toda su vida una de sus palabras favoritas), un nuevo marxismo no tenga ya el aspecto bajo el cual era habitual identificarlo y derrotarlo. Quizá ya no se tenga miedo a los marxistas, pero se teme aún a ciertos no marxistas que no han renunciado a la herencia de Marx, criptomarxistas, seudo o paramarxistas, que estarían dispuestos a tomar el relevo, bajo unos rasgos o entre unas comillas que los angustiados expertos del anticomunismo no están preparados para desenmascarar.<sup>434</sup>

A continuación, aclara que frente a muchos otros también está en su mente responder al libro de Francis Fukuyama: El Fin de la Historia y el Último Hombre. Nos dirá: ¿Acaso no se trata de un nuevo evangelio, el más ruidoso, el más mediático... a propósito de la muerte del marxismo como fin de la historia?", libro que piensa que no es tan malo ni tan ingenuo.<sup>435</sup>

Continuará Derrida con un abordaje inusual de Marx y de su econo-

<sup>433</sup> Idem.

<sup>434</sup> Ibid., pp. 63-64.

<sup>&</sup>lt;sup>435</sup> Ibid., p. 70.

mía política, tanto desde *El Capital* como desde *La Ideología Alemana*, interpretando el tratamiento de lo *fantasmático* en tal ideología. Él confirmaría el privilegio absoluto que Marx siempre le dio a la religión, a la ideología como religión, a la mística o teología en su análisis de la ideología en general.

Dichas evocaciones espectrales marxistas sobre el carácter místico o fetiche de la mercancía no representarían para Derrida sólo efectos de alguna retórica o giros contingentes destinados sólo a convencer, impresionando a una imaginación, más bien, formarían parte central de su corpus ideoteórico, filosófico y metodológico.

"Situémonos, durante un momento, en ese lugar en donde los valores del valor (entre el valor de uso y el valor de cambio), del secreto, de lo místico, del enigma, del fetiche y de lo ideológico forman entre sí una cadena en el texto de Marx, sobre todo en El Capital, y tratemos de indicar al menos, –será tan sólo un indicio– el movimiento espectral de dicha cadena... Es el momento en que Marx piensa demostrar que ese carácter místico no le debe nada a un valor de uso. ¿Acaso es un azar que ilustre el principio de su explicación haciendo dar vueltas a una mesa? O mejor ¿recordando la aparición de una mesa que da vueltas?". 436

Derrida nos invita a ver lo que a primera vista no resalta, porque sería la invisibilidad misma que si uno no reconoce que puede existir, la mesa-mercancía inmediatamente percibida sigue siendo lo que no es, una simple cosa, una mesa de madera comprensible por sí misma. Nos invita a prepararnos para ver esa invisibilidad, a ver sin ver, a pensar el cuerpo sin cuerpo de esa invisible visibilidad —el fantasma ya se está anunciando—, Marx declara que la cosa en cuestión, a saber la mercancía, no es tan simple (advertencia que hará reír burlonamente, hasta el fin de los siglos, a todos los imbéciles que nunca se creen nada, por supuesto, seguros como están de ver lo que se ve, todo lo que se ve, sólo lo que se ve).

La mercancía, agrega Derrida, es algo muy complicado que está enredado, que es embarazoso, paralizante, quizás *indecidible* y el acercamiento –conceptual se entiende– a ella exige una actitud metafísica y hasta *coqueterías teológicas*. Explica que el valor de uso de cada mercancía no tiene nada de misterioso, pues, por ejemplo, la madera sigue siendo madera cuando se hace con ella una mesa, una cosa ordinaria que cae por su propio

<sup>436</sup> Idem.

peso. Algo muy distinto sucede cuando se convierte en mercancía, cuando se alza el telón de un mercado y la mesa desempeña a la vez el papel del actor y del personaje, cuando la mesa-mercancía, dice Marx, entra en escena echa a andar y comienza a hacerse valer como un valor comercial. Ahí estaría la sorpresa donde la cosa sensible ordinaria se transfigura... se convierte en alguien, adquiere una figura... Marx no dice sensible e insensible, sensible pero insensible, sino que dice: sensible insensible, sensiblemente suprasensible... Torna sensible lo insensible. Se toca allí donde no se toca, se siente allí donde no se siente... La mercancía asedia de ese modo la cosa, su espectro trabaja el valor de uso.

"Marx tiene que recurrir al lenguaje teatral y describir la aparición de la mercancía como una entrada en escena... Y tiene que describir la mesa convertida en mercancía como una mesa que da vueltas, ciertamente, durante una sesión espiritista, pero también como una silueta fantasmal, la figuración de un actor o de un bailarín... El mercado es frente, frente de frentes, confrontación. Las mercancías tratan con las mercancías, esos espectros testarudos comercian entre sí. Y no sólo frente a frente. Eso es lo que les hace bailar... Ese secreto se debe a un quid pro quo. Es la palabra que utiliza Marx. Nos vuelve a conducir a una intriga teatral: astucia maquinal... o error acerca de la persona... sustitución de la persona o de los personajes... Hay espejo, y la forma mercancía también es ese espejo, pero como, de pronto, ya no juega ese papel, como ya no refleja la imagen esperada, los que se buscan ahí ya no se reconocen. Los hombres ya no reconocen ahí el carácter social de su propio trabajo... Ahora bien, eso pasa con el comercio de las mercancías entre sí. Esos fantasmas que son las mercancías transforman a los productores humanos en fantasmas...El valor de uso quedaba intacto, parece sobrentender Marx. Era lo que era, valor de uso, idéntico a sí mismo. La fantasmagoría, igual que el capital, comenzaría con el valor de cambio y con la forma mercancía. Sólo entonces entra en escena el espectro... No sabemos si Marx pensaba acabar con el fantasma en general, ni siquiera si de verdad deseaba hacerlo, cuando declara sin ambigüedad que este fantasma, este PSUC que El Capital convierte en su objeto, es sólo el efecto de la economía mercantil. Y que, en cuanto tal, debería desaparecer con otras formas de producción". 437

Concluirá este autor mostrando que sólo la referencia al mundo reli-

<sup>&</sup>quot;Esta cripto –o misto– genealogía de la responsabilidad se teje según el doble hilo irreductiblemente entrelazado del don y de la muerte: en dos palabras, da la muerte dada. El don que me hace Dios al ponerme bajo su mirada y en sus manos –lo cual no impide que me siga resultando inaccesible–, el don terriblemente."

gioso permite explicar la autonomía de lo ideológico y de su eficacia, y en el marxismo, al dar cuenta del carácter místico y del secreto de la forma mercancía, se ha introducido al fetichismo y a lo ideológico, que sin reducirse el uno al otro compartirían una condición común, interpretando que en *El Capital*, vía la analogía religiosa, sólo la nebulosa región del mundo religioso puede permitir comprender la producción y la automatización fetichizante de esa forma productiva. Empero, el autor entiende que Marx creyó que era su deber limitar esa conectividad a la producción mercantil, donde se vincula a la religión y a la técnica dentro de una singular configuración.<sup>438</sup>

## El marxismo y las economías política, natural, mercantil y campesina

No es nuestra intención ni es necesario penetrar en las discusiones sobre los alcances y pertinencia de la economía política para sociedades ancestrales y no capitalistas. Sin embargo, sí es imprescindible señalar brevemente el objeto de la economía política en términos generales. Para el efecto, partimos de los criterios de Engels, quien en su capítulo sobre *Economía Política* en el *Anti Dühring* delimita bien la cuestión, como *la ciencia de las leyes que rigen la producción y el intercambio de los medios materiales de vida en la sociedad humana.* 

La producción e intercambio implicarían funciones distintas. Indica que la primera puede efectuarse sin intercambio y que éste presupone necesariamente la producción, aunque cada uno tiene sus leyes propias y peculiares, siendo que ambos se condicionan recíprocamente. Señala claramente que por eso, la economía política no puede ser la misma ni para todos los países ni para todas la épocas históricas, que desde el arco y la flecha, desde el cuchillo de piedra del salvaje y sus actos de intercambio efectuados sólo excepcionalmente, con los adelantos tecnológicos industriales media una inmensa distancia.

Define la economía política como una ciencia sustancialmente histórica, es decir sujeta a cambio constante, pues investiga en primer término las leyes especiales de cada etapa de desarrollo de la producción y del intercambio, y sólo al llegar al final de esta investigación formula algunas leyes generales aplicables a la producción y el intercambio.

Amplía e indica que las leyes que rigen para un determinado sistema de producción o una forma concreta de intercambio son también valederas para todos aquellos períodos históricos en los que ese sistema de produc-

<sup>&</sup>lt;sup>438</sup> Ibid., pp. 185-187.

ción o esa forma de intercambio son comunes y ejemplifica: al implantarse el dinero metálico, entra en acción toda una serie de leyes, que rigen y se mantienen en vigor en todos los países y en todas las épocas de la historia en que el intercambio se desenvuelve teniendo al dinero metálico por mediador.

El modo de producción e intercambio de una sociedad histórica dada, y las condiciones históricas previas de esta sociedad, determinarían asimismo el régimen de distribución. Señala que en la comunidad tribal o en la campesina organizada a base de la propiedad común del suelo, que es el régimen con el cual, o con cuyos vestigios notorios, entran todos los pueblos civilizados en la historia, se comprende perfectamente que imperase un sistema de distribución casi igual de los productos; allí donde apunta en la distribución una desigualdad más o menos señalada, esta desigualdad es ya un síntoma de que la comunidad empieza a disolverse.

La distribución no sería tampoco mero producto pasivo de la producción y del intercambio, reaccionando a su vez sobre ambos. Todo nuevo modo de producción o de intercambio sería frenado, al principio, no sólo por las formas tradicionales y las correspondientes instituciones políticas, sino también por la vieja forma de distribución.

Entiende la economía política como la ciencia de las condiciones y las formas bajo las que producen y cambian los productos las diversas sociedades humanas, y según las cuales, por tanto, se los distribuyen en cada caso concreto. Todo lo que se posee de ciencia económica se reduce casi exclusivamente a la génesis y al desarrollo del modo capitalista de producción. Sin embargo, para desplegar en todo su alcance esta crítica a la economía burguesa, no bastaba conocer la forma capitalista de producción, de intercambio y de distribución, que había que investigar también y traer a comparación, aunque sólo fuese en sus rasgos más generales, las formas que la precedieron o que, paralelamente a ella, existen todavía en países menos desarrollados.

Hace notar que los griegos acertaron en el análisis porque ya había condiciones para el efecto en sus sociedades; aunque lo hicieron de manera incidental y gracias a su genialidad y originalidad como en todos los demás campos, por lo que históricamente son punto teórico de partida de la ciencia moderna.<sup>439</sup>

<sup>&</sup>lt;u>Igualmente</u>, Rosa Luxemburgo en su *Introducción a la Economía Po-*<sup>439</sup> Federico, Engels. *Economía Política* (Capítulo 1º de El Anti Dühring). Ed. Roca. Colección "r" Nº 36. México. 1974: 9-15 y 131.

lítica se pregunta sobre el objeto propio de esta ciencia y también la delimita en torno a las leyes según las cuales un pueblo crea su riqueza mediante el trabajo, la incrementa, la distribuye entre los individuos, la consume y la recrea, donde es la vida económica de un pueblo entero lo que constituye el objeto de la investigación a diferencia de la economía privada o economía individual, cualquiera sea el significado que estas últimas puedan tener, para a continuación sentenciar que con la crítica de Marx culmina y finaliza la economía política como ciencia.<sup>440</sup>

Isaac Illich Rubin es también un clásico en sus teorías sobre economía política. En sus *Ensayos sobre Teoría Marxista del Valor* relaciona estrechamente la base conceptual *entre la teoría económica de Marx y su teoría sociológica, la teoría del materialismo histórico, que girarían alrededor de un problema* básico de la relación entre las fuerzas productivas y las de producción. Indica que *el objeto de ambas ciencias es el mismo: los cambios en las relaciones de producción que dependen del desarrollo de las fuerzas productivas*, por lo que todas las variables económicas que se estudian tienen un carácter material; aunque Marx mostró que bajo cada uno de ellos se oculta una relación social de producción definida. A continuación, penetrará mejor que muchos otros autores en los alcances del fetichismo de la mercancía.<sup>441</sup>

Avanzando ya sobre la materia y en el intento de estudiar la economía política del campesinado, los más conspicuos seguidores de Rosa Luxemburgo objetarán que sólo se puede hablar de economía política capitalista. Sin embargo, no aparece así en los borradores manuscritos de Marx, los ya trabajados Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse), el Capítulo VI Inédito de El Capital y los tres tomos de la Teoría de la Plusvalía, que constituyen un nuevo hito dentro del desarrollo de la teoría marxista para el efecto. Tanto la interpretación de las Formas que Preceden a la Producción Capitalista (Formen) como la Introducción General del 57 permiten entender la propia teoría marxista de manera más pertinente. El parágrafo dedicado a la exposición del método de la economía política, que es extensivo en realidad a todas las ciencias sociales, nos habilita a referirnos a una economía política de formas no capitalistas.

"La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organiza-

<sup>440</sup> Luxemburgo, Rosa. Introducción a la Economía Política. Ed. Siglo XXI. Cuadernos PyP. Nº 35. México. 1972: 28 y 77.

 $<sup>^{441}</sup>$ Rubin, Isaac Illich. Ensayos sobre Teoría Marxista del Valor. Ed. Siglo XXI. Cuadernos PyP $\rm N^o$ 53. México. 1977: 47-48 y 93.

ción histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continua arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad. Se puede comprender el tributo, el diezmo, etc., cuando se conoce la renta del suelo. Pero no hay que identificarlos".<sup>442</sup>

El descubrimiento materialista más importante vinculado a la economía política es el del modo de producción, concepto íntimamente relacionado con el de formación social. El primero como un *concreto de pensamiento*, que obedece a una abstracción muy elevada, pero que da cuenta de la esencia social misma, y que permite, como dice Lenin, pensar en lo común de las sociedades, de las naciones, constituyendo la *regularidad de base*, y el segundo, como *concreto de realidad* abigarrada, imbricada y compleja, denotando la diversidad no sólo en lo que hace a las articulaciones diferentes a la matriz principal en cada caso, sino y, sobre todo, en su contenido superestructural.

En ese sentido, desde el marxismo se piensa toda realidad en términos materialistas, en modos de producción. Por ello, para evitar malos entendidos, lo más loable parece ser rastrear el legado que las fuentes del marxismo dejaron sobre los contenidos de la economía política, y lo que ello implica para el análisis e interpretación de economías campesinas, útil y válido para sociedades ancestrales e indígenas.

Antes que nada, amerita distinguir la economía natural de la mercantil. En la primera no se desempeñan intercambios asiduos, pero sí fortuitos, caracterizados más como simples trueques y con gérmenes mercantiles minúsculos, más cercanos a trabajos por encargo, donde la demanda precede a la oferta. Objetiva ilustración del proceso de cambio de la economía natural

 $<sup>^{442}</sup>$  Marx, K. Introducción General a la Crítica de la Economía Política (1857). Cuadernos Pasado y Presente PyP $\,N^o$ 1. pp. 62-63.

a la mercantil, y de ésta a la capitalista que hace Marx en varios escritos, pero especialmente en El Capital, que se complementa con los ejercicios aritméticos de Lenin en su folleto Acerca de la Llamada Cuestión de los Mercados.443

"Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los poseedores de mercancías... Los dos, por consiguiente, deben reconocerse uno al otro como propietarios privados... Todas las mercancías son no-valores de uso para sus poseedores, valores de uso para sus no-poseedores... Pero este cambio de dueños constituye su intercambio, y su intercambio las relaciona recíprocamente como valores y las realiza en cuanto tales... En esa medida el intercambio es para él un proceso social general... Las leves de la naturaleza inherentes a las mercancías se confirman en el instinto natural de sus poseedores... La forma del intercambio directo de productos es: x objeto para el uso A = y objeto para el uso B. Aquí las cosas A y B no son mercancías con anterioridad al intercambio, sino que sólo se transforman en tales gracias precisamente al mismo... Las cosas, en sí y para sí, son ajenas al hombre y por ende enajenables... Tal relación de amenidad recíproca, sin embargo, no existe para los miembros de una entidad comunitaria de origen natural, ya tenga la forma de una familia patriarcal, de una comunidad índica antigua, de un estado inca, etcétera. El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras entidades comunitarias o con miembros de éstas. Pero no bien las cosas devienen mercancías en la vida exterior, también se vuelven tales, por reacción, en la vida interna de la comunidad... La repetición constante del intercambio hace de él un proceso social regular... Los pueblos nómadas son los primeros en desarrollar la forma de dinero, porque todas sus pertenencias son móviles y revisten por tanto la forma de directamente enajenables, y porque su modo de vida los pone de continuo en contacto con entidades comunitarias distintas a la suya, incitándolos en consecuencia al intercambio de productos". 444

Aunque resulte archiconocida la fórmula del intercambio simple, por formalidad testimonial, se la deja registrada tal y como lo anota Marx en su obra cumbre, y que nos servirá para utilizarla en su momento, a efectos de analizar el papel de la mercancía dentro de economías indígenas concretas.

"El proceso de intercambio se lleva a cabo, pues, a través del siguien-

 <sup>443</sup> Lenin, V.I. Acerca de la Cuestión de los Mercados, ob.cit., pp. 20-21.
 444 Marx, K. El Capital. T. I. Vol. I. 1982. Capítulo II: "El proceso del intercambio". Ed. Siglo XXI. México, 1982: 103-113.

te cambio de forma: mercancía-dinero-mercancía M-D-M. En lo que concierne a su contenido material, el movimiento M-M es un intercambio de mercancía por mercancía, metabolismo del trabajo social, en cuyo resultado se extingue el proceso mismo... Este proceso único es un proceso que tiene dos aspectos: desde el polo del poseedor de mercancía, venta; desde el polo opuesto, ocupado por el poseedor de dinero, compra. O en otras palabras, la venta es compra; M-D es a la vez D-M.<sup>445</sup>

Como ya anotamos, en muchísimos casos existe una yuxtaposición entre conglomerados humanos indígenas y campesinos. Antes y ahora se entrelazan estos dos grupos sociales total o mayoritariamente, como puede verse en casi todo el material de Marx y Engels sobre formas pre y no capitalistas. Cuando analizan a sociedades ancestrales o comunitarias, hacen alusión indistinta a campesinos, aunque no siempre. Por ello, resultarán muy útiles en su momento las concepciones y lugar que Marx y el marxismo les asignan al campesinado y a las economías campesinas en términos específicos.

Se puede pensar en una economía campesina, para muchos parcelaria, tanto mercantil como natural; aunque ambas se diferencian sustancialmente. Una transcripción de textos de Marx que se refieren a su concepción del campesino parcelario como modo de producción es pertinente para iniciar su caracterización:

"Cierto es que este sistema de producción existe también bajo la esclavitud, bajo la servidumbre de la gleba y en otros regímenes de anulación de la personalidad. Pero sólo florece, sólo despliega todas sus energías, sólo conquista su forma clásica adecuada allí donde el trabajador es propietario libre de las condiciones de trabajo manejadas por el mismo: el campesino dueño de la tierra que trabaja, el artesano dueño del instrumento que maneja como un virtuoso. 446 ... presupone la propiedad privada del productor directo con respecto a sus condiciones de producción... (VI Inédito). 447 ... Los campesinos parcelarios forman una masa inmensa cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones mutuas entre ellos... Cada familia campesina se basta, sobre poco más o menos a sí misma, produce directamente ella misma la mayor parte de lo

<sup>445</sup> Ibid. Cap. III: "El dinero o la circulación de mercancías". pp. 129-132.

<sup>446</sup> Marx, K. "El Capital", ob cit., T.I, pp. 647-648.

<sup>447</sup> Marx, K. Capítulo VI Inédito. Ed. Siglo XXI. México 1978: 162-163.

que consume y obtiene con sus materiales de existencia más bien en intercambio con la naturaleza que en contacto con la sociedad. En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquellas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forma una clase. 448... Esta forma de la propiedad territorial presupone que, como en las anteriores formas antiguas de la misma, la población rural tenga un gran predominio numérico sobre la población urbana, que, por tanto, aunque por lo demás el régimen capitalista de producción se halle relativamente poco desarrollado, y que, por consiguiente también en las demás ramas de producción sea pequeña la concentración de capitales y predomine la atomización del capital. Por lo que a la naturaleza de la cosa se refiere, una parte predominante del producto agrícola ha de ser consumido directamente por sus productores, los campesinos, como medio directo de subsistencia, destinándose solamente el resto a servir de mercancía en el comercio con la ciudad".449

Si se hace una lectura del conjunto del material marxista fundamental y no sólo de aquello referido a lo agrario, es evidente que en el caso campesino clásico se tiene un modo de producción mercantil simple, que corresponde sobre todo a las relaciones de producción y al estado productivo de los campesinos parcelarios; aunque también al artesanado y los pequeños productores citadinos. Así, lo mercantil simple de repetición productiva en la misma escala y reiteración constante de niveles bajos de producción será el género y lo parcelario o artesanal el componente, la especie.

Para el caso campesino, cabe una digresión con respecto a su rango. Se trata de un modo de producción que se formó, según los casos, a partir de la descomposición de diferentes modos de producción, manteniéndose siempre subordinado y secundarizado, débil en cuanto al atributo de *teñir a los demás con sus colores, su rango e influencia*, de generar una formación social a su imagen y semejanza, más receptivo que impulsor de fuerzas centrípetas, lo que no implica que sea totalmente pasivo.

Todos estos hechos son determinantes para que Marx no incluya el

<sup>&</sup>lt;sup>448</sup> Marx, K. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. T.I. Obras escogidas en tres tomos. Ed. Progreso. Moscú. 1978: 489 y 490-492.

<sup>449</sup> Marx, K. "El Capital", ob. cit., T. III, pp. 744-752.

caso campesino en las *Formen*, entre los regímenes que *marcan* el desarrollo histórico de la humanidad, y sólo sea un punto de referencia auxiliar. Esto, tal vez, porque como dice Marx, aunque con el capitalismo alcanza todas sus posibilidades de expansión, continúa subordinado, incluso calificado como una situación intermedia o de transición debido a su estructural descomposición, lo que ha dado lugar a que se lo conciba más como *forma* que como modo de producción; concepto útil para denotar su estado y posicionamiento.

Con la idea de diferenciarlo de los modos de producción no clasistas, hay quienes conciben a este modo de producción uniclasista, como una forma de designar la ausencia de clases en el sentido estricto y al interior de sí, pero conformando una clase al exterior, en su articulación, coexistencia y combinación de la formación social mayor de la que es parte. Esto no altera el hecho de que se dé una diferenciación social al interior del campesinado parcelario, descampesinización que, en sus resultados, acaba en términos teóricos clásicos en proletarización masiva —o conformando otros estratos urbanos no siempre ligados a la industrialización como la informalidad o sector informal urbano que conocemos actualmente en Bolivia y en otros países— y aburguesamiento en pequeña dimensión; de todos modos en el marco del desarrollo capitalista y mediante su desintegración como entidad campesina.

Todo modo de producción es, a la vez, de reproducción, es decir reiteración de los hechos. Se tienen que producir y reproducir las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En el modo de producción mercantil simple, y en lo que hace particularmente a su componente campesino parcelario, se reproducen semiautónomamente las fuerzas productivas, es decir los medios de producción y la fuerza de trabajo, los objetos y los instrumentos de trabajo y la mano de obra del trabajador campesino.

El objeto de trabajo lo conforma la tierra, del que es propietario, pero cuyo mantenimiento tiene un costo social determinado, tanto en lo que a los abonos animales se refiere como en el cuidado del cultivo, rotación y descanso de la tierra o barbecho. Los instrumentos de trabajo, generalmente una yunta y los accesorios, se realizan al interior de la finca campesina en lo que hace a la alimentación y el mantenimiento y reposición de otros elementos menores. El uso de fertilizantes químicos, la utilización de fuerzas motrices no animales y la compra de accesorios mecánicos son reflejo de la desintegración de este modo de producción e índice del desarrollo capitalista.

La reproducción de la fuerza de trabajo del productor campesino como

jefe de familia y de toda ella también se da a cargo de la unidad productiva doméstica campesina, tanto mediante la ingestión de sus propios alimentos como mediante el intercambio y la adquisición de otros enseres. Cuando en la reproducción de la fuerza de trabajo comienzan a influir, aunque sea parcialmente, factores exteriores a la propia finca, mediante la venta de la fuerza de trabajo u otras modalidades no comunitarias y marcadamente monetarizadas, se trata de otro indicador de descomposición y embate capitalista.

Aunque en general la reproducción de las relaciones de producción debería estar a cargo de las superestructuras autóctonas, este modo de producción está a cargo de la superestructura de la formación social donde se inserta, con la preponderancia de la superestructura y las esferas ideológicas, políticas y jurídicas del modo de producción dominante, que en la actualidad y en la mayoría de situaciones es la formación capitalista.

Según los casos, este modo de producción se conformó por la desintegración de regímenes anteriores, y aunque se articuló a los modos de producción más remotos, su presencia en las formaciones antiguas fue insignificante, debido a que le ataban diversos lazos extraeconómicos al orden imperante. En cambio, con la abolición de la servidumbre y el feudalismo, estos propietarios quedaron *libres*, sin ligazones jurídicas ni estamentales y se les presentó la posibilidad de una máxima expansión. De ahí que es reciente su conexión con el capitalismo, lo que autoriza a hablar estrictamente de un régimen campesino parcelario propiamente dicho.

Esta explicación del carácter de la economía campesina parcelaria mercantil como modo de producción y funcionamiento articulado al capitalismo se puede complementar con la visión de la situación microsocial y productiva familiar que hace Marx en *El Capital*, donde piensa a la familia en su conjunto como célula fundamental. Toma en cuenta la división familiar natural sexual del trabajo, en su interrelación con los cambios estacionales de la agricultura, con una verdadera similitud en esta parte al análisis chayanovista del ciclo biológico y agrícola, dejando entrever incluso el factor tamaño de la familia.

Por otra parte, Lenin entendía al régimen campesino como pequeño burgués, siempre en proceso de transición hacia el régimen burgués, esto, claro está, en tal contexto y sin hacer mediar todavía otros elementos de contexto que cambien esa esencia y sentido. Por eso analizó al campesina-

do de manera integrada y conjunta con el desenvolvimiento general de la formación social dentro de sus análisis de la estructuración de mercado interior para el capitalismo, de realización de la producción y de la plusvalía, del ejército de reserva, de la descomposición, descampesinización, diferenciación y proletarización -válidos para entonces y muy relativizados en realidades de la actualidad- del campesinado y de las clases sociales en el campo. Hará intervenir en esto sus conceptos de vía junker, dura o alemana y vía farmer, blanda o norteamericana del campesinado al capitalismo. Ahí apuntan sus escritos marcados por la influencia de Kautsky, veamos:<sup>450</sup>

"Pero las formas de este desarrollo pueden ser dos. Los restos del feudalismo pueden desaparecer tanto mediante la transformación de las haciendas de los terratenientes como mediante la destrucción de los latifundios de los terratenientes, es decir, por medio de la reforma y por medio de la revolución... Estos dos caminos del desarrollo burgués objetivamente posibles, nosotros los denominaríamos camino de tipo prusiano y camino de tipo norteamericano. En el primer caso, la explotación feudal del terrateniente se transforma lentamente en una explotación burguesa, junker, condenando a los campesinos a decenios enteros de la expropiación y del yugo más dolorosos, dando origen a una pequeña minoría de Grossbauern (labradores fuertes). En el segundo caso, no existen haciendas de terratenientes o son destruidas por la revolución, que confisca y fragmenta las posesiones feudales. En este caso predomina el campesino, que pasa a ser el agente exclusivo de la agricultura y va evolucionando hasta convertirse en el granjero capitalista..."451

Una otra forma de vinculación de las economías indígenas y campesinas con el capitalismo que se vislumbra en Marx se da a partir de la ampliación del concepto del ejército industrial de reserva. Concebía tres tipos de sobre o superpoblación: flotante, compuesta por obreros industriales desocupados; latente o población rural que con la penetración capitalista se libera y no se emplea, y estancada, con habitantes urbanos y rurales que

<sup>&</sup>lt;sup>450</sup> Me refiero a "Quiénes son los amigos del pueblo", "A los pobres del campo", "Programa agrario de la socialdemocracia...", "Acerca de la llamada cuestión de los mercados", los escritos sobre la cuestión agraria y campesina en Norteamérica, en sus polémicas con los popu-

critos sobre la cuestion agraria y campesina en ivorteamerica, en sus potenticas con los populistas y similares.

451 Lenin, V.I. El *Programa Agrario de la Socialdemocracia en la Primera Revolución Rusa de 1905-1907*. pp. 28-33.

Ya antes que Lenin, Marx ilustraría el desarrollo capitalista por la "vía inglesa" en la agricultura, sin la existencia de campesinado, con la predominancia del proletariado rural, y con la presencia determinante del terrateniente y donde la contradicción principal era entre el asalariado y el capitalista por una parte, y entre el burgués y el terrateniente por otra. Roger Bartra menciona la "vía mexicana" o de reforma agraria "tipo" en América Latina, que en realidad es una variación de la vía *farmer* descrita por Lenin.

trabajan eventual e irregularmente. Las tres conformarían en su conjunto la superpoblación relativa o el ejército de reserva, definidos en última instancia porque no pueden tener ocupación permanente, en lo que, sin embargo, no sería una excepción o enfermedad del capitalismo, sino uno de sus elementos consubstanciales, donde sistemas y sociedades agrarias forman siempre parte de la totalidad mayor, dominante y determinante.

La misma idea de integración y funcionalidad capitalismo-precapitalismo, aunque en una dimensión más definida aún, está en la médula de la teoría de Rosa Luxemburgo. En las críticas que hizo al esquema de reproducción ampliada de *El Capital*, sostenía que era imposible un funcionamiento autárquico del modo de producción burgués y que su acumulación, donde la reproducción ampliada es central, necesitaba para realizarse la existencia de mercados no capitalistas que están en la periferia.

Con esto, Luxemburgo iniciaba la corriente *circulacionista* del modo de producción capitalista, retomada después por los *dependencistas* latinoamericanos, convirtiéndose en pionera de la teoría del derrumbe burgués. Esto último es en realidad un complemento a su teoría del funcionamiento coordinado de los modos de producción; es lo que se muestra interesante y confluye al mismo asidero de las apreciaciones marxistas y leninistas sobre la penetración y desarrollo del capitalismo en la agricultura y la descomposición de las sociedades ancestrales persistentes.

En ese sentido marxista, la solución se halla en esta contradicción dialéctica: la acumulación capitalista necesita para su desarrollo un medio ambiente de formaciones sociales no capitalistas; va avanzando en constante cambio de materias con ellas, y sólo puede subsistir mientras dispone de este medio ambiente. Pero no le basta cualquiera de estas formas. Necesita como mercados capas sociales no capitalistas para colocar su plusvalía. Ellas constituyen, a su vez, fuentes de adquisición de sus medios de producción, y son reservas de potenciales obreros para su sistema asalariado. El capital no puede lograr ninguno de sus fines con formas de producción de economía natural. El resultado general de la lucha entre el capitalismo y la economía simple de mercancías es éste: el capital sustituye a la economía simple de mercancías después de que ésta había sustituido a la economía natural.

Por consiguiente, cuando se dice que el capitalismo vive de formaciones no capitalistas, hay que decir, para hablar con mayor exactitud, que vive de la ruina de estas formaciones. Si requiere de un ambiente no capitalista

para la acumulación, lo necesita como base para realizar la acumulación, absorbiéndolo. La acumulación del capital es considerada históricamente como un proceso de cambio de materias que se verifica entre la forma de producción capitalista y las pre y no capitalistas. Sin ellas no puede verificarse la acumulación del capital, pero al mismo tiempo, la acumulación se efectúa destrozándolas y asimilándolas. Así, pues, ni la acumulación del capital puede realizarse sin las formaciones no capitalistas, ni aquellas pueden siquiera mantenerse. La acumulación sólo puede darse merced a una constante destrucción de aquellas. 452

Esas tesis de Rosa Luxemburgo han sido caracterizadas como una acumulación primitiva permanente. Este sugerente calificativo trata de indicar una acumulación originaria ilimitada cronológicamente o, por lo menos, no circunscrita sólo a una época inicial de donde resultan hombres jurídicamente libres, sino de una prolongación de esta explotación; que aparece por su intensidad ya como una superexplotación. Sin embargo, a primera vista, se muestra contradictorio tanto en lo que hace al proceso de descomposición y desarrollo del capitalismo como a la teoría del derrumbe de Luxemburgo. Es decir, o se trata de una situación estable de permanente explotación o de una descomposición y avance del capitalismo. Para que sea una situación permanente, la economía pre y no capitalista tienen que existir indefinidamente, para el otro caso no.

El problema radica en concebir la expresión *permanente* de manera cuantitativa, en las mismas dimensiones, pero en realidad, se trata de una cierta acumulación permanente decreciente a costa de regímenes precapitalistas, que se van contrayendo, donde los déficit de expoliación que los trabajadores de estas economías subsistentes puedan resistir a costa de su trabajo necesario son limitados, puesto que de ello depende su existencia.

En lo que Luxemburgo no acierta es en pronosticar por estas causas la muerte del sistema de opresión disfrazada, el capitalismo; ya que éste, una vez expandido, continúa funcionando seguro y más eficiente aún. Caso contrario, la categoría *modo de producción*, donde la *producción en sí* es lo universal y totalizante, se desvirtúa, dando lugar a que se hable ya de modo de circulación, distribución o consumo; en realidad, todos *momentos de la* 

<sup>&</sup>lt;sup>452</sup> Luxemburgo, Rosa. La Acumulación de Capital. Ed. Grijalbo. México. 1967: 282-283 y 322.

<sup>&</sup>lt;sup>453</sup> Bartra, Roger. Estructura Agraria y Clases Sociales en México. Ed. Era. México. 1978: 102.

producción.

Después de analizar el proceso de descomunalización podemos pasar al de diferenciación. Ya Marx veía al campesinado no como un bloque absolutamente homogéneo y monolítico, sino diferenciado. En *El 18 Brumario...* dice que son los campesinos *ricos y reaccionarios y no los revolucionarios* el soporte del bonapartismo, y muchas veces menciona al proletariado rural, que estrictamente ya no es campesino. Engels incidirá mucho más en el tema, cuando en su libro *Las Guerras Campesinas en Alemania* hacía ver la importancia de observar las clases agrarias, enumerando a los *campesinos acomodados* (ricos y medios), los pequeños campesinos propietarios y obreros agrícolas. 454 Pero es Lenin quien adopta esta postura como centro de sus desarrollos teóricos sobre el campesinado:

"El conjunto de todas las contradicciones económicas existentes en el seno de los campesinos constituye lo que nosotros llamamos diferenciación de éstos. Los mismos campesinos definen este proceso con un término extraordinariamente certero y expresivo: descampesinización. La diferenciación de los campesinos, que hace mayor sus grupos extremos a cuenta del campesino medio, crea dos nuevos tipos de población rural. Rasgo común de ambos es el carácter mercantil, monetario de la economía. El primer tipo nuevo es la burguesía rural o los campesinos acomodados. Cabe agregar que en nuestras obras se comprende a menudo con excesiva rigidez la tesis teórica de que el capitalismo requiere, un obrero libre, sin tierra. Eso es del todo justo como tendencia fundamental, pero en la agricultura el capitalismo penetra con especial lentitud y a través de formas extraordinariamente diversas. Al incluir a los campesinos pobres entre el proletariado rural no decimos nada nuevo... Un eslabón intermedio entre esos tipos de 'campesinos' posteriores a la reforma lo constituyen los campesinos medios, que se distinguen por el menor desarrollo de la economía mercantil...455 Por campesinos medios debe entenderse, en el sentido económico, a los pequeños agricultores que poseen a título de propiedad o en arriendo también pequeñas parcelas de tierra, pero tales, que, en primer lugar, proporcionan bajo el capitalismo, como regla general, no sólo lo necesario para sostener pobremente a su familia y su ha-

<sup>&</sup>lt;sup>454</sup> Engels, F. *Las Guerras Campesinas en Alemania*. Ed. Grijalbo. Colección "70". México. 1978: 19-22.

<sup>&</sup>lt;sup>455</sup> Lenin, V.I. El Desarrollo del Capitalismo en Rusia, ob. cit., pp. 169-180 y 322.

cienda, sino también la posibilidad de obtener cierto excedente, que puede, por lo menos en los años mejores, convertirse en capital; y que en segundo lugar, permiten recurrir con bastante frecuencia (por ejemplo en una hacienda de cada dos o tres) al empleo de mano de obra asalariada... Tercero: los pequeños campesinos, es decir, los pequeños labradores que poseen, como propiedad o en arriendo, una parcela de tierra tan reducida, que cubriendo las necesidades de su familia y de su hacienda no contratan jornaleros".<sup>456</sup>

Pero si Lenin estudiaba a los campesinos, Mao Tse Tung era uno de ellos, vivía con ellos y los conocía. Por eso es siempre importante considerar sus conceptos, en este caso sobre la diferenciación social campesina en China.

"A propósito de los campesinos medios. En China, después de la reforma agraria, la tierra ya no tuvo valor mercantil... Nuestro propio método consiste en apoyarnos en los campesinos pobres, en unirnos con la gran mayoría de los campesinos medios (los campesinos medios inferiores) y en apoderarnos de las tierras de los propietarios rurales... Nosotros los hemos dividido en campesinos medios superiores y en campesinos medios inferiores. Igualmente hemos hecho una distinción entre los nuevos y los antiguos campesinos medios, siendo mejores los primeros que los segundos. Las experiencias de las sucesivas campañas de rectificación probaron que los campesinos pobres, los nuevos campesinos medios inferiores y los antiguos campesinos medios inferiores constituían tres categorías de campesinos que tenían una mejor actitud política que los demás. Son aquellos quienes sustentan las comunas populares... Por un lado los campesinos

<sup>&</sup>lt;sup>456</sup> Lenin, V.I. Esbozo Inicial de las Tesis sobre el Problema Agrario. Obras Escogidas en Doce Tomos. T. XI. pp. 324-326.

<sup>&</sup>quot;Esa expresión se ha utilizado ya por muchos escritores, y sólo los economistas del populismo hablan con tenacidad del campesinado en general como de algo anticapitalista, cerrando los ojos al hecho de que la mayoría de los 'campesinos' ha ocupado ya un lugar del todo-determinado en el sistema general de la producción capitalista, precisamente el lugar de obreros asalariados agrícolas e industriales... Por último, una de las peculiaridades principales de los campesinos ricos es que contratan braceros y jornaleros. Lo mismo que los terratenientes, los campesinos ricos viven también del trabajo ajeno. Si millones de campesinos no se arruinaran por completo y no se viesen obligados a buscar trabajo en haciendas de otros, a convertirse en asalariados, a vender su fuerza de trabajo, los campesinos ricos no podrían existir, no podrían explotar sus fincas. (A los pobres del campo) los semiproletarios o campesinos parcelarios, es decir, los que se ganan la vida en parte mediante el trabajo asalariado en empresas capitalistas agrícolas e industriales, y, en parte, trabajando en la parcela propia o tomada en arriendo, la cual les proporciona sólo cierta cantidad de los productos necesarios para la subsistencia de sus familias". Idem.

pobres, los campesinos medios inferiores, los campesinos medios superiores y los campesinos medios acomodados son trabajadores en su totalidad. Por otro lado todos poseen bienes privados. Sin embargo, en tanto que propietarios de bienes privados tienen concepciones diferentes de la propiedad privada. Puede decirse que los campesinos pobres y los campesinos medios inferiores son semipropietarios de bienes privados. Su concepción de la propiedad privada es relativamente fácil de cambiar. Los campesinos medios superiores y los campesinos medios acomodados están más apegados a la concepción de la propiedad privada. Desde siempre resisten a la cooperativización". 457

Todos los procesos descritos y analizados son resultado y consecuencia. Estamos ante lo fenoménico de los procesos económicos que interactúan en formaciones capitalistas, y donde la esencia tiene que ver con el funcionamiento de la economía mercantil en general, pero, una de reproducción simple y la otra ampliada, donde como fondo y esencia se da la explotación de campesinos, indígenas y otras formas no capitalistas que conviven con este régimen, bajo la modalidad de formación y transferencia de valores y excedentes de unos ámbitos hacia otros. Para esta parte comencemos con la visión de Engels:

"En otros términos: la ley del valor de Marx rige con carácter general, en la medida en que rigen siempre las leyes económicas, para todo el período de la producción simple de mercancías; es decir, hasta el momento en que ésta es modificada por la aparición de la forma de producción capitalista. Hasta entonces los precios gravitan con arreglo a los valores determinados por la ley de Marx y oscilan en torno a ellos, y cuanto más se desarrolla en su plenitud la producción simple de mercancías, más coinciden los precios medios con los valores, tomando períodos largos, no interrumpidos por perturbaciones violentas exteriores y dejando a un lado el margen de lo despreciable. La ley del valor de Marx tiene pues, una vigencia económica general". 458

Engels nos indica bien cuál es la precondición de análisis de la producción de formas no capitalistas persistentes y que conviven con el capitalismo. Es decir que una vez que los productores de un modo de producción

<sup>&</sup>lt;sup>457</sup> Mao Tse Tung. "Notas de Lecturas del Manual de Economía Política de la URSS". 1960 en Mao Tse Tung y Stalin, José. *La Construcción del Socialismo en la URSS y China*. Ed. Cuadernos PyP № 65. México. 1976: 35-37.

<sup>&</sup>lt;sup>458</sup> Engels, F. "Introducción al Tomo I de *El Capital*", ob. cit., p. 33.

determinado entran en la dinámica mercantil, más aún, en relaciones comerciales con el capitalismo, se tienen que acomodar a las reglas del juego y funcionar alrededor de la ley del valor. Y hacerlo de esa forma quiere decir que no hay *desfalco de la fuerza de trabajo*, no hay robo abierto y descarado, saqueo, y éste es un atributo de la época del modo de producción burgués, que oscurece todos los procesos reales y los hace aparentemente normales; no es otra cosa más compleja lo que nos dice Marx con su *fetichismo de la mercancía*.

Hay pues, *generalmente* intercambio de equivalentes, y aún así transferencia de valores. No se funciona en base a la ley del comercio: *comprar barato para vender caro*; ello tan sólo permite captar en la circulación parte de la plusvalía generada en la esfera de la producción, que no obstaculiza un intercambio desigual. Aunque esto parezca contradictorio, se comprende en un mundo de apariencias. Pero esta explicación que es para los intercambios netamente capitalistas entre fuerza de trabajo proletaria y salario burgués, ¿qué aplicación tiene en situaciones no capitalistas?

"Esto es obra de la ley del valor comercial, al que están sometidos los productos agrícolas. La determinación del valor comercial de los productos, entre los que figuran también, por tanto, los productos agrícolas, es un acto social, aunque se opere socialmente de un modo inconsciente y no intencional, acto que se basa necesariamente en el valor de cambio del producto, no en la tierra y en la diferencia de fertilidad de ésta". 459

Más adelante, Marx sostendrá que para que rija la ley del valor es necesario que el intercambio no sea casual, ocasional, esporádico; y que ningún monopolio natural o artificial permita a una de las partes vender por más del valor o viceversa dejando de lado los monopolios fortuitos que se presenten el momento del intercambio gracias al estado eventual de la oferta y la demanda, favorecido a unos u otros. No se puede dejar de mencionar que el laboreo agrícola, pecuario o silvicultural en condiciones no capitalistas, no puede ser catalogado conforme a la categoría de trabajo productivo o improductivo realizado por Marx estrictamente en términos de un modo de producción específico, el capitalista, y en relación directa no sólo ya a la producción de mercancías, sino de plusvalía.

Audazmente sin prolongar la categoría estrictamente utilizada para el

<sup>459</sup> Marx, K. "El Capital", ob. cit., T. III, p. 614

capitalismo a regímenes pre y no capitalistas, se puede pensar que dentro de la economía mercantil simple, será productivo el trabajo de la familia en su conjunto o de sus integrantes en cuanto tales como de la comunidad, y no aisladamente, que logren la reproducción simple como mínimo, de manera que no se extinga o desaparezca.

Vinculada a esto yace la caracterización que Marx hace de las exacciones de plusvalía por medio de los llamados mecanismos de subsunción, subordinación o supeditación del trabajo al (en el) capital. Los mecanismos de plusvalía absoluta, relacionados a la extensión de la jornada de trabajo y su duración, constituyen la base de la supeditación formal del trabajo al capital; sobre la que se asienta, surge y se desarrolla la plusvalía relativa, relacionada a la intensidad mayor en el uso de la fuerza de trabajo y base de la supeditación real del trabajo en el capital. La primera, por lo que se puede interpretar de la lectura de El Capital y del Capítulo VI Inédito, corresponde a las primeras fases del capitalismo e incluso podría pensarse como preexistente a éste, o más aún, funcionando en la articulación del capitalismo con otros modos de producción y explicando su concatenación. También podríamos decir que se da en situaciones actuales de atraso y subdesarrollo estructurales como en nuestros países. La segunda forma de subsunción, la real, es estrictamente capitalista y correspondería a sus etapas más desarrolladas.460

Si en el caso proletario la explotación tiene lugar en el proceso de producción y se realiza o tiene su condición en el mercado, en las economías no capitalistas que conviven con éste como las indígenas, campesinas y otras, éstas son explotadas en el mercado mediante la circulación; aunque tienen su condición en la producción y la fuente es en ambos casos el trabajo excedente no remunerado. Es aquí donde cobra importancia el proceso de supeditación del trabajo en el capital, donde para el caso indígena y campesino, existen mecanismos indirectos que pueden alterar la jornada familiar y comunal de trabajo, con procedimientos generadores de plusvalía

<sup>460</sup> Ibid., T. III, pp. 182-183.

Los textos sobre subsunción formal son confusos e incluso contradictorios en cuanto a la cuestión agraria, por cuanto hay elementos tanto para negar como para afirmar las vinculaciones del nivel de la producción entre el capitalismo y las economías no capitalistas, y las posibilidades de explotación de estas últimas. Las formas no capitalistas se articulan en el ciclo del capital en su conjunto con la compra de medios de producción y de vida, y el consumo privado del obrero, pero también de las otras clases, en un mecanismo de intercambio desigual. Se da así una subordinación en el terreno de la circulación; aunque excepcional, eficiente y explotadora, pues el capitalismo compulsa al campesino a producir excedentes no propios de sus necesidades internas y a transferirlos.

absoluta, mediante la subsunción formal del trabajo en el capital.

Se trata empero de una temática muy debatida aún y por lo tanto relativa; aunque hay que aceptar que la alteración de la jornada de estas economías por parte del capitalismo es más *estructural* y de diferente naturaleza que, por ejemplo, la del usurario. Así, una baja considerable del nivel de precios de mercancías que producen las economías indígenas y campesinas obliga a la unidad doméstica rural de producción y a sus comunidades de entorno a un esfuerzo mayor para alcanzar su trabajo necesario, la reproducción de su fuerza de trabajo y de su estirpe; y al contrario, un ascenso notorio de precios influirá indirectamente en la disminución de su jornada laboral, no tan coyunturalmente, sino permanentemente y en función del grado de mercantilización de que se trate.

## Indígenas y campesinos en la formación de valores y precios, y acumulación del capital

Como se ha podido verificar, según Marx la producción mercantil simple de economías indígenas y campesinas funciona de acuerdo a la ley del valor. Siendo así, hay que analizar el proceso de formación de valores y de precios en el conjunto de la economía, para comprender las vinculaciones estructurales y de base que sustentan la concatenación capitalista con ellas, y las transferencias de valor y excedentes como formas de explotación de las unidades pequeñas y medianas en su conjunto.

Lo que interesa es comprender el paso del trabajo no capitalista al precio de venta de sus productos. Hay que penetrar en el proceso de formación de valores y de precios, en la mutación de valores a precios. Aunque se trata de un todo simultáneo, es necesario descomponerlo por razones pedagógicas. La formación de valores tiene como ámbito el sector o la rama de la economía donde interactúan empresas, establecimientos, agentes económicos o unidades productivas que producen mercancías de la misma naturaleza, valores de uso similares, de la misma utilidad y que satisfacen iguales necesidades.

La formación de precios tiene dos etapas: la transformación de valores en precios de producción y de éstos en precios comerciales o de mercado. La formación de valores se da con arreglo al tiempo de trabajo socialmente necesario al interior de una rama, digamos al promedio ponderado del gremio, de acuerdo a las *condiciones normales de producción y con el grado* 

medio de destreza e intensidad de trabajo imperantes en la sociedad. Es decir, aquí se trata del desdoblamiento del doble carácter de la mercancía como valor de uso y como valor, como trabajo concreto cosificado; pero sobre todo trabajo abstracto, que permite comprender el intercambio, en última instancia, entre productos homogéneos e indiferenciados en términos de fuerza humana, fisiológicos.

El trabajo socialmente necesario es la expresión del trabajo simple o medio, de acuerdo al desarrollo alcanzado por una sociedad; unidad básica de la fuerza de trabajo que potenciada o multiplicada es un trabajo complejo. Pero además es un trabajo útil, creador de valores de uso, satisfactor de necesidades humanas expresadas y respaldadas socialmente en el mercado como demanda efectiva, solvente. Sumado a todo esto, condiciones normales de producción quiere decir mayoritarias y dominantes en lo que hace al número de unidades productivas y de productores que participan en la producción de un tipo determinado de valores de uso y la cantidad de producción lanzada al mercado; situación que se complejiza incluso en la individualización por productos.

Con esas condiciones, todos los productos alimenticios y parte de las materias primas de origen agropecuario tienen, por ejemplo, la formación de sus valores determinados por economías indígenas y campesinas, allí donde son importantes y más aún predominantes. En la siguiente fase de formación de precios, en la transformación de valores en precios de producción, ocurre precisamente lo contrario; las economías indígenas y campesinas no participan. En una primera etapa de esta fase se sale de la rama, para entrar en la dinámica nacional de todas las industrias, de manera intersectorial y donde cobra vigencia más significativa la composición orgánica del capital. Se trata de un mecanismo generalizador y una de las claves del equilibrio económico y político capitalista; *la perecuación de la tasa de ganancia* o la determinación de la cuota media de beneficio.

Es generalizador porque en este tramo intervienen todos los sectores, las ramas e industrias, siempre y cuando no existan monopolios naturales o artificiales que interfieran la libre movilidad y circulación del capital, en busca de tasas de ganancia mayores; flujo que aglomerado en esas industrias privilegiadas hace descender la tasa de beneficios reiniciándose el mecanismo de manera reiterada hasta lograr tendencialmente la tasa uniforme de beneficio. Y es generalizador, interno y no intrasectorial debido a que se trata de la relación integrada de vendedores y compradores de productos

finales e intermedios, de bienes de consumo y de producción o de capital, de la interacción a manera de insumo producto, de bienes sustitutos y complementarios, donde la dinámica de unos afecta a los demás. De tal manera, las economías indígenas y campesinas no participan en la determinación de los precios de producción, y se tienen que enfrentar a éstos que son más bajos que los suyos de acuerdo a sus composiciones orgánicas de capital superiores. Así como estas economías no perciben lo correspondiente a la cuota media de ganancia, sus precios de producción son iguales a sus valores, ambos superiores a sus similares de la economía capitalista; aunque en ella, en función de sus diferentes composiciones orgánicas de capital, puedan darse precios de producción superiores e inferiores a sus valores.

Una tercera fase es el paso de los precios de producción a los de mercado. Si los precios de producción (naturales dirían lo clásicos burgueses) eran los costos de producción con arreglo a valores alterados por la tasa media de ganancia, los precios de mercado y comerciales son los de producción alterados por las variaciones coyunturales de oferta y demanda. Aquí se retorna del nivel general a la particularidad de los sectores y ramas. Los desequilibrios, excesos o déficit de oferta o demanda alteran eventualmente la ley del valor, influyendo para que ciertos productos se vendan por debajo o por encima de sus valores, con sobre o subganancias; esto en la corta perspectiva, tendencialmente en el largo plazo, el funcionamiento es equilibrado, siendo lo más normal y es el caso del exceso de demanda.

Se ha dicho que los valores tienen una formación intrasectorial por ramas, lo que para algunos estudiosos implica que no puede haber transferencias de valor sino al exterior de las mismas y no entre unidades o grupos de unidades de una misma rama. Sin embargo, si bien la formación es intrasectorial, una vez conformado el valor social, tienen lugar las compensaciones y descompensaciones entre los grupos de unidades más o menos homogéneas, que comparten dentro de ciertos límites las mismas funciones de producción.

Entonces sí se puede pensar en verdaderas transferencias, condicionamientos beneficiosos, y otras situaciones que favorecen ya en este primer nivel a las empresas capitalistas ganaderas, forestales o a otras escasas de tipo agrícola alimenticio y, sobre todo, a las empresas capitalistas que producen insumos para la industria y para la exportación. Primero porque todos estos rubros van a ser vendidos a precios formados en base a sus propios precios

<sup>&</sup>lt;sup>461</sup> Bartra, Armando. *La Renta de la Tierra*. Cuadernos Agrarios. Nº 7/8. México. 1980.

de producción y de los capitalistas en general, pero con arreglo de éstos en base a valores determinados para las economías no capitalistas, o de las empresas más desfavorecidas técnicamente y que se aproximan a prácticas indígenas y campesinas, obteniendo, por lo tanto, transferencia de valores y el condicionamiento estructural para otras situaciones favorables.

Lo mismo sucede, aunque en menor cuantía, con grupos de campesinos e indígenas acomodados, que aunque reducidos existen. Éstos se beneficiarían en las transacciones individuales, pues el valor (individual) suyo es menor que el del régimen parcelario y comunal campesino indígena generalizado; aunque sus transacciones se hagan con base en este último, que es el socialmente dominante y mayoritario. Pero en esta fase y transferencias, no tiene lugar todavía el grueso de la explotación de indígenas y campesinos; aunque los tamaños transferidos sean masivos e importantes, pero no siempre proporcionales, es decir que lo que pierdan indígenas y campesinos no lo recibirá necesariamente la burguesía agraria, sino que los beneficios pueden desparramarse al resto de la burguesía.

Habría que anotar que en la transferencia hacia tales empresas capitalistas se adquiere mayor importancia desde el exterior del sector, del resto de la economía con desarrollo tecnológico superior, especialmente desde las ramas de la minería, el petróleo, las fundiciones, etc. Pero, el permanente desarrollo del capitalismo, su embate y penetración en la agricultura, la ganadería y la agroindustria, en la caza, pesca y recolección o silvicultura, preparan las condiciones para que las transferencias por parte de las pequeñas y medianas explotaciones aumenten.

También se ha teorizado con respecto a que no se trataría de transferencias de valor, sino de *derroche de trabajo* no reconocido socialmente, sin reconocimiento de la sociedad. O sea que una vez conformado el valor social, las unidades más improductivas, menos tecnificadas y eficaces incurren en un trabajo inútil, no productor de valores de uso, que lo derrochan, sin poderse concretar transferencias de valor inexistente. Eso tiene lugar como preocupación y es aplicado tan sólo al capitalismo, que sanciona con la quiebra a las empresas ineficaces en términos capitalistas.

Pero estos autores se olvidan de que dadas las características de la

<sup>&</sup>lt;sup>462</sup> Margulis, M. Contradicciones en la Estructura Agraria y Transferencias de Valor. Ed. Colegio de México. México. 1980: 34.

demanda y la existencia de monopolios artificiales y naturales en la agricultura, el valor lo determinan las unidades más ineficientes, y éste sí es reconocido socialmente, existe y es transferido, lo que no quiere decir que excepcionalmente y según los rubros de que se trate, haya trabajos derrochados no útiles y que no pueden transferirse por inexistentes.

Lo peor es que se trata de productos que han acudido al mercado porque no les interesan ya a indígenas ni campesinos para su autoconsumo directo y ese es otro factor de su desgracia. Aún así, es difícil imaginarse a indígenas y campesinos a los que les sobra su producción en exceso y de manera permanente. Reiterando, todo esto es posible debido a que es el ámbito indígena y campesino el que determina los valores, participando con costos altos para referencia de todos los capitalistas en la formación del precio de producción, estando ausentes en lo que hace a la determinación de la tasa media de ganancia y, por lo tanto, en la formación del precio de producción.

Es también importante comprender la etapa siguiente. Indígenas y campesinos no tienen "nada" que ver con los precios de producción, establecidos en base a costos siempre inferiores a los suyos. Pero, estructuralmente y en el largo plazo, que es lo que importa, tienen que realizar sus transacciones comerciales a estos precios. Para indígenas y campesinos, sus precios de producción son iguales a sus valores (lo que no quiere decir que por la no participación estable de la tasa de beneficio, no tengan algunos un pequeño excedente siempre inferior al beneficio medio de los capitalistas), debido a que la ganancia es nula, y ambos son superiores a los de la burguesía y la economía en general, que por su lado podrán tener valores superiores o inferiores a los precios de producción. Sin embargo, el campesinado tiene que vender a precios de producción establecidos por la burguesía con base en costos más bajos, incurriendo en desequilibrios considerablemente grandes, que influirán en su comportamiento económico.

En cambio, si a las empresas menos productivas les ocurre lo mismo y tienen que vender de acuerdo a los precios de producción ya establecidos, transfieren valor a sus similares, pero renunciando tan sólo a la captación de parte de la plusvalía en favor de las empresas con mayor composición orgánica del capital. Entonces, la plusvalía circula y se distribuye de otra manera; saliendo del escenario las empresas ineficientes.

En contraste, en el caso de indígenas y campesinos, sucede que vendiendo a precios de producción inferiores a sus valores individuales, tienen que reducir el "déficit" del valor de su propia fuerza de trabajo, requerida para reproducirse

como pueblo indígena o campesinado, disminuyendo su consumo a lo estrictamente físico, incurriendo en subconsumos y consumos de infrasubsistencia y degradación humana o, por el contrario, extendiendo la jornada de trabajo hasta donde les sea posible, pero que sabemos tiene límites estrechos; autoexplotándose, diría Chayanov, salario autoatribuido insuficiente, dirá Marx.

"El capital a interés o capital usurario, para emplear el término arcaico, figura con su hermano gemelo, el capital comercial, entre las formas antediluvianas del capital que preceden desde muy lejos al régimen de producción capitalista y con las que nos encontramos en las más diversas formaciones económicas de la sociedad... En la antigua Roma... el capital comercial, el capital comercial en dinero y el capital usurario -dentro de la forma antigua- había llegado a su punto máximo de desarrollo... El capital usurario como forma característica del capital a interés corresponde a la fase de predominio de la pequeña producción, a la fase de los campesinos que trabajan para sí mismos y de los pequeños maestros artesanos... De este modo, la usura contribuye, por una parte, a minar y destruir la riqueza antigua y feudal y la propiedad antigua y feudal. Por otra parte, socava y arruina la producción de los pequeños campesinos y los pequeños burgueses, en una palabra, todas aquellas formas en que el productor aparece todavía como propietario de sus medios de producción. 463

En la referencia anterior, los conceptos complementan esta articulación 463 Marx, K. "Algunos rasgos precapitalistas". Cap. XXXVI. pp. 555-557. El Capital. T. III. Ed. FCE. México. 1978.

Marx, K. "Algunos rasgos precapitalistas". Cap. XXXVI. pp. 555-557. El Capital. T. III. Ed. FCE. México. 1978.

"...Segunda, la usura mediante préstamos de dinero hechos a los pequeños productores... pero muy específicamente al campesino, ya que en todas las situaciones precapitalistas, en la medida en que dejan margen para la existencia de pequeños productores aislados e independientes, es la clase campesina la que forma su inmensa mayoría... El capital usurario como forma característica del capital a interés corresponde a la fase de predominio de la pequeña producción, a la fase de los campesinos que trabajan para sí mismos, y de los pequeños maestros artesanos. (El Cap. T. III)... Así pues, en la misma medida en que aumenta la población y con ella la división del suelo, encarece el instrumento de producción, la tierra, y disminuye su fertilidad, y en la misma medida decae la agricultura y se carga de deudas el campesino. Y todo bajo el pretexto de ser propietario privado... El explotador es el mismo, el capital. Individualmente, los capitalistas explotan a los campesinos por medio de la hipoteca y de la usura; la clase capitalista explota a fa clase campesina por medio de los impuestos del Estado (La lucha...) El capital a interés o capital usurario, para emplear el término arcaico, figura con su hermano gemelo, el capital comercial, entre las formas antediluvianas del capital, que preceden desde muy lejos al régimen de producción capitalista y con las que nos encontramos en las más diversas formaciones económicas de la sociedad (El Cap. T-III). Marx, K. "El Capital", ob. cit., T. III, pp. 744-745. Marx, K. "La lucha de clases...", ob. cit., pp. 281-282. Marx, K. "El Capital", ob. cit., T. III, pp. 744-745. Marx, K. "La lucha de clases...", ob. cit., pp. 281-282. Marx, K. "El Capital", ob. cit., T. III, pp. 182-183 y 556. Existe pues una real explotación, exacción de plusvalor de la economía campesina por la vía de la circulación, del mercado. Emanuel y Samir Amin se refieren al intercambio desigual entre pa

esencial casi invisible, pero que explica el funcionamiento de nuestras formaciones sociales, los movimientos del capital en lo que Marx denomina formas *antediluvianas* como son el interés, la usura y los movimientos del capital comercial, que en todo caso se suman y agravan las condiciones establecidas.

## La renta territorial en economías indígenas y campesinas

En el análisis de las economías indígenas y campesinas no se puede soslayar una revisión sintética de la renta territorial en Marx y sus vinculaciones con el modo de producción mercantil simple. Cuando él está aún en el primer tomo de *El Capital*, *elevado*, *abstraído*, siguiendo el método que nos explica en la *Introducción de 1857*, indicó los elementos que dan vida al capitalismo y sin los cuales no puede funcionar.

Era un nivel que penetraba en el modo de producción como *concreto de pensamiento*, más indicativo aún que el *concreto de realidad* complejo, *con impurezas* a nivel de formación social. En la primera sustancia no había necesidad de incluir el análisis de la *renta territorial*, pues no constituía el eje explicativo central. Después, retomando la compleja sociedad, Marx observó la importancia de esta categoría económica, a la que dedicará buena parte del *Tomo III de El Capital* y que, en su última hoja suelta, base del capítulo LII que nunca pudo terminar, le haría afirmar que las tres grandes clases del capitalismo son los proletarios, los burgueses y los terratenientes.

Directamente y desde el principio hace notar que se trata de una relación de distribución y no de producción, concibiendo a la renta capitalista del suelo como una transformación de la ganancia extraordinaria, de la plusvalía en relación a la renta capitalista, y no toda renta ha sido capitalista siempre.

Al contrario, la renta es la base sobre la que se fundaron otros modos de producción como una relación de producción. Se dieron, pues, mutaciones importantes en su evolución. Sea cual fuere su tipo, para Marx son formas económicas en que se realiza la propiedad territorial *de una porción del planeta*, por parte de determinados individuos, cualquiera sea su estatus jurídico; ya sea comunal, modo de producción asiático, privado, esclavista o feudal, o sean *colonos y pequeños campesinos propietarios de la tierra que trabajan*, todas son *valor extra*, productos del trabajo sobrante.<sup>464</sup>

Las rentas precapitalistas más rudimentarias son las que se dan pri-

<sup>464</sup> Marx, K. "EI Capital", ob. cit., T. III, p. 591.

mero en trabajo, después en especie y luego en las combinaciones de ambos, pudiendo existir renta en dinero, pero no preponderantemente. Ésta puede desarrollarse a base de la producción de mercancías y, sobre todo, de la producción capitalista, evolucionando a la par con la conversión de la producción agrícola en producción mercantil.

Ya antes de David Ricardo, Anderson y Rodbertus desarrollaron de alguna manera el tema; sin embargo, es él quien en su versión más depurada la presenta en sus *Principios*... Pero Ricardo tan sólo consideraba la renta diferencial de una manera homogénea, uniforme. En lo fundamental, Marx no hace cambios a la teoría de la renta diferencial de Ricardo, sino que nos habla de dos formas de renta diferencial y en distintas situaciones. Y aunque analiza un nuevo tipo de renta que la llama *por precios de monopolio*, no está ahí su principal aporte, sino en lo que se conoce como *renta absoluta*, siempre de menor estatus que la renta diferencial en lo que a su importancia y tamaño se refiere.

Partiendo de la premisa de que los precios medios de venta de los productos agrícolas son iguales a sus precios de producción, se define la renta diferencial como una ganancia extraordinaria (por contraste entre el precio de producción individual de los productores favorecidos y el precio general de producción de la sociedad), que proviene de las "diferencias" de fertilidad y localización entre unas tierras y otras, a manera de fuerzas naturales monopolizables y monopolizadas, y pasa a la tierra.

Esta ganancia extraordinaria, transformada en renta diferencial relativa, no tiene su fuente en la fuerza natural, puesto que ésta es sólo su base potencial, como tampoco tiene su fuente en la propiedad privada. La tierra no es un medio de producción fabricado, no es resultado del trabajo y, por tanto, no tiene valor ni precio, y lo que se paga por ella es lo que funge como precio de la tierra: la renta capitalizada, siendo el precio regulador el de la peor tierra, por las razones ya explicadas y vinculadas a la demanda, que reconoce como útil todo trabajo agrícola.

Esa es la *renta diferencial (I)* en Marx, sobre la que descansa y a la que presupone la *renta diferencial (II)*, que toma en cuenta además de las diferencias de fertilidad y localización de las tierras (que hacen que capitales invertidos por igual sobre iguales cantidades de tierra arrojen diversos beneficios, extraordinarios los de las mejores tierras), las diferencias en la distribución del capital y crédito, y su tamaño entre los diferentes arrenda-

tarios capitalistas. Es decir, se trata ya de una diferente productividad del capital, que estará en función del mantenimiento, ascenso o descenso de los precios de producción, arrojando diferencias en aplicaciones de inversiones sucesivas de capital en la misma tierra.

David Ricardo consideraba que las peores tierras que regulaban los precios no recibían renta. Sin embargo, Marx sostiene que sí, y por ello habla de renta absoluta, partiendo del supuesto de que la composición orgánica del sector agrícola es inferior a la media social, lo que determina que el valor de los productos agrícolas sea superior a su precio de producción y, por tanto, también la plusvalía.

El remanente del valor sobre el precio de producción es también plusvalía transformada en renta absoluta por la confiscación del terrateniente propietario. Las rentas diferencial y absoluta son las únicas normales según Marx; las rentas por precio de monopolio corresponden a eventualidades del mercado y no van ligadas al valor de las mercancías. Las rentas precapitalistas en trabajo y especie han pasado a ser remanente.

Hay que tener en cuenta que es difícil determinar con exactitud qué parte de la renta que percibe el terrateniente es diferencial y si es I o II, y cuál absoluta, pues están muy combinadas; aunque se sabe que la más importante es la renta diferencial. Ésta es relativa y se expresa entre la diferencia del precio de mercado y el valor individual, y la renta absoluta es fija y resulta de la variación entre costo de producción y valor individual, siendo la suma la renta total.

Afirmaciones confusas y contradictorias entre *El Capital y las Teo- rías de la Plusvalía* en lo que hace a las teorías de la renta han dado lugar a algunas dudas. Incluso se ha llegado a atribuir dichas confusiones a Engels, quien publicó los dos últimos tomos de *El Capital*. Sin embargo, fue Lenin quien reforzó más aún la teoría de la renta absoluta y combatió a sus detractores, relacionándola con los problemas de nacionalización –léase estatización– de la tierra como la forma más racional de desarrollo capitalista en el agro.

"La renta diferencial se forma indefectiblemente en la agricultura capitalista, aún en el caso de la abolición de la propiedad privada de la tierra... ésta la recibe el propietario. Abolida la propiedad privada de la tierra, esta renta la recibe el Estado. Por tanto, la renta diferencial es inherente de un modo indefectible a toda agricultura capitalista. La absoluta no a toda, sino sólo en las condiciones de la propiedad privada de la tierra. Negar la renta absoluta es negar la importancia económica de la propiedad privada de la tierra bajo el capitalismo. Quien sólo reconoce la existencia de la renta diferencial, llega de un modo inevitable a la conclusión de que las condiciones de la economía y del desarrollo capitalista no cambian en absoluto por el hecho de que la tierra sea propiedad del Estado o propiedad de los particulares... Se comprende que semejante teoría deba conducir a negar toda importancia a la nacionalización como medida que influye, en el desarrollo del capitalismo en el sentido de acelerarlo, en el sentido de desbrozarle el camino, etc. 465

En un breve paréntesis en cuanto a la renta, pero relativo a la nacionalización, tenemos una postura propositiva en Marx sobre el particular, ya que consideraba a la propiedad de la tierra fuente original de toda riqueza, por lo que los conquistadores y los filósofos actuaron con codicia para sustentar su eternización.

"No obstante, dejando de lado los pretendidos derechos de propiedad... el desarrollo económico... hará cada día más que la nacionalización de la tierra sea una necesidad social... Se han hecho muchas alusiones a Francia, que con su propiedad campesina se halla mucho más lejos de la nacionalización que Inglaterra con su sistema de gran posesión de la tierra de los lores. Siendo la propiedad campesina el mayor obstáculo para la nacionalización de la tierra, Francia, en su estado actual, no es, indiscutiblemente, el país en el que debamos buscar la solución de ese gran problema... el movimiento social llevará a la decisión de que la tierra sólo puede ser propiedad de la nación misma. Entregar la tierra a manos de los trabajadores rurales asociados significaría subordinar la sociedad a una sola clase de productores. "466

Nuestro interés es ver a partir de todo ello qué pasa con la renta contemporáneamente, sin la figura del terrateniente y en contextos de economías indígenas y campesinas. Veamos los argumentos de Marx para economías campesinas que nos orientan para dicha comprensión:

"Aquí el campesino no paga canon alguno de arrendatario; la renta

<sup>&</sup>lt;sup>465</sup> Lenin, V.I. *El Programa Agrario de la Socialdemocracia en la Primera Revolución Rusa de 1905-1907*, ob. cit., pp. 64-96. Lenin, V.I. "Teoría de la Cuestión Agraria", ob. cit., pp. 68-73.

<sup>&</sup>lt;sup>466</sup> Marx, K. La Nacionalización de la Tierra. 1872. Obras Escogidas en tres tomos. T. II. Ed. Progreso. Moscú. 1976: 305-307.

no aparece, pues, como una parte aparte de la plusvalía, aunque en los países en que por lo demás se halla desarrollado el régimen de producción capitalista como una ganancia extraordinaria, pero una ganancia extraordinaria que corresponde al campesino, al igual que todo el rendimiento de su trabajo... Cualquiera que sea el modo cómo se halle regulado aquí el precio medio del mercado de los productos agrícolas, es indudable que en estas condiciones deberá existir, lo mismo que bajo el régimen capitalista de producción, la renta diferencial, o sea, un remanente de precio de las mercancías en las tierras mejores o mejor situadas... La diferencia está en que en este caso va a parar al bolsillo del campesino, cuyo trabajo se realiza en condiciones naturales favorables. Precisamente bajo esta forma, en que el precio de la tierra entra a formar parte del costo efectivo de producción del campesino... que no es sino la renta capitalizada... precisamente aquí se debe sentar por término medio la hipótesis de que no existe renta absoluta, razón por la cual la tierra peor no arroja renta alguna... El límite de la explotación para el campesino parcelario no es de una parte, la ganancia media del capital... El límite absoluto que tropieza como pequeño capitalista no es sino el salario que se abona a sí mismo, después de deducir lo que constituye realmente el costo de producción. Mientras el precio del producto lo cubra, cultivará sus tierras, reduciendo no pocas veces su salario hasta el límite estrictamente físico".467

Se puede colegir así que según Marx, el régimen mercantil, actuando dentro de una formación social capitalista, está sujeto también a los mecanismos de la renta de la tierra con las especificidades del caso y en adecuación a las lecciones de la *Introducción de 1857*, después acuñadas como *ley de las formaciones sociales*, sugiriendo que dentro de éstas, el modo de producción dominante *baña de luz e impregna de sus colores* al resto de los modos de producción concatenados, asignándoles su rango e influencia. Sin embargo, debe quedar claro que los modos de producción subordinados asignan características suyas al dominante, por cuanto no son absolutamente pasivos, sino que siendo receptivos son también influyentes en relación al modo de producción predominante.

"La existencia de la pequeña propiedad agraria o, mejor dicho, de la pequeña hacienda introduce, naturalmente, ciertas modificaciones en las tesis generales de la teoría sobre la renta capitalista, pero no destruye esta teoría. Marx señala por ejemplo, que la renta absoluta como tal

<sup>&</sup>lt;sup>467</sup> Marx, K. "El Capital", ob. cit., T. III, pp. 744-745. Ver también Marx, K. "Teorías de la Plusvalía".

no existe de ordinario en el pequeño cultivo, destinado principalmente a satisfacer las necesidades del propio agricultor. Pero cuanto más se desarrolla la economía mercantil, tanto más aplicables son todas las tesis de la teoría económica igualmente a la economía, una vez que ésta se ha colocado dentro de las condiciones del mando capitalista (Prog. Agrario...)". 468

En el caso de los indígenas y campesinos que tienen extensas tierras y las arriendan o alquilan a otros campesinos, la renta territorial tiene mayor sentido. Si bien ésta influye en los procesos de enriquecimiento de algunos grupos indígenas y campesinos, apurando su diferenciación, en general, aún con ésta, éstos no pueden esquivar los mecanismos de explotación a través de los que se les extraen excedentes y por los que transfieren valor y subvencionan a la burguesía y al resto de la economía.

El problema se presenta así: indígenas y campesinos, en promedio, no perciben ganancia; ¿cómo pueden percibir renta que típicamente es sobreganancia? Una vez aclarado esto, la transformación de esta sobreganancia en renta. En cuanto a su comprensión, es más sencilla y evidente cuando los indígenas y campesinos son propietarios privados (colectivos en el caso indígena) de su parcela o de ciertos espacios territoriales. No perciben ganancia porque no son capitalistas, pero obtienen eventualmente excedente, que es normal en ciertas condiciones; pero debido a los mecanismos de la renta, sobre todo diferencial, reciben excedentes extraordinarios. Lo agravante es que ni con esos excedentes extraordinarios pueden lograr una acumulación ampliada. Esto se puede entender mejor si se tiene en cuenta que lo que se paga por la tierra -que ésta no tiene valor ni precio por no provenir del trabajo humanocuando se la compra a indígenas o campesinos es el plustrabajo futuro, la renta de la tierra por venir, la esperanza sobre la renta de la tierra, en base a una estimación empírica de actualización. 469

Las mismas explicaciones de Marx en Teorías de la Plusvalía con

<sup>&</sup>lt;sup>468</sup> Lenin, V.I. *El Programa Agrario de la Socialdemocracia en la Primera Revolución Rusa de 1905-1907*, ob. cit., p. 112.

<sup>&</sup>quot;La renta en dinero es el ayer que muere y que no puede dejar de morir. La renta capitalista es el mañana que está naciendo y que no puede dejar de desarrollarse, tanto con la expropiación Stolypiniana de los campesinos pobres, como con la expropiación campesina de los potentados terratenientes". Lenin, V.I. "Teoría de la...", ob. cit., p. 237.

<sup>&</sup>lt;sup>469</sup> Gutelman, M. Estructuras y Reformas Agrarias. Ed. Fontamara. Barcelona. 1978.

respecto a las características del modo de producción en el que participa el campesinado, que se autoexplota, siendo él mismo su patrón, su propietario y quizás terrateniente; se autoasigna un salario, se extrae una plusvalía y se paga una renta, deben ser entendidas conforme al método científico de la abstracción y no asignándole a Marx la concepción del campesino o del indígena como un esquizofrénico.

Ya sabemos que la renta es una relación social y no un atributo de la naturaleza; pero las nuevas relaciones sociales mercantiles que imperan en las actividades indígenas y del campesino parcelario, ¿no están acaso basadas en la propiedad y posesión privada y monopólica del suelo por parte de los campesinos y de espacios territoriales indígenas grupalmente? Hay que acordar que la renta existe y que ni así subsana la miseria indígena y campesina. Si se pudiera dejar de pensar por un momento en las influencias y relaciones con el capitalismo, la aplicación de la renta para situaciones de economías indígenas y campesinas se haría más evidente y comprensible.

El eventual pago de rentas al campesinado no es, en el proceso global, más que una apariencia que se neutraliza con la retribución de la fuerza de trabajo por debajo de su valor. Esta afirmación concluyente es correcta en lo que hace a la neutralización de la renta. Sólo se puede neutralizar lo existente y no lo aparente. Versiones como esa consideran que maquiavélicamente el capitalismo no tiende a destruir realidades no capitalistas, sino a recrearlas, debido a que significan una alternativa contra la existencia de terratenientes y renta de la tierra, realidades no capitalistas que más bien generarían una especie de renta al revés, que eleva la tasa de ganancia capitalista. Ello ya es una deformación total de los hechos. Sí hay exacción de plusproducto y eso es precisamente lo que aquí se ha demostrado, pero llamar a ese hecho "renta" no parece correcto. 470

Es el sistema burgués el que abrumadoramente absorbe los excedentes e incluso los productos innecesarios generados en el régimen indígena y campesino parcelario, haciendo de la renta una ilusión. Olvidamos, a veces, que la teoría del fetichismo de la mercancía no es un adorno o asunto cosmético en el capítulo más importante de *El Capital*.

 $<sup>^{470}</sup>$  Se trata de criterios vertidos por especialistas como Armando Bartra y K. Vergopoulos.

### **PARTE III**

Reflexiones finales

El recuento teórico y empírico general que realizamos más los abordajes sobre las realidades ancestrales e indígenas en Bolivia nos sirven para reflexionar y tomar posicionamiento tanto sobre dicho decurso como sobre sus interpretaciones conceptuales y generalizaciones teóricas, tomando en cuenta que siendo las estructuras societales, estatales y de poder indisolubles en el fondo con las económicas, alrededor de estas últimas nos interesa analizar las otras.

En todo caso, es importante reiterar que nuestro esfuerzo no se orientó a establecer primero las bases teóricas para luego ver cómo la realidad boliviana ancestral e indígena se adecúa a esos marcos, sino realizar una lectura objetiva de la empiria y la teoría gestadas sobre el particular en el país, considerando también el plano de aporte desde este ámbito a las generalizaciones teóricas ya avanzadas o modificando núcleos esenciales de éstas.

# Entidades indígenas con supremacía del mercado y articulación al capital

Sin alusión a ninguna referencia teórica previa, menos a la que en esta investigación clasificamos como Antropología Económica (sobre todo del don y la reciprocidad), se puede encontrar con seriedad y profundidad la existencia remota de sistemas económicos que podemos llamarlos solidarios, de sociabilidad, de reciprocidad, de colaboración, cooperación o de ayuda mutua, en medio de donaciones y contradonaciones, o como se prefiera, siempre que hagan a un contenido diferenciador de la convencional y conocida economía de intercambio mercantil y mercado en sentido amplio occidentalizado.

Aunque no estamos frente a una confrontación casi deportiva entre intercambio mercantil-mercado versus don-reciprocidad como sistemas, es evidente que el intercambio mercantil y el mercado subsistieron o se impusieron también en espacios de procedencia ancestral e indígena, de manera fluida y extensa.

Una vez constatado el hecho y la idea de que otras economías vernáculas existían ampliamente en el territorio correspondiente a lo que hoy es Bolivia, incluso como sistemas que funcionaban bien, ahora se trata de saber qué ocurrió, cómo funcionaron, por qué se debilitaron o perecieron, y si subsisten —que sabemos lo hacen sólo parcialmente— examinar si tienen

alguna vitalidad y perspectiva de futuro en términos genuinos como para sustentar propuestas y prácticas de una nueva economía organizada a su imagen y semejanza, como se postula desde varios ámbitos que no son marginales o aislados, lo que nos brinda la convicción de que no estamos ante un objeto veleidoso o de especulación teorética, sino de alta importancia y significación.

Cabe interrogarse sobre cuáles fueron las bases de esas economías no mercantiles; aunque contamos con mayor información sobre tierras altas andinas que sobre tierras bajas orientales. Una manera de iniciar el análisis es recurriendo a la gran cantidad de fuentes que menciona la organización de la producción ancestral, en el caso andino como sociedad agrocéntrica, agropecuaria, agrícola y pecuaria. En cuanto a la zona oriental, especialmente amazónica, como sociedad silvicultural, de recolección, caza y pesca, no siempre nómada, característica esta última de sociedades típicamente pastoriles que no necesariamente estuvieron en climas cálidos bajos.

En el caso andino estamos frente a un complejo mayor y multifacético como es el ayllu. Si tomamos en cuenta el sistema de acceso, tenencia, manejo y propiedad del principal recurso, es decir la tierra-territorio, se ha detectado que tempranamente existía de manera general la propiedad particular.

Ha quedado establecido que aunque se ha calificado insistentemente al ayllu y hasta al *Tawantinsuyo* como modalidad de cierto comunismo primitivo, como sociedad comunista o socialista, con o sin razón se lo ha hecho a partir del denominado colectivismo agrario, especialmente en referencia a la propiedad colectiva de la tierra entendida como territorio, con el conjunto de sus recursos de subsuelo y espacio aéreo, su biodiversidad de flora y fauna, sean o no de naturaleza agropecuaria.

Sin excepción de fuentes, incluidos los autores más radicales indigenistas e indianistas, aunque en medio de contradicciones en la forma de presentación de los hechos, se ha corroborado que en este terreno se tenía un sistema combinado de propiedad colectiva global con propiedad individual, familiar, particular y finalmente privada; aunque parezca un exceso y aunque se hayan realizado distintos esfuerzos interpretativos alambicados para explicar que se trataba de otro carácter no típicamente privado, que también analizaremos.

Las denominadas unidades domésticas, inicialmente muy vincula-

das por linajes de parentesco a otras similares de la comunidad y localidad, y luego sin esta característica (en medio de determinadas relaciones sociales de producción que es lo central), se establecían bajo normas, condiciones y formatos comunitarios, apropiándose de un terreno determinado de su pertenencia, administración y manejo. Accedían simultáneamente a los espacios comunales reservados para cultivos agrícolas como a los destinados al pastoreo comunal de los animales de propiedad familiar particular; aunque hubo casos de comunidades que también tenían ganado colectivo.

Si bien se pensaba que la andina era una sociedad más comunista que otras, no es así. En el caso de las tierras bajas orientales (el Chaco, la Amazonía y grupos étnicos selvícolas fragmentados, sin Estado y con autoridades dispersas autónomas por tribus que se unificaban circunstancialmente), se ha corroborado en materia de acceso, tenencia y propiedad de la tierra que efectivamente se trataba de propiedad colectiva o común en sentido estricto y riguroso. No había apropiación particular cosificada de terrenos que, más bien, rotaban de mano en mano en función de la enorme movilidad territorial de los miembros de las tribus según la crecida de ríos y régimen de lluvias, determinando la alta o baja de peces, la aparición de frutos silvestres a recolectar o la proliferación de animales de caza en uno u otro punto del territorio entendido y apropiado colectivamente por todos como entidad comunitaria, lo que se relativizará con el advenimiento paulatino y la combinación de estas actividades señaladas con la naciente y creciente agricultura y ganadería que los tornaba cada vez más sedentarios.

En la organización del trabajo de estas sociedades ancestrales también hay ciertas evidencias que ayudan a comprender cada parte y realizar comparaciones. En Los Andes, las familias nucleares como hogares y unidades domésticas se apropiaban sobre todo de terrenos convertidos en predios o unidades económicas en el marco de normas e instituciones comunitarias. Tales unidades se desenvolvían así para afrontar la preparación del terreno, la siembra, el cuidado, el deshierbe, la abatida de plagas, la canalización de aguas y la cosecha, es decir, el conjunto del proceso agrícola de los cultivos estaba destinado a la subsistencia y satisfacción de las necesidades de la unidad doméstica como un autoconsumo de la producción muy cercano a los cánones de lo que se conoce como economía natural sin intercambio alguno.

Sobre esa matriz central se ha hablado de modalidades distintas, pero

de similar significado con otras actividades también productivas que organizaban el trabajo de manera colectiva para hechos puntuales y circunstanciales, aunque institucionalizados, como la colaboración entre unidades domésticas intracomunalmente y entre grupos enteros comunitarios diferenciados en momentos duros del proceso agrícola que requerían obligatoriamente del concurso de mayor fuerza de trabajo, recurriendo según los casos a varios formatos con diferentes denominaciones que incluso, como tales, se mantienen hasta el presente en el mundo rural boliviano.

Por las mismas razones expuestas para tierras bajas orientales y sus correspondientes grupos étnicos y pueblos indígenas, y sobre la base de un concepto más de grupo de asumir la tierra colectivamente como territorio con todos sus recursos y en medio de gran movilidad y circulación de todos por todas partes, se habría tenido que asumir también la organización del trabajo en clanes y tribus más extensas de manera más colectiva, para afrontar riesgos mayores de un laboreo selvícola peligroso en varios sentidos, por lo tanto, en medio de una colaboración intratribal e intertribal más estable y recurrente; aunque también se registran instituciones de ayuda mutua entre familias nucleares, que hay que diferenciarlas de la unidad doméstica clásica, aquí más extensas en su articulación.

Un segundo momento del decurso del ayllu sedentario de base agropecuaria como de la comunidad tribal silvicultural de tierras bajas, muchas veces nómada, corresponde en el mundo andino a la etapa del *Tawantinsuyo*, ya como Estado y hasta como Imperio por sus alcances, magnitud y características. En tierras bajas del Chaco sucedió con los guaraní cada vez más apegados a la agricultura y la ganadería sedentaria, y establecidos en territorios determinados como el Abapó-Izozog y otros lugares circundantes que hoy abarcan tres departamentos, con prácticas compartidas y más aglutinados.

Se abre aquí un interregno distinto en tierras bajas, correspondiente a las sociedades moxeñas y a varias de sus parientes en lo que hoy es el departamento del Beni. Esto en relación a la manera en que tuvieron que afrontar las condiciones geográficas y geofísicas como hidrográficas de sus territorios periódicamente inundados, obligándolas a grandes obras de ingeniería hidráulica de protección y drenaje, habilitación artificial de terrenos, donde destacan campos elevados, camellones, terrazas y hasta andenes para circulación tipo caminera. Este último hecho coloca a las sociedades moxeñas, con las relatividades del caso, en paralelo al *Tawantinsuyo*, y

flexibiliza mucho la tesis en sentido de que poblaciones selvícolas, en este caso semiamazónicas o cercanas a la amazónica, serían sociedades sin Estado, siendo además sedentarias o sin nomadismo marcado y apegadas a la agricultura y la ganadería combinadas con caza, recolección y pesca.

Es aquí, para el *Tawantinsuyo* andino como para las sociedades moxeñas de tierras inundadas, que se podrá recurrir al concepto de redistribución central y estatal, tan importante para entender la manera de actuar y el rol del Estado *Inka* y de la organización central estatal de los moxeños, donde ya no cobra importancia solamente la organización local de la producción comunitaria o familiar, sino la organización productiva mayor, considerando ya matrices de ocupación, poblamiento, planificación territorial y construcción cultural de territorios en sentido histórico, donde para Los Andes se incluiría la conceptualización con respecto a un instrumento clave como era la estrategia territorial tipo archipiélago o acceso a un máximo de pisos o nichos ecológicos o ecosistemas complementarios, que garantizaban la seguridad alimentaria y la reproducción social en su conjunto.

Hemos traído a colación estos elementos no sólo porque hacen alusión a una organización social superior, estatal supracomunal y supralocal o suprarregional, sino porque desde el punto de vista de la organización de la producción global y tomando en cuenta la organización de la propiedad y el trabajo combinados, colectivos y particulares, ya no se trataría de economías ancestrales de economía natural autárquica, de autoconsumo de la unidad doméstica y satisfacción directa de sus necesidades inmediatas, sino de requerimientos, motivaciones y dimensiones mayores y nuevas, superiores al concepto familiar, local y regional estrechos.

Debemos pensar en este caso en una organización de la producción en sentido macro y combinando dentro de las instancias comunales y entre comunidades intercambios basados en la división creciente y la especialización en rubros productivos, con pautas de circulación y distribución de mayor alcance, donde en la base de la pirámide social tienen lugar tanto las prácticas de reciprocidad y donación, de colaboración, solidaridad y ayuda mutua desinteresada en términos occidentalizados y constituidos como parámetros referenciales centrales del funcionamiento de dichas economías ancestrales indígenas, como intercambios mercantiles, marginales primero y crecientes después en un equilibrio que se romperá con determinadas características como lo corroboraremos.

Contrariamente a lo que generalmente se sostiene y en comparación

con el mundo andino, en tierras bajas orientales ya antiguamente había un colectivismo marcado y más coherente. Con el transcurso del tiempo su itinerario económico productivo ha sido muy similar al reflejado para el decurso del ayllu, del *Tawantinsuyo* y de la comunidad en los distintos períodos hasta el presente.

Retomando el hilo conductor inicial, retornamos al momento cuando veíamos innecesario y superfluo abundar en el decurso del ámbito que, indudable y contundentemente, se impuso en medio de las economías ancestrales e indígenas en nuestro territorio, el intercambio mercantil y el mercado, y nos proponíamos más bien examinar qué es lo que pasó con el ámbito propiamente indígena endógeno, que lo generalizamos (sin subestimaciones, pero un tanto arbitrariamente considerando el conjunto de otras interpretaciones) como economía del don y la reciprocidad, incluyendo el estudio de su estado actual y perspectivas.

Ya contamos con casi todos los insumos históricos, teóricos y empíricos para reflexionar sobre la economía de las entidades ancestrales e indígenas asentadas en lo que hoy es Bolivia, los mismos que están en las páginas de esta tercera parte. Corresponde realizar algunas generalizaciones.

Sin indagar sobre el más recóndito origen de los sistemas mercantil y el de reciprocidad, o recurrir a criterios cabalísticos inútiles para nuestro interés, encontramos que, en consonancia con lo ocurrido en casi todas las latitudes, se puede aseverar que en el caso boliviano, ambos sistemas surgieron y coexistieron ya antiguamente, inmediatamente superados los contornos de la economía natural autárquica cerrada de autoconsumo riguroso y una vez desarrollada cierta división del trabajo entre sexos, edades, agrupamientos intracomunales o tribales, y más aún entre pisos ecológicos, localidades y regiones que complementaban los frutos de sus esfuerzos productivos.

También se demostró que el mercado precede al origen y desarrollo del capitalismo en estas delimitaciones geográficas e históricas e incluso fue practicado antes de la Colonia tanto en el ámbito andino como en el oriental de tierras bajas y cálidas.

Por supuesto que también se ha verificado que la economía del donreciprocidad no corresponde a la elucubración o invención de ciertos teóricos especializados en economías indígenas. No sólo existió y funcionó, sino que explica gran parte del desenvolvimiento económico de esas so-

ciedades. Es más, coexistió con el intercambio mercantil y el mercado; aunque en términos distintos a los del mercado típicamente occidental convencional y contemporáneo o moderno. Y se constituyó ancestralmente en el núcleo preponderante explicativo y de reproducción de tales sociedades; aunque no se puede generalizar a la economía del don-reciprocidad en todos sus aspectos para todas ellas, entendiendo que tuvo lugar de manera diferenciada en adecuación a contextos, realidades, sujetos sociohistóricos, culturas y períodos diferentes.

¿Por qué la economía del don-reciprocidad, supuestamente sintonizada perfectamente con la vida ancestral e indígena más contemporánea, se ha ido contrayendo en magnitud y significación, descomponiéndose, desestructurándose y desnaturalizándose hasta casi morir, subsistiendo simbólicamente como parte de la supervivencia cultural, pero sin efecto real económico, hasta constituirse en una evocación casi ideologizada y una nueva utopía para la reconstrucción de un proyecto societal de bases éticas frente a la anomia generalizada que brinda la modernidad y su mercado paradigmático?

Para responder esto, importa indagar si la economía del don-reciprocidad era efectivamente una entidad en sí misma, distinta y separada de la economía del intercambio mercantil y el mercado o una modalidad atípica de este último. Si se trataba de una entidad de una naturaleza y carácter totalmente distintos, se debe penetrar en la esencia de dicho fenómeno mediante procesos de abstracción lógica, para descubrir la célula más íntima que explique su funcionamiento como concreto de pensamiento, summum más eficiente de ese concreto de realidad. Aunque sobre ello no hay abordajes referidos al caso boliviano por parte de etnólogos, antropólogos, historiadores y sociólogos, todos se refieren a dicha economía bajo el supuesto de que su fundamento radicaría en el mandato institucionalizado obligatorio de orden ético cultural de dar-recibir-devolver en términos diferidos en el tiempo, como hechos no impersonales, sino todo lo contrario, ligados a bases de linaje y parentesco, más intracomunales que hacia afuera, con multiplicidad de versiones sobre motivaciones y modalidades específicas, casi siempre muy contradictorias.

Suponemos que la economía vernacular y la economía del intercambio mercantil superaron la fase de una economía natural autárquica. La clave estaría entonces en determinar si ese dar-recibir-devolver difiere de lo que se entiende en economía política por mercancía que, como sabemos, puede preceder como fenómeno aislado y puntal al mercado en sí; aunque

sea su explicación atemporal y, por lo tanto, no está sustentada en un cálculo interesado ni recurre a parámetros cuantitativos de equivalencia.

Este ejercicio ya fue realizado en la sección teórica correspondiente a la Parte I. Lo que hemos podido verificar por lo expuesto y demostrado es que aquí también se corrobora el hecho de que se trata de economías del don-reciprocidad como modalidades de intercambio mercantil atípicas, pero no por ello de naturaleza absolutamente diferente. A ello ayuda mucho aquel argumento reiterativo de la Antropología Económica que indica que para dar hay que ser, pero para ser hay que producir, tan congruente y validador de las tesis del materialismo histórico.

Lo esencial es que para todas las narrativas, ejemplos e interpretaciones vistos, la economía del don-reciprocidad contenía intercambios diferidos en el tiempo, motivados por interés y en busca de réditos considerados muchas veces esotéricos como el prestigio de los donantes. Para que éstos practicaran sus entregas requerían de previas experiencias fácticas productivas que proporcionaran tangiblemente los bienes y servicios que hacían circular. Los ejemplos registrados sobre ese carácter son abundantes y están demostrados, eximiéndonos de un ejercicio forzado sobre la naturaleza de dichas prácticas, las que obviamente no pueden, sin mayor análisis, equipararse de manera reduccionista como similares en todo al proceso de intercambio mercantil.

Es probable que si la economía del don-reciprocidad hubiese sido de una naturaleza totalmente distinta a la del intercambio mercantil, por su extensión y arraigo, habría tenido otro decurso e influido de otra manera en el itinerario y desemboque de nuestras economías nacionales. Es más, habría que pensar que habiéndose demostrado que estas economías vernáculas no pueden, salvo arbitrariamente, ser asignadas como de una naturaleza cultural privativa y específica; más bien, fueron o son de base cultural, por lo tanto, particulares a cierto grupo de culturas similares, o son universales –como se las ha mostrado para todo el mundo indígena— y, por lo tanto, de una cultura universal, como lo son también el intercambio mercantil y el mercado.

Por nuestra propia experiencia en territorios bolivianos, vemos que estas economías de alta sociabilidad exigían el funcionamiento de ciertas bases como, por ejemplo, una propiedad comunal preponderante por sobre la particular con la que se combinaba; una organización del trabajo sobre cimientos solidarios y de ayuda mutua también extendidos y fortalecidos;

un usufructo común importante de los productos del esfuerzo productivo, con pautas significativas de distribución más o menos igualitarias o mejor equitativas de activos, productos y servicios generales; ausencia de regímenes hereditarios y sucesorios de tipo generacional, y extendida red de parentescos y linajes de sangre, expresión de específicas relaciones sociales.

Hemos abundado e incluso reiterado para mostrar el criterio profesional y especializado de prestigiosos investigadores multidisciplinarios y hasta comprometidos con la causa de la restitución de la verdad histórica indígena y de sus aspiraciones contemporáneas. En todos los casos y de manera incontrovertible hemos dado sustento sobre la desestructuración y descomposición de dichas instituciones ancestrales por diferentes causas y con distintas características, pero en el mismo sentido.

En dichas situaciones se encontrarían algunas de las explicaciones estructurales de orden intrínseco e interno a sus propias delimitaciones y contornos, a lo que obvia y obligatoriamente hay que agregar los factores históricos y de orden externo a dichas entidades, donde están la presencia, fuerza y embate de la Colonia, la modernidad y del capitalismo republicano, y las políticas de exterminio del ayllu, de la comunidad y de lo indígena por parte de los estados y gobiernos sucesivos.

Todo hace ver que ya desde tiempos ancestrales la economía del donreciprocidad coexistía con el intercambio mercantil, en medio de un acceder y recurrir a mercados cada vez de mayor espectro. Por tanto, se trataba de un espacio más reducido, local e interno de vector étnico que no logró constituirse en espacio privilegiado para el desenvolvimiento económico, peor a medida que se entrelazaba con necesidades crecientes de poblaciones crecientes, y con organizaciones superiores estatales como el *Inkario*.

Siendo la economía del don-reciprocidad una pervivencia atípica, pero finalmente una modalidad de intercambio mercantil, a medida que se complejizaba la organización social, política y las dimensiones demográficas y geográficas, e interactuaban nuevos protagonistas y se complicaba la red de actores, se fue diluyendo y desnaturalizando en medio de condiciones mercantiles clásicas cada vez mayores, como economía vernácula utilizada ya no con la pretensión de movilizar a toda esa gigantesca economía, sino para solventar requerimientos de subsistencia familiar como unidad doméstica, afincada en el medio comunal y local, alimentando sociabilidad y vida cultural de los miembros y con cada vez menos expec-

tativa para convertirse en la única referencia económica, sino de manera subalternizada.

Se puede pensar incluso que el esquema conocido en el mundo andino como un sistema tipo archipiélago vertical, de acceso a un máximo de nichos o pisos ecológicos complementarios, primordial desde épocas preincásicas y pleno durante el incanato, no era precisamente una expresión del don-reciprocidad, sino lo que su denominación indica: complementariedad e intercambio entre pisos, entre equivalentes a largo plazo y entre regiones productivamente distintas, pero mutuamente necesarias en su relacionamiento estratégico, lo que no es sino otra constatación de la dualidad con que funcionaban estos aparatos económicos étnicos, pero que también se fueron descomponiendo con los avatares de los procesos de mercantilización creciente, como lo muestran fehacientemente varios autores en las diferentes secciones de esta investigación.

Saliendo de la ancestralidad y viendo más la realidad y funcionamiento de la economía del don-reciprocidad en las condiciones indígenas contemporáneas, no es necesario abundar mucho más. La tendencia explicada nunca se revirtió, todo lo contrario, se acentuó con agravantes. Las debilidades intrínsecas de esas economías, el ser atipicidades de base cultural o modalidades de intercambio mercantil que finalmente se fueron diluyendo en confrontación con nuevas dinámicas y embates del mercado y de todo tipo de instituciones y políticas contrarias a su decurso, las hicieron sucumbir ante un desarrollo del capitalismo en Bolivia, por débil, vulnerable, atrasado y subdesarrollado que fuera.

Si ancestralmente las economías del don-reciprocidad fueron muy significativas, con el tiempo fueron declinando y ahora asistimos al imperio del intercambio mercantil indígena en todo el territorio nacional, donde las manifestaciones de economías vernáculas son vestigios de resistencia cultural muy disminuidos. Es más, son un reflejo de cómo el mercado y su economía no han resuelto los problemas productivos, económicos y sociales como las necesidades y requerimientos, aspiraciones y deseos de bienestar de esas poblaciones que se mueven en medio de permanentes desequilibrios y carencias, por lo que adquieren sentido culturalista y reivindicativo étnico.

Nos hemos atrevido a calificarlas incluso como genuinas y legítimas

utopías, es decir como aspiraciones loables de igualdad, fraternidad y bienestar de las poblaciones indígenas, pero a la vez como inalcanzables, por sus debilidades estructurales de fondo histórico y su inviabilidad en términos denominados hoy sostenibles en el tiempo como para poder encarnar en sí mismas, como economías del don-reciprocidad, un soporte histórico fuerte en todos los sentidos como para erigir a su imagen y semejanza, con las adecuaciones del caso, a un nuevo tipo de economía de bases éticas, con justicia y equidad social.

Entonces, las economías indígenas, diferentes y de racionalidad propia, como modalidades atípicas del intercambio mercantil, existieron, existen, funcionaron y hoy funcionan mediatizadas y en declinación, pero lo hacen en articulación y ensamble con el mercado, supeditadas y explicando también los movimientos y la acumulación del capital como categoría histórica y, por lo tanto, el funcionamiento del capitalismo boliviano.

Por eso pensamos que aquello de que en nuestro país tiene lugar un patrón de acumulación extractivo, primario y estatal exportador explica solamente una parte del fenómeno, pues ignora el tamaño, características, rol e importancia de las economías no capitalistas. Sin ser éstas las únicas, están en las economías indígenas y campesinas de todo el territorio nacional, las que se relacionan con el resto de la economía nacional denominada moderna. Y esta vinculación se la efectúa en el nivel de la circulación, donde los campesinos e indígenas venden barato para comprar caro, lo cual agrava su condición. Y se articulan dinámicamente en el nivel y circuitos de la producción, sin ser proletarios ni burgueses en un espacio no accesible de manera directa a la comprensión de todos, porque se trata de procesos no epidérmicos, formales ni fenoménicos de la cáscara de la economía y de la sociedad boliviana. Son procesos que hacen a la esencia, por lo que exigen un análisis de base científica que proporciona la economía política de Marx.

Todo ello está permitiendo entender que en esa articulación de la organización global de la economía, estas economías indígenas (mayoritariamente de reproducción mercantil simple e impregnadas de vestigios de economías de don-reciprocidad decrecientes) participan en la formación de valores al interior de sus sectores y ramas productivas en espacios locales correspondientes, pero no lo hacen en la formación de los precios de producción (costos de producción más tasa media de ganancia), ni en el conjunto de la economía. Es decir que las economías indígenas campesinas del país transfieren valores y excedentes al resto de la economía, proceso que

explica cómo un capitalismo raquítico puede subsistir y también explica la situación de postergación y pobreza indígena.

A diferencia de casi todas las fuentes utilizadas, testimoniadas y analizadas, hemos encontrado en el que hemos denominado andinismo antropologista (incluyendo a Murra, Condarco, Platt, Harris y Albó) y en Silvia Rivera, de forma independiente o como parte de su escuela como Taller de Historia Oral Andina (THOA), importante material sobre hechos económicos tanto ancestrales como indígenas en tiempos de la Colonia, inicios de la República y más contemporáneos, vitales para la dilucidación de nuestro objeto de investigación.

Casi todas las fuentes que acabamos de señalar y que trabajan sobre el mundo andino agrocéntrico, coinciden, con matices, en el carácter de la organización del proceso de producción en su conjunto, comenzando por el ya indiscutible y aceptado esquema y praxis tipo archipiélago o de acceso a un máximo de nichos o pisos ecológicos complementarios aún antes del *Inkario*, que está reflejando un específico patrón de asentamiento, organización, ocupación, distribución y uso del macroterritorio. Esto nos habla de especializaciones que obligaban a modalidades diversas de tráfico e intercambio de productos y servicios entre distintas altitudes, lo que Murra caracteriza como el Estado-mercado, es decir donde el Estado hace o cumple las funciones de mercado regulado, en una versión un tanto distinta a la explicación de Polanyi también de aceptación general sobre el rol redistributivo del Estado, que sería otro asunto.

Una segunda cuestión asumida en general como verificada tiene que ver con el régimen más concreto y local sobre la tierra, que desde el ayllu preincaico (que sobrevivió varios estadios y hay quienes afirman que aún está vigente), se estructuró con base en sistemas combinados de acceso, tenencia, propiedad, posesión, apropiación y usufructo, es decir, combinando propiedad colectiva, que fue la base para que se hable del colectivismo agrario andino, y propiedad privada.

Sobre este último punto es que se interponen importantes argumentos descalificadores del uso de dicha categoría (propiedad privada), para sociedades ancestrales, por lo que sin mayores discusiones sobre el particular, por nuestra parte hemos utilizado la categoría *propiedad particular*, denotando o extendiéndola lógicamente a su carácter personal-individual-familiar, lo que no invalida que anotemos nuestra posición sobre lo que hemos

denominado interpretaciones alambicadas por lo retorcidas y las vueltas que dan para llegar al mismo lugar, siempre con alguna riqueza mayor que al principio, pero sin alterar la naturaleza en los resultados.

Hay varios casos de inspiración indígena o indigenista y donde están muchas de las fuentes utilizadas en la sección de demostración de referentes empíricos de tierras altas, que hablan abundantemente en sus textos de las bondades del ayllu, del colectivismo, de la ausencia de pobreza, de la abundancia, de la igualdad y del total bienestar de las sociedades agrarias a las que nos estamos refiriendo; sin embargo, el momento de tratar los hechos económicos, lo hacen con lugares comunes, con generalizaciones y afirmaciones nunca sostenidos o sustentados a profundidad.

No es precisamente el caso de Untoja, cuyo pensamiento, sin adscribirlo a las escuelas anunciadas para su tratamiento, lo vemos brevemente por la pertinencia con la temática. Él sí asume el reto y penetra en la economía política del ayllu; aunque de forma rebuscada y con contradicciones, tanto en relación a la propiedad de la tierra como a la existencia del intercambio-trueque.

Untoja trata a lo propio como comunal e individual, en medio de una importante lectura sobre la dualidad de la visión andina y con un desdoblamiento interdependiente de ambos polos, donde lo individual solamente es entendible en comunidad porque caso contrario no es ni existe. Ahí podría haber concluido el asunto, pero se enreda finalmente en un arbitrario concepto negador de todo tipo de propiedad privada o particular como hecho fáctico que él mismo abunda en ejemplificar, como lo hará en el caso del trueque y otros intercambios o de la existencia de dinero.

Murra no está exento de contradicciones de la naturaleza que hemos comentado, pero evidentemente se trata de una producción más frondosa y cualitativamente más rigurosa y con jerarquía metodológica en su conjunto. Nuestra conclusión una vez leídos y analizados todos sus textos nos ratificará sobre la combinación de los dos tipos de propiedad mencionados como también la organización del trabajo combinada entre la colectiva o comunitaria y la individual, particular, familiar, con diferentes formas de usufructo y distribución del esfuerzo productivo. Coincidiendo con casi todos las fuentes vistas, abundará en la demostración de la existencia de una fuerte estratificación social, en medio de relaciones sociales de producción con explotación de la fuerza de trabajo y dominación política, y de ninguna

manera una sociedad ideal igualitaria y de justicia social.

Entre los problemas de coherencia que encontramos en las entregas de Murra está en que por un lado habla de la existencia de plazas de mercado y mercaderes especializados o profesionalizados para el efecto y también de una especie de trancas de control de tráfico y comercio a las que describe con detalle, pero termina negándolas y, a la vez, las acepta implícitamente para luego, con cierta flexibilidad interpretativa, pasar al Estado como cumpliendo dicho rol, que no lo habría podido cumplir si no era confiscando esa actividad de los particulares para sí, pero pre-existentes a dicha función como Estado en sí.

Silvia Rivera se apoya bastante en los ejemplos e interpretación que Olivia Harris y Platt hicieran sobre la economía étnica para el Norte de Potosí, agregando información y análisis sobre el sistema de mantas de los ayllus de la zona y, sobre todo, con un valor agregado con respecto a situaciones económicas en el Altiplano de La Paz, donde ya interviene con mucho material Albó.

Brevemente queremos también dejar nuestra posición sobre el tratamiento alambicado, esta vez por parte de Olivia Harris, quien después de narrar y analizar intrincadas modalidades de organización económica en el Norte potosino, ratifica lo que ya llamamos en estas conclusiones tendencias centrales, donde muestra de forma fehaciente la existencia y funcionamiento de parámetros mercantiles típicos, como intercambios entre zonas, localidades, ayllus, mantas del *suni* o altura y el *likina* o valle, la recurrencia del dinero, del préstamo-crédito, del trueque.

Inmediatamente Harris se dedicará a mostrar lo que es el carácter étnico por definición, donde estas transacciones se realizan solamente hacia el exterior del ayllu y con forasteros, pero nunca al interior ni en medio de relaciones de parentesco ni linaje. En estos casos, los comunarios étnicos aymara-quechuas tienen la habilidad y versatilidad de desplegar estrategias establecidas para usar el dinero para el culto y la fiesta; no vender nunca el maíz, pero sí trocarlo únicamente con sus símiles; aunque venderán el resto de productos, es decir con un manejo dual de racionalidades económicas a discreción y precisión puntual según se trate de espacios territoriales, tiempos y actores determinados, lo que, por nuestra parte, vemos como inconducente de efectivizarse. Se trata por parte de Harris y otros de un recurso forzado para mostrar esas realidades en adecuación a sus propios marcos

teóricos y deseos o propósitos, ciertamente positivos o loables, pero que no le quitan nada a dicha subjetividad.

Sin dar más vueltas, lo que extractamos como lo más significativo de la mayoría de estas y otras fuentes es que existieron y funcionaron ambas economías: la que hemos generalizado como economía del don-reciprocidad (típicamente ancestral e indígena y junto a funciones redistributivas del Estado) y la economía del intercambio mercantil y de mercado, incluida lo que Murra acuña como la función de mercado del Estado o como Estadomercado.

Son contundentes los párrafos referidos por todos a los fuertes y fluidos circuitos y participación indígena en los mercados regionales antes, durante y después de la Colonia, y muestran cómo incluso eran más profusos y dinámicos antes del *Inkario*. Esto se habría neutralizado y frenado en espacios específicos o ciertos rubros claves una vez liquidado el accionar de un Estado *Inka* regulador y planificador.

También y coincidentemente en la misma dirección, son muchísimos los ejemplos de las distintas fuentes que demuestran la participación de las economías étnicas o indígenas en los marcos regionales e incluso internacionales. En el primer caso alrededor de la minería que incluía la venta de la fuerza de trabajo eventual en dichos laboreos como en intercambios más de tipo agropecuario de complementación interzonal y regional en el Altiplano paceño o los distintos valles cochabambinos y otros del país. En el segundo caso, participando en flujos económicos internacionales de gran alcance que se vieron perjudicados por las políticas de comercio interior y exterior de los gobiernos de principios de la República, obligando a asumir diversas estrategias de apertura comercial o retrotrayéndose en economías de subsistencia y seguridad alimentaria en sus comunidades por parte de indígenas de todos los lugares estudiados.

Por otra parte, en relación a las tierras bajas orientales, tanto en referencia al decurso de las economías chaqueñas guaraní como de otros grupos selváticos amazónicos y también de los moxos de tierras inundadas del Beni, todas las fuentes a las que hemos recurrido muestran a sociedades también milenarias; pero más difíciles de representar en detalle en sus diferentes estadios e itinerario por su fragmentación y dispersión; pero con el denominador común que refleja la existencia más móvil y dinámica en su desplazamiento por sus territorios, por lo tanto,

más nómadas -con excepciones como la de los moxeños- pero, en todo caso, introduciendo paulatina y crecientemente prácticas agropecuarias y mayor sedentarismo.

Contrariamente a lo que circuló con respecto al colectivismo agrario andino como su rasgo, en narrativas y análisis encontramos que en tierras bajas orientales son más generalizados y efectivos el acceso, la tenencia, la posesión, la propiedad y el usufructo colectivo y tribal en su momento de la tierra-territorio. Esto debido a las características silviculturales que exige la selva y el bosque bajo en materia de recolección, caza y pesca, y donde no existe en el suelo y la tierra el soporte vital, sino en el humus y el germoplasma animal y vegetal de esa biodiversidad.

En el caso de la organización del trabajo en tierras bajas, estamos frente a formas colectivas comunitarias, pero muy formales y débiles con respecto al trabajo y usufructo del esfuerzo productivo, notablemente más privado o particular-familiar, excepto por algunas faenas que exigen mancomunidad de participación en operativos grandes de caza y pesca, pero inmediatamente distribuidos a las familias de parentesco.

En todo caso, también en tierras bajas se ha verificado la existencia y funcionamiento de ambos tipos de economía en sus diferentes períodos de despliegue, excepto los más recónditos por antiguos y explicados como de autarquía y economía natural de comunidades primitivas.

Aquí también son muchos los ejemplos de tráfico e intercambio de bienes y productos, sobre todo en períodos más próximos, durante y después de la Colonia y la intromisión de las misiones jesuíticas y franciscanas consideradas determinantes para el posterior performance de esas economías indígenas, como por la más contemporánea interacción de la economía del caucho y la explotación forestal maderable y no maderable o de recolección. Pero, fundamentalmente, por la entrada hegemónica de establecimientos ganaderos a gran escala que fueron alterando la fisonomía socioeconómica de manera diferenciada según los espacios de que se trate, mediante modalidades de reclutamiento de indígenas independientes como de tribus y comunidades indígenas enteras a través del sistema de facilitación y enganche, que obligó al establecimiento de diversas estrategias económicas defensivas indígenas no muy exitosas para el propósito planteado.

Tanto para tierras altas como bajas y ya en referencia a cronolo-

gías más contemporáneas, hemos abundado durante la investigación en la demostración de la ampliación y proliferación de experiencias indígenas en su participación creciente en dinámicas de mercado, sobre lo que hemos detallado caso por caso para nuestros referentes empíricos -aymaras de La Paz, aymaras y quechuas del Norte de Potosí, guaraní del Chaco y moxeños del Beni-; pero también con otros ejemplos sobre la generalidad indígena del país, que muestran no sólo cómo es cada vez menor el autoconsumo y la economía de subsistencia, dando lugar a intercambios especializados que socavan las estrategias orgánicas y agro-ecosistémicas diversificadas y agroecológicas de las economías campesinas e indígenas del país, sino la consolidación de la economía dineraria, del crédito y de otras instituciones mercantiles y de mercado, incluyendo la cotidiana, ya normal y creciente, venta de fuerza de trabajo asalariado, tanto directamente como agentes económicos como mediante la participación indígena y campesina en la implementación de programas y proyectos derivados del diseño de políticas públicas campesinistas tan típicas desde 1952-53.

Lo mismo sucede con la intervención también campesinista pro mercantil de instituciones privadas y no gubernamentales (IPD y ONG) como brazos de la cooperación bilateral de varios países del primer mundo, especialmente europeos y Estados Unidos, o la intervención de iniciativas económicas de la cooperación multilateral como el Banco Mundial, el BID, el PNUD y otros, que ni por cuidado formal introducen como objetivo la consideración y menos el fortalecimiento de modalidades económicas de don-reciprocidad o similares de sentido más indígena, que han sido asumidas ampliamente y se irradian sin problema; aunque tampoco solucionan los acuciantes problemas de estas poblaciones y comunidades, los que advertimos irreversibles.

No podemos descuidar una explicación sobre el comportamiento del otro polo, el correspondiente a la economía del don-reciprocidad, que reiteramos también en Bolivia lo podemos concebir como modalidad atípica de intercambio de fuente ancestral e indígena. No se puede cerrar los ojos con respecto a un proceso históricamente determinado pero real, de descomposición, descomunalización, diferenciación social y desestructuración de las instituciones económicas ancestrales, sea por fuerzas entrópicas internas o una posible debilidad congénita de las mismas, como por fuerzas ajenas externas, de embate exterior ligado al desarrollo del capitalismo en el país.

No sólo con el paso del tiempo en tierras altas y bajas, las áreas co-

munales destinadas a cultivo son menores, sino también las típicamente comunitarias como las destinadas al pastoreo y ganadería, que se tornan privativas de individuos y familias particulares; aunque sea fácticamente y sin apego a la ley. Ya hasta el trueque como intercambio en especie está en desaparición flagrante, dando lugar al uso dinerario cuando no en divisa extranjera para muchas transacciones, en medio de la desaparición de formas antediluvianas de la usura que habilitan la formalización y uso fluido de préstamos y créditos en variadas modalidades.

Y ya es muy característico que instituciones ancestrales de solidaridad como en el mundo andino el *ayni*, la *mink'a*, el *waqui* o *al partir* y todas las otras, representen solamente una designación formal y evocativa; pero que en términos efectivos únicamente están velando como recurso cultural prácticas que pueden resultar típicamente mercantiles y hasta de explotación, o encubrir transacciones mercantiles, como es el caso de la *mink'a*, que es la designación en lenguaje propio del jornalero asalariado, así se trate de instituciones que concluyen en medio de festividades y cultos de índole cultural tradicional, pero que no alteran la naturaleza de éstas.

Todo ello está ampliamente analizado alrededor de lo reflejado por varios autores e, incluso, hemos tomado como extremo escritos de los años setenta, donde Albó ilustra sobre el faccionalismo y la solidaridad aymara el declive creciente invariable e irreversible de estas situaciones, como lo ilustráramos también para tierras bajas a partir de varias fuentes, que grafican la reticencia guaraní y de otros pueblos indígenas del trópico a participar activamente y con convicción en este tipo de faenas distintivas del individualismo y pragmatismo egoísta típicamente occidental, al que más bien se van adscribiendo de forma ascendente.

### Inviabilidad del don-reciprocidad para liderar una nueva economía

Reflexionando sobre el decurso nacional indígena, llama la atención que los componentes de la vida indígena de los que por lo menos deberían quedar vestigios y que, en teoría, habrían sido integralmente existentes como un todo, indiferenciados y sin separación entre lo social, político, cultural y económico (con la supeditación de este último al resto), en los hechos y con el tiempo sí se fueron diferenciando y separando, hasta alcanzar un funcionamiento relativamente autónomo del componente económico, muchas veces determinante por ortodoxo que aparezca y sea cual fuere la reacción que pueda levantar una afirmación urticante para las pretensio-

nes de la nueva utopía.

Un decurso distinto tuvieron los planos de la religiosidad, la ritualidad, la cultura, la ideología y las tradiciones en materia organizativa y de régimen de autoridades, usos y costumbres, idearios, imaginarios colectivos y cosmovisiones no apegados a la base económica de la sociedad, es decir superestructurales, sin mantener la intensidad de tiempos remotos, pero sin llegar a una descomposición tan notable como en materia económica. Todo esto es más notorio en tierras altas andinas que en tierras bajas orientales, pero aún con tales diferencias de grado, igualmente se reflejan como hecho general de todo el mundo indígena.

Para nosotros, este hecho incontrastable, que incluso se refleja en la cantidad mayor y calidad superior de la producción del conocimiento sobre la ancestralidad e indigenidad en el país, constituye otra demostración negativa de que los artefactos o elementos de la identidad de las sociedades ancestrales indígenas más genuinamente constitutivos como los aspectos superestructurales referidos y no así su componente económico débil de partida, mantienen fuerza y vigencia e incluso proyección. Existen lecturas que les dan la posibilidad de rearticular y rehacer en nuevas condiciones el propio componente económico deprimido como son las economías de don-reciprocidad.

No es momento de penetrar en otras esferas de análisis de la propuesta de base indígena que circula en el país, pero no se puede dejar de anotar que en materia económica, con excepción de los diagnósticos certeros y de base científica que nos han legado varios autores de vertientes históricas y antropológicas, principalmente Murra, Harris, Albó, Ribera, García Linera y otros pocos, el momento de diseñar y establecer prospectivas, proyectos de futuro y propuestas económicas con cierta viabilidad, no se tiene absolutamente nada, mucho menos contenidos alternativos relativos a otra economía, en este caso de don-reciprocidad.

El momento de enfrentar este asunto, pareciera que se cierran las mentes, se opacan las iniciativas o, finalmente, se elude el bulto y la responsabilidad. No se han encontrado propuestas ni elementales ni acabadas sobre el particular. Eso no sucede solamente con autores individualmente considerados, por prominentes que sean en sus entregas y aportes —que no por la falencia anotada dejan de serlo— sino también con corrientes de pensamiento enteras, como es el palpable caso de todos los matices indigenis-

tas e indianistas, sean kataristas andinistas como desde o respecto a tierras bajas o de la escuela antropologista de Murra, Condarco, Harris, Platt, Albó y otros o de la escuela de historia oral andina con Silvia Rivera a la cabeza, incluyendo la que se inscribe de manera tan productiva, inspiradora y revitalizante como es Comuna.

En materia de proyecto económico todos se quedan en el diagnóstico, en la lectura e interpretación inteligente y penetrante, aleccionadora y, por lo tanto, útil, pero nada más. Por la posibilidad de recurrir, contar y movilizar toda una nueva tecnoburocracia que como masa crítica militante o adscrita, el Gobierno indígena de Evo Morales y del MAS están tratando de hilvanar lo más afinado que sobre lo tratado se conoce, y se ha llegado a las empresas comunitarias, que como hemos demostrado tienen su paradigma a imitar y generalizar en las conocidas y meritorias Organizaciones Económicas Campesinas (OECA), de abierta, legítima y firme adscripción a la economía de mercado, más no por ello al fundamentalismo neoliberal.

No hemos vinculado a autores ni escuelas mencionadas lo que sí es una propuesta de vigencia e implantación de una nueva economía, se dice de interfase y sin cortos circuitos entre economía del don-reciprocidad y mercado, porque su mentor, Javier Medina, desde nuestro punto de vista refleja flagrantemente la confusión reinante sobre el particular y ratifica nuestras apreciaciones, recurriendo a subjetividades y romanticismo que rayan en la ingenuidad y la ficción, pero que aterrizando muestran su verdadero sentido.

Medina se atreve a expresar su genuino pensamiento, con audacia y valentía intelectual, sobre la necesidad de armar un nuevo paradigma económico y practicarlo en lo que, al igual que Temple, denomina interfase de los dos sistemas económicos, el del don-reciprocidad como alma de lo nuevo y el mercado, esta vez como antagónicos pero no opuestos. Para esto se aprovecha la condición boliviana de contener a ambas expresiones económicas, para no echar por la borda el momento histórico que vive el planeta, al que como país brindaríamos la posibilidad de redimirse y asumir este modelo amerindio humano, emancipador, libertario y ético, sobre el desplome y decadencia de las propuestas socialistas y de otro tipo.

Los problemas que encontramos en este pensamiento están en que no

solamente ya tendría gérmenes, sino expresiones vivas del nuevo paradigma en las experiencias del Fondo Social de Emergencia y en la participación popular municipalista, procesos en los que estuvo involucrado laboralmente, o en las modalidades del label o dones especiales que significan manifestaciones artísticas y folklóricas andinas, la ritualidad simbólica y festiva de las fiestas religiosas y sus movimientos económicos advacentes, ejemplos los primeros que denotan ya un grado preocupante de delirio y fanatismo como de adulteración de la realidad, para vender un producto con marca y marketing, como es la consolidación de la desterritorialización indígena por parte de los municipios tal como fueron roturados y fragmentados, herencia colonial toledana e histórica y teóricamente en su forma de burgo, célula de la modernidad urbana industrial, y la modernidad capitalista como del desarrollo mercantil y el mercado, fungiendo ahora como republiquetas desarticuladas entre sí que se jalonean en busca de los recursos asignados, transferidos y de cooperación internacional, porque con rarísimas excepciones se ha generado dinámicas económicas generadoras de riqueza a partir de enfoques productivos, como no podía ser de otra manera en un proceso que ignoró de entrada a los agentes económicos de toda naturaleza y tamaño o tipo como tales.

Amerita un apunte adicional también concluyente. Muchas fuentes de las consignadas sobre Bolivia y otras más no registradas en la investigación no contienen información ni elemento alguno relativo al campo económico de las entidades ancestrales e indígenas de las que tratan. Otras fuentes, incluida Comuna, se detienen en la lectura diagnóstica de esas realidades sin encontrar prospectiva sobre un nuevo orden económico en coherencia y sintonía con sus lecturas de la realidad, diagnósticos y propuestas de orden ideológico, cultural, político, estatal y de poder -que sí existen y son lo más rico y estimulante- . No se manifiestan clara y explícitamente sobre la naturaleza de la base económica, sobre el tipo de relaciones de producción que vislumbran y no hacen propuestas de un ordenamiento que no sean generalidades (en el caso indigenista indianista, tiene como propuesta el retorno al ayllu, al Kollasuyo o al comunitarismo remoto y su organización económica sin sustentar de qué se trata) sobre fundamentos del don-reciprocidad como núcleo sustitutivo y central que estructure una nueva economía sin contaminarse con las toxinas del intercambio mercantil y el mercado. Se trata, sin duda, de una deficiencia y un vacío de todas esas escuelas, visiones, corrientes y pensamientos.

Ahora mismo, cuando gracias a la fortaleza ideológica indígena se

ha arrancado e instaurado un espacio y escenario de enorme significado y magnitud que está permitiendo discutir y tal vez definir, no marginal ni sólo académicamente, sino en todas las células vivas de la sociedad boliviana y en su propia Asamblea Constituyente, la posibilidad de reconstrucción del proyecto indígena para la reorganización de todo el país, la oferta programática electoral del MAS, su Plan Nacional de Desarrollo, su propuesta a la Asamblea Constituyente y, sobre todo, la práctica del Gobierno indígena de Evo Morales Ayma no abordan el asunto de la economía del don-reciprocidad y otras modalidades similares o emparentadas con la fuerza que el caso exigiría.

En cuanto al planteamiento de las empresas comunitarias, éstas yacen asentadas en el marco de funcionamiento de mercados, lo que es una constatación de imposibilidad y rendición ante la evidencia, porque como se suele decir, a declaración de parte relevo de pruebas, porque es difícil dudar de la integridad moral y de legitimidad que en sus planteamientos conlleva el régimen a cargo de la administración gubernamental a la que nos estamos refiriendo. Ante la imposibilidad, se impone la honestidad, la responsabilidad y concluyen o se ven limitadas las actitudes demagógicas.

Si el Gobierno de Evo Morales Ayma hubiese ofrecido (no lo ha hecho) una economía étnica e indígena del don-reciprocidad de manera generalizada o como modelo, en sustitución, además, de la economía de mercado, habría estafado a sus mandantes y a los sujetos históricos que lo sustentan, lo que no quiere decir que no tenga propósitos de cambio radical de rumbo, regulación y control de la economía de mercado, incluyendo protagonismo estatal y planificación para la gestión estratégica de nuevo tipo, con base en un nuevo patrón de acumulación y desarrollo con nueva matriz y tipología de agentes económicos. Otra cosa es la voz y propuesta de corrientes indigenistas radicalizadas dentro y fuera del gobierno, que logran incorporar parte de su discurso dentro de los planteamientos oficiales, pero sin alterar las tendencias fijadas, descritas y analizadas.

No podría haber otra mejor oportunidad, incluso a nivel de experiencias internacionales, que la que hoy tiene Bolivia con un Gobierno indígena que cuenta con legitimidad política y electoral como para implementar una respuesta histórica con raíces propias, manifestadas en una nueva economía indígena. Consideramos que si no se lo hace no es por falta de voluntad política o cálculo sobre la correlación de fuerzas, porque ni siquiera se lo ha planteado en esos términos, sino porque no se puede, porque se tornaría en

un planteamiento y accionar ahistórico retardatario y subjetivo.

Es decir, el Gobierno de Morales ha asumido para sí el conjunto de visiones y lecturas críticas de la realidad y se ha concentrado en la necesidad de descolonizar el país y desmontar el neoliberalismo. Esto lo está realizando con liderazgo estatal que, en la práctica, pareciera un mero remedo del estatalismo populista nacionalista revolucionario que parecía ya superado. Ojo, cuando decimos esto no estamos hablando de la necesidad imperiosa que se tiene de contar con un Estado fuerte e inteligente o de la gestión estratégica y protagonismo estatal de nuevo tipo. Todo esto en medio de una autodefinición de llevar adelante un proceso de cambio y revolución democrática y cultural, perfilando como resultado de la Asamblea Constituyente la construcción de un Estado Multinacional Social Comunitario que incluye autonomías étnicas o indígenas, con todas las consecuencias e impactos que ello puede o debería tener en la vida del país y sus perspectivas, resultado de una crisis sociopolítica que concluyó en una resolución sin precedentes, necesaria, irreversible y se prevé de larga duración en su sentido histórico, al margen de cómo le vaya hacia delante al presidente Evo Morales o al MAS.

Lo que se quiere decir en otras palabras es que si bien se trata de un verdadero cambio que ha instalado a los sujetos indígenas en el Gobierno y los aparatos del Estado; aunque aún no del todo en el poder, no implica el cambio del telón de fondo o el escenario estructural donde se inscriben las políticas y acciones, el intercambio mercantil y el mercado, a pesar de cambios en la matriz productiva; el potenciamiento de la planificación; el fortalecimiento de la economía estatal con nacionalizaciones, incluso a nivel de la producción donde el Estado actúa como agente económico directo y no sólo como regulador, fiscalizador, legislador y promotor e incluso a pesar del enfrentamiento con el ALCA y su réplica disminuida o TLC, organizando junto a Venezuela el ALBA y el Tratado de Cooperación de los Pueblos (TCP), o una banca competitiva con el BID y la CAF.

Ni siquiera se puede considerar una alteración de dicho escenario de fondo en la propuesta de Estado comunitario, tan estupendamente articulado en la argumentación y sustento de las causas de su implantación como del discurso sobre los propósitos de renovación societal y de todos los planos de la vida nacional, demostrando nuevamente que en esos terrenos culturales, políticos, estatales y de poder como otros que hacen a imaginarios con ancestralidad e indigenidad, tenemos la mayor veta y posibilidad.

Su expresión económica ha sido diseñada en formato de empresas

comunitarias de diferentes modalidades, pero que como explícitamente se ha señalado, tendrían como modelo a seguir el de las Organizaciones Económicas Campesinas (OECA) que, como sabemos y sin ninguna actitud despectiva, son precisamente las que de manera más clara y frontal asumen los negocios rentables de mercado como sustento de sus actividades evidentemente solidarias, no convencionales y en busca de la implantación de un tercer sector o área social de la economía, que no se obligan a contar con asociados bajo condicionalidad de propiedad comunal de la tierra, por ejemplo, como tampoco lo hace la propuesta de la actual administración gubernamental que le pone la etiqueta de empresa comunitaria a toda asociación o unidad existente que voluntariamente la asume, y cómo no para relacionarse adecuadamente con el nuevo Estado.

Pero nuestra visión sobre este asunto no pasa por la crítica inmisericorde del proyecto gubernamental, que nos pondría en el bando contrario, ingenuidad en la que no incurrimos. Todo lo contrario, partiendo del reconocimiento sincero de su carácter genuinamente indígena, de la honestidad de sus intenciones –no siempre en correlato con su praxis– e incluso de la manera inteligente e innovadora con la que le ha quitado el piso a las elites dominantes y del uso de la democracia como un fin en sí misma, no se plantea ni por asomo (sólo lo hace en emisiones discursivas muy genéricas y decorativas) la organización en serio de una nueva economía distinta a la de intercambio mercantil y de mercado, sobre el paradigma del donreciprocidad y todas sus connotaciones estudiadas en esta investigación.

Y es que si somos responsables no se puede jugar con el destino de todo un país y, para el caso, con las expectativas y futuro de los principales sujetos involucrados directamente con nuestra ancestralidad e indigenidad. Como anotábamos, a declaración de parte relevo de pruebas. Con este análisis sobre lo que está transcurriendo creemos haber demostrado fidedignamente la imposibilidad histórica y, por lo tanto, la inviabilidad práctica para hacer operativos e instrumentales tales propósitos, que los consideramos nuevos y loables utopías, pero no por ello aplicables a toda costa para satisfacer ideologemas con falta de sustentación.

En su momento, el katarismo genuino de Genaro Flores no pudo proponer ni sostener propuestas económicas de don-reciprocidad, pues como vimos demandaba mercados, precios justos para los productos del campo, financiamiento y crédito. Tampoco lo propuso el katarismo radical de Felipe Quispe, "El Mallku", que a la cabeza de la CSUTCB movilizó al país

con base en un pliego en el que exigía mercados, mejores precios de los alimentos que venden los campesinos e indígenas, más créditos y tractores. Las demandas de la Central Indígena del Oriente Boliviano (Cidob), encabezada por Marcial Fabricano y otros después, siempre estuvieron en el mismo sentido. Ya hemos analizado las limitantes históricas que impiden al gobierno indígena en el gobierno proponer aquello por insostenible.

# Entidades y cosmovisión indígenas, fuente y potencial para una nueva racionalidad económica ambiental y ecológica sustentable

Cuando en la Parte I se calificaba al núcleo de la Antropología Económica como extremidades con vida, pero sin cuerpo ni cabeza articulados, lo hacíamos, entre otros criterios, por la ausencia notable del tratamiento de la racionalidad territorial y de la relación de las entidades indígenas con los recursos naturales, desvinculando esa perspectiva no solamente como parte de una centralidad de la vida ancestral e indígena, sino rompiendo los empalmes de ese ámbito con la economía del don y la reciprocidad.

En gran parte de los autores y corrientes revisados para organizar la Parte III de la investigación, este problema se reitera en el caso boliviano. Cuando ellos trabajan en asuntos relativos a la economía de don-reciprocidad, hacen énfasis en otro tipo de atributos y no en la naturaleza y fortaleza de todas las entidades indígenas al organizar su hecho productivo, en medio de idearios cosmocéntricos y con una cosmovisión que les permite considerarse parte del cosmos, un subsistema más de la totalidad, acercándose y dialogando con la naturaleza como con otros seres vivos de igual jerarquía o, en algunos casos, considerando al subsistema sociohumano como una parte y prolongación de los sistemas naturales.

Con las distancias de perspectiva que el caso amerita, estos elementos ahora los vinculamos con el concepto de naturaleza del joven Marx en sus *Cuadernos Económico-Filosóficos de 1848*, donde, como ya se vio, la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, concebido este último como una extensión de aquella por la que vive y se reproduce, y donde la enajenación del trabajo y del hombre mismo radica en el despojo de su ser genérico, la naturaleza, a lo que habría que agregar el pensamiento marxista que nos indica que mientras se producen procesos de descomunalización, también se efectúa el proceso de enajenación, extrañamiento de los productores directos y su desrealización.

No desconocemos que por ejemplo actualmente y como herencia de

la memoria colectiva tiene lugar en el mundo andino una réplica en microescala del esquema del archipiélago vertical y el acceso a diversidad de nichos. Resulta que cada campesino indígena aymara y quechua (verdadero experimentador agrocéntrico) ha enloquecido a los cartógrafos del estado occidental cartesiano, porque bajo el imperativo de la parcelación y titulación privada de la Reforma Agraria, ha pedido a los cartógrafos que le doten de terrenos o parcelas pequeñas de formas espacialmente discontinuas en la parte alta de determinada localidad y de otras tantas en la ladera y en la pampa, haciendo un total mediante varios pedazos, bajo un enfoque orgánico defensivo de la diversidad agroecosistémica propia de esas culturas. Así, dicho campesino ha logrado acceder a una gran diversidad de microclimas locales que no sólo le permite tener acceso a puntos estratégicos del territorio local, sino también evadir a fenómenos climáticos o desastres naturales que pueden afectar totalmente, pero un solo terreno y no todos.

Así, si llueve se pueden salvar las parcelas de arriba y de la ladera, aunque se inunden las de la pampa. Si hay helada o granizada se lo hará de otro modo, experimentando permanentemente con cultivos diferenciados rotatorios en cada altitud y con variedades distintas de productos, buscando las más resistentes a la sequía, a la helada, a la humedad, etc. ¿No es esa una racionalidad diferente? Lo es, pero también está siendo afectada en sus módulos esenciales debido a que el mismo campesino indígena se relaciona con el mercado, y las variaciones de parámetros de éste alteran las jornadas de trabajo y los sistemas de rotación y de descanso, hasta desestructurar lo descrito, que subsiste endeblemente; pero que pensamos puede ser recuperado.

Tampoco desconocemos un hecho cultural central que persiste como parte de una racionalidad distinta. Nos referimos a los contenidos y a la manera indígena de entender y diferenciar la tierra del territorio, rerracionamiento con la tierra y rerracionamiento con el territorio, lucha por la tierra y lucha por el territorio. La tierra es un trozo de capa arable del suelo que debe ser apropiado privativamente y que se dice hace del campesino una clase social. El territorio incluye suelo, subsuelo, espacio aéreo y espacio eléctrico, con todos sus recursos naturales y su biodiversidad. Sobre el territorio se dice que hace del pueblo indígena una nación, en una percepción, pulsiones y relacionamiento con efectiva racionalidad y lógica diferente y propia, de armonía con la naturaleza (lo que no implica que no existan experiencias indígenas destructoras de la complejidad ambiental), con la que se relacionan como si fueran seres vivos, utilizando indicadores

naturales como la aparición de ciertas especies de animales o de flora como indicadores climáticos, incluidos los cerros y piedras, en una verdadera manifestación de lo que ahora se entiende como sostenibilidad ambiental tan mentada por la burocracia de la cooperación internacional que ni la entiende ni la practica.

Esa territorialidad discontinua es asumida de una manera en el mundo andino y de otra en tierras bajas. En estas últimas con mayores referencias de continuidad espacial, donde más que suelo como soporte está el humus del bosque que predetermina actividades de caza, pesca y recolección, con circulación libre por determinadas geografías y accediendo a los recursos silviculturales, lo que es una práctica concreta. También se trata de una racionalidad distinta y propia preexistente, que sufre el embate mercantil desestructurador que puede ser neutralizado.

Sin embargo, a través de varios autores y mediante nuestro propio acercamiento y tratamiento del objeto de investigación, se ha podido constatar tanto en tierras altas como bajas (a pesar de sus diferencias), la centralidad que ocupa la temática territorial y la territorialidad en la organización social y en la vida en su conjunto, lo que conlleva una manera específica de relacionarse con la naturaleza, el suelo, el subsuelo, el espacio aéreo, eléctrico y magnético, el medio circundante y todos sus elementos expresados en recursos para la vida, en medio de respeto y armonía predominantes.

Por supuesto que estos espacios connaturales de la vida y praxis indígena estuvieron en su momento muy vinculados a la economía del don-reciprocidad; pero ni con dicho trasfondo y fuerza pudieron evitar su declive frente al embate del intercambio y el mercado, por lo que no existe contradicción entre la conclusión anterior, relativa a la inviabilidad del don-reciprocidad para organizar a su imagen y semejanza otra economía, y la pervivencia y riqueza que con respecto a otros organismos vivos tienen las poblaciones indígenas como un reservorio que se tiene que estudiar más y aprovecharlo éticamente.

Esta perspectiva cualitativa distinta y real que pervive entre las entidades indígenas, a diferencia de la economía del don-reciprocidad, contiene mayor fuerza, perspectiva y potencialidad, para que desde las entidades indígenas se aporte más y de mejor manera a la relectura de la realidad, a repensar la propia economía, la vida en su conjunto y otro tipo de desarrollo que dé cuenta de las preocupaciones actuales sobre los denomina-

dos problemas y complejidad ambientales; la desertificación de grandes espacios geográficos; el calentamiento global; el cambio climático y un sinnúmero de factores de ese tipo que está poniendo en riesgo al planeta y a sus habitantes y, en términos específicos, al decurso futuro de nuestro país y sus poblaciones.

No estamos sugiriendo que las entidades indígenas se hayan mantenido en una burbuja inmaculada y que sus propias prácticas no se hayan visto contaminadas por elementos contrarios a una relación totalmente armónica con la naturaleza. El ideario y las cosmovisiones indígenas, sus imaginarios y en muchos casos también sus prácticas están connotando, conteniendo y encarnando visiones distintas, totalmente diferentes del ideario y cultura industrial occidental moderna, a partir de patrones de ocupación, disposición y de despliegue del territorio y sus recursos que representan lógicas y racionalidades propias y diferentes, que son un potencial aporte para el conjunto de la sociedad.

Pensamos que es una cantera o fuente de imaginarios y posibilidades de otro desarrollo difundido como sostenibilidad y sustentabilidad, pero no en los términos fríos y tecnoburocráticos como los que circulan con propuestas desnaturalizadas desde organismos internacionales, o simplemente acomodando esta problemática como un recurso más, una mercancía más trabajada en términos de economía ambiental, sin ni siquiera alcanzar la óptica superadora de una nueva economía ecológica de naturaleza distinta, que permita superar también los términos de simple oferta y demanda de recursos naturales o establecer mecanismos para continuar todo bajo una lógica de mercado.

Es precisamente desde este espacio de las concepciones y cosmovisiones indígenas sobre la naturaleza y todas sus expresiones que se puede ir repensando nuevos contornos superadores de la economía e intercambio mercantil y de la teología de mercado imperantes, para implantar una lógica y racionalidad de fuente ancestral, pero importante y útil para que, con las adecuaciones del caso, se puedan ir perfilando cambios que impliquen la humanización de la economía y del desarrollo, en términos de una sensibilidad y compromiso efectivos y no sólo formales ni maniqueos en el diálogo con la naturaleza.

Es en este ámbito, en el rescate de cosmovisiones y prácticas ances-

trales e indígenas del presente vinculadas al relacionamiento con la naturaleza, que tanto la academia de ciencias sociales y humanas como las políticas públicas a cargo de diferentes niveles estatales tienen un desafío para reorientar interpretaciones en el primer caso e intervenciones y acciones idóneas superadoras en el segundo, avanzando y aportando (con la fuerza histórica y la riqueza del caso que tienen lugar en el territorio que hoy ocupa Bolivia), a los avances que ya se vienen dando en materia de desarrollo humano sostenible, reiteramos, bajo concepciones genuinamente propias y nuevas.

Aparentemente hay una contradicción entre la verificación del triunfo del intercambio mercantil y el mercado sobre la economía del don-reciprocidad y la corroboración de la fuerte pervivencia y potencialidades de la cosmovisión indígena respecto de la naturaleza. Una nueva economía y un nuevo desarrollo tendrán que saber calibrar estas dos realidades, sobre la base de que ninguna de ellas fue engendrada por el capitalismo, menos por la modernidad, y que están exigiendo epistemologías de nuevo cuño, sabiendo ubicar cada cosa en su lugar.

## La economía excede al mercado: Don-reciprocidad autónomos como desafío académico, no estatal

No podemos afirmar hoy que las instituciones económicas ancestrales, como las del don- reciprocidad, no tienen existencia y funcionamiento en medio de las economías rurales indígenas, tanto en el mundo andino como en tierras bajas del Chaco y la Amazonía, pues dichas racionalidades indígenas y campesinas propias y diferentes son evidentes, pero cada vez más débiles y desnaturalizadas.

Que la *mink'a* es una institución ya consagrada en términos de mercado y que el *mink'ero* es un jornalero asalariado, con o sin merienda, con o sin ritualidad y parentesco consanguíneo o espiritual de por medio ya lo sabemos. Empero, ya se ha visto, incluso a través de estudiosos de prestigio, que en este y otros tipos de instituciones andinas y del Oriente, éstas tienen cada vez menos significado económico y expresión de resistencia cultural y sociabilidad frente a la disociación y fragmentación que implican las prácticas puramente mercantiles.

En ese marco y reconociendo que los espacios de don-reciprocidad existieron y existen, son reales pero no prominentes, se debería dejar transcurrir fluida y genuinamente a los espacios territoriales, ámbitos institucionales

de reproducción cultural diversa y actores, sujetos y agentes económicos involucrados y convencidos de llevar adelante una economía del don-reciprocidad o de similar significado, porque ya está demostrado que donde se involucra el Estado, en este caso para colectivizar o forzar esa nueva economía, se artificializan los procesos y se envilecen o finalmente fracasan. Armar toda una parafernalia y gran aparataje para fomentar esas economías vernáculas distraería energías para una tarea más efectiva y no falta de ética: la gestación de mercados donde puedan intervenir las economías indígenas, con sus capacidades y potencialidades probadas y en primera fila.

Por eso pensamos que, a diferencia de la intervención estatal para alimentarse e intervenir rescatando cosmovisiones indígenas sobre la complejidad ambiental y la naturaleza, tales espacios de reciprocidad y sociabilidad tendrían que transcurrir autónomamente con total independencia con respecto al Estado y de las políticas públicas y privadas como de ONG e iglesias, para mantenerse frescas y desplegarse libremente, culturalmente, siendo más bien un desafío para las ciencias sociales y para la academia que si bien ha acumulado suficiente material y experiencias, no avanza en dilucidaciones que permitan la superación sobre la materia como alumbrar acciones en beneficio de los sujetos en cuestión.

## Reflexiones sobre las superestructuras

### Fortalezas y proyección cultural indígena comunitaria

Veamos en esta parte si desde otras perspectivas y componentes de la vida ancestral e indígena se puede ratificar lo analizado o si desde estas esferas hay posibilidades de alimentar otras economías diferentes al intercambio mercantil y al mercado.

Hemos afirmado que las entidades ancestrales e indígenas funcionan y son concebidas como integradoras de todas las esferas en un todo global, sin diferenciación de ámbitos sectorializados y de especialización y que, en todo caso, lo económico estaría sobredeterminado por el resto de los campos. Al asumir la economía política como el conjunto de relaciones sociales de producción, tampoco la confinamos puramente a hechos económico-productivos aislados, obligándonos por lo tanto por ambas entradas –entidades indígenas y economía política– al abordaje de materias

no exclusivamente económicas; aunque con objeto centrado en éstas. Esta sección corresponde precisamente a una reflexión de conjunto sobre cultura, comunidad, sociedad, nación y civilización como contexto interactuante de las economías ancestrales e indígenas, porque coadyuvarán a entender mejor el propio ámbito económico de dichas entidades.

Debemos aclarar que más que detenernos en los diagnósticos y reiterar la diversidad de problemáticas que caracterizan a nuestra sociedad, interesa analizar las propuestas de resolución y encausamiento hacia el futuro.

Observemos otras perspectivas más inspiradas en el ideario indígena. La trilogía instaurada por Tamayo (indios, cholos y blancos) y extendida con matices sobre los criollos, mestizos y otros calificativos, fue superada recién por Ovando Sanz, para quien nuestro país no está constituido solamente por una nación, sino también por nacionalidades, tribus y grupos étnicos oprimidos; aunque por otra parte menciona a cinco razas históricas no puras, porque aquello no existiría, y una nación podría estar compuesta por muchas razas, así como una raza comprendería a muchas naciones, y pedía no confundir entre todas estas categorías.

Estaríamos ante un país con especial estructura demográfica y un intrincado problema humano, sin constituir un Estado nacional, sino un Estado complejo, de composición abigarrada, y un Estado compuesto por grupos étnicos, tribus, nacionalidades y una nación, más propiamente un Estado multinacional, con una nación boliviana, cinco nacionalidades principales y ocho pequeñas. No se habría podido constituir un Estado nacional, sino que se ha seguido el camino de la opresión nacional a las nacionalidades, tribus y grupos étnicos indígenas.

Continuando con la línea de análisis previo, reiteramos que a diferencia de quienes buscan encontrar propuestas viabilizadoras diferentes a la lógica del intercambio mercantil y de mercado inspiradas en la ancestralidad histórica o la indigenidad existente en la actualidad (que no hemos encontrado), es en estos otros campos de la vida y desenvolvimiento social que observamos enorme riqueza, vitalidad y argumentos propositivos de gran alcance y practicabilidad y operacionalidad posibles, construcción modélica con generalización teórica y aterrizajes concretos de una nueva arquitectura político-estatal organizativa y societal, pudiendo pensarse como inédita y replicable en condiciones equivalentes o con adecuación a otras realidades en términos metodológicos paradigmáticos.

Esto quiere decir que incluyendo sociedades ancestrales e indígenas,

tanto lo económico, por una parte, como el resto de esferas superestructurales, por otra, son mutuamente separables no sólo en términos del método lógico o sacrificando parte de la realidad como concreto pensado, sino en lo concreto real. Posteriormente examinaremos el grado de autonomía de las esferas culturales y políticas como societales, y si la esfera económica evidentemente encarna a una base determinante, criterio asentado en el materialismo histórico, tan interpelado académicamente y que estaba pretendidamente salvado y peor superado; aunque vemos que no es del todo así.

No cabe duda y no habría necesidad de extenderse sobre el hecho de que tanto ancestralmente como en la actualidad, la indigenidad presente en la historia de nuestro país ostenta un testimonio muy fuerte de la existencia de comunidades vigorosas –ahora en varios planos pero no del todo en el plano económico–, pues la comunidad (base del ayllu y las *markas* andinas como de las tentas y cabildos u otras formas en tierras bajas orientales) estaría marcando indeleblemente la identidad de tales entidades ya que vida y desarrollo en comunidad fueron y son su manera de existir y proyectarse. No se trata del objeto específico, sino indirecto de nuestra investigación, por lo que no recurriremos a las definiciones y al debate sobre ellas en la sociología de Tönies, Weber y otros, aunque los tomamos en cuenta.

En términos llanos, estamos describiendo la comunidad en sentido fuerte, de cohesión social y expresión de vida individual particular, de la identidad de las partes en función de un respectivo todo y forma de vida de aglomerados que comulgan en varios planos de manera esencial y no solamente formal o administrativamente, que ancestralmente podría incluir también –actualmente no obligatoriamente– parentesco de sangre, no con las arbitrarias desnaturalizaciones que el léxico común y popular hace para facilitar ciertas designaciones o que ciertos centros de emisión ideológica capitalista y académica sociológica positivista realizan sin ninguna ingenuidad, resultado de lo cual hoy se abusa del término para designar cualquier tipo de agrupamiento, mencionando comunidades religiosas, deportivas, folklóricas y otra innumerable cantidad de instancias.

De nuestras lecturas y reflexión sobre sus mensajes, hemos podido observar que sobre el lejano ayer más que sobre el hoy, no puede hablarse de tensiones disociables en la relación individuo-comunidad, que era entonces cuando más llanamente se podían ver dinámicas de tales "polos" como una sola unidad, con el individuo realizado como tal solamente en comunidad, superando la conflictividad que actualmente surge entre pro-

piedad individual y común, como instancias que exigen un derecho separado, siendo entonces que antiguamente, la comunidad era más cohesionada y fuerte, más real y no aparente como en tiempos modernos.

Tampoco tenemos la pretensión de ser exquisitos en definiciones acabadas sobre los alcances y delimitaciones de la cultura. Entendemos que en este plano y tomando en cuenta que las culturas no se mantienen inalterables y congeladas en el tiempo, nuestra historia refleja una riqueza cultural de base indígena de hondo contenido identitario, tanto hacia las entidades indígenas como tales como también alumbrando con su esencia al resto nacional y a la vida nacional, que con ceguera, a su turno, siempre se las quiso negar o liquidar.

Entendemos que tampoco se trata de tantas culturas como agrupamientos étnicos o pueblos indígenas podamos contabilizar, sino que existen matrices culturales mayores que albergaron y albergan a vertientes menores dentro de sí. Así, hemos podido recoger versiones especializadas sobre la existencia de culturas previas al propio *Tiwanaku*, de una cultura andina aymara posterior y de una quechua luego, incluso englobándose a todas ellas, sobre todo a la aymara y la quechua como una sola cultura andina en presencia de varios o dos idiomas, matriz cultural que contemplaría con los matices del caso la practicada por *pacajaques*, *umasuyus*, *larecaxas*, *jalkas*, *karankas*, y muchos otros pueblos devenidos de linajes, señoríos y reinos aymaras o quechuas.

En tierras bajas, aunque con rasgos diferenciados, se suele mencionar una sola matriz cultural correspondiente a entidades selvícolas sin Estado, más autónomas y atomizadas, y más asimiladas para geografías amazónicas, pero también hay quienes apuntan mayores diferencias, estableciendo por lo menos dos vertientes bien definidas: una para los descendientes de los Arawak, los pueblos de Moxos hoy asentados en el Beni, y otra para los descendientes de los Caribe como son los guaraní del Chaco y su especificidad chiriguana en Cordillera, también compartiendo su espíritu y cosmovisiones con otras entidades menores como las que tienen lugar en Chiquitos o con respecto a los ayoreos y otros.

En todo caso, la nómina de pueblos indígenas de tierras bajas en términos oficiales es extensa; aunque no se puede sostener que cada uno de dichos agrupamientos (algunos menores a la centena y hasta a las decenas de miembros) emita una cultura propia completa bien identificable distinta

a las de las matrices señaladas. En términos gruesos, solamente esquemáticamente para comprender mejor los procesos en grande tendríamos la cultura andina aymara-quechua, la cultura guaraní, la cultura moxeña y, generalizando, la cultura amazónica correspondiente a diversidad de pueblos asentados en ese hábitat.

Por otra parte, vamos a aceptar parcialmente la propuesta de Clastres y de varios otros en cuanto a la caracterización de que las sociedades ancestrales del sur andino no solamente tenían Estado, sino que configuraron un verdadero imperio en sentido expansivo, tanto en términos territoriales como ideológicos, organizando a todo un conglomerado de pueblos, etnias y culturas bajo reglas que expresaban el interés y despliegue de parámetros en función y a semejanza de un componente social dominante, el quechua y dentro de él, de un estrato hegemónico, el del incanato y su entorno de dominación y explotación, los estratos militares, los de religiosidad/ritualidad, otros administrativos y otros de servidumbre caracterizados incluso como esclavistas, como fue el *yanakonazgo*.

También es aceptable la idea de que en general, los grupos indígenas selváticos de tierras bajas y cálidas eran sociedades sin Estado—otros le agregan o le ponen el énfasis como sociedades contra el Estado—, hecho que desde nuestro punto de vista no es generalizable, debido a la comprobación que hiciéramos a partir de los testimonios de Denevan y otras fuentes serias, en sentido de que las grandes obras de camellones, calzadas, campos elevados y similares que servían para enfrentar espacios inundados, no podían haberse cristalizado con una organización social elemental y fragmentaria, sino, más bien, a partir de por lo menos gérmenes estatales mayores, como es el caso de Moxos y los cada vez más sorprendentes hallazgos arqueológicos sobre su complejidad.

Está claro que con la invasión colonial y el proceso republicano, todas esas expresiones estatales en tierras altas y bajas se desplomaron. Empero, reiteramos la delimitación que hacemos del Estado como resultado
histórico a partir de la capacidad de generación de excedente económico
significativo y creciente, resultado, a su turno, de la elevación de la productividad del trabajo por la implantación y tránsito como consolidación de las
sociedades ancestrales, tornándose cada vez más agropecuarias y agrarias,
con toda la significación tecnológica y organizativa social que ello conlleva
y, por lo tanto, por la pelea respecto de la apropiación de ese excedente, facilitador de agrupamientos determinados que concluirán con la formación

de estamentos y estratos sociales no tan diáfanos al principio y de clases sociales muy concretas después, iniciando el proceso de explotación del trabajo ajeno y sistemas ideológicos, políticos y militares de dominación.

En tales condiciones, no se pueden utilizar teorías afinadas académicamente o esquemas sobre un Estado-espejo, reflejo de la diversidad social, comunitaria para esos casos, o del Estado como herramienta para el bien común, sino del Estado como un instrumento de explotación y dominación de unos segmentos sociales y de clases sociales sobre otras. Ello no implica extrapolar retrospectivamente situaciones contemporáneas. Ya quedó claro con Zavaleta y Tapia que la diversidad social ancestral, por ejemplo la multiculturalidad y multietnicidad del *Tawantinsuyo*, (donde imperó finalmente sólo una perspectiva civilizatoria y, según muchos, hasta una sola cultura) no se la puede aparejar con diversidades como la boliviana actual, que no solamente sería abigarrada porque no se confrontan partes de sociedades contra otras de otras sociedades, sino entre sociedades enteras, mucho más si cada una funciona con parámetros civilizatorios distintos y contradictorios o de base diferente.

En el campo de la economía política del ancestro y la indigenidad rural, especialmente de Bolivia, hemos encontrado la mayor cantidad y calidad de diagnósticos, lecturas, visiones, interpretaciones, análisis y también propuestas y prospectiva que avizoran tendencias que van desde el retorno al ayllu en términos organizativos, institucionales, estatales y un comunitarismo puro no solamente en fuentes indianistas e indigenistas, hasta democráticas convencionales y muy potables por su adscripción al pasado inmediato del país, con pequeños rasgos alterados, pero para no cambiar nada, hasta radicalmente transformadoras que, en algunos casos, se tornan convocadoras por su realismo y otras inviables porque solamente encarnan aspiraciones perfeccionistas y tan complicadas como difíciles de instrumentalizar en una ingeniería constitucional practicable.

También realizamos una revisión rápida de la visión y propuesta de los informes de Desarrollo Humano de las Naciones Unidas en Bolivia, de mucha rigurosidad en el marco teórico seleccionado, de modernidad, democracia deliberativa y mercado. En esos informes se ve que se busca alternativas de diversificación económica más allá del gas, para pasar hacia una base ancha en un nuevo patrón de desarrollo. Quienes los hicieron encontraron los muchos aspectos que unen y no dividen, lo que estaría, además, presente en el o los imaginarios de la mayoría de la población

percibida implícitamente como mestiza. Y plantearon que se debería organizar un Estado con características que respondan a los rasgos señalados y de naturaleza intercultural, más no lejana ni extraña a la globalización y los cambios informáticos y similares para el desarrollo humano en el país, todo con un tratamiento que lo podemos considerar timorato, marginal o subalternizado de la cuestión nacional y de la colonialidad e indigenidad, y que, además, podríamos denominarlo *light*, sin energía.

En cuanto a esta esfera sociopolítica y de poder como a otros asuntos superestructurales, hemos ponderado como lo más serio y rescatable por su lectura adelantada de hechos que nadie esperaba pero que sucedieron de la manera interpretada y por lo tanto, encarnando elementos de cientificidad muy sólidos, la producción intelectual de Comuna, como un cuerpo teórico coherente y con muchas afinidades; aunque con diferencias de matiz obvias entre cientistas sociales de diferente formación y especialidad, como son Álvaro García Línera, Raúl Prada Alcoreza, Raquel Gutiérrez y Luis Tapia Mealla, en publicaciones imperdibles para quien pretenda conocer, manejar y analizar las entidades ancestrales e indígenas del país. Sobre García Linera y Tapia y su producción previa a Comuna, ya anotamos nuestros comentarios críticos.

Ahora establecemos nuestra posición, asumiendo o criticando con sustento lo que dentro de esta institucionalidad se escribió y que nosotros calificamos como sofisticación académica, elucubración, prospectiva y acertijos, y en cuanto a cierta intelectualidad indígena, especialmente aymara, como oficio académico que tradujo en difícil código occidental eurocéntrico y/o anglosajón las interpretaciones de aquellos, que a todas luces se muestra como una actitud injusta e insensible con el compromiso militante de los miembros de Comuna con el proceso de cambio que vive el país y sus sujetos esenciales, los indígenas; aunque "después de un análisis de sangre", todos ellos sean mestizos y sin extracción indígena, en una sociedad donde ya no existen ni serían privilegiados los determinantes puros, sino las identidades de los seres humanos y las entidades societales de que se trate.

Recogiendo la herencia intelectual de lo mejor de fuentes indianistas, kataristas y de personajes estelares en la interpretación de nuestra realidad y entablando un diálogo y debate con el otro polo de rechazo y negación de la diversidad etnocultural del país, es decir con los titulares de la dominación y sus expresiones ideológico-teóricas, en Comuna se asumió como

detestable la historia de marginación, exclusión, explotación, discriminación, racismo y dominación secular de los pueblos indígenas por parte de la vieja y nueva rosca gamonal latifundista en su momento o por parte de otras hegemonías y oligarquías económicas y políticas que se sucedieron hasta el período neoliberal. Con ese otro polo, los de Comuna son intransigentes y especialmente puntillosos, sobre todo cuando remarcan una línea de continuidad del colonialismo, extendido post República hasta la actualidad como colonialismo interno, como rasgo de colonialidad de la sociedad y del Estado, que no solamente embadurna, sino penetra en todos los poros del cuerpo social como una marca que, si no es superada, impide cualquier proyecto de convivencia, continuidad y construcción verazmente democrática del país hacia adelante.

Ya hicimos notar la existencia de matices entre los miembros de Comuna, pero aquí nos referimos a campos compartidos, aunque con lenguaje y designaciones diferenciados como, por ejemplo, asignar carácter multinacional no solamente a la sociedad, sino a un necesario futuro Estadoespejo que la refleje en tal dimensión y diversidad. Más aún, la sociedad sería multisocietal, mucho más, multicivilizacional, fruto de la presencia de naciones y civilizaciones correspondientes a las entidades y pueblos indígenas de origen ancestral, portadoras y encarnando cosmovisiones, conocimientos, ciencias y culturas diferentes cuando no opuestas a la modernidad occidental unidimensional, unilateral que se pretende unívocamente civilizatoria a nivel planetario. Habría que gestar un nuevo plano o núcleo común efectivamente intercultural, otra modernidad y proceso civilizatorio desde todos los componentes constitutivos y para todos ellos, por lo tanto, superando el carácter abigarrado y barroquismo que caracteriza a la sociedad, que ya la analizamos en relación a la presencia de tiempos históricos, historias, historicidades y modos de producción distintos y solamente equidistantes como confluencias desarticuladas, como conjuntos disjuntos.

Nuestra posición sobre el particular, debidamente sustentada en el texto, apunta a que es posible pensar y verificar, mediante parámetros rigurosos y sin referirnos a la nación boliviana (resultado del proceso histórico republicano), la existencia ancestral de la nación aymara, la nación quechua (ahora perdida, dispersa o no evidenciada con proyectos que no estén subsumidamente en el proyecto aymara, casi como dando la vuelta a la situación del incario), la nación guaraní y la nación moxeña. Vistas todas éstas como naciones sin Estado o naciones subestatales y las que ni obligatoria ni necesariamente deben expresarse a nivel estatal, siempre que

seamos consecuentes en la descolonización del Estado y la sociedad.

Desde nuestro punto de vista, tal descolonización es un asunto de transformación esencial y no de formas ni de ingeniería constitucional, tampoco de compulsa psicológica o ejercicio de violencia subliminal, sino de la construcción de una hegemonía que logre enamorar a todos de un proyecto identitario incluyente, que decodifique la colonialidad, resignificando la relación de los indígenas con el resto nacional y no actuando con los mismos códigos que se critica y pretende superar.

Asumimos como naciones a las consignadas y no a otros 31 grupos étnicos o pueblos indígenas más, en adecuación a delimitaciones conceptuales de aceptación general relativas a comunidad de población, territorio, cultura y lengua. Pero esta comunidad históricamente construida debe ser pensada sin exigencias como la de la ancestralidad o equiparando historia con cronología, haciendo impensables construcciones nacionales de otro tipo o nuevas, sin sujeción exclusiva ni obligatoria a determinantes raciales, tribales o étnicas, y que vislumbren un proyecto de sociedad común, pero con la exigencia teórica de nuestra parte de incluir aquello que es implícito en el componente cultural de la nación como es la comunidad de base económica, sin la cual todo lo demás puede resultar intrascendente por impracticable, entrabando a los otros componentes.

Algo así como aquello de *nación para sí*, no sólo objetivamente existente por su población y espacio territorial, cultura y lengua, sino por la intersubjetividad colectiva compartida con respecto a la necesidad de vivir junto al otro o a otros seres y entidades de distinta índole; pero que comulgan en la necesidad de construir un camino que no es inmutable ni está petrificado en el tiempo, como no lo están las culturas ni las civilizaciones.

Si somos consecuentes con ese tipo de reflexión, podría parecer incluso muy amplia y flexible como poco rigurosa también la selección de esas cuatro naciones cuando, en realidad, es la nación aymara la que está dando muestras de fortaleza filosófica e ideológica como movimiento social, proyección estatal y política, dibujando un panorama con sus propios códigos o a imagen y semejanza de su ideario, imaginarios y cosmovisiones. Siendo así, o concreta un proyecto de nacionalismo étnico conservador y retardatario cuando no reaccionario, o se transforma esencialmente para conducir junto a todos a una sociedad de todos, a sabiendas de que no se está hablando de tazas de leche sin impurezas ni paraísos terrenales sin

contradicciones.

El tratamiento de culturas, naciones, estados y civilizaciones es muy complicado y exige responsabilidad y correlato con la posibilidad y viabilidad realista a nivel social y empírico-practicable. Existió una civilización andina ancestral; pero es muy difícil insistir en que permanece de forma intacta viva, cuando, más bien, se ha ido transformando históricamente. Sí es evidente cuando nos dicen que aymaras, quechuas y otras entidades indígenas de tierras altas serían ahora distintos pueblos, pero una cultura.

Es muy difícil a estas alturas pensar que las naciones aymara, quechua, guaraní y moxeña, o el resto de pueblos indígenas pueden constituirse en naciones estatales; aunque es probable que puedan hacerlo muy forzada y formalmente en un malabarismo constitucional endeble o vía el separatismo con base en la autodeterminación de los pueblos, que está planteado y, de darse, tendríamos que asumirlo sin pataleos.

En esto último, como en el plano de efectivizar autonomías indígenas dentro del Estado boliviano, hay la dificultad de reorganizar o reconstruir territorios y territorialidades históricas ancestrales de las entidades indígenas en cuestión, a no ser que se los tome como indica y plantea Prada. Para él, las territorialidades no son asunto de cartógrafos ni de pedazos de suelo, subsuelo, espacio aéreo ni eléctrico; tampoco son sólo recursos naturales ni biodiversidad muy concreta, sino fronteras móviles encarnadas en cada cuerpo indígena, en cada humanidad y cuerpo social, y, por lo tanto, se despliegan con su densidad y complejidad como espiritualidad y ritualidad; migran junto a los sujetos porque, en realidad, están des-sujetados de ataduras materiales y sí encadenados a subjetividades y simbolismos, con lo que estaría resuelto el problema; aunque solamente para Prada, porque todo el conjunto nacional e indígena del país entiende, sugiere y pelea por territorio con territorialidad objetiva, cosificada, delimitable, palpable y tangible, posible de servir de objeto de hechos socioproductivos de efecto económico y desarrollo.

Por lo tanto, tampoco es pensable ni realista vislumbrar a pueblo alguno indígena de nuestro territorio como civilización. Creemos que incluso exceden a la conceptualización de nación, sociedad y Estado. Hemos demostrado desde el punto de vista de la Economía Política que hemos asistido en términos históricos, por diversidad de circunstancias que no corresponde detallar pero que objetivamente han sucedido, al auge y decli-

nación de la economía generalizada como don-reciprocidad, solidaridad, ayuda mutua, generosidad, economía de la ofrenda y simbólica o de similar significado, por la supremacía del intercambio mercantil y del mercado, entidades económicas también ancestrales y practicadas simultáneamente con las eminentemente propias por parte de sociedades indígenas, también en el territorio que hoy es Bolivia y, por lo tanto, previas al capitalismo y su desarrollo como apropiación paradigmática, teleológica, fundamentalista o como se quiera, pero con mucha efectividad.

Todo ello nos está mostrando que también se trata de un constructo sociohistórico que no es privativo de la modernidad ni del capitalismo, lo que nos está sugiriendo la posibilidad de construir sobre dichas bases verificablemente viables. Se puede edificar otra modernidad y otro tipo de sociedad sin desechar dichas bases de sustento, tampoco la regulación o la participación de un Estado redistributivo, formas de gestión estratégica entre mercado-Estado-sociedad. Y hacerlo de manera apropiada, sin dejarse llevar por criterios arbitrarios, poco rigurosos y subjetivos que son inviables, como lo demuestran nuestro itinerario y decurso histórico y las herramientas metodológicas del materialismo histórico.

No parece realista ni transformador de fondo insistir en una construcción unilateralmente pensada como Estado multinacional, multicivilizacional y multisocietal (tal vez plurinacional porque lo de multi suena a multiplicidad de naciones y la realidad no es tal), si no contamos en rigor con naciones estatales indígenas, menos con base económica de esa naturaleza y menos constituimos un país-continente o de vasto alcance demográfico, territorial y de emisión cultural ideológica, cuando, más bien, estamos cada vez más entrelazados en la construcción cultural transformada por la modernidad, a la que tenemos que insertarnos con identidad, como modernidad transformada también a partir de nuestra incursión con valores ancestrales e indígenas catalogados como nuestra huella digital identitaria indeleble.

Hemos problematizado estos conceptos con hidalguía porque por elemental que sea nuestra formación en estas disciplinas, tampoco tienen por qué ser éstas esotéricas o manejadas en un cenáculo selecto de entendidos o iluminados. Más bien, sería interesante que en las mismas estuvieran y de forma creciente cientistas sociales multidisciplinarios, porque la realidad, la vida y el desarrollo a los que nos enfrentamos son multifacéticos.

Una realidad así explicada en su abigarramiento, donde cohabita de

manera multinacional una diversidad de naciones de forma separada; un abanico de sociedades o multisocietalmente y, por lo tanto, separadamente; una diversidad de civilizaciones, multicivilizacional, también de manera separada, da lugar a conjuntos disjuntos que están cerca o cohabitan; pero de forma separada, sin articulación de base económica y con un Estado aparente.

¿Entonces qué es el conjunto nacional que se llama Bolivia?, ¿un conjunto vacío y, por lo tanto, sin concreción ni existencia?, ¿un espacio desnudo, una geografía muerta y sin movimiento (recordamos aquí al Simmel del interaccionismo simbólico)?, ¿una tierra sin historia, una tierra de nadie o solamente de colonos invasores que se quedaron y amestizaron, pero sin historia y sin coadyuvar a construir algo? Pensamos que no y, por eso, mientras no se nos demuestre lo contrario en términos entendibles y claros, ésta es una contravención nada soberbia porque no cabe, sino modesta, pero audaz dada la estatura verificada como la jerarquía de quienes produjeron la conceptualización de la que nos hemos ocupado. Ojalá que no se haya entendido, por extensión u omisión, que estamos sosteniendo que estamos frente a una sociedad homogénea en términos ideológicos, económicos, políticos y culturales como históricos.

## Una modernidad distinta desde lo ancestral-civilizacional

Cuando hablamos de comunidad, cultura y Estado, parecería que todo se vuelve más fluido. Sin embargo, el panorama se complica cuando pretendemos entender y delimitar mejor, de forma más rigurosa, lo que entendemos por sociedad, nación y civilización. Aunque en este campo tampoco queremos cosechar exquisiteces teoréticas, sino únicamente elementos prácticos que sean comprensibles como para asumir, desde esta perspectiva, su correlato con las instancias económicas o de economía política que más nos interesan.

Como se vio, fue Ovando Sanz el pionero en la discusión integral y no solamente andinocentrista sobre lo nacional-colonial desde una perspectiva teórica, ideológica y política muy propias. Aunque con contradicciones –como casi en todos los casos– utilizaba el concepto de nacionalidades para distinguir a todas de lo que consideraba el conjunto mayor, la nación boliviana, como lo hicieran en *Por una Bolivia Diferente* en Cipca, con aquello de las naciones subestatales, categoría sumamente útil y tal vez rescatable para desanudar discusiones inacabables sobre el particular, sobre

todo en el contexto de la Asamblea Constituyente realizada en Bolivia.

Pero Ovando también describía y analizaba al país como multinacional, con varias naciones. Iniciamos con esto porque queremos descartar la categoría de nacionalidad que no tiene un sentido riguroso ni práctico. Albó y varios correligionarios de su tendencia académica nos indicaban que habían nacionalidades, como naciones en sí, algo así como existiendo pero sin proyecto ni proyección, débiles por lo tanto y, por otra parte, naciones para sí, fuertes y amplias, con proyecto político nítido, que rescatamos parcialmente para el último caso, para la definición de nación. Como vimos, Zavaleta prefería ubicar esta discusión en términos históricos en el desarrollo de la modernidad capitalista; naciones plenas o en el estricto sentido de la palabra que tendrían que hacer alusión a dicha condición.

Este asunto no es únicamente de orden académico. Más bien, adquiere vigencia clave en la actual discusión sobre el decurso nacional y las posibilidades de refundación del Estado, donde está en juego la definición general como Estado plurinacional, incluyendo lo de comunitario y con autonomías indígenas, lo que sobrepasa el entendimiento convencional, para algunos maniqueo de Estado multicultural o sobre lo que para otros podría asumirse como interculturalidad tramposa. Nos estamos refiriendo a la posibilidad de aceptar, asumir y actuar como país sobre la base de emisiones discursivas de fondo histórico que despliegan la idea fuerza de que las sociedades ancestrales no solamente fueron tales, sino que subsisten en lo que hoy se denominan pueblos indígenas y se proyectan no solamente como etnias, nacionalidades y culturas, sino como naciones e incluso como civilizaciones, en realidad, como conteniendo estos dos últimos atributos.

Si evadimos el que hemos denominado tratamiento alambicado de estos asuntos y nos apoyamos exclusivamente en las delimitaciones conceptuales que Zavaleta recupera de los desarrollos del marxismo, y nos quedamos con el concepto de nación contemplando componentes poblacionales, culturales y de territorio, de comunidades estables, históricamente constituidas y no simples comunidades de raza ni de contrato tribal o étnico, tendríamos que sostener que los términos aymara, quechua, guaraní, moxeño y otros estarían justamente poniendo el énfasis en la naturaleza racial y étnica, de sangre o linaje del acuerdo, consenso o contrato social de manera sobredeterminada con respecto a los otros, incluso donde desde dichos enfoques se entiende éstos, es decir población, cultura, territorio y lengua, a partir de la condición aymara, quechua, guaraní, moxeña y otras,

que Zavaleta observa por su incompletitud, a la vez que alerta en sentido de que en sociedades como la boliviana sería imposible construir nación sin tales antecedentes.

Pero esta lectura puede parecer simplista, esquemática y no dialéctica, y deja todavía muchas aristas para el análisis, ya que no solamente fuentes indígenas genuinas, sino también indigenistas e indianistas y los propios autores bolivianos marxistas y específicamente zavaletianos, como varios que hemos seleccionado por profundos y sugerentes, asumen en los hechos como supuesto o sobreentendido e incluso como premisa no sólo la existencia y desenvolvimiento de entidades indígenas de origen ancestral como naciones plenas, sino incluso como civilizaciones.

El problema con el que nos hemos encontrado en casi todas las fuentes (incluso en algunas de las más rigurosas y completas) es que se trata de afirmaciones sin fundamentación alguna sobre la delimitación conceptual que requiere utilizar categorías de gran magnitud y significado. Por ejemplo, se afirma fehacientemente que algunos, varios, la mayoría o todos los pueblos y entidades indígenas son naciones, y más aún civilizaciones, y, por lo tanto, estamos ante una realidad multi o plurinacional y pluri o multicivilizacional, y en todo esto no encontramos lo señalado, sin que siquiera en tales afirmaciones se haya medido las consecuencias de lo asegurado con responsabilidad y ética intelectuales.

Si retornamos al marco conceptual al que nos referimos y lo desglosamos, veremos que cuando se hace alusión al componente poblacional como una de las condiciones básicas para constituir nación, estamos frente a un enunciado completamente cuantitativo, de dimensión, de número, de cantidad de población, con lo que tanto en términos ancestrales como actuales podríamos comulgar en el hecho de que no todas ni la mayoría, ni una parte importante de los pueblos indígenas tuvieron ni tienen, ni cumplen con esta determinación, todo lo contrario, se trata únicamente de algunas entidades indígenas muy específicas como la aymara, la quechua, la guaraní y con cierta flexibilidad la moxeña.

Esto no implica afirmar que las ínfimas entidades indígenas hoy existentes en el país, que son la mayoría como tales, carezcan de significado histórico, importancia y posibilidad de alimentar algún proyecto, o que deban desaparecer o ser maltratadas y subestimadas como se lo viene haciendo secularmente. ¿Por qué afirmamos esto? ¿Cuáles son los pará-

metros límite? ¿Quién los señala o define? Obviamente, no se requiere de una convención de demógrafos o multidisciplinaria para esto y recurrimos al sentido común convencional; pero también a una famosa ley dialéctica que indica que lo cualitativo es engendrado por lo cuantitativo, y que los cambios cualitativos son generados por cambios cuantitativos.

Si tomamos otro componente del marco conceptual, el de una nación que para ser tal debe contar con territorio propio (aunque ya es un asunto más complicado), parecería que es posible, entendible y explicable que todas o casi todas las entidades indígenas se asentaron en espacios geográficos donde pudieron manejarse con soberanía y libertad, y donde no tuvieran controversia con otros, porque si la tenían, se solucionaba por la fuerza, con guerras, pero se solucionaba y, por tanto, es plausible y verificable la idea de que la mayoría de estas entidades indígenas sí cuenta con un territorio que de no ser soberano o pleno, por lo menos sí lo es de referencia.

Esto nos llevaría a desentrañar el intríngulis que representa establecer cuáles fueron territorios *uru*, *uru puquina*, *uru murato y chipaya*, que luego fueran usurpados por los aymaras; o si los bolsones territoriales quechua dentro de los reinos aymaras que actualmente se conservan, como en los valles interandinos cerrados y secos de Italaque y Ambaná o el de los Kallawayas en Bautista Saavedra, fueron originariamente tales o propiamente aymaras, institucionalizándose quechuas recién durante el *Inkario*; o finalmente si dentro del archipiélago de nichos ecológicos que vienen desde *Tiwanaku* pero se consolidaron en grande en el *Inkario*, todos los señoríos aymaras como los *lupaca*, los *umasuyu*, *karankas*, *pacaxas*, *larecaxas*, y otros, se sienten cómodamente parte de los aymaras, o existe la percepción de partes con identidad muy definida y territorios propios.

Tomando en cuenta las dificultades señaladas, no se puede negar que ancestralmente casi todas las entidades indígenas contaron con territorios propios o se los apropiaron de otros. En todo caso, son territorios de remoto doblamiento, con patrones de ocupación y uso definidos. No se trata únicamente de espacios físico-naturales o geográficos que sólo se convierten en territorios mediante su interacción con comunidades humanas y que, por lo tanto, son social y culturalmente construidos, y, por ende, de mayor data que la ocupación del territorio ahora nacional boliviano desde la República y que, no por ello, puede ser negada como hecho objetivado.

En el marco conceptual que utilizamos como referencia son incluidos

dos conceptos no del todo entendibles inmediatamente, pues los términos comunidades estables, históricamente constituidas dan lugar a varias interpretaciones que no siempre concuerdan. Por un lado, aquello de comunidades estables podría aludir a la estabilidad en un mismo territorio determinado, a posicionarse con radicatoria fija en cierta geografía, no inmovilizadas, pero sin grandes movimientos espaciales en hábitats distantes y muy diferenciados. Pero también podrían referirse a estabilidad en el tiempo, es decir a permanencia, duración o durabilidad de largo plazo que no puede pensarse precisamente en lustros, décadas y, tal vez, ni siquiera en siglos, sino en milenios. Incluso podría tratarse de comunidades estables que contemplen ambos aspectos, tanto estabilidad espacial como en el tiempo, lo que parece ser la verdadera acepción del concepto, con la notoria preponderancia de alguno de estos atributos. Sin embargo, podría referirse a otros tipos de estabilidad, a comunidades sin traumas severos de conflictividad y violencia entrópica, estabilidad política duradera o similares que puedan representar a comunidades diezmadas, que las descartamos por ser más subjetivas que las de los criterios anteriores y porque la conflictividad y la guerra parecen haber sido, más bien, una forma generalizada de existencia.

Hay que hacer notar que si solamente se utiliza el criterio de estabilidad espacial en función al concepto que acabamos de ver, se tendría que excluir, del carácter de nación, a las poblaciones ancestrales y hasta muy contemporáneamente de gran movilidad espacial en hábitats no siempre similares, situación típica de las sociedades selváticas de climas tropicales, sobre todo amazónicas, donde estarían contemplados los guaraní y afines, y hasta los moxeños y otros catalogados por varios autores como sociedades no sedentarias, si no, nómadas. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que éstas cumplen la otra condición de estabilidad que les permitió mantenerse como entidades en el tiempo.

Las características de estabilidad espacial y temporal son cumplidas por las entidades ancestrales indígenas andinas, sobre todo aymara y quechua. En segundo grado, el resto de entidades hoy asentadas en lo que se conoce como tierras bajas orientales, sobre todo guaraní, moxeños y afines, cumplirían también ambas condiciones, con las relatividades del caso y con el problema de que se trata de comunidades menos estudiadas en el ámbito de nuestro país, o con menos testimonios que puedan brindar sin dubitaciones y con más precisión su itinerario y decurso en distintos períodos; aunque no se duda de su apego territorial y de hábitats concretos como de su existencia remota.

Lo de históricamente constituidas pareciera, más bien, una generali-

zación casi sin sentido o un lugar común, ya que es inentendible conceptualmente desde las ciencias sociales ubicar a una comunidad o sociedad que no haya sido históricamente construida, a no ser que se asigne al término *históricamente* solamente un sentido cronológico, con lo que estaría reiterando la condición de estabilidad en el tiempo, reduciendo historicidad a cronología.

Efectivamente, pareciera hacer alusión a un carácter ancestral o remoto obligatorio. Todas las comunidades antiguas tendrían así, bajo este concepto, la posibilidad de constituir nación, pero no las comunidades o sociedades nuevas. Nos facilita la resolución de esta situación el concepto de momento constitutivo utilizado arbitrariamente en extensión a situaciones distintas del contexto en el que fue utilizado por Zavaleta; pero útil para entender hechos fundacionales fuertes, de hondo contenido estructural socio-organizativo e institucional, y no circunstancias o contingencias endebles y sin proyección.

De todos modos, ¿no podrían constituir nación los hoy porteños, de los que se dice que no tienen historia porque descendieron de embarcaciones europeas y nada más? ¿O no lo podrían hacer poblaciones mestizas, criollas y similares durante y después de los procesos republicanos del continente? Evidentemente estamos abusando y extremando los ejemplos, pero lo hacemos para alumbrar un mayor entendimiento del problema planteado. A lo señalado pueden ser sumados criterios que también circulan en la misma dirección, por ejemplo por parte de García Linera en el marco del debate sobre estos temas en la Asamblea Constituyente, con respecto a que nación debe entenderse sobre todo a partir de un pasado común y de un destino y proyecto también comunes.

Parece sencillo, pero podríamos aplicar los mismos comentarios esgrimidos aquí sobre un espectro de posibilidades, sobre todo en esto del pasado común. Entonces, estaríamos obligados a entender la exclusividad en sociedades ancestrales, atributo que sobreentiende historia como tiempo pretérito larguísimo y que negaría la gestación de naciones sin esa característica. Lo de destino y proyecto comunes es mucho más entendible y asumible. Por lo menos queda sobre la mesa que no todo está total y diáfanamente claro, excepto para el buen entendedor.

Igualmente y sin lugar a perderse en especulaciones, todas las en-

tidades indígenas a las que nos estamos refiriendo y que hoy cohabitan en el territorio boliviano han sido históricamente constituidas y, por tanto, cumplirían con el requisito para constituir nación, con el aditamento de que nada puede ser entendido en términos estáticos, pues pudieron existir entidades históricamente construidas, pero devenidas en decrecimiento tanto en cantidad como en calidad, socavando también los otros conceptos, prerrequisito para su proyección como nación, como la mayoría de las que estamos considerando, excepto las cuatro ya señaladas.

Por nuestra parte y retomando una variedad de fuentes, agregamos al marco conceptual el requisito lingüístico o de lengua común, y lo hacemos porque existen muestras palpables de que se trata de un elemento, tal vez el más fuerte, constatable y perdurable hasta hoy, tal como se documentó en secciones correspondientes. Lo incorporamos en esta parte casi como un componente de otro requisito más abarcador, como es el de que una nación debe constituir una comunidad de cultura, no en el sentido alemán restringido del término, sino como formas de vida y tratamientos o actitudes ante la muerte, creencias, costumbres, hábitos societales, instituciones y multiplicidad de prácticas comunes que podrían incluir la religiosidad, la ritualidad.

Aquí la cosa ya no es tan específica, es más difusa o, más bien, de mayor alcance y sobrepasa a entidades ancestrales e indígenas como estaban siendo consideradas, delimitadas en unidades particulares. Tanto es así que los especialistas a los que hemos analizado nos hablan no sólo de aymaras y quechuas, sino de todos los pueblos ancestrales andinos, conformando pueblos y hasta naciones distintas, pero una sola cultura, lo que también nos explicaron con respecto a grandes conglomerados de agrupamientos o pueblos indígenas de tierras bajas. Es decir que estaríamos frente a muy pocas, pero poderosas como perecederas culturas con matices que no hacen al fondo sino a la forma, tal el caso de la cultura andina y tal vez algo más de una cultura silvicultural y amazónica, con la diferenciación de los moxeños que, como vimos, cultivaron determinadas formas de enfrentamiento de sus territorios inundados.

Con todo lo anotado, corresponde asumir que estamos frente a entidades ancestrales e indígenas de distinto grado de configuración, existencia, madurez y desarrollo, motivo por el que no se puede realizar generalizaciones. Tomando en cuenta actualmente varios factores y de

acuerdo a criterios muy difundidos y aceptados, conformarían naciones las entidades aymara, quechua, guaraní y moxeña, pudiendo extenderse y contemplar éstas a otras tantas de naturaleza y, sobre todo, cultura similares.

En ese sentido estaríamos ante una sociedad boliviana plurinacional o de varias naciones, porque lo de multi connotaría gran multiplicidad de naciones, que como vimos no corresponde y podría ser una caracterización más certera para sociedades como la hindú o la china.

Lo que debemos añadir en esta parte es que hemos asumido en términos generales, con dudas en el caso moxeño, que las entidades selvícolas y amazónicas de tierras bajas orientales fueron ancestralmente sin Estado, fragmentadas y segmentadas localmente, con una fuerte tendencia a sus autonomías, mientras que las entidades ancestrales andinas constituyeron Estado y hasta imperio. Actualmente estaríamos frente a todas las entidades indígenas (algunas muy poderosas como la aymara) nacionales, pero sin Estado; aunque sí cobijadas dentro del Estado boliviano, por inconcluso y aparente o virtual que éste sea, lo que nos remite a que puede haber sociedades plurinacionales o, en otros casos, multinacionales, pero no obligatoria ni necesariamente devenir en estados plurinacionales o multinacionales, salvo que así convenga a todas las partes involucradas en un acuerdo para un destino común.

Cruzando interpretaciones se puede ir más allá, por ejemplo podríamos atrevernos a extender algunas lecciones emitidas desde el interaccionismo simbólico, sabiendo que buena parte de ese material se refiere a tramas citadinas vividas en grandes ciudades europeas. Sin embargo, la extrapolación no sería inútil debido a la riqueza sustantiva de la mayoría de los mensajes, que nos puede ayudar desde la sociología y lo social a extensiones del pensamiento hacia la economía y lo económico, sobre todo separándonos momentáneamente de explicaciones que intentan dar cuenta del macrocosmos y de las grandes megatendencias de los organismos sociales, a partir de la estructura de la sociedad o lo dado, con respecto a la mirada de los componentes o microcosmos menores, pero sin los que muchas veces no termina de entenderse el funcionamiento societal en sus especificidades, con primacía de los flujos y movimientos de lo social, o *lo dándose*.

Entender con meridiana claridad que una cosa es abordar los

procesos y fenómenos desde la perspectiva estructural de *la sociedad* y otra distinta desde *lo social en movimiento* resulta de enorme significación para el oficio del cientista social. Esto con la posibilidad de extrapolar dicha perspectiva también a lo económico, por ejemplo distinguiendo *la economía* dada (su estructura, leyes, tendencias, realidades y comportamientos macro) de *lo económico*, dando sus componentes y submundos específicos, a partir de delimitaciones claras, sean éstas sectoriales, regionales, territoriales o de conglomerados sociales específicos. Y cobra mayor significación lo que podría estar sucediendo en los pueblos indígenas y originarios en Bolivia, por lo menos en los principales, haciendo el esfuerzo para incorporar en el análisis perspectivas como el tiempo o los tiempos que intermedian en la vida indígena y su economía en particular; el espacio y las distintas dimensiones espaciales territoriales que configuran su existencia y proyectan su actividad y realización.

También se debe reflexionar sobre temas que podrían parecer más distantes o convencionales en el análisis de estos agrupamientos sociales como, por ejemplo, la construcción de la persona, sus signos y significados que, a partir del individuo nacido, se hace o no se hace y la relación de ello con la sociedad. No podría quedar fuera de la reflexión el tema de la memoria y las maneras de recordar y reconstruir de estas poblaciones. También está presente la mirada sobre las características y opciones de comunicación hacia dentro y fuera; quedando, finalmente, el tratamiento de las categorías de actores, sujetos y agentes como aspectos sobresalientes de los pueblos indígenas y originarios en relación a los conceptos de clase, masa, multitud, muchedumbre, sobre los que tanto Zavaleta como otros han avanzado y ya lo registramos.

Más aún se podría penetrar mejor en el funcionamiento y dinámicas sociales o mejor de lo social, para lo que pensamos que pasará mucho tiempo y largo será el itinerario y los procesos vividos para que paulatina, pero lenta e insuficientemente, se vayan adoptando y asumiendo otras lecturas del enorme conglomerado humano rural, ya no solamente desde la estructura social y los macrocosmos societales que cual bloques configuran el edificio de la bolivianidad. Hemos avanzado, pero el conocimiento se ampliará con respecto al entendimiento de tiempos, espacios, territorialidad y memoria.

Por ahora resulta bueno reportar que no solamente desde el mundo

andino proceden ciertas lecturas dinámicas, sino también desde el interaccionismo simbólico europeo, por ejemplo con Simmel en *Sociedad* y *Espacio*, donde transmite sus reflexiones en cuanto a que la distancia entre dos personas o grupos, al margen de su dimensión grande o pequeña, no tiene sentido si ambas partes no se relacionan, no interactúan y, por lo tanto, no producen algún efecto. Esto cuando explica que los grandes imperios no tienen como condición necesaria la potestad sobre grandes territorios y que ello es una cuestión psicológica del ejercicio del poder.

En todos los casos nos está diciendo que el espacio está definido por *las actividades del alma*, de las personas y de las sociedades; de sus interpenetraciones, pulsiones e intersubjetividades. Nos dará ejemplos muy significativos sobre modalidades en que se suele asumir el concepto y la praxis espaciales, sosteniendo que un extremo constituye el espacio territorial de un Estado, aquel espacio donde no cabe otro sujeto similar, es decir que no puede haber un Estado dentro de otro. Tal vez aquello pueda hoy relativizarse con el itinerario espacial o las complejidades que conllevan los federalismos y autonomías. Otro ejemplo emblemático será el de la Iglesia, que aunque tenga un signo y significado en el espacio del Vaticano, en general pretende mostrarse y emitir una imagen de atemporalidad-eternidad e inespacialidad, como si estuviera en todas partes al mismo tiempo.

Agregará que, en ese sentido, los límites no son un hecho espacial con efecto social, sino un hecho social con efecto espacial, como los límites entre naciones, regiones y como sucede con la radicatoria o extranjería que no la definen los países, sino la interrelación entre poblaciones, o como puede suceder con la membresía o pertenencia a los grupos sociales cualquiera sean éstos. Ya al interior de dichos límites, indica Simmel, estarán sus trozos, parcelamientos o componentes. Hablándonos sobre límites psicológicos, jurídicos, naturales y políticos, particularmente de la eventual coincidencia entre límites psicológicos y políticos, él sostiene: El ejemplo más conocido lo ofrecen los habitantes de las montañas, con su singular fusión de amor a la libertad y conservadurismo, de rudo trato entre sí y adhesión apasionada al suelo, que no obstante crea entre ellos un lazo extraordinariamente fuerte.<sup>471</sup>

En relación al tiempo, reflexiones epistemológicas desde el interac-

<sup>&</sup>lt;sup>471</sup> Simmel, George. Sociología: Estudios Sobre las Formas de Socialización. Cap. IX. "El Espacio y la Sociedad". SCA ED. Buenos Aires. Argentina.

cionismo simbólico nos orientan para relativizar y utilizar con mucha flexibilidad la relación pasado-presente-futuro, como también la medición de velocidades en relación con hechos sociales y una dinámica cambiante, especialmente en tiempos de globalización, donde los parámetros sobre tiempos y espacios se han modificado, influyendo en la vida cotidiana de la gente.

En concordancia con todo esto, en los pueblos indígenas y originarios siempre nos ilustran sobre su manejo *dual y circular* del tiempo y del espacio, y hasta se suele mencionar a *Pacha* para referirse a la fusión de tiempo y espacio en un solo concepto, y el *Jacha Uru*, para otros *Pachacuti*, como el nuevo tiempo, el tiempo del cambio y la prosperidad o la gloria de esos pueblos, que tendrá su epicentro en un *Taipi* irradiador.

En tierras bajas del Oriente, el Chaco y la Amazonía, los pueblos indígenas refieren aquello como la búsqueda de la Loma Santa que guía su cosmovisión. Como pueblos milenarios ancestrales, han aprendido que la coyuntura puede durar siglos y, por ello, se mueven vislumbrando períodos de largo plazo, razón por la que les cuesta adecuarse tanto a la modernidad como a la modernización y sus parámetros de tiempos, puesto que para ellos es como enfrentar su reloj social adecuado a la naturaleza con un reloj moderno adecuado a la tecnología industrial en el caso de la primera modernidad, como a la revolución tecnocientífica, robótica, genética y cibernética si miramos hacia la segunda modernidad compleja.

Desde una perspectiva occidental cartesiana será difícil entender los patrones de asentamiento y ocupación de espacios territoriales que llevaron a grandes movilizaciones poblacionales, como se puede colegir a partir de interpretaciones que muestran esa óptica como *el acceso a un máximo de pisos o nichos ecológicos complementarios*, denominada como una praxis espacial de archipiélago. En el caso del *Inkario*, tenemos a los señoríos quechuas y aymaras que ocuparon desde el Cuzco hasta el Norte de Chile, pasando por punas de alta montaña y altiplanos cordilleranos, valles interandinos templados, subtrópicos yungeños y cabeceras tropicales.

Este asunto del espacio y la espacialidad como parte del ideario de las sociedades es concebido entre los pueblos indígenas como territorio y territorialidad. Ellos tienen más apego al territorio que las poblaciones

occidentales, que pueden desarraigarse fácilmente de su terruño. Pero hay diferencias cuando se habla clasistamente de campesinos y desde otra perspectiva de indígenas (recordemos nuestra explicación sobre tierra-campesinado-clase y territorio, indígenas-nación). Por eso es correcto indicar que la idea de territorialidad es parte de la identidad y definición que conllevan los pueblos indígenas, más cuando encarnan un proyecto para sí tan diferente de lo que para el efecto puedan entender los cartógrafos de distintos aparatos técnicos estatales.

Sólo así puede entenderse que desde los señoríos y linajes indígenas, éstos se proyecten vía migraciones y movimientos poblacionales muy ricos. Sin ir lejos, esto puede verse actualmente en los distintos procesos de urbanización como, por ejemplo, en la populosa ciudad de El Alto en el departamento de La Paz, donde se han recreando villas y villorrios con nombres vinculados al origen de dichos migrantes, como Villa Pacajes. Esto no tiene que ver sólo con nombres, sino con prácticas vecinales comunitarias y sistemas de relacionamiento, y remesas con sus poblaciones de origen que recién comienzan a comprenderse e interpretarse a cabalidad.

A partir del tamaño de su población; la emisión y la fuerza de su praxis de visiones, cosmovisiones, simbolismo y ritualidad; su posicionamiento con respecto a temáticas y problemas locales, departamentales, regionales, nacionales e internacionales, además de su incidencia y la ampliación de su cultura hacia otros grupos y conglomerados sociales, se suele hablar, extendiendo idearios marxistas, de *etnias en sí* (nacionalidad) y *etnias para sí* (nación), como ya lo registramos en una de las fuentes de verificación utilizadas.

Con bastante arbitrariedad, pero también convicción, para el caso de las *etnias en sí* que hacen referencia a una existencia laxa e intrascendente en el quehacer general se podría identificar a la mayoría de los pueblos indígenas de tierras bajas, tal vez exceptuando a los guaraní, guarayos y moxeños. En cuanto a las *etnias para sí*, entre las que estarían especialmente los aymaras y luego los quechuas (tuvieron influencia e inserción en el anterior movimiento obrero minero, aunque ahora están dispersos, pero no ausentes), se estaría frente a la existencia de un pensamiento muy fuerte, al igual que su difusión, incidencia e impacto, y, sobre todo, a una presencia explícita, organizada y movilizada de una conciencia y proyecto político.

Aproximándonos a la jerga del interaccionismo simbólico, podría-

mos decir que en Bolivia se suele entender como sujetos no sólo a las poblaciones estudiadas que participan activamente, sino especialmente a aquellos pueblos parciales, que a manera de *etnia para sí*, emiten sistemáticamente sus cosmovisiones y organizan o configuran en base a su ideario movimientos sociales específicos, logrando tener convocatoria e incluso aliarse de manera estratégica con otras capas sociales que se suman a las suyas, dando lugar a un proyecto político para organizar al conjunto de la sociedad a su imagen y semejanza, bajo sus postulados y con su hegemonía.

En otro plano se puede hablar sobre su temática, su signo, su símbolo y su significado en lo que hace a clase, masa, multitud o muchedumbre y comunidad. Nítidamente, tanto a partir del tratamiento clasificatorio académico como desde las políticas públicas, los pueblos indígenas y originarios ya no son tratados desde el eje clasista, lo que se ha dejado para "el campesinado", sin considerar que, por lo menos, en este país existe una enorme coincidencia y yuxtaposición entre ambos conjuntos, porque de ninguna manera son disjuntos.

Es mejor mirar desde el ángulo de las acciones históricas recientes como masa y hasta como multitud. Primero, tomando en cuenta que casi siempre lo individual y cualitativo indígena se expresa asociado a una manera de ser cuantitativamente numerosa; y segundo, porque cuando los pueblos indígenas y originarios actúan estelarmente para el logro de sus objetivos, lo hacen con efectividad, sin hacer prevalecer el diálogo o la búsqueda de consenso y negociaciones.

La historia les ha enseñado que su fuerza dentro de la sociedad de dominación vigente está en su número, que se multiplica en su movilización mediante la que se puede imponer, que es otra mirada que desde la democracia directa es utilizada como signo, símbolo y significante de su posicionamiento y percepciones. Hay que apuntar que colateralmente y junto al conjunto de las categorías referidas, se advierte endógenamente, desde su interior, una preferencia y agrado por ser vistos y tratados como comunidad, cualidad que la notan distintiva y casi exclusiva de sí mismos; pero que extendida y utilizada para conglomerados y realidades urbanas nunca logró el mismo significado.

A todo esto se podría añadir que en el caso de los pueblos indíge-

nas no se puede entrar en generalizaciones cuando se habla del tiempo y el espacio, como la dimensión velocidad y la tridimensionalidad en la construcción investigativa. No se puede generalizar el manejo dinámico y multidimencional del pasado, presente y futuro, del corto, mediano y largo plazo, como tampoco de la geografía, territorialidad, espacialidad y cartografía en movimiento, puesto que se trata de aparatos conceptuales complejos que requieren todavía de una mayor investigación, sobre todo cuando se ve que no hay idea de un desarrollo predeterminado como telón de fondo de cualquier perspectiva, resultado de un proceso civilizatorio eurocéntrico y anglosajón racional y cartesiano, más bien, existen varios desarrollos e, incluso, se está interpelando la idea misma de desarrollo; aunque hay saberes de base etnocultural que generan ciencia y otro devenir, y que exigen hermenéutica y otredad como diálogo de saberes o interculturalidad en sentido pleno.

Todo este espectro de complicaciones se enriquece y cobra vida a partir de las interpretaciones que hiciera Tapia del concepto de abigarramiento, acuñado en Bolivia por Ovando Sanz y que Tapia lo cultiva y enriquece a profundidad. Y lo hace con aquello de no quedarnos con la idea de que estamos frente a una sociedad que únicamente combina diversidades coexistentes, sino ante tiempos históricos distintos que confluyen sin articularse.

La cosa se hace compleja hasta la confusión si de ahí pasamos con Prada, García Linera y el propio Tapia, entre otros, a que Bolivia no es solamente pluricultural, plurinacional y abigarrada, sino esencialmente multicivilizacional, multisocietal y, finalmente, barroca. En cuanto a este último concepto, reiteramos lo ya señalado: desde nuestro punto de vista, éste no ha sido del todo desarrollado, motivo por el que lo separamos del análisis.

Estamos obligados a estas alturas a desarrollar algo sobre el tema civilizacional tan mencionado en distintas versiones, en la mayoría como supuesto o premisa sobreentendida, sin explicación ni sustento, y muy fácilmente confundido y asimilado como parte, igual, mayor o hasta menor a cultura, sociedad, nación, Estado, comunidad, pueblo.

Es complicado tener que recurrir a las explicaciones y análisis, con verificación empírica, de Huntington, al que mencionáramos en otra área de este libro destinada a otras latitudes, bisagra entre la parte eminen-

temente teórica y la presente sobre nuestra formación histórica boliviana, pero lo hacemos en valoración a cierta objetividad y sistematicidad
que se rompe al no reconocer como civilización a la civilización andina,
que la engloba dentro de una actual civilización latinoamericana, pero
que, de todos modos, con Norbert Elías y otros autores analizados, tenemos acceso a elementos claves para entender estos planos conceptuales.
Como todo en la historia, se trata de procesos y entidades cambiantes y
en transformación permanente, no de situaciones congeladas o petrificadas en el tiempo, como también sería el caso de las sociedades y de las
civilizaciones.

Por eso y sin dar mayores vueltas, podemos coincidir en que ancestralmente el *Tawantinsuyo* encarnaba una civilización andina, distinta a otras; se expresaba políticamente como sociedad pluriétnica y pluricultural pero no abigarrada, encarnando toda una cultura y naciones. Civilización que tenía rasgos muy similares a la azteca, maya y tolteca, lo que a otros les hizo pensar que podría haberse tratado de una misma civilización, por su forma de manejar la propiedad, la organización de la producción, la reciprocidad y la redistribución, incluso la organización estatal y social, además del relacionamiento con la naturaleza, el manejo de los excedentes, de la ingeniería hidráulica, las bases cósmicas o cosmovisiones de su entendimiento de las prácticas sociohumanas, y sus rasgos despóticos, también asimilados por otros autores con similitudes al despotismo oriental asiático y de sociedades hidráulicas.

En todo caso, estamos hablando de civilizaciones como fuerzas culturales irrefutables de irradiación macrogeográfica y predominio demográfico muy significativo, gigantesco para esos contextos históricos y hegemónicos en todos sus términos, tanto ideológica, institucional, política como militarmente y de muy larga duración, podríamos decir milenaria y no circunstancial por prolongadas que algunas podrían ser. Por ello, no podemos aquí eludir el tema económicamente.

Pero entender la existencia remota de una civilización andina plurinacional, con naciones aymara y hegemónicamente quechua entonces, no implica extrapolar esquemática, mecánica y artificialmente aquella condición hacia la actualidad, en un pretendido rechazo, negación y absurdo autismo sociohistórico con respecto a un hecho objetivo que excede voluntades, deseos, aspiraciones y utopías, como es la existencia de la civilización denominada occidental y moderna, que devino predo-

minante de la modernidad no virtual, donde todos navegamos a gusto o disconformes, sin dependencia de postulados o evocaciones, como si la modernidad y el mercado fueran patrimonio solamente de Occidente, como si no pudiéramos, desde nuestras ancestralidades e indigenidades, construir nuestra propia modernidad inevitable, irresistible, irremediable, irreversible, pero que la podemos apropiar como otro tiempo histórico sin enajenarnos.

No se puede pecar académicamente de ingenuidad. Lo pluricivilizacional como paradigma, en los términos planteados por la mayoría de autores, conlleva la reconstrucción de una matriz a partir sólo del pasado, pero sin la historia concreta, objetiva y contemporánea. Fuimos civilización, pero ya no lo somos; aunque lo podemos ser, a condición de no practicar la sordera psíquica que se pretende en soledad y con autarquía. Como reflexiona Touraine, eso puede llevarnos no a la interculturalidad con sujetos interculturales modernos, con raíces e identidad, sino a nacionalismos étnicos fundamentalistas que alteren las formas, pero no los contenidos.

Para nuestro entender no especializado pero sí informado y reflexivo al respecto, el asunto se torna más difícil si se hace intervenir el carácter multisocietal como parte de la complejidad sociohistórica boliviana actual, como contemplando variedad de sociedades. A primera vista, pareciera una formulación que, con distinta denominación, reitera la condición abigarrada o la que postula una naturaleza plurinacional y pluricivilizacional, ya que el agregado a dichos contornos no se ubica con facilidad ni termina de ser asimilable.

Por eso, nos quedamos preocupados, pero sin poder penetrar en el mensaje de esta formulación, puesto que por complicadas que sean las cosas, existen varios planos –y no subalternos– que indican que no se puede trabajar totalmente en distintas entidades como conjuntos disjuntos, siendo verificables lugares comunes en la base económica, el Estado, instituciones, legislación y normatividad. Esto a pesar de lo incoherentes e incompletos o inadecuados que sean el idioma de forma creciente, el espacio geográfico con delimitaciones generales e internas asumidas en medio de la diversidad de conceptualizaciones, pero con una misma institucionalidad o división político-administrativa del Estado, la misma que aunque no sea aceptada es cumplida.

En tanto no se demuestre lo contrario, nos quedamos con el concep-

to de sociedad tan vago, pero tan general y universalmente entendido y asumido por el mundo entero, aquel que hace alusión a la sociedad civil diferenciada para ciertos efectos de la sociedad política y del Estado, diferenciando vida pública de vida privada, lo público de lo privado, donde podríamos incorporar otras categorías usuales; aunque no en todos sus componentes equivalentes a sociedad, como es ciudadanía, ciudadanía multicultural y, finalmente, pueblo en sentido amplio. En todos los casos, en referencia a la población como tal, formando una República, un país y una nación con un Estado de manera voluntaria y no por la fuerza, es decir, con el reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos o parte de ellos si es que son entidades homogéneas con identidad, cultura... y, por ende, con el derecho a su separación y constitución autónoma, independiente y soberana como posibilidad.

¿Acaso no nos entendemos universalmente cuando hablamos del pueblo o de la sociedad china, hindú, rusa, italiana, francesa, estadounidense, haitiana, boliviana o cualquiera otra? Pareciera que solamente a nivel planetario se sustituye la designación de sociedad mundial por la de humanidad; pero ni en semejante abstracción se está connotando homogeneidad total o plena, sino que se está entendiendo la existencia de una unidad básica con diversidad de componentes.

A lo que queríamos llegar con tales reflexiones es a ver si podemos sostener con convicción, compromiso y práctica de vida, que tenemos una civilización andina (aymara o quechua o guaraní o moxeña o de cualquier otra entidad indígena de la actualidad), que tiene como base el intercambio mercantil y el mercado, y como complemento –sólo simbólico y de orden cultural— a modalidades atípicas de intercambio como la reciprocidad e instituciones similares.

En realidad, les estamos reclamando al propio marco conceptual al que hemos recurrido como referencia y a las distintas fuentes revisadas y trabajadas que de manera flagrante o simplista han tomado el componente económico como parte implícita de la comunidad, como una práctica más. O se trata de una exclusión abusiva que relativiza mucho su mirada de los procesos y fenómenos estudiados o estamos frente a una subestimación de dicho plano como parte de una definición conceptual o peor aún, se trata de una actitud que elude el tratamiento de un asunto que sabiendo que es importante, enturbiaría más el tratamiento del objeto en cuestión.

Cuando decimos esto no estamos olvidando que casi todos diferen-

ciaron estadios ancestrales previos y con vigencia de ciertos patrones tecnoeconómicos, hablando, por ejemplo, de sociedades agrarias y nómadas, pero solamente en relación a formas de apropiación y rerracionamiento con la naturaleza y los recursos naturales, es decir, de modo implícito en lo que hace a las relaciones sociales de producción y no de manera detallada y directa. Por ese motivo, pensamos que eso no es suficiente y se trata de abordajes incompletos.

Sin embargo, no queremos caer en lo rebuscado. En todo caso, reiteramos nuestra idea central: al mirar la ancestralidad y la realidad contemporánea, reciente y más actual (reconociendo nuestra huella digital indeleble de indigenidad que hace a nuestra identidad), no es posible pensar en la existencia de naciones estatales, sociedades y civilizaciones indígenas, sin hacer intervenir en la explicación y sustrato de su naturaleza un ámbito económico de relaciones sociales de producción propios, autónomos, plenamente endógenos y diferentes del intercambio mercantil y de mercado, de los movimientos del capital en su conjunto y del proceso de acumulación subsecuente.

El tratamiento de factores superestructurales no ha desmentido esta situación y, más bien, se ha demostrado que éstos pueden tener vida independiente y relativamente autónoma, tratándose de factores que dan valor agregado propio (pueden hacerlo de renovadas maneras y en medio de un proceso de transformación profunda de la sociedad boliviana), identidad y especificidades a la formación social boliviana; aunque ni con toda su fuerza real logran influir y peor generar espacios económicos de la misma vitalidad y viabilidad a partir de su distinción.

En nuestra formación social, también ocurrió que convivieron remotamente el intercambio mercantil y el mercado con instituciones económicas propias que generalizamos con la designación de don-reciprocidad como modalidad atípica de la anteriormente señalada. Por diversidad de circunstancias y características internas y externas o de contexto histórico, se impusieron, institucionalizaron y generalizaron el intercambio mercantil y el mercado; aunque no sea funcionando a plenitud, pero sí englobando en su lógica a todo el resto de formas económicas, de manera directa en unos casos e indirecta en otros.

Nuestra convicción está en reconocer que aquellas prácticas eco-

nómicas del don-reciprocidad existen y persisten en variadas formas, maneras y circunstancias, pero subalternizadas y sujetas a los movimientos y acumulación del capital y del capitalismo boliviano, atrasado, débil, etc.

Hoy más que nunca y por la emergencia de un proceso y gobierno indígena, se presenta la posibilidad de poder instaurar un patrón de desarrollo; un estilo de desarrollo con modelos específicos que respondan a esas evocaciones y prácticas existentes, pero secundarizadas y más simbólicas que determinantes y envolventes de las relaciones mercantiles.

Existe la tentación de diseñar políticas públicas y todo un aparataje sobre el particular, como consta en algunas pautas que sobre esto cursan en propuestas intelectualizadas independientes al gobierno como tal, pero también en el Plan Nacional de Desarrollo y el discurso del nivel ejecutivo correspondiente.

Nuestra posición, después de transitar por el camino de esta investigación, se dirige a que sin subestimar los espacios y realidades del donreciprocidad como instituciones de orden cultural y con raíces y ancestro indígena, se las respete, dejándolas existir como tales y dentro de su genuina naturaleza, sin intervenciones estatales o de otra naturaleza que, como suele suceder, más bien las adulterarán sin lograr potenciarlas conforme a las utopías indigenistas planteadas.

Se trataría, más bien, de organizar una nueva modernidad nacional realista, con todos los factores de transformación superestructural planteados que puedan ser razonables y viables, como lo revisado sobre la necesidad de gestar un núcleo común intercultural genuino, pero asumiendo que las propias relaciones de intercambio mercantil y el mercado preceden al capitalismo. Sin "taparse la nariz" y con autenticidad, acometer la tarea realmente sentida por campesinos e indígenas de generar, fortalecer, ampliar, perfeccionar y democratizar el mercado para todos, en este caso garantizando una adecuada performance indígena campesina en los distintos mercados, para lo que ya se cuenta con renovadas energías e ideario con respecto a su regulación y control, particularmente mediante el fortalecimiento estratégico del protagonismo estatal en la promoción económica, también planteado por la estrategia indígena del propio Plan Nacional de Desarrollo y otras fuentes afines.

Por lo tanto, debemos poner límites al desenfrenado autoengaño so-

bre la posibilidad de gestar una novísima e inédita economía étnica de donreciprocidad, distinta y enfrentada como antagónica al mercado en plena globalización, mundialización y otros fenómenos planetarios de los que no nos podemos sustraer.

Diversidad de fuentes intelectuales trabajadas, de las que no se puede dudar en su adscripción, compromiso y hasta militancia con el destino indígena, tampoco contempla propuestas estructuradas de naturaleza económica. Entonces, de lo que se trata es de asumir con valentía tanto democracia como mercado, y con toda la identidad e innovaciones como transformaciones del caso (como aquello importante y significativo de construir un núcleo común intercultural). Entendiendo, además, que intercambio mercantil y mercado son instituciones económicas previas al capitalismo y no equivalentes a la teología y fundamentalismo de mercado, lo que el capitalismo y la modernidad se apropiaron haciendo creer que es privativo y exclusivo de sus estructuras. Más bien, debemos buscar su democratización y generalización, con toda la planificación, regulación y gestión estratégica por parte del Estado y de la sociedad.

Se tendría que buscar la ampliación, el fortalecimiento y la generación de más mercados para todos los agentes económicos, privados convencionales, estatales de nuevo tipo, comunitarios bajo diferentes modalidades, solidarios o del tercer sector social y otros, a fin de generar riqueza y bienestar de todos, pero sobre todo de los sujetos indígenas de origen ancestral a los que se les suprimió ese derecho.

Todo ello debiera ocurrir en el marco de un nuevo patrón de acumulación y desarrollo, con una *oikonomía* para vivir bien y no solamente para existir en la molicie, como sostenía y sustentaba 330 años antes de Cristo el sabio griego Aristóteles, inspirador fundamental de la civilización occidental, coincidente con el ideario indígena que hoy esgrime los mismos postulados desde el gobierno indígena en Bolivia. Y no se trata del agua y del aceite. No hemos escapado ni podremos huir del nuevo tipo de modernidad al que tendríamos que imprimirle, más bien, nuestra identidad, la que, como hemos demostrado, forma parte de una diversidad, una ancestralidad e indigenidad que deviene planetaria, y que no nos convierte en pueblo mesiánico o escogido.

Terminamos así un recuento necesario sobre abordajes, debates y

posicionamientos sobre la ancestralidad y la indigenidad en Bolivia. Seguramente hemos incurrido en alguna exclusión injusta involuntaria; sin embargo, hemos tratado de destacar los aportes más evidentes y aceptados como tales. En forma integral, se puede hallar en este estado del arte los aportes de historiadores, antropólogos, arqueólogos y sociólogos; aunque se notará la ausencia de otras perspectivas y disciplinas. Algunas las hemos trabajado; pero otras no pudieron ser abordadas por limitaciones de espacio o porque su perspectiva no lindaba con el objeto temático específicamente diseñado para esta investigación.<sup>472</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>472</sup> Entre los que no se han mencionado ni trabajado están los aportes del historiador Ramiro Condarco en Zárate el Temible Willka; Ramiro Reynaga (Wankar) con Tawantinsuyu-Cinco siglos de Guerra Qheswaymara contra España; Mauricio Mamani sobre el uso de la hoja de coca; Juan de Dios Yapita sobre bilingüismo aymara; igualmente Molina Barrios y Molina Rivera, Rossana Barragán; Javier Hurtado en su libro El Katarismo; Ricardo Calla y sus aportes en el mapeo de ayllus del Norte de Potosí. Los aportes históricos sobre bases primarias de María Eugenia del Valle y Fernando Cajías; Julio Mantilla, interpretando el fenómeno urbano de La Paz; Rafael Archondo sobre el fenómeno étnico urbano paceño; Alison Spedding sobre la cultura en Yungas y el aporte de Wigberto Rivero Pinto. No por estar inmersos en el presente estudio se puede obviar los trabajos de Guillermo Rioja Ballivián sobre tierras bajas y Oswaldo Rivera Sundt desde la arqueología andina, incluyendo los multifacéticos aportes de Pedro Avejera a la política indígena del VAIPO. Sin nombrar a todos los arqueólogos e historiadores que jugaron un papel importante en la revalorización del patrimonio cultural, se debe registrar a los ya meritorios pioneros, extranjeros que llegaron a Bolivia a mediados del siglo pasado, Stübel y Uhleen 1892, la misión francesa de George Coutry en 1903, el sueco Erland Nordenskiölkd en 1914, y años más tarde W. Bennett, Stig Rydén, Alfred Kidder y Dick Edgar Ibarra Grasso, destacándose entre los pioneros bolivianos Gregorio Cordero Miranda, Maks Portugal Zamora, Luis Guerra Gutiérrez, Carlos Ponce Sanjinés, Teresa Gisbert y José de Mesa. Anotando, también como referencia, el legado de los cronistas autóctonos de la colonia como el del Inka Garcilaso De La Vega (1605-1609-1617); el de Pedro de la Gasca en 1548; Felipe Guamán Poma de Ayala en 1615 y otros. También la profunda producción dispersa del originario orureño Félix Cárdenas, de Juan de La Cruz Willka, Juan Félix Arias, los miembros del Ayllu Sartañani: Blanca Huanacu, Teodoro Subieta Machaca, Efrén Choque Pacuma, todos de tierras altas; registrándose en tierras bajas los aportes de Ángel Yandura Ynikua Ñande Isoso-Conozcamos nuestro Izozog, de Plácido Semo y Guido Chumiray, entre varios otros. Sólo como testimonio, ya que en nuestro criterio su contenido es débil, se registra el esfuerzo de Josefa Salomón El Espejo Indígena-El Discurso Indigenista en Bolivia 1900-1956. Ed. Plural. La Paz. Bolivia. 1997, Tesis doctoral Universidad de Maryland, Collage Park, que estudia una serie de textos que tratan sobre el indio durante la primera mitad del siglo XX en Bolivia.