



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**El don/reciprocidad como alternativas no capitalistas en la
construcción de otras vías para el futuro: las experiencias de
la Sierra Norte de Oaxaca y de los Andes bolivianos**

**TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**PRESENTA
NORIHISA ARAI**

**TUTOR PRINCIPAL:
DRA. GAJA JOANNA MAKARAN KUBIS
CIALC-UNAM**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., AGOSTO 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mi padre, Koichi Arai, y a mi madre, Tomoko Arai, por su apoyo incondicional para todos estos años de mi formación académica en México.

A mi hermano, Masayuki Arai, quien me inspira con su continua creación artística.

A Fátima, por el cariño y apoyo que siempre me brinda.

A Miguel y Grace, por su amistad e inspiración indispensables para el avance de mi formación académica.

A mi tutora, la Dra. Gaya Makaran, por su paciencia para guiar esta tesis y el apoyo que me ha facilitado en estos años de aprendizaje.

A las comunidades de la Sierra Norte de Oaxaca, especialmente a los habitantes de Santiago Zochila, por sus cálidos recibimientos desde el primer día que entré a la zona.

Al Maestro Mario Fernando Ramos, por introducirme al vasto mundo serrano de Oaxaca.

A la Nación Qhara Qhara, especialmente a Samuel Flores y Martha Cabrera por su apoyo para poder comprender la dinámica de la Nación y los ayllus.

Por último, a todas las personas que he encontrado en el camino de la elaboración de esta tesis, sin cuyos aportes no habría sido posible esta investigación.

Índice

Introducción.....	1
Capítulo I. Construcción teórica para pensar las alternativas al sistema capitalista en clave de la teoría del don	9
1.1 Introducción a la teoría del don desde las perspectivas antropológicas.....	12
1.1.1 Definición del don según Marcel Mauss.....	13
1.1.2 El <i>hau</i> en cuestión: críticas y reevaluaciones de aportes maussianos	23
1.1.3 La antropología anarquista en construcción: un diálogo entre el don y el apoyo mutuo.....	34
1.2 Don/reciprocidad como hechos sociales totales: un diálogo interdisciplinario	41
1.2.1 La historia de marginalización del don: la modernización, el mercado y el dinero.....	43
1.2.2 La solidaridad como una apuesta alternativa entre equivalencia y don	50
1.2.3 La perspectiva del don en la sociedad contemporánea: hacia una re-integración de la economía en la sociabilidad humana	56
1.2.4 El desafío del restablecimiento de la ética del don	62
Capítulo II. La Comunalidad como una propuesta mesoamericana de don/reciprocidad.....	67
2.1 Acercamiento histórico al concepto de la Comunalidad.....	68
2.1.1 Introducción general a la historia de Oaxaca	69
2.1.2 Sierra Norte de Oaxaca: breve revisión histórica.....	73
2.1.3 Comunalidad como el concepto primordial de convivencia serrana.....	80
2.2 Elementos de la Comunalidad desde la óptica del don	85
2.2.1 Gozona: reciprocidad individual/grupal.....	86

2.2.2 Tequio: trabajo común entre lo individual y lo comunal.....	92
2.2.3 Usos y costumbres: sistema de cargos y asamblea	99
2.2.4 Fiestas patronales: la alegría del don agonístico	108
2.3 Entre continuidad y transformación: retos de la Sierra Norte frente a los cambios sociales	117
2.3.1 Don de los migrantes.....	117
2.3.2 Economía regional complementaria.....	123
2.3.3 Retos futuros de la región	127
Capítulo III. El <i>ayllu</i> como una base territorial fundamental de los Andes para la reproducción del don/reciprocidad.....	132
3.1 Ayllu, Reciprocidad y Vivir Bien como conceptos fundamentales para comprender los pueblos indígenas de los Andes	132
3.1.1 La desintegración del <i>ayllu</i> y la resistencia de los pueblos indígenas en el altiplano de Bolivia	133
3.1.2 La reconstitución de los <i>ayllus</i> como recuperación del espacio del don/reciprocidad.....	140
3.1.3 Reconsideración del significado del Vivir Bien desde la praxis comunitaria	149
3.2 Expresiones del don/reciprocidad como los elementos pilares de las comunidades del altiplano boliviano	159
3.2.1 Representaciones del don/reciprocidad individual y colectiva en las comunidades aymara/quechua	159
3.2.2 El <i>Thakhi</i> en el sistema de cargos y la democracia del <i>ayllu</i> a través de la asamblea comunal	169
3.3 La territorialidad como elemento primordial de la reproducción del don: retos de las comunidades indígenas de Bolivia en la construcción de la autonomía	180
3.3.1 Experiencias de la Nación Qhara Qhara en el contexto de la lucha territorial	

y por la autonomía.....	180
3.3.2 Retos de la autonomía indígena en Bolivia: respuestas pendientes del don/reciprocidad en los <i>ayllus</i> andinos	192
Capítulo IV. Tiempo-Espacio/Ética del don: repensar el horizonte del don desde las experiencias de los pueblos indígenas de México y Bolivia.....	197
4.1 Desfase temporal-espacial: ontología contra-capitalista del don.....	198
4.2 Utopía del instante: la fiesta patronal y el Vivir Bien	206
4.3 Ética del don	212
Conclusiones	221
Bibliografía	230

Introducción

La presente investigación se constituye como una continuidad de la tesis *La lógica del don como un núcleo alternativo al desarrollismo en México: la experiencia autónoma en los Altos de Chiapas*, elaborada en 2016. Al concluir la maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, la direccionalidad de esta investigación doctoral fue determinada por optar una continuación y extensión del estudio sobre la teoría del don. Ello se debe a la implicación vasta y extensa de esta expresión tan abundante y cotidiana, pero más que nada, el estudio anterior no alcanzó a tocar algunas inquietudes que no sabía incluir todavía en el desarrollo del trabajo anterior.

El espíritu de esta investigación se encuentra en el afán de poder responder algunas interrogantes que provienen de las experiencias personales de estos años. Una de ellas es contestar a la pregunta recurrente sobre la potencialidad de la teoría del don. Considero que la postura más común que he visto a lo largo de estos años proviene del carácter ambiguo de esta institución que oscila ontológicamente entre lo social, político, económico o ritual que sitúa su existencia en la sombra del intercambio mercantil. En consecuencia, el don queda invisibilizado como una expresión de altruismo, algo obvio que se hace la humanidad, sin embargo, nadie sabe explicar con claridad estas transacciones que inconscientemente realiza. En este sentido, la presente investigación se trata de la búsqueda de la fuerza potencial de tales prácticas cotidianas.

Otra inquietud se encuentra en mi deseo de establecer el diálogo intercultural entre mi país de procedencia Japón y las experiencias latinoamericanas. Con el paso de los años, en formación del *habitus* latinoamericanista, la retroalimentación ha sido siempre un reto durante toda la etapa de formación como investigador. Las experiencias del trabajo de campo y la convivencia con los comuneros de México y Bolivia son aparentemente ajenas a la cotidianidad citadina de los japoneses, en la cual muchos aún siguen en una creencia ciega del desarrollo económico como una vía para construir el futuro del país. Ante este escenario, nunca he perdido la voluntad de demostrarles las prácticas de

posibles alternativas al sistema moderno de intercambio cuyas expresiones sistemáticas son visibles en la economía del don de las comunidades indígenas de América Latina.

Las experiencias vivenciales del don/reciprocidad de estos pueblos nos invita a pensar nuestro quehacer ante las crisis recurrente y posible futuro catastrófico de la humanidad por el cambio climático. En la actualidad se ha discutido ampliamente la denominada crisis civilizatoria, la cual podemos entender como una crisis sistémica que abarca varias dimensiones de la vida humana. Sobre esta serie de crisis, los teóricos del sistema mundo han señalado un posible colapso del sistema económico-político actual, pues “el mundo ha entrado en un período histórico turbulento y turbio, que durará varios decenios” (Wallerstein et al, 2015: 201). Retomando la idea de Immanuel Wallerstein, nos encontramos ante un fin cíclico del capitalismo, el cual ha persistido por más de quinientos años. En este sentido, es evidente que el actual sistema está padeciendo una crisis estructural ante la necesidad de garantizar su reproducción.

Con relación a este fin cíclico, la insostenibilidad de los procesos de acumulación infinita frente a los recursos naturales existentes en el planeta tierra, conforma otro elemento de esta crisis civilizatoria, el cual registra entre sus consecuencias más funestas para la humanidad al calentamiento global. Sin embargo, las tendencias políticas actuales no parecen ser capaces o siquiera estar interesadas en dar solución a los complejos problemas ecológicos, políticos y culturales, que a dos décadas del siglo XXI se han exacerbado. En este sentido, primero cabría aclarar que el problema radica en la actividad humana, es decir, en la carencia de la ética regida por el sistema capitalista, puesto que, por ejemplo, la desmedida industrialización a nivel mundial ha sido la mayor causa de esta crisis ecológica. Entonces, es preciso revisar la relación social existente antes de (o lejos de) la constitución de la lógica capitalista, entendida como el afán de acumulación infinita, interés, propiedad privada, intercambio, inversión, etc.

Bajo esta premisa, es necesaria la revisión de la contribución del análisis realizado por Marcel Mauss y Karl Polanyi, en la cual ponen de manifiesto la peculiaridad de la sociedad capitalista en comparación a las sociedades no capitalistas, poniendo en cuestión la legitimidad de los “valores” hoy arraigados en la humanidad como una serie del “sentido común”. Según afirma Polanyi, el mercado capitalista como lo conocemos

no tiene una importancia relevante en el contexto social basado en el don y la reciprocidad (Polanyi, 2003:105).

Las sociedades basadas en el principio del don/reciprocidad, en este sentido, han cobrado en la actualidad mayor importancia como una referencia de las economías alternativas al capitalismo. La antropología y los estudios culturales, con anterioridad, han venido abriendo el espacio de discusión sobre esta forma de relación social que trata del intercambio social de don directo o indirecto, es decir, bilateral o ternario, constituido por la triple obligación de dar-recibir-devolver (Temple, 1997). Este intercambio, basado en la lógica del don, tiene capacidad de generar excedentes económicos, ya que para producir es necesario dar o brindar. Siguiendo a Dominique Temple, no hay otra lógica económica que respalde la producción del excedente más que la lógica capitalista y la lógica del don comprendida como la reciprocidad (Temple, 1998).

Bajo este argumento y problematizando el sistema productivo y político dominante, el cual se encuentra basado en una lógica capitalista orientada bajo la premisa teleológica del “desarrollo” y el “crecimiento económico” y que enfrenta, como vimos con anterioridad, una profunda crisis de la que difícilmente podrá salir sin degradar aún más las condiciones de vida y la libertad de las personas; esta investigación parte de la idea del restablecimiento de la relación social de la reciprocidad o el don como un nuevo núcleo ético fundamental para la constitución de una sociedad post-capitalista.

En este contexto, América Latina cobra una importancia fundamental, puesto que muchas prácticas no basadas en el intercambio mercantil se mantienen vigentes. Como ya se dijo, a pesar de los distintos periodos de explotación y sometimiento a los que se han visto enfrentados los pueblos originarios de Latinoamérica por más de 500 años, las comunidades indígenas han conseguido mantener vivas sus costumbres y tradiciones no mercantilizadas que intrínsecamente conservan dinámicas de solidaridad y reciprocidad, pese a los procesos de dominación colonial que no han cesado de agredir a los valores étnicos y comunitarios.

El avance del capitalismo y su difusión cultural han representado la aniquilación de las formas de vida comunales y solidarias en el sector urbano y la ponderación de los valores individualistas y de competencia. Sin embargo, también ha posibilitado la

reemergencia de los valores étnicos como la reciprocidad y la solidaridad como mecanismos de defensa y resistencia política, económica y social en los núcleos rurales. Los movimientos indígenas de América fortalecieron la solidaridad y lograron articular movimientos sociales en mayor escala, sobre todo en los países donde se encuentran en mayor porcentaje como México, Guatemala, Bolivia, Ecuador y Perú.

Entre estos países, la presente investigación se enfocará en las experiencias de México como un territorio representativo de Mesoamérica y, por otro lado, en las prácticas de Bolivia como las que representaría el bloque andino, no sólo por la relevancia de los movimientos indígenas de estos países, sino también por la presencia de las visiones propias de la Comunalidad mesoamericana y el Vivir Bien/Buen Vivir andino (Suma Qamaña/Sumak Kawsay) que se han discutido ampliamente en los Estudios Latinoamericanos en las últimas décadas.

Ambos conceptos tienen una posibilidad de establecer un diálogo intercultural, considerando el hecho de que estas visiones tienen bases en la lógica del don/reciprocidad. Estableciendo lo anterior, estos argumentos nos guían a formar las siguientes preguntas:

- ¿Cuál sería la ética que se puede sustraer de las prácticas de los pueblos indígenas mesoamericanos y andinos, para aplicar en los distintos ámbitos sociales como una alternativa a la crisis capitalista, partiendo de la comparación entre la Comunalidad y el Vivir Bien?
- ¿Cómo se mantienen y se reproducen estas prácticas en las comunidades indígenas, durante las diferentes etapas del desarrollo capitalista en América Latina?
- ¿Cómo las prácticas comunitarias han permitido a estos grupos construir un sistema sustentable que contenga la pobreza extrema, por un lado, y la migración masiva y el abandono del campo, por el otro?
- ¿Qué retos encuentran y qué modificaciones han sufrido estas economías por su enfrentamiento con el capitalismo?

Con el fin de responder a estas interrogantes, este trabajo parte de algunas hipótesis.

En primer lugar, la relación social que construye el don/reciprocidad representa un núcleo articulador de las alternativas civilizatorias. En el contexto de la construcción de una economía alternativa existen diversas corrientes contra capitalistas que difieren en las perspectivas y los métodos para construir las contrapropuestas. Sin embargo, el don establecido como la base del comunismo, siempre se presenta como una transacción necesaria para todas las construcciones alternativas al sistema capitalista y mercantil. Se trata de un principio básico que ha existido a lo largo de la historia humana que se ha quedado al margen del intercambio equivalente, por lo cual se requiere revalorar la importancia de esta institución del don/reciprocidad para poder construir alguna propuesta contra sistémica.

Extendiendo esta perspectiva en las experiencias de los pueblos indígenas de América Latina, sin la presencia de las prácticas de solidaridad y reciprocidad comunitarias sería imposible que las comunidades pudieran existir y reproducirse geográficamente y, más allá, expandirse en redes de solidaridad en los casos en los que se presenta la migración. En otras palabras, el sistema del don representa la herramienta por excelencia de las comunidades indígenas de América Latina. En tal sentido, en algunos casos, incluso, el fenómeno migratorio no implica el abandono al sentido de pertenencia de la comunidad.

Así pues, las prácticas cotidianas de los pueblos indígenas en América se pueden interpretar como un vivo ejemplo sistematizado de la economía integrada a lo social que plantea Karl Polanyi. Por lo tanto, el análisis comparativo de distintas regiones de América Latina permitirá distinguir los puntos en común y las diferencias entre estas regiones. Para tal efecto, la presente investigación retoma las experiencias concretas de los zapotecos/mixes de México y aymaras/quechuas de Bolivia, quienes entre la persistencia y la transformación mantienen las formas organizativas originarias basadas en la praxis del don/reciprocidad.

Con lo anterior, el presente trabajo de investigación propone alcanzar los siguientes objetivos:

- Realizar una revisión de la actualidad e impacto de la economía del don, profundizando el análisis desde la óptica de la reciprocidad, mediante la revisión de las experiencias presentes en Mesoamérica y los Andes, y así ofrecer una nueva perspectiva en los Estudios Latinoamericanos.

- Realizar los registros de las prácticas comunitarias reales que sostienen los conceptos de la reciprocidad.
- Establecer un diálogo intercultural entre la Comunalidad mesoamericana y el Vivir Bien andino, a través del análisis de las prácticas comunitarias, sustentadas en la teoría del don y la reciprocidad.
- Sustraer los elementos éticos que sean de utilidad para construir una propuesta de las posibles alternativas al capitalismo.

Para alcanzar a dichos objetivos, esta investigación se divide en cuatro partes. El primer capítulo se denomina **Construcción teórica para pensar las alternativas al sistema capitalista en clave de la teoría del don**, en el cual se busca retomar los debates antropológicos de la teoría del don en clave del trabajo de Marcel Mauss. En este capítulo se establece un diálogo interdisciplinario entre diversas disciplinas como antropología, economía, sociología y filosofía para comprender integralmente a fenómenos que se presentan como *hechos sociales totales*.

El Capítulo II, con el nombre de **La Comunalidad como una propuesta mesoamericana del don/reciprocidad**, abarca las experiencias comunitarias de la Sierra Norte de Oaxaca, con el fin de exponer las manifestaciones de estas instituciones en la filosofía comunitaria llamada Comunalidad. Con base en las informaciones recabadas en el trabajo de campo entre 2018 a 2020 a través de una serie de entrevistas y de observaciones participantes¹, sobre todo en los trabajos comunales, se destaca el mecanismo de la autonomía comunitaria que permite la reproducción cultural de la relación del don/reciprocidad entre los comuneros y los pueblos aledaños de la misma región. Dicho trabajo fue realizado en las comunidades pertenecientes del Sector Zoogocho, en el distrito de Villa Alta, contando con el apoyo institucional de la

¹ Como se verá más adelante, el trabajo colectivo es un servicio basado en la lógica del don en el que muchas veces la participación directa nos ayuda entender de forma integral la importancia de estas prestaciones. En este sentido, considero la importancia de la observación participante en estas labores de carácter gratuito para comprender las dinámicas comunales del don/reciprocidad que se entiende en el marco del concepto *hecho social total* (sobre este concepto de Marcel Mauss se desarrollará un análisis más adelante). Por ello, tanto en México como en Bolivia he dado prioridad a mi colaboración en el trabajo de las personas (o las comunidades) con las que establecí contacto y, en este proceso, fui estableciendo conversaciones a manera de entrevistas para entender el mecanismo del sistema del don en ambas regiones.

Universidad de Sierra Juárez (UNSIJ) en Ixtlán de Juárez del distrito de Ixtlán.

Como contraparte, el Capítulo III, denominado **El ayllu como base territorial fundamental de los Andes en la reproducción del don/reciprocidad**, establece un análisis sobre las formas organizativas de los pueblos aymaras/quechuas de Bolivia dentro de la territorialidad extensa del *ayllu*. En ella, las prácticas del *ayni* y la *minka* nos permiten comprender la persistencia del don/reciprocidad para realizar las prestaciones alternas a la lógica mercantil. Las instituciones del apoyo mutuo tradicionales están enfrentando con las oleadas de transformaciones modernas que han experimentado las comunidades andinas, no obstante, veremos que la migración forma un nuevo enclave en el suburbio de las grandes ciudades, dando la continuidad para el ejercicio del sistema del don.

En este capítulo, nuevamente se revisará el resultado del trabajo de campo en Bolivia en 2018 y 2019-2020, el cual permite extender el análisis del concepto del Vivir Bien desde la perspectiva del don/reciprocidad. En 2018, la estancia de un mes en La Paz me permitió integrar algunos fragmentos de la vida comunal de las comunidades aymaras. Posteriormente, en 2019-2020, realicé una estancia de investigación en la Universidad Mayor de San Andrés – Posgrado en Ciencias de Desarrollo (CIDES-UMSA), lo cual condujo esta investigación hacia las experiencias de la Nación Qhara Qhara en los departamentos de Chuquisaca y Potosí. En todos estos espacios, la metodología aplicada fue la misma que la anterior, principalmente entrevistas y observación participante.

Al comprender que la ética del don constituye la clave para la permanencia de las instituciones, el Capítulo IV tendrá enfoque en los tres elementos fundamentales que son tiempo, espacio y ética. Por lo tanto, en este capítulo nombrado como **Tiempo-Espacio/Ética del don: repensar el horizonte del don desde las experiencias de los pueblos indígenas de México y Bolivia** examina, a partir del análisis comparativo de las dos regiones, el significado del don en la actualidad para sustraer los elementos útiles en la construcción de las alternativas. El desfase temporal entre el don y el contra-don, la importancia de la utopía del instante que nos plantea el Vivir Bien, la organización autonómica de estos pueblos son algunos de elementos que posibilitan la reproducción

del sistema basado en la Comunalidad².

Por último, el acercamiento hacia las experiencias concretas de los pueblos indígenas desde la perspectiva del don nos permite extender la reflexión hacia las prácticas económicas de los habitantes de grandes urbes, quienes enfrentan la necesidad de reconstruir la perspectiva de *homo-comunicans* que contrasta a la perspectiva económica utilitarista. De esta manera, esta investigación concluye con una mirada hacia la futura construcción de la ética del don a través del esfuerzo permanente de establecer un consenso por medio de los diálogos interculturales.

² Veremos más adelante una gran similitud en los elementos que son los pilares de las formas comunitarias de las dos regiones, por lo tanto, se podría decir que el concepto de la Comunalidad tiene alcance continental, sin limitar su uso únicamente en Mesoamérica.

Capítulo I. Construcción teórica para pensar las alternativas al sistema capitalista en clave de la teoría del don

Hablar del don es sumamente complicado. Tengo esa impresión cada vez que tenemos que abordar este tema, por lo cual sigo procurando las formas sencillas de explicar este fenómeno, cuando tenga oportunidades de expresar mis ideas acerca del concepto. Tal sensación de la dificultad podría ser, primeramente, como el producto natural de la complejidad representada por el carácter interdisciplinario del don cuya esencia la explica Marcel Mauss como *hechos sociales totales*³. Es por ello que, se ha debatido sobre el don en las disciplinas diversas como antropología, sociología, economía, filosofía, psicología, para señalar algunas de ellas.

Asimismo, con los años me doy cuenta de que, resulta ser común recibir críticas o hasta causar cierto malestar, no sólo en el ámbito académico sino también en las conversaciones cotidianas, al hablar de la teoría del don como una alternativa para reconsiderar otras formas posibles de construir la sociedad contemporánea. El ensayista canadiense Jacques Godbout (1997) describe excelsamente esta situación en el *Espíritu del don*⁴, donde señala que, al plantearlo, es común recibir críticas que pueden llegar hasta la negación total de la existencia del don en la sociedad actual. Sin embargo, tras explicaciones con paciencia, a menudo los críticos del don reconocerán su existencia en todas las partes de la vida, contrastando con su inicial actitud de indiferencia (1997: 14).

En ese instante, la inexistencia del don sustentada por la visión moderna de *homo-economicus* se revierte y de repente uno presencia el momento que los dones resurgen desde la sombra del cálculo económico/cuantitativo como nuestro medio de comunicación de excelencia en la sociedad actual. Este escenario representa también que somos un producto de la enajenación que el sistema capitalista ha promovido por

³ Mauss considera que el don es un fenómeno donde diversas disciplinas se juntan de una forma inseparable. El tema se analiza más adelante en el presente capítulo.

⁴ Este libro fue colaborado por Alain Caillé, un sociólogo francés que representa la asociación del Movimiento Anti-Utilitarista en las Ciencias Sociales (por sus siglas en francés se abrevia como MAUSS), cuya argumentación acerca del don se expondrá más adelante.

siglos, a través de la normalización del intercambio equivalente basado en el valor de cambio. En este sentido, la reconsideración del sistema del don hace visible el hecho de que aún estamos rodeados de innumerables experiencias cotidianas del don/reciprocidad⁵, las cuales no obedecen a la racionalidad utilitarista planteada por la economía neoclásica.

Por consiguiente, comenzaremos el análisis con esta premisa de que el don existe en las expresiones cotidianas de todos nosotros, no sólo como productos exclusivos de los sujetos altruistas, sino algo que realizamos diariamente sin importar quién sea la persona en cuestión. Estableciendo lo anterior, es necesario primero constituir el criterio general sobre el fenómeno del don, puesto que habitualmente nadie menciona esta institución como un tema favorito de la conversación cotidiana. Este hecho nos señala el carácter invisible del don y por ello, el porqué de estar tan marginado en la sombra del intercambio mercantil.

Sabemos muy bien que los donadores se limitan a expresar explícitamente sobre sus dádivas a los ajenos, puesto que tal acto puede perjudicar su prestigio. Estas actitudes están integradas en las expresiones cotidianas de nosotros, pero es difícil dar una explicación convincente a la hora de preguntarnos sobre el origen de estas prestaciones. Por lo tanto, para la comprensión de la complejidad del fenómeno del don, el primer capítulo estará dedicado a establecer la definición del mismo y retomar algunas partes del largo trayecto del desarrollo de esta teoría a partir de las disciplinas que han aportado a enriquecer los debates sobre este concepto.

Ahora bien, como punto de partida antes de exponer el desarrollo histórico de la teoría del don, considero que sería fundamental revisar diversas expresiones lingüísticas del don desde una perspectiva etimológica. Ello tiene por objetivo evidenciar la generalidad del concepto del don en diversas culturas y posteriormente extender la reflexión sobre las praxis de los pueblos indígenas de México y Bolivia en las cuales persisten las prácticas sistematizadas del don/reciprocidad.

⁵ La yuxtaposición de don/reciprocidad, como se desarrollará más adelante, obedece al planteamiento del autor que considera que ambas instituciones de intercambio no son diferentes en su esencia, pese a que en el primer término se relaciona en general más con la noción de unilateralidad, mientras el segundo es considerado como una interacción bilateral.

Comenzando por el idioma en el que se escribe esta investigación, el “don” en español proviene de una palabra del latín, *donum*. Según la definición de la Real Academia Española, este vocablo posee tres significados generales: 1. Dádiva, presente o regalo; 2. Cualquiera de los bienes naturales o sobrenaturales que tiene el cristiano, respecto a Dios, de quien los recibe; 3. Gracia especial o habilidad para hacer una cosa (Real Academia Española, 1992: 774).

En lo general, los idiomas provenientes del latín (*don* en francés, *dono* en italiano y *dom* en portugués) comparten el significado del don, pero a la vez representan un vínculo estrecho con el cristianismo, como se puede observar en la definición anteriormente citada de la Real Academia Española. Especialmente la tercera definición, aunque no se utiliza explícitamente la palabra el “Dios”, se puede deducir que, al considerar el don otorgado como un talento por los seres superiores, implicaría la figura del Dios como el donador de la habilidad innata.

Esta misma palabra del don, en inglés, se traduce como *gift*. Es un vocablo proveniente del nórdico antiguo, el cual en la actualidad tiene el significado muy similar al español (Oxford, 2005). Sin embargo, cabe destacar que existe una diferencia semántica que señala Marcel Mauss (1924) entre el inglés y el alemán que nos llama la atención. En su ensayo *Gift, Gift*, Mauss señala que en alemán también existe la palabra *gift*, y pese a que comparte el mismo origen nórdico que el inglés, históricamente se ha bifurcado su significado. Según Mauss, esta palabra significa “veneno” en alemán, lo cual se comprende como una analogía del carácter dual que representa el don, cuya representación puede ser incluso agresiva o nociva en algunos casos que veremos más adelante.

Para agregar, con el fin de tener una vista general del término, vemos un caso del lejano Oriente. El don en chino y japonés se traducen como *zèng yǔ* o *zou yo* que consisten en dos letras 贈 y 与, las cuales respectivamente significan regalar y dar. La primera letra se puede dividir en dos partes, 貝 y 曾 que semánticamente significan la primera “concha” y la segunda letra “regalar o aumentar bienes del donatario” (Kangorin, 2004). Las conchas son dádivas comunes en los casos estudiados en la antropología o incluso

⁶ Hay una diferencia menor en el detalle de la forma de la letra en chino y en japonés, sin embargo, el significado es el mismo y, por lo tanto, uso la letra en japonés para su explicación en este apartado.

han sido utilizadas como una especie de dinero, por ejemplo, en los casos de las islas Trobriand (Malinowski, 1986) o del Reino de Dahomey (Polanyi, 1966)⁷. Así pues, lo anterior nos permite considerar la existencia del don arraigada en la vida humana de diversas latitudes, con variaciones regionales en cuanto a sus manifestaciones.

Por último, cabe señalar los casos de los pueblos indígenas de América Latina quienes sostienen diversas formas institucionalizadas del don/reciprocidad hasta la actualidad. Dentro del marco de esta investigación, por ejemplo, los pueblos zapotecos *Xhon* de la Sierra Norte de Oaxaca, tienen palabras variadas para señalar las instituciones del apoyo mutuo, como *gwzon* (o *gozona*) o *llinlawe* (tequio), las cuales se entienden como prestaciones de fuerzas laborales que se diferencian a la jornada laboral pagada con el dinero. Como contraparte de esta manifestación del don/reciprocidad, existen *ayni* y *mink'a* en el altiplano boliviano ejercidos por los aymaras/quechuas, cuyas funcionalidades actuales revisaremos más adelante.

1.1 Introducción a la teoría del don desde las perspectivas antropológicas

Con lo anterior, el desarrollo de este primer apartado tiene por objetivo establecer un análisis histórico de la teoría del don con el enfoque analítico antropológico, el cual se comprende como una de las principales disciplinas que han enriquecido los debates acerca de la teoría del don. Entre los trabajos clásicos que tratan del don se resalta la obra de Marcel Mauss (2009) quien desarrolló esta teoría en su libro emblemático: *Ensayo sobre el don*. Mauss es considerado como el personaje central que ha definido la evolución posterior de la teoría del don, dejando legados sustanciales para los estudios de las próximas generaciones. Por lo tanto, retomando los conceptos claves del *Ensayo*, a lo largo de este apartado revisaremos algunas críticas y reevaluaciones fundamentales realizadas por los antropólogos acerca de la teoría del don.

⁷ Cabría agregar que, en el ámbito latinoamericano, por ejemplo, se conoce el uso de la concha *Spondylus* como un bien ritual y suntuoso en los Andes a lo largo de la época prehispánica, al menos desde 3000-1800 a.C. (Ministerio de Cultura del Perú, 2021).

1.1.1 Definición del don según Marcel Mauss

En el *Ensayo*, Mauss retoma investigaciones realizadas sobre el sistema de don que se ejerce en las sociedades que fueron estudiadas sobre todo en la antropología. Estos antropólogos, en el estudio etnográfico de las sociedades lejanas de los países modernizados, “encuentran” las instituciones económicas o extraeconómicas que no obedecen a la lógica del intercambio equivalente mediado por el dinero. Este “hallazgo” de otro sistema económico se denominará economía del don, cuya esencia se comprende como el flujo de bienes o servicios a través de donaciones generosas de los miembros de las comunidades estudiadas.

Entre ellos se destacan los aportes de Franz Boas (2008) y de Bronislaw Malinowski (1986), quienes han llevado a cabo los análisis fundamentales acerca del denominado *potlach*⁸ de los pueblos indígenas de noroeste de América del Norte y el *kula*⁹ de las islas Trobriand de Papúa Nueva Guinea. El mecanismo del *potlach* se puede entender como una manifestación del carácter agonístico del don en su forma más extrema, la cual busca elevar el prestigio de una persona o de un grupo a través de dádivas generosas. Estos ritos implicaban muchas veces hasta la destrucción de los bienes importantes en medio de una competencia para demostrar la generosidad. El *kula*, por otro lado, se trata

⁸ El *potlach* es una ceremonia que se practica entre los pueblos aborígenes de noroeste del continente norteamericano, donde se intercambian los regalos no sólo de carácter útil en el sentido económico en busca del prestigio de los anfitriones. Se trata de una costumbre representativa del don, en ella, a manera de competencia de generosidad, los anfitriones invitan a consumir los bienes ahorrados con el fin de adquirir una alta reputación social. Los invitados a su vez se turnan para ser los próximos anfitriones. Lo que llamó una gran atención de los antropólogos es que en estas fiestas llegan hasta destruir los bienes, en busca de imposibilitar el contra don (Boas, 2008).

⁹ El *kula* es un sistema de intercambio que obedece a la lógica del don, donde se realizan series de intercambio de brazaletes y collar de conchas, con el objetivo de establecer las relaciones amistosas entre las islas en Nueva Guinea. Malinowski (1986) analiza el sistema de este intercambio bidireccional en *Argonautas del pacífico occidental*: “el Kula es un tipo de intercambio inter-tribal de gran envergadura; lo llevan a cabo comunidades que ocupan un amplio círculo de islas y constituyen un circuito cerrado. (...) Dos tipos de artículos, y solamente dos, circulan sin cesar en sentidos contrarios a lo largo de esta ruta. En el sentido de las agujas del reloj se desplazan constantemente los artículos de un tipo: los largos collares de concha roja, llamados *soulava*. En el sentido contrario se desplazan los del otro tipo: los brazaletes de concha blanca, llamados *mwali*. Siguiendo su propia dirección en el circuito cerrado, cada uno de estos artículos se encuentra en el camino con los artículos de la otra clase y se intercambian unos por otros sin cesar. Todos los movimientos de los artículos Kula, todos los detalles de las transacciones, están regulados y determinados por un conjunto de normas y convenciones tradicionales, y algunos actos del Kula van acompañados de ceremonias mágicas rituales y públicas muy complicadas” (1986: 95). En lo económico, es importante subrayar que “el Kula no se realiza bajo el apremio de ninguna necesidad, dado que su objetivo principal es el de intercambiar artículos que carecen de utilidad práctica” (1986: 98).

de un intercambio simbólico de gran envergadura que permite establecer lazos sociales entre las islas maoríes y que al mismo tiempo lograba frenar el predominio de la lógica mercantil de intercambio en estos pueblos.

Aparte de las etnografías abordadas, para agregar, Mauss investiga también a las antiguas sociedades hindúes, germánicas y chinas para extender el análisis del don, con el fin de evidenciar la existencia de los prototipos de leyes y contratos sociales en los tiempos remotos y las geografías diversas. Hacia la conclusión del *Ensayo*, Mauss proyecta su visión hacia Francia del inicio del siglo XX para encontrar un sentido general del don que ha permanecido en las prácticas de la historia humana en distintos lugares y temporalidades. A continuación, se exponen más detalladamente los elementos más destacados de la teoría del don en el *Ensayo* en el siguiente orden: tres obligaciones del don, el *hau* o el espíritu del don, el sacrificio como la cuarta obligación, las posesiones inalienables, las prestaciones totales y el don en la sociedad moderna.

Tres obligaciones de dar-recibir-devolver y el espíritu del don

Desde la primera parte del *Ensayo*, Mauss desmitifica la idea del don desinteresado (fundamentalmente altruista), apuntalando que el desinterés es meramente de apariencia, que en realidad es un acto “forzado e interesado” por las prestaciones anteriormente recibidas (Mauss, 2009: 71). Para comprender el mecanismo del vaivén del don, señala la existencia de tres obligaciones que constituyen el fundamento de la teoría del don: dar, recibir y devolver. El cumplimiento de estas responsabilidades era muy importante, -y lo es hasta la actualidad en algunos casos-, puesto que, cuando no se cumplen los primeros dos momentos de dar y recibir en las sociedades no capitalistas, significa asumir un gran riesgo de desatar los problemas intercomunitarios o entre las personas integrantes de algún grupo. La escala de la conflictividad se puede llegar a tal grado que, en palabras de Mauss, “negarse a dar, olvidarse de invitar así como negarse a recibir, equivale a declarar la guerra, significa rechazar la alianza y la comunión”¹⁰ (2009: 93).

¹⁰ Acerca de la relación entre el don y el conflicto, George Bataille (1987) entiende que el don es la sustitución de la guerra, puesto que las dádivas han sido utilizadas en las sociedades no capitalistas para evitar los conflictos intercomunitarios. La sociedad humana, según Bataille, no puede evitar la producción de excedentes, los cuales a la larga conduce a la guerra con su saturación. Tales excedentes, es llamado por Bataille como “parte maldita”, y solamente se puede evitar la guerra a través del don y el despilfarro entendido como el consumo desmesurado de estos. Es decir, frente a la energía enorme que está de sobra, la humanidad tiene solamente dos opciones; la guerra (solución conflictiva) o el don

Así pues, la lógica del don tiene una fuerza coercitiva de devolución para los donatarios, ya que al generar la “deuda” del don recibido, estos donatarios realizan el contra-don tras un lapso de tiempo. Sin embargo, para Mauss esto no fue suficiente para entender la obligación de la devolución. Para responder a este enigma, cita el concepto maorí denominado como *hau*¹¹, atribuyéndole a este espíritu del bosque el carácter coercitivo que permite impulsar el acto de la devolución del don recibido. Según la creencia maorí, el *hau* posibilita circular el *taonga* o un artículo regalado por alguien (o por la naturaleza), puesto que esto “quiere regresar a su lugar de nacimiento, al santuario del bosque y del clan y al propietario” (2009: 89). Por si el donatario retiene el regalo (*taonga*) por un plazo indebidamente largo, esta actitud atrasa la circulación espiritual de *hau* y se considera que les podría suceder algo muy grave incluso la muerte.

Con la incorporación del concepto del *hau*, lo que Mauss trata de señalar es la existencia de un orden jurídico que canaliza el flujo del don. La obligación del *dar-recibir-devolver* tiene que ver con el desequilibrio que genera la relación del don, puesto que en el momento de regalar algo, el donador altera el equilibrio del prestigio anteriormente existente. Es así que, el *potlach* se puede comprender como una forma exacerbada de esta competencia de generosidad. La intensificación del vaivén del don en el *potlach* los conduce a los integrantes comunitarios a la estrategia de destrucción, la cual genera la dificultad o incluso la imposibilidad de realizar el contra-don. Al respecto, según sostiene Mauss:

Es esencialmente usuraria y suntuaria y, ante todo, se asiste a una lucha de los nobles para determinar

(soluciones pacíficas).

¹¹ El *hau* es entendido en la sociedad maorí como el “espíritu de las cosas y, en particular, el del bosque” (2009: 86). Según la palabra de Tamati Ranaipiri citada por Mauss, el *hau* se entiende de la siguiente manera: “Voy a hablar del *hau*... El *hau* no es el viento que sopla. En absoluto. Supón que posees un artículo determinado (*taonga*) y que me das dicho artículo; me lo das sin un precio establecido. No hacemos ningún negocio al respecto. Ahora bien, yo le doy ese artículo a una tercera persona que, después de que ha pasado algún tiempo, decide devolver alguna cosa a modo de pago (*utu*), me regala algo (*taonga*). Ahora bien, ese *taonga* que él me da es el espíritu (*hau*) del *taonga* que yo recibí de ti y que le di a él. Yo debo devolverte los *taonga* que he recibido por esos *taonga* (que tú me diste). No sería justo (*tika*) de mi parte conservar esos *taonga* para mí, ya sean deseables (*rawe*) o desagradables (*kino*). Yo debo dártelos a ti, pues son un *hau* del *taonga* que me has dado. Si me quedara con ese segundo *taonga* podría sucederme algo malo, algo grave, incluso la muerte. Tal es el *hau*, el *hau* de la propiedad personal, el *hau* de los *taonga*, el *hau* del bosque. *Kati ena* (suficiente sobre este tema)” (2009: 87). El espíritu del don (*hau*) como una explicación sistemática de la obligación para realizar la contraprestación, posteriormente se convierte en un elemento que dio lugar a una serie de controversias. Al respecto, ver más en los próximos apartados.

una jerarquía entre ellos de la que, con posterioridad, se beneficia su clan. Proponemos reservar el nombre de *potlatch* para esa clase de institución, que podríamos llamar, con menos riesgo y con mayor precisión, pero también de un modo más largo: prestaciones totales de tipo agonístico. (2009: 78)

Así pues, tenemos que tomar en cuenta que el don tiene capacidad de ser hiriente o humillante para los que reciben, por lo cual el *potlach* debería ser entendido como una lucha de prestigio, donde el don juega el papel protagónico para establecer un status favorecido para el donador. Es decir, la prestación basada en esta lógica genera una correlación de fuerza social desequilibrada, la cual se comprende que el donatario siente una deuda psicológica que perjudica su prestigio social. La solución para salir de la condena del desprestigio es realizar el contra-don cuyo ejercicio generalmente dará la continuidad de la relación personal o comunitaria de los sujetos participantes en estas transacciones.

Asimismo, entrar al círculo del don significa abandonar algo de tu propiedad en el control del donatario. Por lo tanto, en la sociedad actual donde el intercambio equivalente tiene el peso mayor en términos de intercambio económico, el don es frecuentemente considerado como una expresión del altruismo, puesto que tiene la apariencia de ser un intercambio desinteresado a la contraprestación. Sin embargo, en realidad existen intereses complejos para cumplir las tres obligaciones, lo cual cabría resaltar varias veces con el objetivo de suprimir una idealización esencialista del don como algo “bueno” y “utópico” *per se*.

La cuarta obligación: el sacrificio

Aparte de las tres obligaciones anteriormente mencionadas, Mauss señala que existe una cuarta obligación del don. Se trata del don a los sagrados, es decir, los dioses, las deidades, los ancestros y la naturaleza. Esta obligación gira alrededor de la noción del sacrificio cuya manifestación se encuentra, por ejemplo, en las prácticas del *potlach*, del siguiente modo:

[...] el *potlach* produce un efecto no sólo en los hombres que rivalizan en generosidad, no sólo en las cosas que allí se transmiten o se consumen, en las almas de los muertos que allí asisten y toman parte y cuyo nombre llevan los hombres, sino también en la naturaleza. Los intercambios de regalos

entre los hombres, “*name-sakes*”, homónimos de los espíritus, incitan a los espíritus de los muertos, a los dioses, a las cosas, a los animales, a la naturaleza, a ser “generosos con ellos” (2009: 95-96).

En este sentido, las sociedades no capitalistas obedecen a sus propias racionalidades del don, dando prioridad a los muertos y a los dioses como lo indica Mauss lo siguiente:

Uno de los primeros grupos de seres con los que los hombres debieron contraer contratos y que, por definición, estaban allí para contraer contratos con ellos eran, ante todo, los espíritus de los muertos y los dioses. En efecto, ellos son los verdaderos propietarios de las cosas y los bienes del mundo. Era con ellos con quienes era más necesario hacer intercambios y más peligroso no hacerlo. Pero, a la inversa, era con ellos con quienes era más fácil y más seguro el intercambio. El objetivo de la destrucción sacrificial es precisamente el de ser una donación que necesariamente debe ser vuelta¹² (2009: 99-100).

De esta manera, se comprende que el espíritu de los ancestros o los dioses son los puntos fijos y nodales de estas sociedades con la economía no mercantilizada. Por lo tanto, cabría considerar que el don de estos pueblos a los dioses representa un contra-don al don “originario” previamente otorgado por los entes sagrados. Para los miembros de las sociedades donde el sistema económico no se basa nada más en el intercambio equivalente, se puede incluso observar una carga psicológica de “deuda” por su existencia misma, cuya esencia demanda la devolución constante, y, por consiguiente, se da la continuidad en los rituales que implican los sacrificios (Imamura, 2016: 202-203).

Para agregar, en el sistema del don, se dan las propiedades personales o comunales - anteriormente otorgadas por los dioses y espíritus- vinculadas con el propio “ser” de los miembros de estas sociedades. En este sentido, el don siempre significa un autosacrificio, como señala Mauss:

La circulación de los bienes sigue a la de los hombres, las mujeres y los niños, los festines, los ritos, las ceremonias y las danzas, incluso la de las bromas y las injurias. En el fondo, es la misma. Si se dan cosas y se las devuelven es porque *se dan y se devuelven* “respetos” (también decimos “cortesías”). Pero también es porque dando, uno se da y, si uno se da significa que no se “debe” –

¹² Subrayado por el autor.

uno mismo y su bien – a los otros¹³ (Mauss, 2009: 185).

Esta interpretación del don podría servirnos como una guía para comprender la circulación espiritual del sacrificio en las sociedades cuyos integrantes, al recibir el primer don considerado como una “deuda originaria”, comienzan a participar en la circulación de los bienes. Así pues, si extendemos esta reflexión a un contexto más actual, se entiende que es una obligación devolver el contra-don de forma constante, manifestándose en las fiestas y los rituales practicados hasta en las sociedades actuales altamente mercantilizadas. Es evidente que, para dinamizar el don, existen narrativas relacionadas con el deber, las cuales nos abren un nuevo panorama para comprender que la ética de trasfondo de estas transacciones tiene una esencial importancia ontológica en el don.

Las posesiones inalienables

En adición a las cuatro obligaciones expuestas por Mauss, cabría resaltar la existencia de objetos inalienables que, en las mencionadas sociedades donde la expresión del intercambio recíproco no obedece necesariamente a la lógica mercantil, suelen ser los objetos sagrados que no se permiten otorgar a otras personas u otros grupos. Por ejemplo, mientras se resalta la generosidad del *potlach* como una competencia con todos los recursos posibles, Mauss subraya la presencia de las piezas que no entran a la circulación del don:

Ante todo, al menos los kwakiutl y los tsimshian establecen entre los diversos tipos de propiedades la misma distinción que los romanos, los trobriandeses y los samoanos. Para ellos existen, por un lado, los objetos de consumo y de reparto vulgar (no he hallado rastros de intercambios) y, por el otro, están las cosas preciosas de la familia, los talismanes, los cobres blasonados, las mantas de pieles o de telas blasonadas. Esta última clase de objetos se transmite con la misma solemnidad con la que se transmite a las mujeres en el matrimonio, los “privilegios” al yerno o los nombres y los grados a los hijos y los yernos. Incluso, en su caso, no es exacto hablar de alienación. Son objetos de préstamo más que de venta, y de verdaderas cesiones. Entre los kwakiutl, algunos de ellos, aunque estén presentes en el *potlach*, no pueden ser cedidos. En el fondo, esas propiedades son *sacra* de las que la familia sólo se desprende con gran pena y, a veces, nunca (2009: 167-169).

¹³ Subrayado por el autor.

Al respecto, Annette Weiner y Maurice Godelier desarrollan esta perspectiva de Mauss, con el fin de reinterpretar la obligación de la devolución que está estrechamente vinculada con la posesión inalienable que permite circular los dones justamente por el carácter inalienable que poseen estos objetos¹⁴.

Prestaciones totales y hechos sociales totales

A lo largo del *Ensayo*, Mauss describe que en las sociedades no capitalistas se intercambian dádivas materiales no necesariamente útiles en el sentido económico, con una obligación sistemática que pretende aparentarse como un acto voluntario. El complejo sistema del don y contra-don es considerado por Mauss como *prestaciones totales*, cuyos caracteres no se pueden reducir solamente en el ámbito económico. Al respecto, Mauss define este concepto de la siguiente manera:

En las economías y los derechos anteriores a los nuestros, nunca se observan, por así decirlo, simples intercambios de bienes, riquezas y productos en un comercio llevado a cabo entre individuos. Ante todo, no son los individuos, sino las colectividades las que se comprometen unas con otras, las que intercambian y asumen contratos. Las personas que intervienen en el contrato son personas morales: clanes, tribus y familias que se enfrentan y se oponen, ya sea en grupos que se encaran frente a frente en el mismo terreno, ya sea por intermedio de sus jefes, ya sea de ambas formas a la vez. Además, lo que intercambian no son sólo bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas económicamente útiles. Intercambian, ante todo, cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos y la circulación de las riquezas no es más que uno de los términos de un contrato mucho más general y mucho más permanente. Por último, esas prestaciones y contraprestaciones se realizan de forma más bien voluntaria, a través de presentes o regalos, aunque en el fondo sean rigurosamente obligatorias, a riesgo de desatarse una guerra privada o pública. Proponemos denominar todo esto sistema de prestaciones totales (2009: 74-75).

Así pues, las prestaciones totales se manifiestan simultáneamente como fenómenos “jurídicos, económicos, religiosos e incluso estéticos, morfológicos, etcétera” (2009: 251). Para su entendimiento holístico, Mauss crea el término de los *hechos sociales totales* bajo una influencia de la perspectiva sociológica de Emile Durkheim. En la

¹⁴ Profundizaremos el análisis de este tema en el siguiente apartado.

conclusión del *Ensayo*, Mauss define este concepto demostrando la necesidad de una visión holística como el método de acercamiento a los hechos sociales complejos del don, de la siguiente forma:

[...] son más que temas, más que elementos de instituciones, más que instituciones complejas, incluso más que sistemas de instituciones divididas, por ejemplo, en religión, derecho, economía, etcétera. Son un “todo”, son sistemas sociales enteros cuyo funcionamiento hemos intentado describir. Hemos visto sociedades en estado dinámico o fisiológico. No las hemos estudiado como si estuviesen petrificadas, en un estado estático o más bien cadavérico, y menos aun las hemos descompuesto y disecado en reglas en reglas de derecho, en mitos, en valores y en precios. Fue tomando en cuenta todo el conjunto como pudimos percibir lo esencial, el movimiento del todo, el aspecto vivo, el fugaz instante en el que la sociedad y los hombres toman conciencia sentimental de sí mismos y de su situación respecto de los demás. En esta observación concreta de la vida social está el camino para encontrar hechos nuevos que estamos comenzando tan solo a vislumbrar. En nuestra opinión, nada es más urgente ni más fructífero que es estudio de los hechos sociales. (2009: 253)

Por lo tanto, Mauss concluye que el don representa una posibilidad para construir lo moral, o bien una nueva ética con el sentido actual a través de este acercamiento holístico:

Vemos, pues, cómo en algunos casos se puede estudiar el comportamiento humano total, la vida social entera, y también vemos cómo ese estudio concreto puede llevar no sólo a una ciencia de las costumbres, a una ciencia social parcial, sino también a conclusiones de moral o, más bien – para retomar la palabra antigua- de “civilidad”, de “civismo”, como se dice ahora. En efecto, los estudios de este tipo permiten vislumbrar, medir y sopesar los diversos móviles estéticos, morales, religiosos y económicos, los diversos factores materiales y demográficos cuyo conjunto funda la sociedad y constituye la vida en común y cuya dirección consciente es el arte supremo, la *Política* en el sentido socrático de la palabra (2009: 258).

Esta reflexión de Mauss nos permite trasladar nuestro enfoque al sentido actual del don para no encasillarnos en el análisis de las sociedades no capitalistas que fueron estudiados en la época que fue escrito el *Ensayo* y nos abre la posibilidad de mirar el don en la sociedad contemporánea.

El don en la sociedad moderna

Tras explicar el sistema del don que permite la reproducción social, económica y cultural de las sociedades no capitalistas, el objetivo principal de Mauss era argumentar la posibilidad de la recuperación de esta fuerza dinámica en la sociedad moderna occidental en la cual se encontraba. Mauss divide esta parte conclusiva en tres partes: conclusión moral, económica y sociológica. De esta manera, la reflexión final del *Ensayo* de repente da un giro hacia el análisis del don en la sociedad moderna, donde señala la persistencia de las praxis del don/reciprocidad en ella:

Gran parte de nuestra moral y de nuestra propia vida permanece en esa misma atmósfera donde se mezclan el don, la obligación y la libertad. Por suerte, aún no todo se clasifica en términos de compra y venta. Las cosas aún tienen un valor sentimental además de su valor venal y, de hecho, existen valores que sólo son de ese tipo. No tenemos sólo una moral de comerciantes. Aún nos quedan personas y clases que conservan las costumbres de antaño y casi todos nosotros adherimos a ellas, al menos en ciertas épocas del año o en determinadas ocasiones (2009: 228).

Con la afirmación de la existencia de las prácticas cotidianas que obedecen a los morales distintos a la racionalidad occidental de *homo-economicus*, Mauss concluye que dicha visión neoclásica de la “racionalidad” económica no es la única de los seres humanos para realizar los intercambios de bienes y servicios (2009: 240). Como lo revisamos con anterioridad, en las sociedades no inmersas en el sistema mercantil existen diferencias claras en cuanto a la noción del valor en comparación a la de la sociedad moderna, puesto que tienden a consumir los excedentes con los actos de despilfarro.

Por otro lado, el acercamiento de Mauss a la totalidad que representan estos intercambios entendidos como los *hechos sociales totales*, tiene una gran similitud a la aproximación de Karl Polanyi cuando pone de manifiesto la peculiaridad de la sociedad capitalista en comparación a las sociedades no capitalistas, cuestionando la legitimidad de los “valores” hoy arraigados en los seres humanos “modernos” como una serie del “sentido común”. Sin lugar a duda, en las respectivas críticas a la sociedad moderna podemos observar elementos que unen a estos dos autores. Por ejemplo, Mauss argumenta su crítica a la razón utilitarista de la siguiente forma:

Fueron nuestras sociedades de Occidente las que, muy recientemente, han hecho del hombre un

“animal económico”. Pero aún no todos somos seres de ese tipo. Entre nuestras masas y nuestras élites, el gasto puro e irracional es una práctica corriente; aún es característico de ciertos fósiles de nuestra nobleza. El *homo aeconomicus* no está detrás de nosotros, está delante de nosotros, como el hombre de la moral y del deber, como el hombre de la ciencia y de la razón. Durante mucho tiempo, el hombre ha sido otra cosa, y no hace mucho que es una compleja máquina de calcular (2009: 248).

Polanyi, por su parte, señala que el vocablo mismo de la economía no existía en las sociedades basadas en la lógica de la reciprocidad, puesto que el origen de la palabra como la conocemos es un invento relativamente reciente de los países occidentales, en los últimos 300 años¹⁵ (Polanyi, 2014^a: 162). Sin embargo, a diferencia de Polanyi, Mauss quiso ir un paso más allá en el análisis, por considerar que el don es algo que permaneció en el segundo plano del intercambio de los seres modernos, pero que, pese a ello, continúa siendo latente en su vida.

Finalmente, el *Ensayo* continua hasta su cierre una crítica contra el utilitarismo en boga, proponiendo al público estudiar los lados (aparentemente) no relevantes de la vida social cotidiana con el fin de “iluminar un poco el camino que deben tomar nuestras naciones, su moral al mismo tiempo que su economía” (Mauss, 2009: 250), a través de la revisión de la lógica del don. Esta conclusión sobre la recuperación de la ética del don en la sociedad moderna se aproxima a las consideraciones finales de Piotr Kropotkin ([1902] 2014) en *El apoyo mutuo*, en el cual revela la existencia del sistema de ayuda mutua en la sociedad humana a lo largo de su historia y, por ende, el autor propone una reconstrucción de instituciones del apoyo mutuo como un proyecto contra-capitalista¹⁶.

Para concluir esta parte introductoria de la revisión de los aportes teóricos de Mauss, se puede afirmar que el don/reciprocidad persiste entre los individuos y grupos incluso en la época contemporánea, y que este flujo de intercambios no se puede reducir en el aspecto utilitario-económico, puesto que sus prácticas cotidianas intervienen superan los intereses utilitaristas. Marcel Mauss, en este sentido, abrió un espacio de los debates posteriores sobre el don cuyos alcances se han extendido a lo largo de estos cien años, dejando legados fundamentales para reconsiderar las economías alternativas que no

¹⁵ Cabe recordar que el origen de la palabra se remonta al término griego *oikonomos* que significa “administración de hogar”, lo cual dista del significado de la economía que hoy la conocemos.

¹⁶ Respecto a esta aproximación, se desarrollará un análisis más adelante en el apartado 1.1.3.

obedecen a la lógica capitalista mercantil.

1.1.2 El *hau* en cuestión: críticas y reevaluaciones de aportes maussianos

En el desarrollo posterior de la antropología, el trabajo de Claude Levi-Strauss (1969) marca un hito para la direccionalidad del debate sobre el don/reciprocidad. En su obra *Estructuras elementales del parentesco*, Levi-Strauss extiende los aportes de Marcel Mauss y construye la teoría estructuralista, señalando la existencia de una estructura aritmética en el sistema del don, cuyo papel esencial atribuye al intercambio de las mujeres entre los parentescos de las sociedades no capitalistas. Según la perspectiva de Levi-Strauss, las mujeres son los medios del don a través del intercambio matrimonial en estas sociedades, lo cual constituye la base fundamental que dinamiza la reciprocidad y a la vez, reproduce el sistema normativo del don y el contra-don, puesto que el tabú del incesto tiene una función nodal como una norma que posibilita el intercambio de las mujeres entre los hombres.

Así pues, el autor estudia minuciosamente el legado de Mauss y evalúa el *Ensayo* como una gran contribución para el desarrollo de la antropología, en el sentido de que Mauss haya encontrado una fórmula del don como el sistema total del intercambio, sobre todo afirmando la validez del concepto de *hechos sociales totales*. Sin embargo, al mismo tiempo realiza una crítica sobre su visión acerca de la obligación del contra-don, la cual Mauss trató de dar la respuesta a través del concepto del *hau* de los maoríes. Levi-Strauss intenta reestructurar y reconstruir el pensamiento de Mauss acerca del don, sin ahondar su análisis en la motivación del *dar-recibir-devolver*, poniendo énfasis en la estructura más bien inconsciente que determina estos movimientos del intercambio recíproco.

En la parte introductoria de la compilación de los ensayos escritos por Mauss, denominada como la *Sociología y antropología*, Levi-Strauss (1971) critica la postura de Mauss acerca de la obligación de devolver, demostrando que el *hau*, el *mana* o el espíritu del don no son elementos suficientes para dar explicaciones convincentes del fenómeno del don, como lo argumenta lo siguiente:

El *hau* es el resultado de la reflexión indígena, mas la realidad está más clara en ciertos trazos lingüísticos que Mauss no dejó de poner de relieve, sin darles, sin embargo, la importancia que

merecían; [...]. Y la prueba está aquí: no es que las operaciones sean “antitéticas”, sino que son dos formas de una misma realidad. No es necesario el *hau* para conseguir una síntesis, ya que la antítesis no existe. Es una ilusión subjetiva de los etnógrafos o más exactamente como sociólogos, es decir, como colegas con los cuales está permitido discutir (Levi-Strauss, 1971: 33-34).

Así pues, para Levi-Strauss, la interpretación de Mauss sobre el *hau* no se puede escapar de una simple tautología, puesto que Mauss construye un argumento sin tener la base científica:

Pero las nociones de sentimiento, fatalidad, casualidad o arbitrariedad no son nociones científicas; no aclaran los fenómenos que se proponen explicar, ya que participan en ellos. Podemos ver, por tanto, cómo, al menos en este caso, la noción de *mana* presenta los caracteres de poder secreto, de fuerza misteriosa que le han atribuido Durkheim y Mauss, pues éste es el papel que juega dentro de su sistema. Verdaderamente, en esa situación, el *mana* es *mana*, sin que por ello dejemos de preguntarnos si su teoría del *mana* no es otra cosa que la imputación de éstas propiedades al pensamiento indígenas, dado el lugar predominante que la idea de *mana* iba a tener en su teoría (1971: 37).

De esta manera, Levi-Strauss propone entender estas terminologías subjetivas de los aborígenes como un *significado flotante*:

Nuestra opinión es que precisamente las nociones de tipo *mana* representan, por muy diversas que parezcan, considerándolas en su función más general (que como hemos visto no han desaparecido en nuestra mentalidad y forma de sociedad), ese *significado flotante* que es la servidumbre de todo pensamiento completo y acabado (pero también el gaje de cualquier arte, poesía o invención mítica o estética), aunque el conocimiento científico sea capaz, si no de estancarlo, sí al menos de disciplinarlo en parte. [...] En otras palabras: al inspirarnos en la norma establecida por Mauss de que todos los fenómenos sociales pueden quedar asimilados por el lenguaje, nosotros vemos el *mana*, *wakan*, *orenda* así como en las demás nociones del mismo tipo, la expresión consciente de una función semántica, cuyo papel consiste en permitir que se ejerza el pensamiento simbólico, a pesar de las contradicciones que le son características. De este modo quedan explicadas las antinomias propias de esta noción, aparentemente insolubles, que han llamado tanto la atención de los etnógrafos y que Mauss ha dejado bien claras: fuerza y acción; cualidad y esencia; sustantivo, adjetivo. En efecto, el *mana* es todo esto a la vez (1971: 40).

Es decir, para Levi-Strauss no es importante la denominación de estas fuerzas simbólicas que dinamizan el don en las sociedades no capitalistas, puesto que el *significado flotante* o el *valor simbólico cero* se puede convertir en cualquier nombre de cualquier idioma:

¿Y no lo es acaso porque no es nada de ello, al ser una simple forma o un puro símbolo, susceptible, por tanto, de adquirir cualquier contenido simbólico? Dentro del sistema de símbolos que constituye la cosmología sería simplemente un *valor simbólico cero*, es decir, un signo que señala la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene la cosa significada, pero que puede ser un valor cualquiera siempre que forme parte de la reserva disponible y no sea ya, como dicen los fonólogos, un término de grupo (1971: 40-41).

Es así que Levi-Strauss evita ahondar el análisis de los mitos y las narrativas que dinamizan los intercambios de dones en las sociedades descritas en los trabajos de Marcel Mauss. Como consecuencia, tampoco se atreve a referirse la existencia de estas prácticas del *dar-recibir-devolver* en la sociedad moderna, tan abiertamente como Mauss. Más bien, Levi-Strauss se limita en mencionar en las *Estructuras*, la persistencia de algunas prácticas como la tarjeta de la Navidad en los países anglosajones (Levi-Strauss, 1969: 95).

Asimismo, alude a la persistencia marginal del sistema del don, tomando el ejemplo de las botellas de vino servidas en los restaurantes del sur de Francia. En estos restaurantes, los clientes sirven el vino de las botellas colocadas en las mesas que están sentadas, sin embargo, estos vinos no se sirven para su propia copa sino para las copas de los demás clientes que están alrededor. El objetivo de los clientes en el restaurante es alimentarse con carne o verdura y, en este contexto, el vino sería un producto de lujo que deberían compartir, y por consiguiente, la apropiación de la botella del vino para una sola persona ciertamente daría un sentimiento de “deuda” (1969: 98). Así pues, según la perspectiva de Levi-Strauss, persiste el intercambio del don en la sociedad contemporánea occidental, aunque en un espacio muy limitado.

Pese a la legitimidad del señalamiento de Levi-Strauss en cuanto a la carencia de la científicidad del análisis de la devolución del don por Marcel Mauss, la perspectiva de Levi-Strauss omite el estudio del papel que juega la subjetividad (ética) en el sistema del don, puesto que, al referirse a la reciprocidad, se limita a observar el traslado de los

bienes, sobre todo materiales (objetos o personas concretos). Siguiendo esta óptica, la sociedad consiste en el intercambio recíproco inconsciente que deja una gran ambivalencia entre el sistema del don y el del intercambio equivalente mediado por el dinero.

Como se verá también en el análisis de Marshall Sahlins (1977) sobre la reciprocidad, tanto Levi-Strauss como Sahlins interpretan el don con una visión monista del intercambio basado en la equivalencia. En este sentido, es importante reconsiderar el riesgo de poner los mitos y los imaginarios del don entre paréntesis cuando éstos son los elementos esenciales que estructuralmente dinamizan el sistema del don, puesto que, de este modo, podríamos perder el hilo conductor para comprender el sistema del don/reciprocidad.

En otras palabras, podría decirse que la perspectiva de Levi-Strauss analiza el don *a posteriori*. Hitoshi Imamura (2016) precisamente critica esta visión de Levi-Strauss como una “autopsia” de los cuerpos muertos (2016: 171). La perspectiva monista del intercambio (donde no aclara la diferencia entre el intercambio equivalente y el don) posibilita la formulación aritmética de la reciprocidad, no obstante, a su vez suprime lo real subyacente (imaginario, sentimental y simbólico) y se aleja del entendimiento de los *hechos sociales totales*, como proponía Marcel Mauss para entender el don. Desde esta visión claramente hay limitaciones para la comprensión de la complejidad del sistema del don y, por lo tanto, Imamura considera que Levi-Strauss creó el concepto del *significado flotante* en busca de la coherencia con la teoría estructuralista (2016: 173).

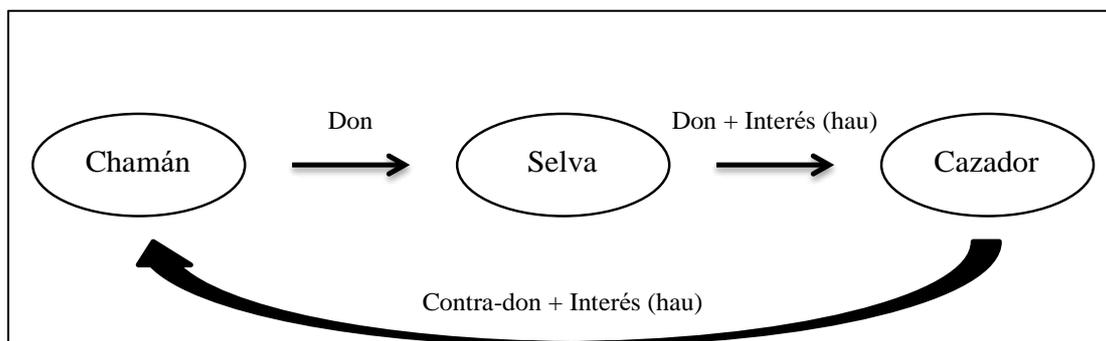
Por otro lado, el antropólogo estadounidense Marshall Sahlins (1977) realizó un desarrollo analítico sobre la perspectiva de Marcel Mauss, poniendo énfasis sobre todo en los tres niveles de la reciprocidad para su circulación obligatoria. En la *Economía de la edad de piedra*, Sahlins estudia las economías de la caza y la recolección, las cuales, desde el punto de vista evolucionista, fueron descalificadas como “economía de subsistencia”, puesto que para el criterio general de los seres “modernos” persiste una visión en la cual se considera que “una sociedad opulenta es aquella en la que se satisfacen con facilidad todas las necesidades materiales de sus componentes” (1977: 13).

En este sentido, Sahlins desmiente el mito existente acerca de las sociedades de la caza y la recolección en las cuales, según la perspectiva utilitarista sufren por una permanente carencia material, señalando que, en realidad, estas sociedades gozaban la opulencia sin la noción “de escasez característica del mercado” (1977: 14). Así pues, el autor refuta los discursos progresistas modernos que hasta la actualidad están presentes, pues ha logrado señalar que la vida del “cavernícola” no se puede reducir en la mera supervivencia del día a día, como se ha considerado en los prejuicios modernos. El trabajo de Sahlins evidencia la patología de la era moderna, como señala José Ortega y Gasset (1979), en la cual siempre se comprende la época actual como la cumbre más alta que han llegado en el progreso histórico (1979: 54).

En relación a la obra de Marcel Mauss, Sahlins dedica un capítulo del estudio anteriormente señalado al análisis del sistema del don. En este capítulo denominado “El espíritu del don”, el autor ofrece una nueva interpretación del enigma del *hau*. Sahlins resalta la importancia de la revisión del testimonio de Tamati Ranapiri (el informante maorí señalado), puesto que según Sahlins, Mauss omitió el significado de *hau* que en realidad siempre fue acompañado con la palabra “selva” (Sahlins, 1977: 173). Según Sahlins, la obligación de la contra-prestación se desempeña dentro de un circuito ternario, es decir, tiene que incluir una tercera parte. Esta relación de los pueblos maoríes tiene un orden del don que circula de donador-selva-donatario, puesto que el poder de la prosperidad de la selva aumenta la cantidad del don inicial a manera de interés (excedente) y, por lo tanto, el donatario a su vez le devuelve al donador inicial con el interés agregado (1977: 176-179). Lo anterior se puede resumir en el esquema siguiente (Figura I).

El ritual de sacrificio de un chamán en este caso se consideraría como un don para la selva, el cual, a su vez, aumentaría el número de los animales gracias a su poder de prosperidad, promoviendo la reproducción en el mismo espacio. El cazador, por tanto, recibiría un contra-don por parte de la selva, y posteriormente devolvería un contra-don al chamán poniendo un interés al sacrificio original. En esta circulación, Sahlins señala la importancia de la participación de la tercera parte (la selva) para el aumento del *hau* que permite la circulación obligatoria del don.

Figura I: La fórmula de la reciprocidad maorí según Marshall Sahlins¹⁷



Aunque es evidente que Sahlins comparte con la visión de Karl Polanyi acerca de “la economía integrada a lo social” en las sociedades no capitalistas, el análisis radica en la validez misma de la aplicación del principio económico del mercado moderno en la relación de la reciprocidad y sobre todo en el *hau*. Desde esta óptica, el *hau* no es nada más ni menos que el interés o el excedente económico, es decir, un valor agregado para incentivar la circulación de los bienes, puesto que lo moral juega un papel marginal en el sentido de que el donatario devuelve con el interés cuantitativo para no monopolizar el excedente surgido. Pese a que Sahlins menciona que los términos económicos como el “beneficio” no es apropiado aplicarlo en la realidad de estas sociedades estudiadas (1977: 179), siguiendo su entendimiento lógico, llegaríamos a la conclusión de que la sociedad maorí posee expresiones económicas que no se difieren al sistema capitalista-mercantil.

Más adelante, Sahlins realiza una clasificación del intercambio basado en la reciprocidad en tres tipos: 1. reciprocidad generalizada; 2. reciprocidad equilibrada; 3. reciprocidad negativa. La reciprocidad generalizada consiste en “transacciones que pueden ser consideradas altruistas, transacciones que están en la línea de la ayuda prestada, y, si es posible y necesario, de la ayuda retribuida” (1977: 212). Se entiende que esta clasificación fue creada con el análisis de Bronislaw Malinowski, quien considera que el “don puro” es realizado entre los integrantes familiares de parentesco más cercano (Malinowski, 1986: 242). Según Sahlins, el “don puro” es el tipo ideal de la reciprocidad generalizada e incluye otras denominaciones etnográficas como son “compartimiento”, “hospitalidad”, “don libre” y “generosidad”. A éstas suman también

¹⁷ Elaboración propia del autor.

“deberes de parentesco” y el “nobleza obliga” dentro de este marco de la reciprocidad (Sahlins, 1977: 212).

La reciprocidad equilibrada, por otra parte, tiene una forma similar al intercambio equivalente, traduciéndose como “el intercambio simultáneo de las mismas clases de bienes en las mismas cantidades” (1977: 213), la cual Sahlins especifica de la siguiente manera:

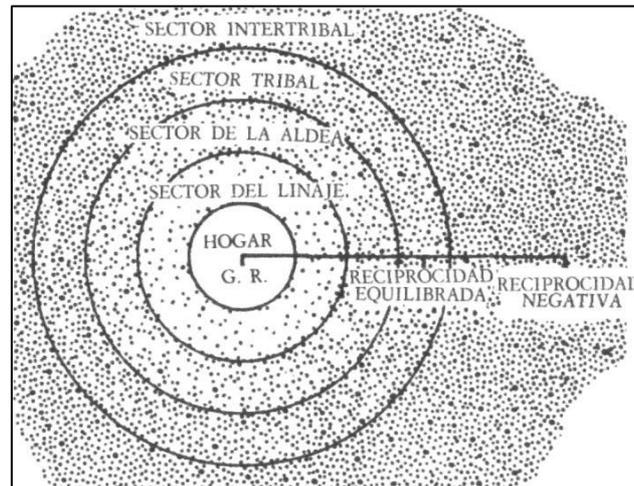
[...] puede aplicarse con más aptitud a las transacciones que estipulan una retribución de valor o utilidad conmensurados dentro de un período finito y no muy largo. Gran parte del «intercambio de dádivas», muchos «pagos», es decir, buena parte de lo que en etnografía lleva el título de «comercio» y de lo que recibe el nombre de «compra-venta» implicando la existencia de un «dinero primitivo» corresponde a este género de reciprocidad equilibrada (*ibid.*).

Por último, la reciprocidad negativa, en cambio se comprende que es una búsqueda de obtención de algo “a cambio de nada gozando la impunidad” (*ibid.*). Se trata de distintas formas de apropiación en mira de una ventaja utilitaria neta y en este sentido, Sahlins señala los ejemplos como trueque, regateo, subterfugio y robo entre otras variantes. Después del análisis breve de cada uno de los tres niveles de transacciones, explica a la reciprocidad generalizada como el extremo solidario, la reciprocidad equilibrada como el punto medio y la reciprocidad negativa como el extremo insociable. Por lo tanto, llega a concluir que la diferencia entre estas transacciones radica en la distancia de parentesco (1977: 214), por lo tanto, según Sahlins es posible “desarrollar un modelo general de la intervención de la reciprocidad superponiendo al continuo de reciprocidad el plan sectorial de la sociedad”, como se resume en la siguiente figura (Figura II) (1977: 217).

Así pues, Sahlins amplió el margen de la reciprocidad, recurriendo a las tres categorías creadas por el mismo autor, las cuales son de utilidad para analizar el don/reciprocidad en las expresiones económicas y extra-económicas de los pueblos indígenas de América Latina. El espíritu del don o el *significante flotante* en palabras de Levi-Strauss, en realidad, como lo veremos más adelante, son las éticas y narrativas que sostienen el flujo de las manifestaciones del don/reciprocidad en estas comunidades. Sin embargo, como es el caso del análisis de Sahlins sobre la reciprocidad equilibrada, el acercamiento entre el don y el intercambio equivalente tiende a confundirnos entre ambas instituciones y que incluso da la impresión de que en la actualidad la equivalencia encubre la

funcionalidad del don como algo marginal de la sociedad (cuando en realidad no es así).

Figura II: Sectores residenciales de reciprocidad y parentesco¹⁸



Pese a las críticas expuestas a lo largo de este apartado, la óptica de Mauss sobre el *hau* del bosque o de las cosas, dentro de su explicación aparentemente espiritual, señala que existen leyes esenciales del intercambio en las sociedades no capitalistas. Se trata del código de posesión, es decir, una ley que permite dinamizar el retorno de los objetos o los servicios prestados. Es así que, a través del concepto de la posesión inalienable, el trabajo de Mauss se sometió nuevamente en una revaluación, gracias a los aportes de Annette Weiner y Maurice Godelier.

Así pues, en los noventa del siglo pasado, surgen nuevas interpretaciones sobre el “enigma” de la devolución del don, lo cual, como fue señalado anteriormente, Claude Lévi-Strauss ha buscado en el “intercambio” recíproco, dejando de lado el análisis del dinamismo y de la función de mitos, narrativas y éticas de los sujetos participantes de las sociedades estudiadas. En este sentido, cabría señalar la importancia del aporte de la antropóloga estadounidense, Annette Weiner (1992), quien ha sido primera en resaltar la importancia del concepto de la posesión inalienable de Mauss (1992: 167-169), es decir, la existencia de los objetos que esencialmente no pueden entrar en la circulación de los dones. La noción de la posesión en estas sociedades difiere de la propiedad privada, siendo los bienes objetos que se pueden dar parcialmente pero no

¹⁸ Fuente: Sahlins (1977: 217).

completamente, y según Mauss y Weiner, este hecho promueve la circulación del sistema del don.

Weiner señala tres puntos importantes en su investigación, *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*. Según la autora, primeramente, el sistema del don no llega a cubrir todo el ámbito social, puesto que hay objetos o personas que son imposibles de alienarse. Segundo, el intercambio realizado entre los grupos sociales a la larga va creando una diferencia identitaria (Weiner, 1992: 49). El tercer aporte consiste en resaltar la importancia de las mujeres “en el ejercicio del poder, en los mecanismos de legitimación y de redistribución de poder político-religioso entre los grupos que componen una sociedad” (Godelier, 1998: 55).

Con los estudios de casos, especialmente de las islas Trobriand, Weiner revela que la diferencia de los bienes sagrados (de prestigio) entre las tribus introduce la demanda del intercambio. Es decir, sea el don o la reciprocidad, no se comenzaría la interacción sin traer los bienes inalienables al espacio del intercambio. Entonces la paradoja del don, consiste en que los bienes que en esencia no se puede dar, constituyen el punto fijo que permite dinamizar la circulación de los bienes alienables (Weiner, 1992: 43). Un ejemplo de estos bienes inalienables, según señala Weiner, es el cuerpo de las mujeres. Para la formación del parentesco, el cuerpo de las mujeres se comprende como el punto fijo sagrado. El cuerpo, en este sentido, pertenece a la posesión personal inalienable de una familia. Aunque con el matrimonio, el cuerpo de las mujeres sigue en la posesión sagrada de la familia donadora y para la familia donataria se permite únicamente su posesión temporal (Godelier, 1998: 246-247).

Para ahondar este análisis, Weiner agrega otro factor como la intimidad entre los hermanos. Esta intimidad no significa necesariamente la práctica del incesto, sino que se basa en la creencia de que en el cuerpo de las hermanas están los espíritus ancestrales, conservando la identidad del grupo étnico de donde provienen. Por lo tanto, el don del cuerpo significa dar la “vida” del grupo perteneciente, tratándose de un acto del autosacrificio como un “don puro” que permite establecer un sentimiento de deber para el donatario. Tras la posesión temporal del cuerpo de las hermanas, desde la perspectiva de sus hermanos regresan en la generación siguiente el contra-don (en forma de sus hijos) y, de esta manera, la paradoja se resuelve (1998: 248-249). Por lo tanto, Weiner

denomina este fenómeno de posesión inalienable y el don como *Keeping-while-Giving* (guardar mientras dona).

Sus aportes son sugerentes puesto que la idea de la posesión temporal se puede extender hacia el análisis de Lewis Heyde (1979), quien menciona la necesidad de la circulación incesante del don, como el principio de las sociedades no capitalistas donde no se permite el surgimiento de las propiedades privadas (Heyde, 1979: 4). Según su perspectiva, si el don se queda en las manos del donatario, este don se convierte en el capital, ya que cuando se genera un interés a través de la circulación de este regalo, el don se transforma en la propiedad privada. Así pues, el principio de la posesión temporal tiene función sistemática para prevenir esta conversión del don al capital (Godelier, 1998: 246-247).

Esta perspectiva nos remite al segundo elemento que establece que mientras la lógica del capital no se extiende en el sistema del don, esto logra frenar la concentración del poder. En este sentido, Pierre Clastres (1980), en el análisis de los pueblos indígenas de la Amazonía, señala el sentimiento del deber que tienen los líderes, el cual obliga a éstos a realizar el don unilateral. El trabajo de los líderes de los pueblos indígenas amazónicos representa la posesión colectiva de las comunidades y, en este ámbito, la autoridad de los dirigentes no se convierte en un poder político absoluto, lo cual, en otras palabras, significa que no se permite una extrema concentración del poder, y por consecuencia no hay posibilidad de que se forme una jerarquía estatal (1980: 238).

Respecto a la posesión inalienable, retomando los aportes de Annette Weiner, Maurice Godelier (1998) defiende la teoría del don de Mauss frente a las críticas de la carencia de la cientificidad en el *hau*. En su escrito *El Enigma del Don*, según la perspectiva de Godelier, el problema del estudio de Levi-Strauss radica en que postula una gran primacía de lo simbólico sobre lo imaginario, utilizando la abstracción del *significante flotante* (1998: 39). Por ejemplo, señala que Levi-Strauss ha ignorado la importancia de la cuarta obligación de “los dones de los hombres a los dioses y a los hombres que representan a los dioses” (1998: 49). Con la omisión de lo sagrado, según Godelier no podría comprender el planteamiento de Annette Weiner de *Keeping-while-Giving* (guardar mientras dona).

Además, el debate de Godelier, por otro lado, extiende a la interpretación de Marshall

Sahlins (1977) sobre el concepto del *hau*, cuestionando así la legitimidad de su discurso sobre la reciprocidad, ya que Godelier considera que Sahlins también hace caso omiso del aporte de Mauss sobre la posesión inalienable. Según Godelier, el antropólogo estadounidense ignora el hecho de que “el donante original no deja de tener derechos sobre el objeto que ha donado, sea cual fuere el número de personas entre las que circule dicho objeto” (Godelier, 1998: 82). Así mismo, coincidiendo con la perspectiva de Weiner, el donador “conserva la propiedad inalienable del objeto, mientras los demás gozan de ciertos derechos de posesión y de uso del objeto que son alienables y temporales, y que se transfieren de uno a otro” (1998: 82-83).

Con los aportes de Mauss y Weiner, Godelier concluye que las relaciones sociales de estos pueblos se forman, gracias a la existencia superior o metafísica que no entra en el sistema del don, ni en el intercambio equivalente. Por lo tanto, el autor reconstituye la fórmula creada por Weiner y agrega su propia perspectiva de la siguiente forma:

En adelante, lo que está claro es que lo social no se reduce a la suma de las formas de intercambio, en el contrato, en lo simbólico. Más allá de la esfera de los intercambios, existen otros dominios, otra esfera constituida de todo aquello que los hombres imaginan que deben sustraer al intercambio, a la reciprocidad, a la rivalidad, de todo aquello que creen que deben conservar, preservar, incluso enriquecer. Pero lo social no es la simple yuxtaposición ni tampoco la adición de esas dos esferas, lo alienable y lo inalienable, pues la sociedad sólo nace y se mantiene por la unión, por su autonomía relativa. Así pues, la fórmula de lo social no es *Keeping-while-Giving*, sino *Keeping-for-Giving-and-Giving-for-Keeping*. Guardar para (poder donar), donar para (poder) guardar. Adoptar este doble punto de vista permite, a nuestro entender, captar la verdadera medida del ser social del hombre y de las precondiciones de toda sociedad. (1998: 58)

Esta fórmula de *Keeping-for-Giving-and-Giving-for-Keeping* se configura a través de las narrativas comunitarias que han sostenido la existencia de lo sagrado, las cuales en las sociedades modernas se han venido disolviendo por el establecimiento de otros valores políticos, económicos, religiosos, etcétera. Así pues, las sociedades estudiadas por los autores mencionados, en la actualidad han experimentado cambios importantes debido a su incorporación al mercado capitalista-mercantil. En este sentido, cabría retomar el aporte de Godelier, quien menciona lo siguiente sobre la funcionalidad del dinero ligado con el mercado moderno:

En suma, todo el análisis se ha desplazado de las cosas que se donan a las que se guardan, y, en ese movimiento, se ha aclarado la naturaleza de esa cosa tan familiar que parece amenazar la práctica del don y penetrar en el dominio de lo sagrado sólo para profanarlo y destruirlo, el dinero. (1998: 21)

De esta manera, Godelier atribuye al dinero el papel fundamental de la disolución de la lógica del don/reciprocidad, puesto que “el dinero está presente en el corazón de todo lo que es alienable” (1998: 291). En este sentido, en concordancia con Godelier, Hitoshi Imamura (2016) señala que, en la sociedad contemporánea, el dinero ha sustituido la función de la posesión inalienable, siendo ello como el punto nodal que se difiere conceptual y sustancialmente de las mercancías. El valor del dinero moderno, al igual que lo sagrado es curiosamente imaginario, cumpliéndose una función parecida a los objetos sagrados que existen en el sistema del don. Así pues, tanto los objetos de posesiones inalienables como el dinero moderno forman el punto fijo como una tercera parte necesaria para las interacciones económicas y extraeconómicas humanas (2016: 251-252).

Frente a la penetración de la lógica mercantil del intercambio, nos preguntamos si existe la posibilidad de reconstrucción de la ética del don en la sociedad contemporánea donde la equivalencia monetaria aparentemente ocupa casi todo el espacio de la transacción económica. En este sentido, es importante tomar en cuenta que no debemos partir de la premisa de que todas las expresiones del don son anticapitalistas *per se*. En la actualidad, el sistema del don tiene la capacidad de convivir con el sistema dominante, muchas veces sin perjudicarlo ni erosionarlo. Pese a ello, la postura de esta investigación sostiene la persistencia del don/reciprocidad en la sociedad actual, la cual contiene gérmenes de las alternativas económicas al sistema capitalista.

1.1.3 La antropología anarquista en construcción: un diálogo entre el don y el apoyo mutuo

En los apartados anteriores hemos revisado los puntos principales del *Ensayo* de Marcel Mauss y se han expuesto los debates que algunos siguen siendo temas de discusión hasta la actualidad. En el presente apartado retomando el argumento principal del Capítulo IV de dicha obra, se extiende el análisis del don en la sociedad moderna. Partiendo de la

idea de que los dones no son necesariamente dádivas materiales, sino que también son los servicios realizados a favor del donatario, se puede considerar que el don tiene un alcance similar al concepto del apoyo mutuo.

Esta perspectiva está sustentada por el denominado “comunismo de base”, el concepto de David Graeber (2012), quien lo define de la siguiente manera:

Lo denominaré «comunismo de base»: el acuerdo en que, a menos que se consideren enemigos, si la necesidad es suficientemente grande o el coste suficientemente razonable, se entiende que se aplica el principio de «cada cual según sus posibilidades, a cada cual según sus necesidades». (2012:128)

De esta manera, el comunismo de base se apoya en la reciprocidad y el apoyo mutuo, lo cual es el fundamento de toda sociabilidad humana. Así como el sistema capitalista es omnipresente en las actividades nuestras, el comunismo de base también es latente en todas las partes de la actividad humana¹⁹. Graeber señala que esta relación es visible cuando “no se lleva contabilidad, y que incluso se consideraría ofensivo, o disparatado, hacerlo” (2012: 130). De esta forma, el reconocimiento mutuo es la base del comunismo, en la cual el don y el apoyo mutuo juegan roles principales para su conformación.

Este apoyo mutuo o la ayuda mutua ha sido uno de los conceptos centrales del anarquismo planteado por Piotr Kropotkin (2014). Si retomamos el contexto en el que Kropotkin escribió el ensayo denominado como *El Apoyo mutuo*, la bifurcación de las alternativas al sistema capitalista representaba por las dos corrientes del pensamiento comunista representado por Karl Marx y por otro lado el anarquismo propuesto por Pierre-Joseph Proudhon y Mijaíl Bakunin posteriormente. Mientras Marx buscaba a través de la revolución encabezada por los proletariados la perfección del espíritu moderno, la corriente anarquista sustentada por Proudhon proponía la salida de la lógica moderna y el orden estatal del poder.

Esta segunda corriente tendría un vínculo muy importante con lo que anteriormente hemos venido analizando, puesto que, con el afán de la construcción utópica fuera de la

¹⁹ Al respecto, Graeber señala lo siguiente: “se podría decir, incluso, que uno de los escándalos del capitalismo es que la mayoría de las empresas capitalistas trabajan, internamente, de manera comunista” (Graeber, 2012: 125-126).

modernidad, Proudhon critica severamente a la propiedad privada²⁰:

Si tuviera que contestar a la siguiente pregunta: *¿qué es la esclavitud?* y respondiera en pocas palabras: *es el asesinato*, mi pensamiento, desde luego, sería comprendido. No necesitaría de grandes razonamientos para demostrar que el derecho de quitar al hombre el pensamiento, la voluntad, la personalidad, es un derecho de vida y muerte, y que hacer esclavo a un hombre es asesinarlo. ¿Por qué razón, pues, no puedo contestar a la pregunta *¿qué es la propiedad?*, diciendo concretamente: *la propiedad es un robo*, sin tener la certeza de no ser comprendido, ¿a pesar de que esta segunda afirmación no es más que una simple transformación de la primera? (Proudhon, [1840] 2005: 17)

Por lo tanto, para Proudhon, los elementos indispensables para la supervivencia humana, como los son tierra, agua y luz, no deberían entrar en la circulación mercantil:

[...] el agua, el aire y la luz son cosas *comunes*, no porque sean *inagotables*, sino porque son *indispensables*; tan indispensables, que por ello la Naturaleza parece haberlas creado en cantidad casi ilimitada, a fin de que su inmensidad las preservara de toda apropiación. Del mismo modo, la tierra es indispensable a nuestra conservación, y por tanto, cosa común, no susceptible de apropiación (2005: 83).

Entonces, la propuesta de Proudhon se trata de la reconstrucción de una sociedad a base del mutualismo²¹ a escala individual. Asimismo, a nivel macro, la aspiración hacia la anarquía de Proudhon apunta al federalismo de la unión de las comunidades autogobernadas para distribuir el poder político, evitando así la concentración del poder en el Estado o cualquier entidad que prive la libertad y horizontalidad del individuo (Proudhon, [1863] 2008).

Kropotkin, heredando el legado de Proudhon y Bakunin, escribió *El Apoyo Mutuo*, unos 20 años antes del *Ensayo* de Mauss. Acerca del impacto que trajo esta obra a la sociedad de aquel entonces (y posterior), David Graeber (2011) se refiere a lo siguiente:

[...] Peter Kropotkin, explorador del Ártico y naturalista que condujo al darwinismo social a una

²⁰ La propiedad privada es la base de la acumulación basada en el sistema mercantil capitalista en contraste con el don que tiende a buscar el consumo de estos bienes para evitar la acumulación.

²¹ Proudhon señala que esta palabra es el sinónimo de la reciprocidad, la cual constituye la unidad básica del apoyo mutuo que sustenta la sociedad de libre contrato que la bosqueja el autor (Proudhon, [1865] 2017).

crisis de la que todavía no se ha recuperado por completo, documentando de qué modo las especies con mayor éxito son aquellas que cooperan con más eficacia. (La sociobiología surgió básicamente para intentar dar respuesta a Kropotkin). (2011: 24)

Expuesto lo anterior, se puede sostener la perspectiva complementaria en la cual los dos aportes entre Mauss y Kropotkin se entretajan para comprender la cercanía del don y el apoyo mutuo con la corriente política del anarquismo. *El Apoyo Mutuo* fue escrito a base de las experiencias del trabajo de campo de Kropotkin en Siberia²², en el cual el oficio de biólogo le permitió observar las prácticas de apoyos mutuos en los animales, lo cual lo conduce a convencerse que existe un fundamento de ayuda recíproca en todos los ámbitos posibles desde los animales hasta los seres humanos para la supervivencia de la especie. En este sentido, el objetivo de Kropotkin era evidenciar la contradicción del darwinismo, rechazando la teoría de la lucha por la existencia.

En este ensayo con una extensa investigación de las distintas facetas de la historia humana, la tesis de Kropotkin llega al capítulo final donde versa sobre la ayuda mutua en la sociedad moderna. Plantea que los seres humanos no tendrán éxito en la supervivencia sin la existencia del apoyo mutuo, señalando lo siguiente:

Cada uno de nosotros, en nuestras relaciones mutuas, pasamos minutos en los que nos indignamos en nuestros días; sin embargo, los actos en cuya realización los hombres son guiados por su inclinación a la ayuda mutua constituyen una parte tan enorme de nuestra vida cotidiana que, si fuera posible ponerles término repentinamente, se interrumpiría de inmediato todo el progreso moral ulterior de la humanidad. La sociedad humana, sin la ayuda mutua, no podrá ser mantenida más allá de la vida de una generación. (Kropotkin, 2014: 228)

Así pues, Kropotkin no dudaba que la ayuda mutua constituía la base de la existencia de la humanidad, pese a que la sociedad moderna cada vez más tendía a omitir este aspecto de trabajos recíprocos. Por lo tanto, para él, la reintroducción de estas instituciones sería la propuesta moral central de su ensayo:

Todos estos hechos demuestran que la búsqueda irrazonada de la satisfacción de intereses

²² En su manuscrito, Kropotkin escribe detalladamente sobre el limitado alcance del poder para los pobladores de Siberia y, asimismo, los saberes sobre la convivencia en la zona en la cual no lograba el Estado poder alguno (Kropotkin, 2005).

personales, con olvido completo de las necesidades de los otros hombres, de ningún modo constituye el rasgo principal, característico, de la vida moderna. Junto a estas corrientes egoístas, que orgullosamente exigen que se les reconozca importancia dominante en los negocios humanos, observamos la lucha porfiada que sostiene la población rural y obrera con el fin de *reintroducir las firmes instituciones de ayuda y apoyos mutuos*. No sólo eso: descubrimos en todas las clases de la sociedad un movimiento ampliamente extendido que tiende a establecer instituciones infinitamente variadas, más o menos firmes, con el mismo fin. Pero, cuando de la vida pública pasamos la vida privada del hombre moderno, descubrimos todavía otro amplio mundo de ayuda y apoyos mutuos, a cuyo lado pasan la mayoría de los sociólogos sin observarlo, probablemente porque está limitado al círculo estrecho de la familia y de la amistad personal. (2014: 270)

Una vez más, podemos confirmar que, sin lugar a duda, esta reconstrucción de la moralidad basada en el apoyo mutuo diferente a la del *homo-œconomicus* señala una gran similitud con los argumentos antes retomados de Marcel Mauss y Karl Polanyi. El apoyo mutuo se trata del mismo fenómeno que la prestación basada en la lógica del don y, con la mutualidad de los actos se refiere a la idea de la reciprocidad. Bajo esta lectura, la contribución del anarquismo posibilita una aproximación a las investigaciones antropológicas anteriormente señaladas, donde buscan la racionalidad política, económica y cultural diferente a los seres “modernos”.

Entre diversos investigadores que se han referido a esta aproximación entre el anarquismo y la antropología, se destacaría el trabajo de David Graeber, quien precisamente consciente de esta conexión entre las dos instituciones planteadas en diferentes tiempos, retoma el legado de Marcel Mauss y desarrolla el esqueleto (aunque el autor dice que son fragmentos) de la antropología anarquista²³. La experiencia de trabajo de campo de Graeber en Madagascar, cuando el Estado estaba en un funcionamiento defectuoso que, sin embargo, no desató el caos y más bien la gente siguió viviendo en la normalidad sin el control estatal real, entre otras experiencias, ha

²³ Debido al alcance de la palabra “anarquista”, autores como Carlos Taibo (2015) utilizan la palabra “libertaria” para “retratar posiciones y movimientos que, no necesariamente anarquistas, se adhieren sin embargo a principios básicos como los vinculados con la democracia directa, la asamblea o la autogestión” (2005: 9). Asimismo, cabe señalar que hay señalamientos escepticistas en los cuales cuestiona la conexión entre la antropología y el anarquismo, por la inmanente liga existente entre la disciplina y el Estado (Calavia, 2022). Retomando estas discusiones, Gaya Makaran y Cassio Brancaleone (2022) emplean el término “antropología libertaria” en vez de “antropología anarquista”.

servido para pensar sobre las sociedades sin el Estado.

Según la perspectiva de Graeber, el anarquismo y la antropología tienen puntos que compartir, puesto que el anarquismo no concuerda con una Gran Teoría, sino que el enfoque de esta corriente política se rige por las prácticas (Graeber, 2011: 14). La antropología, por su parte, es una disciplina que ha acumulado los conocimientos de las sociedades que pudieron y pueden sobrevivir sin la existencia del Estado, el cual inevitablemente introduce un orden jerárquico (2011: 107). Por lo tanto, no es casual que, para esta fusión, Graeber atribuya el protagonismo a Marcel Mauss:

[...] Marcel Mauss ha ejercido probablemente más influencia sobre los anarquistas que todos los demás combinados. Y esto se debe a su interés por las formas de moral alternativas, que permitieron empezar a pensar que si las sociedades sin Estado y sin mercado eran como eran se debía a que ellas deseaban activamente vivir así. Lo que para nosotros equivaldría a decir: porque eran anarquistas. Los fragmentos que existen hoy de una antropología anarquista derivan en su mayoría de Mauss. (2011: 31)

Otra corriente en la que se apoya la idea de la antropología anarquista es la contribución de Pierre Clastres sobre las sociedades que tienen el mecanismo de la descentralización del poder que no permite la conformación del orden estatal. Al respecto, Graeber señala lo siguiente:

Es significativo que uno (de los pocos) antropólogos abiertamente anarquistas de reciente memoria, otro francés, Pierre Clastres, se hiciera famoso por argumentar algo similar en un plano político. Clastres señalaba que los antropólogos políticos no han logrado todavía superar por completo las viejas perspectivas evolucionistas que consideraban el Estado como una forma mucho más sofisticada de organización que las formas anteriores. Se asumía tácitamente que los pueblos sin Estado, como las sociedades amazónicas que Clastres estudiaba, no habían alcanzado el nivel de, por ejemplo, los aztecas o los incas. Pero Clastres planteaba: ¿y si los pueblos amazónicos no fuesen en absoluto ajenos a lo que podrían ser las formas elementales de poder estatal —lo que significaría permitir a algunos hombres dar órdenes a los demás sin que éstos pudieran cuestionarlas por la amenaza del uso de la fuerza— y, por lo tanto, quisieran asegurarse de que algo así no ocurriera jamás? ¿Y si resultase que consideran las premisas fundamentales de nuestra ciencia política moralmente inaceptables? (2011: 32).

El rechazo explícito de la lógica estatal y del mercado es el elemento que se debería agregar al potencial de la ayuda mutua y de la organización horizontal. Entonces, la pregunta sería ¿cómo podemos recuperar o reconstituir esta fuerza anárquica del don y el apoyo mutuo en el mundo actual en el que prima la omnipresencia a nivel global del mercado y los Estados? Se trata de una ética alternativa (2011: 34) que tenemos que ir revisando y construyendo a lo largo de esta investigación, tomando en cuenta los aportes de estudios de diversas gamas, puesto que se trata de un fenómeno que tiene un alcance bastante amplio.

Tanto Mauss como Kropotkin comparten la idea de que en el pasado histórico se veía más claramente la institución del don y el apoyo mutuo:

Y la necesidad de ayuda y apoyo mutuos que se ha ocultado quizá en el círculo estrecho de la familia, entre los vecinos de las calles y callejuelas pobres, en la aldea o en las uniones secretas de obreros, renace de nuevo, hasta en nuestra sociedad moderna y proclama su derecho, el derecho de ser, como siempre lo ha sido, el principal impulsor en el camino del progreso máximo. (Kropotkin, 2014: 277)

Podemos comenzar nuestro análisis con una revisión de la historia de la erosión de este suelo del comunismo de base y, por tanto, la emergencia del mercado. Considerando que la supresión del don y el apoyo mutuo es la patología de la sociedad moderna, la comprensión del mecanismo de esta omisión nos traerá algunas respuestas a nuestras interrogantes. Para examinar este hecho, la perspectiva de Mauss sobre el don como prestaciones totales nos sería de utilidad, puesto que ella posibilita la participación de diversas disciplinas que retoman los aportes antropológicos del don y, entre ellas, algunas corrientes sociológicas y económicas buscan claves para posibles salidas de la crisis de diversas dimensiones que la sociedad humana enfrenta en la actualidad. Por lo tanto, se revisarán a continuación los aportes de otras disciplinas con el fin de establecer el criterio sobre el don/reciprocidad desde diversos ángulos y su significado actual de este concepto.

1.2 Don/reciprocidad como hechos sociales totales: un diálogo interdisciplinario

La revisión histórica de la teoría del don nos permite comprender que, a lo largo de la historia humana, esta institución ha desempeñado un papel fundamental en la sociabilidad de los seres humanos, sin importar la época o el espacio. Esto es una premisa que este capítulo busca establecer, puesto que es necesario deslindarnos de la idea moderna del mercado que minimiza estas transacciones en una expresión ideal del altruismo. En cuanto a este carácter omnipresente del mercado, a casi cien años después de la publicación del *Ensayo*, podría decirse que el mercado capitalista mediado por el dinero en su sentido moderno se ha extendido a tal grado que, en la actualidad, existen sumamente pocos pueblos intactos de la lógica mercantil-capitalista. Tomando en cuenta esta situación actual de la sociedad contemporánea, el análisis de las sociedades no mercantiles que fueron estudiadas en la época que se escribió este libro de Mauss, si bien posibilita una comprensión mayor de la funcionalidad del intercambio recíproco no dependiente del intercambio mercantil, no es de ninguna manera suficiente para pensar sobre la transformación que ha sufrido la dimensión del don/reciprocidad en los seres “modernizados”.

En este sentido, con los aportes de Marcel Mauss en el *Ensayo*, la discusión del Capítulo IV correspondiente al análisis de la persistencia del don en la sociedad moderna (francesa en el caso de Mauss), nuevamente nos sirve de guía para avanzar en el análisis, pues iremos tratando de las sociedades con lógicas híbridas que trazan y sobrepasan las líneas construidas por distintos modos de comunicación material e inmaterial y que, de este modo constituyen relaciones complejas entre formas de intercambios basadas en la equivalencia mercantil y el don.

Así pues, nuevamente es importante mencionar que esta tesis tiene por objetivo abordar a la relación social/económica del don de las comunidades constituidas por los pueblos indígenas de Mesoamérica y Sudamérica, las cuales evidentemente están bajo la influencia de la lógica mercantil globalizada en todo el continente americano. Dicho de otro modo, estos pueblos están a su vez permeados de la perspectiva moderna del intercambio equivalente mediado por la moneda nacional/internacional donde se encuentran las ideas centrales del capitalismo como acumulación, inversión, excedente,

entre otros términos.

Es así que, cabría aclarar de antemano que se debe deslindar de la retórica idealista de tratar a estos pueblos como los entes “puros”. En otras palabras, evitemos proyectar una serie de expectativas utópicas sobre ellos como los practicantes “incontaminados” del don u otras alternativas al sistema dominante. La propuesta más bien, siempre comparándonos con la cotidianidad nuestra, estaría en examinar las diferencias que nos presentan para entender los elementos que posibilitan, aparentemente con más facilidad, el desempeño de estas instituciones de forma más sistémica. En tal sentido, incluso me podría atrever a decir que no sería válida una investigación sobre la lógica interna comunitaria sin considerar el efecto que tiene la relación mercantilizada para adquisición de productos necesarios para la construcción de la vida cotidiana.

Entonces, lo que nos llama la atención es que, pese a la invasión de la lógica moderna globalizada, en el calor del movimiento social de ambas regiones, surgen las propuestas de origen indígena de convivencia comunitaria, sobre todo bajo el contexto de la agudización del neoliberalismo. No fue una casualidad que surgieran las propuestas filosóficas y comunitarias de vida, hoy conocidas como *Comunalidad*, la Reconstitución del *ayllu* y el Vivir Bien en las respectivas regiones, donde en su lógica central se encuentran el don, la reciprocidad y la complementariedad.

Estableciendo lo anterior, la segunda parte de este capítulo tiene la intención de extender el análisis del don en relación con otras disciplinas como economía, sociología y filosofía, para poder responder a ciertas interrogantes que llevamos desde el apartado anterior. Para tal efecto, es importante primeramente recalcar la función del dinero moderno con carácter cortante de relaciones sociales del don y, con ello, buscaremos una mejor comprensión sobre el avance de la modernidad que aparentemente ha logrado desaparecer la esfera del don en la sombra del intercambio mercantil, lo cual tiene la finalidad de cuestionar la visión utilitarista predominante de la economía moderna tal como la conocemos. Finalmente, se desarrolla un análisis conceptual de una posible vía para la construcción de alternativas basadas en la lógica del don, para contrastar con el proyecto dominante representado en el sistema capitalista mercantil.

1.2.1 La historia de marginalización del don: la modernización, el mercado y el dinero

En la economía clásica existe un mito cuyo carácter esencialista consiste en que el dinero ha surgido históricamente como el intermediario útil para facilitar el proceso del trueque²⁴. La economía basada en el trueque, ligada con la idea de escasez, posibilita la aparición del dinero que resuelve el problema de la famosa doble coincidencia de necesidades. Al respecto, la antropología ha revelado que tal mundo utópico del trueque como describen los libros de economía no existió, sino que existían otras formas de distribución de bienes como el don y la redistribución. Es por esta razón que se destaca la importancia del *Ensayo sobre el don* de Mauss, puesto que ha logrado desmentir el imaginario economicista del intercambio equivalente:

Antes de Mauss se asumía de forma universal que las economías sin dinero o sin mercado operaban por medio del trueque; intentaban emular el comportamiento del mercado (adquirir bienes y servicios útiles al menor coste posible, hacerse ricos si era posible...), pero todavía no habían desarrollado fórmulas sofisticadas para lograrlo. Mauss demostró que en realidad se trataba de «economías basadas en el don». No se basaban en el cálculo, sino en el rechazo del cálculo; estaban fundamentadas en un sistema ético que rechazaba conscientemente la mayoría de lo que llamaríamos los principios básicos de la economía. No era cuestión de que todavía no hubieran aprendido a buscar el beneficio a partir de medios más eficientes, en realidad habrían considerado que basar una transacción económica, por lo menos las que se realizaban con aquellos a quienes no se tenía por enemigos, en la búsqueda de beneficios era algo profundamente ofensivo (Graeber, 2011: 31-32).

El “gran mito fundacional de la disciplina económica” (Graeber, 2012: 38) se basa en el trueque como la base preestablecida de los seres humanos. El trueque históricamente reporta su existencia en las etnografías realizadas en las sociedades no mercantilizadas, pero no en la manera que se representan en las aldeas utópicas como los libros clásicos

²⁴ Cabe especificar la posición del trueque (o toma y daca) en esta investigación. El trueque tiende a ligarse con la idea del don, sin embargo, categorizándolo de forma estricta, se ubica dentro del marco del intercambio equivalente. Generalmente esta forma de intercambio, como veremos más adelante en el caso de Oaxaca, para su realización tendría más bien que tener un contexto comunitario, sobre todo cuando existe paralelamente el mercado mediado por el dinero moderno. Según Graeber, son dos instituciones existentes del don y el intercambio equivalente (trueque) que van acompañados entre sí (Graeber, 2018: 329), por lo tanto, en muchos casos del trueque salen del marco de equivalencia otorgándole a contraparte más bienes o más servicios. Este tema lo revisaremos más adelante.

de la economía (Adam Smith, por ejemplo) nos señalan, sino que en realidad “suele darse entre los pueblos diferentes” (2012: 44). Entre estos pueblos diferentes, el trueque tiene que contar con la base habitual de convivencia (2012: 47) y, por tanto, los estudios antropológicos nos señalan que “no hay ninguna sociedad basada en el trueque” (2012: 48).

Graeber nos demuestra que el orden de la aparición del dinero es trastocado, puesto que considera lo siguiente:

No comenzamos con trueques para descubrir el dinero y finalizar con sistemas de créditos. Primero vino lo que hoy llamamos dinero virtual. Las monedas aparecieron mucho más tarde, y su uso sólo se extendió de manera irregular, sin reemplazar nunca los sistemas de crédito. El trueque, a su vez, parece ser, en gran parte, un subproducto colateral del uso de monedas o papel moneda; históricamente ha sido lo que han practicado personas acostumbradas a transacciones en metálico cuando por una u otra razón no tenían acceso a moneda. (2012: 58)

El origen del dinero sigue siendo un enigma, pues no existe una narrativa simple y convincente del nacimiento de él. Graeber descubre a Michell-Innes y su teoría del crédito circulante en la cual se considera que el dinero “no es una mercancía sino una unidad de contabilidad” (2012: 63) y, por ende, es el medio para medir la deuda. La deuda se difiere a la obligación ya que tiene carácter cuantificable, mientras la obligación es cualitativa no cuantificable. Históricamente el dinero y la deuda aparecen al mismo tiempo, lo cual hace afirmar a Graeber que la historia del dinero se trata en realidad la historia de la deuda (2012: 33).

Cuando entendemos este esquema de la equivalencia entre dinero – deuda, la función “cortante” de lazos sociales que señala Maurice Godelier (1998) nos facilita comprender este carácter. En la actualidad, gracias al dinero el proceso de la producción (en la cual probablemente veríamos una intensa explotación a los trabajadores) de las mercancías pareciera invisible, puesto que un consumidor salda la deuda de inmediato a través del uso del dinero. Nadie tiene que establecer una amistad con un cajero de supermercado cada vez que tenga que hacer la compra. Es muy claro que el dinero o el intercambio equivalente omite la necesidad de entrar en redes del don/reciprocidad.

Al respecto, Georg Simmel (1999) afirma que la modernidad trajo consigo una

independencia de la persona sin precedentes, como individuo, otorgándole a la humanidad una libertad incomparable a otras épocas (1999: 262). En el ámbito occidental, por ejemplo, los seres medievales estaban indisolublemente inmersos en organizaciones feudales y asociaciones comunitarias (don/reciprocidad). Para el salto hacia la modernidad, como lo hemos venido revisando, el dinero cumplió un papel central, lo cual provocó la desintegración de la relación abigarrada entre personas y objetos que existían en ese entonces, ya que la moneda se convirtió en un medio transparente y perfectamente “objetivo” que siempre estará presente como un intermediario conveniente.

Entonces la monetización de la relación económica se trata de un doble proceso, dado que, por una parte, la omnipresencia de la moneda “impersonaliza” las actividades económicas y a la vez posibilita la “independencia” de los individuos (1999: 264). Con el aumento del número de mercancías que se puede llegar a comprar por medio del dinero; el proceso de intercambio se ha agilizado de manera acelerada, siendo ello una liberación de las personas desde el orden comunitario en la cual no habría la necesidad de pasar por los rituales que eran características de la relación entramada del don.

A la par, la modernidad ha significado un proceso de convergencia hacia una universalización de los valores. Para ello, el dinero nuevamente desempeña un papel fundamental, ya que, sin presencia de un intermediario objetivo para medir la calidad de cosas diferentes, no es posible comparar el precio entre los bienes. Se trata de una homogeneización cultural que desde una perspectiva suprime la diversidad, pero a la vez, permite intercambiar los bienes entre personas que antes jamás habrían podido vincularse de esta manera. En la actualidad, estamos interconectados globalmente por el desarrollo de una red de compra y venta basada en la lógica de equivalencia mediada por la moneda nacional e internacional. Así pues, el establecimiento del dinero ha posibilitado relacionarse a mayor escala, aunado con el desarrollo de medios de transporte.

El dinero, al menos desde cierta época de la historia de la humanidad, ha sido un medio para conseguir otros bienes o servicios, pero con el tiempo, poco a poco se ha venido transformando en una mercancía independiente en comparación a las otras. Es decir, la adquisición de la moneda se convierte en un objetivo importante de la vida humana,

dicho de otra manera, el dinero pasó a ser un propósito más que un simple recurso para obtener los bienes (1999: 279). Esta alteración del carácter de la moneda en la sociedad moderna fue estudiada justamente en *El Capital* de Karl Marx ([1867] 2014). Según Marx, el dinero moderno tiene dos funcionalidades diferentes:

Como medida de valores y patrón de precios, el dinero cumple dos funciones totalmente distintas. Es medida de valores como la encarnación social del trabajo humano. Patrón de precios, como un peso de metal fijo y establecido. En cuanto medida de valor sirve para convertir en precios, en cantidades de oro²⁵ imaginarias, los valores de las diversas mercancías, que forman una muchedumbre abigarrada; en cuanto medida de los precios, lo que hace es medir las cantidades de oro por el peso de otra (2014: 94).

Así pues, con el desarrollo del mercado capitalista, su protagonismo en el intercambio equivalente comienza a fortalecerse a tal grado que finalmente el dinero experimenta una transformación desde un simple medio de intercambio a un objeto de primera importancia para adquirir. Al respecto, se conoce ampliamente que, en *El Capital*, la fórmula del proceso de cambio de mercancía – dinero se expresa en *Mercancía-Dinero-Mercancía (M-D-M)*. El desarrollo del flujo mercantil, es decir, la extensión aún más amplia del alcance del dinero causa una inversión de este orden, debido a la repetición de la comunicación basada en la circulación de *M-D-M*, puesto que ello, gradualmente va alterando la fórmula a *Dinero-Mercancía-Dinero (D-M-D)*, convirtiéndose así en el objetivo final del intercambio equivalente. Al respecto Marx realiza su análisis del siguiente modo:

Al iniciarse el desarrollo de la circulación de mercancías comienza a manifestarse también la necesidad y la pasión de aprisionar el producto de la primera metamorfosis, la forma transfigurada de la mercancía, o sea su crisálida oro. Cuando esto ocurre, las mercancías se venden, no para comprar otras con lo obtenido por ellas, sino para suplantarlo por la forma dinero. De simple agente mediador del cambio de materia, el cambio de forma se convierte de este modo en fin en sí. La figura enajenada de la mercancía tropieza ahora con un obstáculo que le impide

²⁵ Cabría mencionar que el aprecio a este metal precioso proviene de la tradición occidental sobre todo en la cultura mediterránea. En otros ámbitos culturales es evidente que no se puede universalizar la superioridad del oro como una medida de valor (Simiand, 1934).

Como un ejemplo de casos se puede revisar el trabajo de Karl Polanyi (1966) sobre el análisis desde la perspectiva de antropología económica, en el cual el pasado Reino de Dahomey apreciaba una concha marina más que el oro.

funcionar como su figura absolutamente enajenable, como su forma dinero, puramente transitoria. El dinero se petrifica, se convierte en tesoro, y el vendedor de mercancía se trueca en atesorador. (2014: 121)

A partir de entonces, el dinero se convierte en un bien para la adquisición de todos los otros bienes, puesto que ya “no hay nada que no pueda ser comprado y vendido” (2014: 122) con él. El formato *D-M-D*, es decir, “transformación del dinero en mercancía y retroconversión de ésta en dinero” se convierte en capital y, por tanto, parafraseando a Marx, el dinero “es ya capital por su propio destino” (2014: 136-137) y los seres modernos comienzan a invertir para la adquisición de sí mismo, como lo describe lo siguiente:

En la circulación *M-D-M*, el dinero se convierte a la postre en mercancía, empleada como valor de uso. El dinero se ha invertido, pues, definitivamente. Por el contrario, bajo la norma inversa, *D-M-D*, el comprador desembolsa su dinero para recibirlo luego como vendedor. Al comprar la mercancía lanza dinero a la circulación para sustraerlo luego a ella mediante la venta de la misma mercancía. Sólo se desprende de su dinero con la astuta intención de volverlo a recobrar. Se limita, por tanto, a adelantarle (*ibid.* :138).

De ahí que la adquisición del dinero se posiciona como la tarea primordial del “ser” moderno. Bajo este contexto, no es de extrañar que surge una tendencia hasta de “divinización” del dinero, puesto que como expresa Karl Polanyi (2014^b), el dinero moderno se convirtió en un medio “para todos usos” (2014^b: 208), cuya omnipresencia en el mercado moderno introduce consigo varios caracteres sociales distintos a los de la sociedad no capitalista. Asimismo, cabría señalar que la utilización universal de la moneda introduce el control matemático (Simmel, 1999: 285) y a su vez esto se interrelaciona con el desarrollo científico, el cual constituye otro núcleo fundamental de la modernidad. Antiguamente, como sostiene Polanyi, la sociedad no mercantil se caracterizaba por la falta de cuantitatividad y, por tanto, carecía de la equivalencia rigurosa en términos cuantitativos de los productos (Polanyi, 2014^a: 164).

Es importante recordar que la ausencia del cálculo matemático fue uno de los elementos que sostenían la funcionalidad del don/reciprocidad en las sociedades no capitalistas, como se ha expuesto a lo largo del apartado anterior (por ejemplo, el *potlach* y el *kula*), puesto que no buscaban una equivalencia exacta entre los bienes o los servicios

intercambiados. En este sentido, el cálculo matemático es fundamental en el mercado moderno como indica Polanyi:

Sin esta facilidad de funcionamiento de la que depende el significado de términos como fondos, balance o ganancia y pérdida, la noción de economía estaría desprovista de utilidad práctica. No conseguiría disciplinar la conducta, organizar y alimentar el esfuerzo (*ibíd.* :164).

Como un segundo punto, la neutralidad que posee el dinero moderno permite que una vez que entre en la circulación, ya no importa la procedencia personal que lleva dicho medio de intercambio (Simmel, 1999: 288), por lo cual se podría entender que el dinero moderno, pese a que está categorizado como un bien, se deslinda de la posesión “personal”. Esta neutralización, en otras palabras, canaliza la impersonalización de los bienes, constituyendo la anonimidad de estos, es decir, se puede considerar que es un mecanismo con ventaja que tiene la lógica mercantil frente al don para evitar el involucramiento de sentimientos personales al realizar las transacciones.

En la actualidad, se han mercantilizado objetos que antes eran inalienables e indisociables para la sociedad no mercantil, siendo ello la condición fundamental para la expansión del mercado capitalista. Por ejemplo, las propiedades comunes han sido objetos de privatización y por tanto de mercantilización, lo cual Polanyi critica manifestando que “la mano de obra, la tierra y el dinero como mercancías es enteramente ficticia” (Polanyi, 2003: 123), puesto que, según su perspectiva, estos elementos en realidad no son posibles de producir para la venta mercantil.

Por último, cabría mencionar que el carácter “cortante” del dinero proviene también del sentido moderno del “pago” que elimina las obligaciones que se generan en el *dar-recibir-devolver* (Polanyi, 1977: 105). Como lo vimos anteriormente, en las sociedades no mercantilizadas, estas tres obligaciones dinamizaban el vaivén de bienes y servicios. Se preveía que iba a haber alguna sanción, o bien, una significativa pérdida de prestigio por el incumplimiento de esta circulación de reciprocidad. En este sentido, el dinero moderno, al entrar como un intermediario omnipresente en los intercambios sociales, liberó a los seres humanos de estas entramadas relaciones de “deudas” sustanciales y simbólicas, pero esto a su vez desarticuló el vínculo comunitario existente de los miembros integrantes de respectivas comunidades.

Lo anterior nos da la impresión de que la conveniencia del uso del dinero y el desarrollo del mercado capitalista han marginado el papel del sistema don en la sociedad contemporánea. No obstante, no se debería precipitar a concluir la incapacidad del don/reciprocidad en cuanto a la construcción de las alternativas posibles al sistema capitalista. Más bien, al contrario, el don representa a nivel cotidiano los momentos de superación de la relación dominante normalizada por el sistema capitalista. Para evidenciar este hecho, esta investigación nuevamente retoma el aporte de Karl Polanyi, quien señala que en la historia humana existen tres pautas principales de interacción, las cuales consisten en la reciprocidad, la redistribución y el intercambio equivalente, cuyas características son las siguientes:

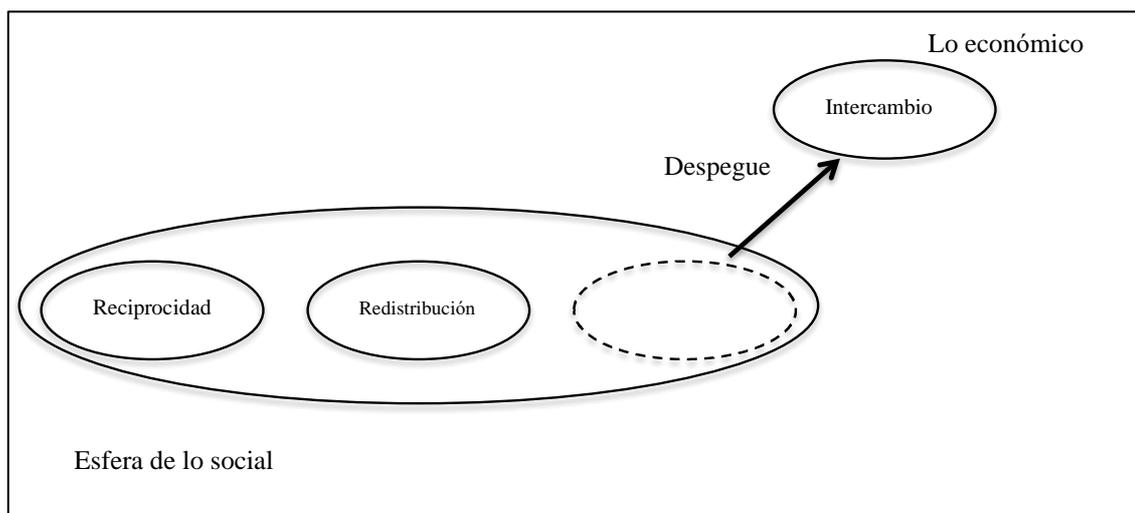
La reciprocidad supone movimientos entre puntos correlativos de agrupaciones simétricas; la redistribución consiste en movimientos de apropiación en dirección a un centro primero y, posteriormente, desde este centro hacia fuera otra vez; por intercambio entendemos movimientos recíprocos como los que realizan los «sujetos» en un sistema de mercado. La reciprocidad, pues, presupone un trasfondo social de agrupaciones distribuidas simétricamente; la redistribución depende de cambio, para producir integración, necesita un sistema de mercados creadores de precios. (Polanyi, 2014^b: 194)

Así pues, para Polanyi es esencial entender que la economía humana está “integrada” en instituciones económicas y extraeconómicas (2014^b: 193). Curiosamente esta perspectiva de la economía integrada a lo social concuerda con la noción de *hechos sociales totales*, propuesta por Marcel Mauss en el *Ensayo* (Carranza, 2013: 18). Desde esta perspectiva, se puede comprender que las tres pautas mencionadas coexistían sin el liderazgo de una de éstas a lo largo de la historia humana, sin embargo, con el desarrollo relativamente reciente de la modernidad, el intercambio mediado por la equivalencia se separó de la relación abigarrada en la esfera de lo social (Polanyi, 1977: 55).

Por tanto, siguiendo a Polanyi, se podría comprender que el sistema mercantil-capitalista es el resultado de un proceso en el cual lo económico se fue despegando o separando de lo social, como muestra la Figura III.

Figura III: El despegue o la separación de lo económico de lo social²⁶

²⁶ Figura de elaboración propia.



Frente a esta preponderancia del intercambio equivalente entre las otras pautas señaladas por Polanyi, cabría agregar que algunos teóricos de la Economía Social y Solidaria (ESS) examinan la capacidad de construcción de alternativas en clave del alcance de la palabra “solidaridad”. Entre ellos, tomamos el ejemplo del aporte de Elmar Altvater (2012) quien prioriza la noción de solidaridad como la lógica alternativa más convincente para colocar en el núcleo central de las alternativas económicas al sistema dominante. A continuación, revisaremos la potencialidad de la solidaridad para reconsiderar la posibilidad de rebasar el sistema moderno mercantil.

1.2.2 La solidaridad como una apuesta alternativa entre equivalencia y don

Para Emir Altvater, existen cuatro lógicas como pautas económicas que posibilitan relacionarse los sujetos en la esfera económica: la equivalencia, la reciprocidad, la redistribución y la solidaridad. Comienza su análisis por la equivalencia y la declina como una posible alternativa, puesto que el núcleo fundamental del mercado moderno se constituye por esta lógica, como lo hemos revisado con anterioridad. Problematisa que la plusvalía que se produce en esta pauta, que fue expresada por Marx como D' , proviene de la explotación del excedente generado por los trabajadores (2012: 250). La supuesta igualdad que propone el intercambio equivalente, en el mercado actual genera una profunda desigualdad, ya que en realidad no hay equidad en el acceso de la plusvalía (la cual está monopolizada por los capitales). En adición, los elementos como la conexión directa del concepto de equivalencia con el individualismo moderno, la propiedad privada y la existencia de los límites de aprovechamiento del medioambiente,

agregan razones para descartarla, puesto que la equivalencia estaría mediada por el dinero como el sistema de transacción entre las partes (Altvater, 2012: 250-252).

Estas críticas son acertadas y mayormente coinciden también con lo que se ha discutido a lo largo de esta investigación. Sin embargo, cabría señalar que la limitación de la perspectiva de Altvater radica en que la equivalencia no sólo ha funcionado en el mercado moderno, sino, siguiendo a Polanyi, ha existido en la economía humana a lo largo de su historia (Polanyi, 1977). La equivalencia tiene una gran importancia en la constitución de la economía humana, puesto que, observando los ejemplos cotidianos, no es lo mismo hablar del intercambio equivalente en un mercado regional ligado con el consumo del valor de uso (trueque), y de la compra de productos industriales suntuosos en un supermercado (dinero).

Altvater revisa la reciprocidad como una alternativa y también la descarta, puesto que el don en la sociedad moderna puede complementarse con el intercambio equivalente, dado que, desde la perspectiva del autor, “en sociedades modernas dominadas por el mercado, la competencia y el intercambio, la reciprocidad asegurará más bien el principio de equivalencia y el mecanismo de mercado en vez de obtener un significado independiente con respecto a ellos” (Altvater, 2012: 255). Por ejemplo, la relación recíproca entre los trabajadores de una empresa es aprovechada por el sistema capitalista para explotar la plusvalía generada por el trabajo²⁷.

Asimismo, argumenta Altvater que la redistribución ligada con esta lógica de reciprocidad tampoco es aceptable como alternativa, ya que el fracaso de la economía planificada de los países socialistas realmente existentes consistía en que generó una concentración absoluta del poder y formación de una fuerte jerarquía y, por ende, el autor concluye que esta lógica es adecuada solamente para las sociedades de escala menor y, por tanto, fáciles de gestionar (2012: 257). En consecuencia, le da prioridad a la solidaridad como la lógica alternativa para posible construcción de una vía futura, bajo las siguientes justificaciones:

Es el contrario a los principios de equivalencia y reciprocidad, ya que su punto de partida no son los individuos y sus relaciones mediadas por el mercado, sino el colectivo, por lo que sólo puede llegar

²⁷ Pero esto es lo que justamente David Graeber (2012) lo denomina el comunismo de la base, el cual existe incluso en el seno del capitalismo.

a existir de forma organizada. Además, contradice al principio de redistribución, ya que su aplicación no requiere ninguna regulación jerárquica de la economía y de la sociedad desde arriba, al contrario: la solidaridad sólo existe si hay una amplia participación desde abajo. Requiere esfuerzos comunes para encontrar la solución a un problema común. Cada uno aporta una contribución solidaria según sus posibilidades, es decir, bajo condiciones de justicia. Por lo tanto, la solidaridad exige un conocimiento de las características comunes y de los vínculos interiores de una sociedad, que pueden basarse en la cultura, la etnia, la localidad, la clase o en una experiencia interclasista para superar juntos un problema grave, por ejemplo, el paro, la pobreza o la falta de justicia (*ibid.*).

La colectividad y la justicia son las virtudes de esta lógica, lo cual agregaría una variedad más para el esquema de las tres pautas elaborado por Karl Polanyi. Cabe mencionar que una de las respuestas a esta apuesta hacia la solidaridad es representada en la Economía Social y Solidaria (ESS), la cual ha sido un tema en boga desde la década de 2000, sobre todo, en los ámbitos académicos e incluso a nivel gubernamental. Se trata de una propuesta de la economía incluyente, participativa y colectiva, con una carga ética de justicia y responsabilidad social (Corragio, 2011), puesto que ésta proviene de las iniciativas “desde abajo”. Por lo tanto, en la ESS, se espera una participación amplia de los sujetos marginados o subalternos en resistencia al sistema dominante actual (Arai, 2020).

De este modo, la preferencia por la utilización del concepto de solidaridad en lugar de la lógica del don se debe a que “la obligación inherente al sistema de dones puede acarrear instrumentos de dominación, dependencia, asimetría y de poder” (Carranza, 2013: 21) y, por tanto, algunos teóricos de la ESS evitan utilizar el término de don/reciprocidad. Al respecto, por ejemplo, Jean-Louis Laville critica el don por su carácter que tiende a generar una jerarquía entre donador-donatario:

El don se somete allí a reglas colectivas emitidas por los donantes susceptibles de estabilizar las condiciones de su ejercicio, y puede convertirse, por consiguiente, en un instrumento de poder y de dominación. La inclinación para ayudar a otros, valorizada como un elemento constitutivo de la ciudadanía responsable, comporta en si la amenaza de un “don sin reciprocidad” (Rand, 1990) que permite como único retorno una gratitud sin límites y crea una deuda que no puede jamás ser honrada por los beneficiarios. Los lazos de dependencia personal que favorece corren el riesgo de encerrar a los receptores en su situación de inferioridad. Es decir, es portadora de un dispositivo de

jerarquización social y mantenimiento de desigualdades adosado en las redes sociales de proximidad (Laville, 2004: 222).

Pese a estas críticas al don/reciprocidad, desde la perspectiva de esta investigación, consideramos que, en términos de praxis, la lógica del don se sitúa también en el núcleo de las prácticas basadas en la solidaridad. Más bien, cabe señalar que el don y la solidaridad están fuertemente vinculados, dado que la lógica interna comunitaria que se forma dentro de las cooperativas, las empresas recuperadas, entre los productores y los comerciantes del comercio justo o bien de las empresas comunitarias se basa en la lógica de la reciprocidad de *dar-recibir-devolver*.

Retomando el argumento de Altvater, la solidaridad crea el sentido comunitario y esto se basa en experiencias comunes, “es decir, en una memoria común, una memoria colectiva” (Altvater, 2012: 259). Sin embargo, cabría preguntarse sobre la cuestión de la legitimidad en la que dicha “justicia” se basa, pese al sentido colectivo de la lógica. Es decir, se podría argumentar que existe un cierto riesgo en la “solidaridad”, puesto que la “justicia” cargada en el núcleo de la solidaridad podría ser no tan incluyente como están pensando los teóricos, por el riesgo mismo del abuso del término por ciertos miembros de estas iniciativas²⁸.

Estableciendo una breve revisión sobre la posibilidad de la inclusión del concepto de la solidaridad, el objetivo de este apartado es construir una propuesta propia para situar las diversas pautas con el fin de reconsiderar una alternativa conceptual al sistema capitalista. Para tal efecto, es necesario volver a los puntos comunes que existen entre la visión de Marcel Mauss y Karl Polanyi. Mauss, por su parte, al mencionar a los *hechos sociales totales* para entender una institución abigarrada que no se puede entender solamente desde la perspectiva económica y, asimismo, Polanyi al aludir a la economía integrada en lo social. Ambos señalan un mismo hecho, que tenemos que observar la relación subyacente en la sociabilidad y, a la vez invisibilizada por la visión utilitarista de la economía, en la cual la humanidad se moviliza por la “escasez”.

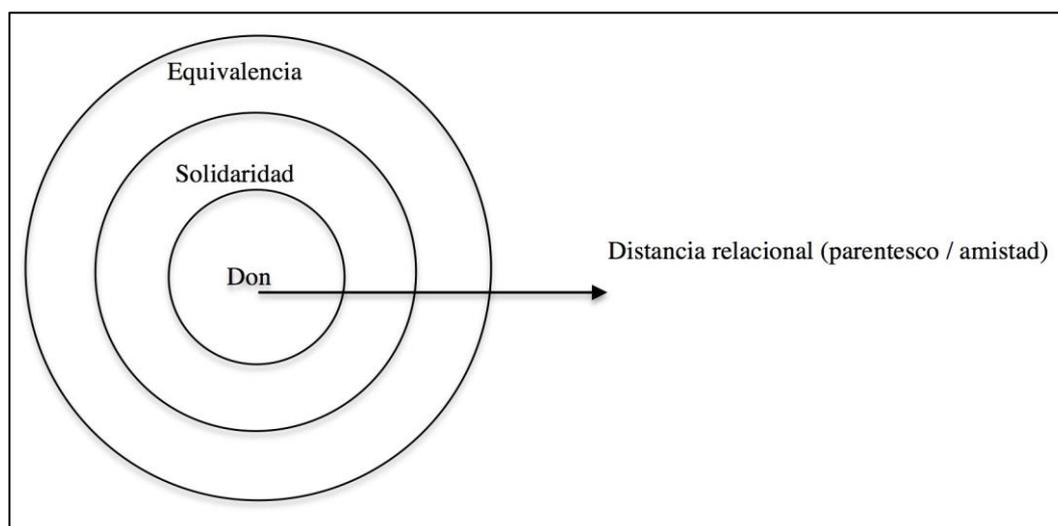
²⁸ En esta investigación no se ha retomado el concepto de Economía Moral, puesto que este se considera cercano a las expresiones de la solidaridad cuya acción se realiza como consecuencia de daños causados a un grupo de personas o una comunidad. La construcción de alternativas al sistema capitalista no se debe traducir a la espera de un “diluvio universal”, lo cual es un punto de debate que desarrollará en la parte conclusiva de esta investigación.

Sobre esta semejanza entre los dos teóricos y el hecho de que esta conexión ofrece una pauta para pensar lógicas alternativas al sistema mercantil-capitalista, Laville señala:

Con Mauss y Polanyi se esbozan los fundamentos teóricos de un enfoque plural de la economía y se inicia una reflexión sobre el cambio social que no se satisface con la evocación ritual de una inversión del sistema. Dicho de otro modo, se diseña la vía concreta de “alter-economías” abriendo el campo de los posibles. La perspectiva de la economía solidaria remite a una concepción del cambio donde se trata de actuar en un marco democrático para la evolución de las relaciones de fuerza, para que la pluralidad de los modos de institución o de inscripción social de la economía pueda adquirir plenamente derecho de ciudadanía (Laville, 2004: 217-218).

Así pues, agregando la lógica de la solidaridad se esquematiza la relación entre las tres lógicas, retomando la idea de sectores referenciales de reciprocidad y parentesco de Marshall Sahlins (1977) de la siguiente forma (Figura IV):

Figura IV: Tres lógicas principales de la sociedad contemporánea²⁹



En esta figura se representan tres niveles de interacción humana, dependiendo de la cercanía relacional de los sujetos. En el núcleo de las relaciones humanas, se encuentra la categoría del don/reciprocidad, tomando en consideración que esta relación persiste incluso en el pleno ejercicio de la economía capitalista en la sociedad contemporánea. Cabe especificar que no se incluye en este esquema el concepto de la redistribución. Ello se debe a que, siguiendo a Dominique Temple, este sistema podría ser pensado

²⁹ Elaboración propia.

como una variación de reciprocidad (Temple, 2003: 61) donde se observa una concentración de bienes o servicios en un sujeto o en un grupo central, quienes posteriormente realizan una devolución (contra-don) de forma redistributiva.

Sin embargo, David Graeber no concuerda con esta visión. Graeber (2012) también señala los tres principios morales de las relaciones económicas: comunismo, intercambio y jerarquía. El comunismo de base entendido por este autor está entre el don y la solidaridad en la figura IV, mientras el intercambio tiene el mismo alcance que la equivalencia del mismo esquema. Ahora bien, Graeber considera que la jerarquía no se puede igualar a la reciprocidad (2012: 142), puesto que:

Allá donde las líneas de superioridad e inferioridad están claramente dibujadas y todas las partes las aceptan como marco de una relación, y siempre que las relaciones lleven funcionando el tiempo suficiente como para no tratarse simplemente de la aplicación de la fuerza arbitraria, estas mismas relaciones se percibirán como reguladas por el hábito o la costumbre. (2012: 144)

En otras palabras, la repetición de actos de donación se vuelve una costumbre que posibilita a naturalizarlos como el carácter nato de la persona, la comunidad o la institución en cuestión (2012: 146). Esta petrificación del poder desigual, según la perspectiva de Graeber, muchas veces finge disimularse como una relación recíproca pero que en realidad no lo es. Se trata de una automatización de dones unilaterales que justifican la desigualdad de las dos partes. Sin embargo, la redistribución que trata Temple, para Graeber también es una excepción entendida desde la perspectiva de la justicia social, ya que:

En efecto, se puede juzgar cuán igualitaria es una sociedad por este aspecto: si quienes se encuentran posiciones de poder son meramente vehículos de redistribución o si utilizan su posición para acumular riquezas. (2012: 148)

Entonces, consideremos que la redistribución de Polanyi parcialmente coincide con el nivel del don y la solidaridad. Ahora bien, como se ha manifestado con anterioridad, la solidaridad tiene en el centro de su funcionalidad la lógica del don para adquirir una sociabilidad dentro de las iniciativas solidarias y, a su vez, no se niega en la praxis la intervención de la lógica de equivalencia al realizar intercambios (o ventas), como representan los casos estudiados de la Economía Social y Solidaria. Entonces, cabría

pensar que la solidaridad, en este sentido, más bien funciona como una lógica intermedia entre el don/reciprocidad y el mercado mediado por la lógica mercantil.

Por último, la esfera de la equivalencia actualmente puede llegar a englobar a todas las otras lógicas por su capacidad de alcance amplio, tomando en cuenta que el don mismo está frecuentemente mediado por la equivalencia, puesto que, para dar un ejemplo muy sencillo, un obsequio es a menudo comprado mediante el dinero moderno, el cual es el medio de excelencia del mercado capitalista. No obstante, retomando la discusión anterior, la equivalencia varía por contexto, lo cual nos permite considerar el alcance sumamente amplio de dicha lógica. En este sentido, cabría reiterar que un trueque ligado con el valor de uso difiere de un intercambio donde predomina el valor de cambio, aunque ambas acciones en sentido amplio están dentro del marco de la equivalencia categorizada por Polanyi.

Como se observa en el esquema, el tamaño de esferas y la distancia desde el centro del círculo también muestran el trecho relacional entre los sujetos como fue señalado por Sahlins. Mientras más cercana la relación, podría entrar fácilmente en una relación del don/reciprocidad. Por otro lado, mientras más desconocido sean entre los sujetos, la comunicación entre ellos suele ser mediada por la equivalencia para no generar conexiones afectuosas ni obligaciones, aunque siempre existen casos excepcionales.

Así pues, como señalamos en el siguiente apartado, la distancia relacional no necesariamente significa la imposibilidad del don y la solidaridad entre los sujetos ajenos. En este sentido, el desafío de la construcción de alternativas al sistema actual radica en la ampliación del alcance del sentido comunitario, para posibilitar el flujo del don y la solidaridad entre los desconocidos. Aquí, es importante recalcar que ambas lógicas (don y solidaridad) se constituyen a través de las historias, las narrativas o las experiencias en común (memorias colectivas) para su dinamización. Es decir, tratan de las éticas que sostienen estas relaciones, en las que esta investigación tiene que ir centrando su análisis.

1.2.3 La perspectiva del don en la sociedad contemporánea: hacia una re-integración de la economía en la sociabilidad humana

Para considerar las éticas del don en la sociedad contemporánea, es necesario establecer

el análisis más profundo del don/reciprocidad. Para tal efecto, primero se establece la tipología del don como un soporte teórico para entender su diversidad, retomando el aporte teórico³⁰ del antropólogo francés Dominique Temple, quien ha estudiado las sociedades no mercantilizadas, sobre todo en la Amazonía donde se inspiró a considerar sobre la persistencia de la reciprocidad en las sociedades amerindias en general.

Entre las ideas principales de Temple, ligadas con una perspectiva latinoamericana de análisis del don, existe el concepto del *Quid-pro-quo* (Temple, 1997), donde se considera que históricamente hubo un mal entendimiento entre el Occidente y las regiones no occidentales, creando un choque entre las dos dimensiones del intercambio mercantil y del don/reciprocidad. El acercamiento inicial de los pueblos indígenas para entrar en una relación de reciprocidad con los colonizadores fue rechazado históricamente desde su principio, como representa el caso de Cristóbal Colón, al descartarlos considerando que eran entes “salvajes” sin racionalidad instrumental de intercambio (Temple, 2003: 26).

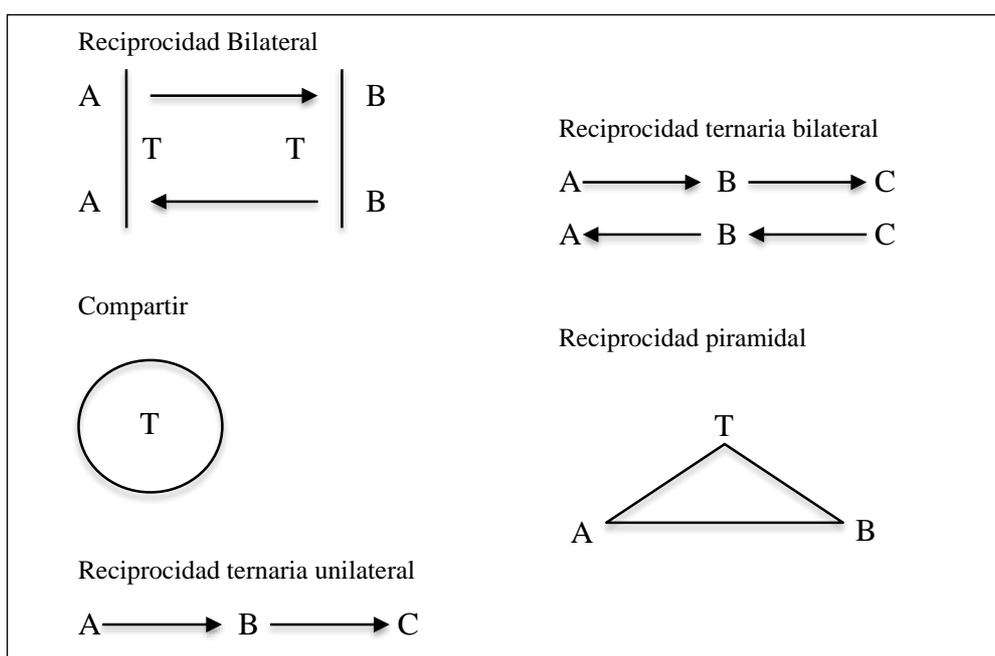
Este proceso de destrucción de “las bases de la economía comunitaria en beneficio de una economía de provecho individual o colectivo” (Michaux, 2003: 14) es lo que fue denominado como *economicidio* por Temple (Temple, 1998), lo cual se puede relacionar con la “desacumulación originaria” de Agustín Cueva (1977). Ante este escenario que permanece hasta la actualidad, Temple reivindica que es necesario construir una interfase entre los dos sistemas. Cabría destacar que esta idea tiene una similitud con el esquema anterior (Figura IV), donde se considera la solidaridad como una interfase entre el don y el intercambio equivalente.

Así mismo, Temple considera que dentro de la esfera del don existen distintos modelos, como se señala en la figura siguiente (Figura V). Entre estos modelos, la reciprocidad bilateral se comprende como el don y contra-don entre los dos sujetos o grupos, generando un sentimiento de “amistad” que Temple lo denomina como el “T” (Temple,

³⁰ Cabría tener precaución en el uso del término de la “economía del don” de Dominique Temple, el cual en esta investigación justamente ha evitado hacerlo, puesto que la palabra “economía” suele causar una confusión entre los dos sistemas diferentes: el don y el intercambio. Como se ha venido discutiendo anteriormente, el don pertenece al mundo de la subjetividad sostenida por relatos, normas, obligaciones, etc., mientras el intercambio moderno obedece a la objetividad sostenida por la equivalencia mediada por el dinero, es decir un proceso maquinal sin generar sentimientos subjetivos de obligación ni de deuda.

2003: 55). La siguiente fórmula circular se entiende como el “compartir”, a base de una relación “cara a cara” con el sentido colectivo proveniente de la simultaneidad del *dar-recibir-devolver* en un espacio dado (2003: 57), lo cual nos recuerdan dones realizados en las diversas fiestas existentes de los pueblos indígenas de América Latina, donde todos ofrecen los bienes y servicios, mientras al mismo tiempo reciben y devuelven, constituyéndose así un espacio lleno de expresiones de la reciprocidad.

Figura V: Modelos de la reciprocidad según Dominique Temple³¹



Este sistema del don puede complejizarse más en el momento en que se incluya una tercera parte (C), como en el caso de la reciprocidad ternaria unilateral. En realidad, es muy frecuente ver esto incluso en la sociedad contemporánea, puesto que es tan cotidiano que recibimos favores ajenos y realizamos devoluciones. Por ejemplo, en la relación familiar, es común ver esta práctica en la cual el sujeto realiza el contra-don a sus hijos tras recibir el don de los padres quienes a su vez han recibido generacionalmente el don de sus propios padres y así consecutivamente³².

Entonces, la reciprocidad ternaria unilateral se trata de creación de una cadena de contra-

³¹ Esquemas elaborados por Dominique Temple (2003).

³² Es importante revisar la investigación de Jaques Godbout (1997) para ver más ejemplos del don que constituyen la cotidianidad contemporánea, aunque David Graeber tiene una posición escéptica a los observadores asignar *a posteriori* una “excusa” para estas transacciones (Graeber, 2012: 150).

don, la cual muestra el poder articulador de relaciones humanas que posee el sistema del don. No obstante, al mismo tiempo, esto indica la complejidad del tema, puesto que significa la dificultad de identificar cuál es el primer don, cuándo y cómo lo hemos recibido³³. La devolución sencilla como el esquema en realidad es muy compleja, porque este cierre del círculo ocurre por si este contra-don se devuelve hasta el donador o al menos siente que se ha devuelto por el mismo itinerario de circulación de bienes o servicios, entonces por fin cumple el círculo de reciprocidad ternaria bilateral.

Por último, Temple incluye la reciprocidad piramidal, la cual no es nada más ni menos que la fórmula de redistribución, con la presencia de un intermediario común (expresado como el T) para todos. Se puede catalogar esta relación como la reciprocidad ternaria colectiva (Temple, 2003: 61), y así el autor incluye el sistema de redistribución dentro del marco de la reciprocidad. Todos estos modelos sirven de pautas para comprender el complejo entramado del don en la sociedad contemporánea.

Tras la revisión de estos modelos, cabría agregar el hecho de que el Estado moderno también recurre a este formato redistributivo a través de la relación de tributo-protección. Al respecto, Jaques Godbout sostiene que el Estado no entraría en el esquema del don/reciprocidad, con las siguientes observaciones:

- Aun si a menudo el Estado está imbricado en relaciones estrechas con el don, no pertenece a su universo, sino a una esfera que se basa en principios diferentes.
- No sólo el Estado no pertenece a este sector, sino que hasta puede tener, y a menudo, efectos negativos sobre el don (Godbout, 1997 :71).

El Estado moderno satisface su función de redistribuidor de dos maneras muy diferentes: lo cumple a través de transferencia monetaria directa o indirecta cortante de lazos sociales o de reemplazamiento de vínculos personales de don/reciprocidad siendo

³³ El cristianismo históricamente ha aprovechado esta discusión acerca del don inicial de Jesús o la deuda inicial de la humanidad, en la cual recurre a la estructura del sistema del don. Friedrich Nietzsche fue uno de los primeros pensadores que se refirió a este mecanismo de deuda moral dentro de la religiosidad cristiana con una visión crítica. El trabajo de Nietzsche realiza una crítica al mecanismo de la doctrina cristiana, describiéndola del siguiente modo: “Siguiendo esta vía, descubrimos repentinamente el recurso terrible y paradójico, la genialidad del cristianismo, que sirvió de alivio pasajero a la atormentada humanidad: el propio Dios sacrificándose por la culpa (deuda) del hombre, el propio Dios pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquello de lo que éste no se puede redimir; el acreedor sacrificándose por su deudor, por amor (¿quién lo iba a creer?), ¡por amor a su deudor!...” (Nietzsche, 2011: 125).

como “dispensador de servicios”. La génesis del Estado moderno ha significado una transformación “del don al impuesto” según Godbout, puesto que es evidente que un don “impuesto” ya no es el don (1997: 81). Entre la obligación y la imposición, hay una gran diferencia³⁴.

Asimismo, el Estado busca una homogeneidad, siendo “fuente potencial de desigualdades y de preferencias subjetivas” (*ibid.*). Es un hecho que nos llama atención, ya que en esta investigación tratamos de casos de un país donde se autodenomina como el Estado Plurinacional (Bolivia). Así pues, existe el riesgo de una perversión del don/reciprocidad desde el marco estatal. En el caso de Bolivia, por ejemplo, José Nuñez (2009) señala que el Estado manipula el orden recíproco de las comunidades indígenas:

En ese marco y reconociendo que los espacio 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 fracasa (Nuñez, 2009: 389-390).

Ello, aunado con el concepto de la nación, basta revisarse la historia humana en la que el Estado ha sido protagonista de resultados catastróficos como en las pasadas guerras mundiales. Con una serie de narrativa nacionalista, se recurrió a la estructura del don para convocar el sacrificio bélico a fin de la supervivencia del Estado-nación. Por lo tanto, como se ha observado, el don tiene que estar libre del control estatal y, por eso, nuestro enfoque estará más en la praxis comunitaria del don/reciprocidad. La fuerza para superar la relación mercantil no radica en el Estado, sino que creemos que se encuentra en la cotidianidad que constituyen las múltiples subjetividades.

Sin embargo, aparentemente la realidad se está desarrollando hacia el lado opositor, en la cual se apremia el mercado moderno como única institución factible para la vida económica de los seres humanos. En este contexto contrario, las otras formas de transacción quedan obsoletas frente al “sentido común” del *homo-economicus*. En esta

³⁴ Cabe agregar el aporte de Kojin Karatani (2010) quien señala que la redistribución siempre se basa en la privación originaria de los bienes.

época del aparente *impasse*, surge un movimiento académico denominado como Movimiento Anti-Utilitarista en las Ciencias Sociales (por sus siglas en francés es conocido como MAUSS) con el fin de romper el paradigma utilitarista del contexto neoliberal, apremiando los aportes teóricos de Mauss y Polanyi.

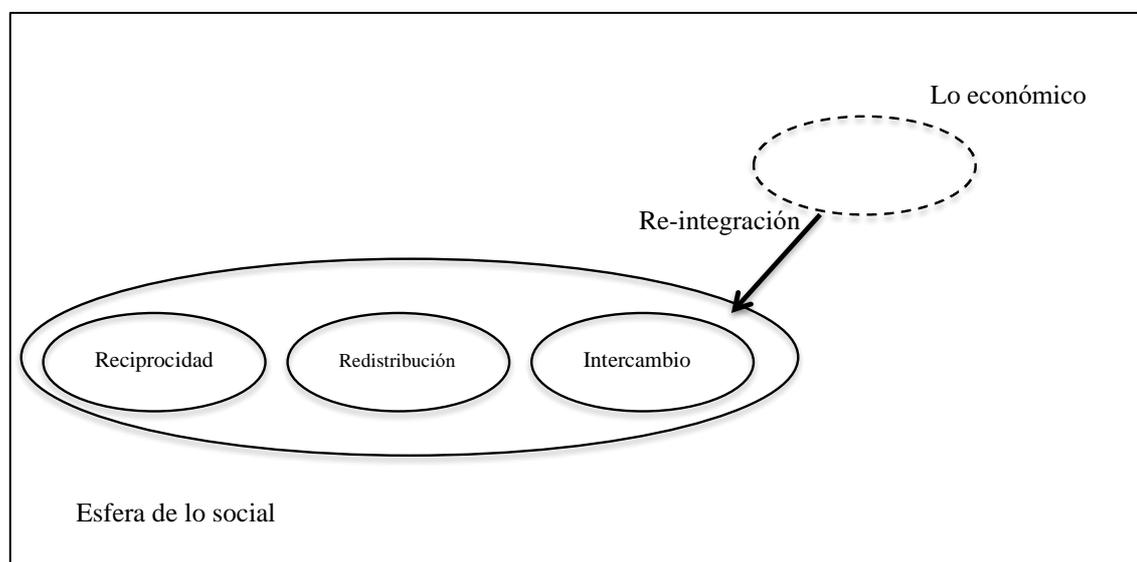
Así pues, este grupo liderado por Alain Caillé, considera que la fuente intelectual para enfrentar el utilitarismo está en la teoría del don construida por Marcel Mauss. Sus argumentos mayormente coinciden con lo que se ha venido discutiendo hasta aquí, en el sentido de que este grupo reivindica que el concepto del don es la clave para entender lo social, “puesto que para ellos la motivación inicial de la acción y decisión no es el interés personal, sino la obligación de dar, la solidaridad y la reciprocidad” (Carranza, 2013: 18).

Entre las metas de este movimiento que realiza la reevaluación de las contribuciones de Mauss y Polanyi, lo que nos interesa destacar es el concepto de la “incrustación del paradigma del don en la sociabilidad contemporánea”. Ante la separación de la esfera económica de las demás relaciones sociales (como reciprocidad y redistribución), se podría suponer que pensar las alternativas al sistema mercantil actual significa relativizar el “sentido común” utilitarista basado en la idea de la escasez (Caillé, 1996: 145) y, por tanto, recobrar el protagonismo del don en el seno de la sociabilidad humana (1996: 150). Esta reintegración de lo económico en lo social se podría sintetizar en la Figura VI, utilizando la forma de la Figura III anteriormente elaborada (Figura VI).

Este aterrizaje epistémico se trata de la transformación del *homo-economicus* a *homo-comunicans* (Imamura, 2016), el cual indica que no son los sujetos que posicionan el intercambio mercantil como el medio único para la interacción humana. En tal sentido, este aterrizaje estaría, por tanto, dirigido a la superación del sistema capitalista que da prioridad en el intercambio mercantil para su fin último: la acumulación. Es así que, consideramos que la clave radica en la ampliación del tiempo y espacio del don para romper el paradigma utilitarista a través de la construcción de nuevas éticas que posibilitan naturalmente promover el flujo de esta institución. Esta sería la inquietud que dirige esta investigación, con las revisiones de las experiencias concretas de construcción de instituciones del don/reciprocidad, las cuales se considera que son los sistemas que caracterizan las identidades colectivas de los pueblos indígenas de América

Latina.

Figura VI: Reintegración de lo económico a lo social³⁵



1.2.4 El desafío del restablecimiento de la ética del don

En el contexto de urgencia de la búsqueda de las alternativas económicas, uno tiende a pensar en el restablecimiento de una ética del don con inmediatez, y por tanto idealizar el pasado histórico cuando se supone que el don prevalecía como una pauta constituyente de la integridad social. Sin embargo, la recuperación simplificada de este pasado puede significar un gran riesgo, puesto que, en palabras de Godbout, “las tentativas por reinstaurar las sociedades modernas en el orden de una socialidad primaria fantasmática se llaman totalitarismo” (Godbout, 1997: 28).

La ética del don se entiende más bien como una necesidad de narrativas y relatos comunitarios que dinamizan el don en miras de una convivencia más equitativa, sin caer en la reciprocidad negativa y desfavorable (Arai, 2020: 69). Es por esta razón que se utiliza la palabra “ética”, justamente para evitar el abuso del don, ya que este concepto tiene sus riesgos mencionados con anterioridad. Así mismo, la construcción de alternativas al sistema dominante podría entenderse como una ampliación del espacio del don y de la solidaridad en la esfera de la equivalencia, lo cual representa los

³⁵ Elaboración propia.

momentos de implosión para romper con el sistema mercantil.

Por otro lado, relacionado con la ética del don, cabría mencionar sobre la posibilidad analítica de la revaluación de la “deuda”. Este término en el ámbito occidental es considerado frecuentemente con una connotación negativa, “como algo de lo que hay que liberarse, visión característica del modelo mercantil” (1997: 284). En este sentido, es interesante el hecho de que existe una corriente filosófica actual que revalora el valor cualitativo de la deuda para una función ética y social. Al respecto, Natalie Sarthou-Lajus (2014) interpreta la deuda de manera positiva, retomando los aportes de Marcel Mauss.

En la sociedad basada en la lógica de la equivalencia, la deuda surge cuando se realiza un intercambio y se genera una diferencia de valor. Esta deuda se disuelve por primera vez cuando el deudor restituya lo adquirido y se complete el proceso de intercambio. En contraste con esto, en la sociedad basada en la lógica del don, la equivalencia no es el objetivo final de esta comunicación. Como el don no tiene valor equivalente al contradon, la diferencia posibilita que no se disuelva la deuda y, por lo tanto, la relación recíproca entre los sujetos da continuidad a largo plazo, representado esta interdependencia como el “afecto” (2014: 57).

Según la autora, una ética del don en la sociedad contemporánea podría ser interpretada como la consciencia de la existencia de la deuda que lleva consigo cada sujeto y la necesidad de asumir la responsabilidad frente a ella³⁶ (2014: 59). Sin embargo, esta deuda moral podría ser intensa e incluso atormentadora para algunos casos, por ende, Sarthou-Lajus propone que la sociedad sea un cobijo para poder recurrirla como un tercero que se puede encargar a alivianar una fuerte carga del don (2014: 59-60).

Es evidente que la sociabilidad básica de los seres humanos nace de la relación con los otros, es decir, que es necesario entender que la supervivencia humana no se realiza de forma independiente, sino más bien, su crecimiento e independencia se deben a los dones recibidos desde el nacimiento³⁷ (2014: 71). En este sentido, el desarrollo de la

³⁶ Cabría señalar que, por otro lado, es preocupante que esta posición de Sarthou-Lajus simplemente no se convierta en una copia del existencialismo sartreano donde el sujeto consciente de la “deuda” tenga que siempre optar por “devolver” en el contexto social inmerso.

³⁷ Aquí, cabría destacar la contribución de la economía feminista que, con el enfoque en la reproducción de la vida, ha rescatado las discusiones sobre el trabajo de cuidado (Rodríguez, 2014). La economía

economía monetaria, como lo hemos visto anteriormente, ha creado los sujetos que no reconocen esta deuda moral (2014: 159), los cuales Sarthou-Lajus distingue como sujetos contemporáneos que se encuentran en una ilusión todopoderosa, *self-made-man* (hombre autónomo), quien no se molesta en reconocer la deuda social (2014: 189). Asimismo, denomina como “oportunistas” a quienes se huyen de la obligación del contra-don aunque en la vida cotidiana sacan todo el provecho de la sociedad a costa de la vida de las demás personas (2014: 194).

El argumento de Sarthou-Lajus nos permite comprender que el reconocimiento de la deuda hacia lo cercano y a los otros sujetos que constituyen la sociedad, sería un primer paso para la construcción de la ética del don. En este sentido, América Latina muestra diversas experiencias empíricas donde los sujetos comunitarios asumen estas responsabilidades. No es una casualidad que el enfoque de Sarthou-Lajus coincide con la propuesta de Emilia Ferraro (2004) quien aporta un estudio de caso de los Andes ecuatorianos. Para complementar la visión de Sarthou-Lajus, Ferraro menciona que las investigaciones sobre la deuda “se centran por lo general en el lado del deudor y no en el del acreedor” y por eso, “se tiende a sobrepasar el hecho de que la deuda implica un “deber” también para quien presta” (2004: 18). Así como representa el don ternario unilateral, la ontología del donador es siempre ambigua, ya que su participación a esta circulación de bienes o servicios se debe a que él mismo está consciente de que ha sido donatario, por tanto, deudor.

En adición, el homónimo libro de Graeber (2012) es uno de los aportes más importantes para entender la deuda de manera genealógica desde las experiencias sociales de diversas latitudes. En este extenso libro, Graeber considera la deuda moderna de la siguiente forma:

La deuda es algo muy específico, y surge de situaciones muy específicas. En primer lugar requiere una relación entre dos personas que no se consideren seres fundamentalmente diferentes, que sean

del cuidado históricamente ha sido protagonizada por las mujeres en el hogar y a la vez, invisibilizada por la visión neoclásica de la economía que ha sido cuestionada a lo largo de esta investigación. Evidentemente el cuidado es una expresión del don y del apoyo mutuo, la cual constituye parte importante del engranaje de la acumulación capitalista, pues sin este no sería posible la reproducción de la fuerza de trabajo en la sociedad moderna mercantil. Así pues, es una prueba de que el comunismo de base, particularmente los lazos familiares, son aprovechados por el sistema capitalista, aunque, por otro lado, construyen una cuna de la ética inicial del don.

al menos potencialmente iguales, que *son* iguales en las cosas que en realidad importan y que no se encuentran en ese momento en un estado de igualdad, pero para los que hay alguna manera de arreglar las cosas. (2012: 158)

Entonces, para él, no existe deuda impagable ya que si no hubiera forma de pagarla, en primer lugar, ese fenómeno ya no se reconocería como deuda (*ibid.*). En fin, Graeber concluye que la deuda es “un intercambio que no se ha completado” y es “hija exclusiva de la reciprocidad y que tiene poco que ver con otros tipos de moralidad” como comunismo de base o jerarquía (2012: 159). Por lo tanto, la clave para entender la ontología de la deuda está en “entre tanto”:

La deuda es lo que ocurre entre tanto: cuando ambas partes no pueden separarse todavía, porque aún no son iguales. Pero se la trata a la sombra de una eventual igualdad. Sin embargo, como conseguir esa igualdad deshace la razón misma de esa relación, casi todo lo interesante ocurre entre tanto. (2012: 160)

El nacimiento de la deuda, en este sentido, tiene que ver con la recuperación de la igualdad, lo cual nuevamente explica el mecanismo del *hau* como una fuerza reparadora de la igualdad entre los sujetos. Sin embargo, hay sociedades en donde -en la forma de Sarthou-Lajus- no consideran la deuda como algo negativo, sino que la convierte en la fuerza para que el flujo de las transacciones recíprocas promueva la sociabilidad de interacción de los integrantes. Como veremos más adelante, estas relaciones interdependientes que no se cancelan conforman la ética del don en las sociedades de los pueblos indígenas de América Latina.

Así pues, el entendimiento del mecanismo de los sistemas que funcionan de manera distinta al intercambio equivalente nos permite desestructurar la “racionalidad” moderna para posteriormente reconstruir un nuevo “sentido común”. Esta transformación de nuestra racionalidad, en el contexto de la búsqueda de alternativas al capitalismo, señala la posibilidad interpretativa de la implosión del sistema dominante basado en la lógica mercantil con la expansión de las esferas del don/reciprocidad y la solidaridad, la cual podría representarnos los momentos para superarlo y rebasarlo, aunque sea momentáneamente.

Bajo la óptica establecida sobre el sistema del don, la presente investigación busca

retomar las experiencias de los pueblos indígenas de Mesoamérica y Sudamérica. Como señalan varias investigaciones (Barabas, 2017; Carranza, 2013; Ferraro, 2004; Torre y Sandoval, 2004; Quispe, 2012; Ríos, 2013, etc.), en América Latina abundan ejemplos de otras racionalidades u otras cosmovisiones dinamizadas por el don, las cuales deslindan de la lógica mercantil moderna. Justamente, en ese espacio se encuentra la riqueza de las expresiones de los pueblos indígenas habitados en esta región.

Por lo tanto, a continuación, desde esta perspectiva del don/reciprocidad, establecida a lo largo de este capítulo, revisaremos las apuestas de la Comunalidad, propuesta desde Mesoamérica, el *ayllu* y el Vivir Bien representados en las experiencias de los pueblos andinos de Sudamérica. Para tal efecto, es fundamental la revisión de la ética del don compuesta de varios elementos políticos, económicos, culturales, jurídicas en respectivas comunidades de México y Bolivia, a base de las informaciones recabadas por estudios bibliográficos y etnográficos.

Así pues, el Capítulo II corresponde al análisis de la lógica del don en el espacio conocido como la Sierra Norte de Oaxaca donde fue creada la filosofía comunitaria representativa: la Comunalidad. Entre el universo de la riqueza identitaria de esta región, esta investigación se enfocará en el análisis cualitativo de las experiencias de los pueblos zapotecos de la región políticamente conocida como el Sector Zoogocho. Posteriormente el análisis del Capítulo III se centrará en las praxis empíricas de los pueblos indígenas del altiplano de Bolivia, basado en las experiencias de los diversos *ayllus*, con el enfoque final en las prácticas de la autonomía en la Nación Qhara Qhara.

Capítulo II. La Comunalidad como una propuesta mesoamericana de don/reciprocidad

Tomando en consideración la discusión alrededor de la teoría del don, este capítulo tiene por objetivo realizar un abordaje analítico de las prácticas concretas de los pueblos indígenas de América Latina, con el fin de comprender las expresiones empíricas del don institucionalizado que se observan en sus formas organizativas. Para tal efecto, el presente capítulo retoma las experiencias regionales mesoamericanas, concretamente enfocando en los pueblos zapotecos/mixes de la Sierra Norte de Oaxaca. En esta región, tiene el concepto denominado como la Comunalidad, la cual representa un vínculo estrecho con el concepto del don.

La Comunalidad se entiende como un concepto para expresar una serie de filosofías comunales de vida, la cual surgió en el calor de los movimientos indígenas en la Sierra Norte de Oaxaca en los años ochenta del siglo XX. Esta corriente filosófica, fue protagonizada sobre todo por dos antropólogos de origen indígena zapoteco y mixe para su teorización; Jaime Martínez de Guelatao y Floriberto Díaz de Tlahuitoltepec. Esta ideología serrana originalmente, si bien no fue recibida como una teoría/praxis relevante para la antropología mexicana en aquel entonces (Nava, 2009), se podría decir que en la actualidad está situada en un nuevo escenario, donde ésta “ha cobrado mayor importancia con el paso de tiempo, revalorizando sus postulados y planteamientos” (Arai, 2021: 28).

Para comprender esta transformación sobre este planteamiento teórico-práctico que se ejercita en la vida cotidiana de los pueblos de la Sierra Norte y otras comunidades indígenas de México, cabe mencionar que, como producto de la crisis económica mundial del 2008, se ha generado una gran preocupación sobre alternativas a la economía (financiera) que tiene el control de la economía mundial (2021: 28-29). Aunado a este contexto, la aseveración de los efectos negativos del neoliberalismo que se ha experimentado desde finales del siglo XX, favoreció al fortalecimiento de corrientes académicas y sus debates para repensar modelos que ofrezcan una alternativa

a este proyecto hegemónico del capitalismo.

En América Latina, en algunos países que fueron precursores de estas discusiones a nivel académico e incluso político-administrativo, encontramos la experiencia de Bolivia (2009) y Ecuador (2008), a través de la incorporación del concepto del Vivir Bien y el Buen Vivir en sus respectivas Constituciones. Mientras, por otro lado, investigadores de la región mesoamericana (México y Centroamérica) se enfocaron en este periodo en repensar las expresiones propias de la organización y praxis. Como consecuencia, fueron “re-descubiertas” y por tanto reinterpretadas algunas representaciones de la filosofía comunitaria de los pueblos indígenas, entre ellas la Comunalidad.

Así pues, se podría decir que la Comunalidad junto con el Vivir Bien/ Buen Vivir ha estado de “moda” por más de una década, lo cual se comprueba al revisar el número de tesis y publicaciones recientes sobre estos temas. Para agregar, en el año 2015 fue celebrado en Puebla, el Primer Congreso Internacional de Comunalidad que contó con la participación de personas y organizaciones de más de 21 países. Para dar continuidad a este proyecto, en 2018 tuvo lugar el Segundo Congreso en Guelatao de Juárez, donde, pese a la menor participación en comparación al primero, se pudo observar interés significativo de los participantes sobre este enfoque comunitario.

La Comunalidad es la prueba de la resistencia de estos pueblos contra la corriente modernizadora, la cual constituye una fuente de la persistencia del sistema del don/reciprocidad, pese a la introducción plena de la lógica mercantil del intercambio en esta región. El presente capítulo, en este sentido, analizará estas formas organizativas de los pueblos zapotecos/mixes (sobre todo con el énfasis en las prácticas de la región zapoteca) de la Sierra Norte de Oaxaca que posibilitan la institucionalización de transacciones basadas en la lógica del don.

2.1 Acercamiento histórico al concepto de la Comunalidad

Estableciendo lo anterior, el desarrollo de este apartado da inicio con una breve revisión histórica para contextualizar y comprender la razón del surgimiento de la Comunalidad en la Sierra Norte de Oaxaca. Posteriormente se expone la definición de esta ideología,

destacando los componentes esenciales para analizarlos desde la óptica del don. Por último, se identificarán los problemas que ponen en riesgo la continuidad de reproducción del modo comunal de vida que enfrentan las comunidades indígenas de Oaxaca en la actualidad.

Así mismo, revisaremos diversos casos de los pueblos principalmente zapotecos de la Sierra Norte. Entre ellos, se pondrá énfasis en el análisis de las praxis en el Sector Zoogocho, el cual se ubica en la subárea de Cajonos en el distrito de Villa Alta. El Sector se compone de 15 comunidades distribuidas en siete municipios con los habitantes zapotecos conocidos como “*Bene Xon*”³⁸ u “Hombres de Abajo” (Chávez y Palerm, 2016: 256).

2.1.1 Introducción general a la historia de Oaxaca

Ugo Pipitone (2006) manifiesta que Mesoamérica como un bloque civilizatorio es “prístino” en el sentido de que la emergencia del estado en la zona no tuvo influencia o intervención de las civilizaciones surgidas en otros continentes (2006: 4). Esto no quiere decir que la sociedad mesoamericana ha sido homogénea, sino que la podemos comprender como una unidad de diversas culturas en la cual se comparte el transcurso del tiempo histórico y algunos elementos culturales, como señala Pipitone:

Entre los desiertos del norte y la vegetación tropical del sureste de México, Guatemala, Honduras y El Salvador se desarrolla -desde los primeros asentamientos aldeanos (1900-1500 aC) hasta los aztecas- una civilización mesoamericana que por tres milenios será una *continuum* sin perturbaciones externas, una coherencia cultural de largo plazo, una consonancia de formas de vida, tecnologías, espiritualidad y organización social. Más que de una unidad -estamos en un territorio que en el curso del tiempo fue alumbrado por diferentes luces- tendríamos que hablar de una corriente engrosada en el tiempo por el aporte de diferentes culturas, por la emulación y el contagio entre elites, por el comercio y la guerra. Contigüidad y ósmosis seculares (2006: 8).

Así pues, la denominación de Mesoamérica surge como un término genérico para expresar la delimitación geográfica, cultural, lingüística, étnica e histórica, dentro de la cual Oaxaca tiene una importancia por la formación estatal como el caso de Monte Albán. Todos los estados mesoamericanos tras una época de prosperidad sufren una

³⁸ Se escribe frecuentemente también como *Bene Xhon*.

fuerte decadencia -hasta la desaparición como el caso de Teotihuacan-, comparten un rasgo común en la lentitud del desarrollo tecnológico, la cual se considera que se debía a la ausencia de ganado como el soporte de trabajo-transporte-alimentación, relacionada con la carencia de ruedas para dar el salto instrumental del transporte.

Este escenario fue bruscamente transformado por la Conquista española de América. Oaxaca estaba partida en ese entonces, en numerosas entidades políticas conocidas como señoríos que estaban en disputas y alianzas entre sí. Estos señoríos, a su vez, fueron dominados por los aztecas que se encontraban en su auge tras la época de expansiones (Ordoñez, 2000: 69-70). En el proceso de la Conquista, a diferencia de la resistencia que hubo por parte de los mexicas, los caciques zapotecos y mixtecos mostraron desde el inicio una sumisión pacífica, lo cual permitió evitar el mayor derrame de sangre de los pueblos indígenas de la zona. Por su parte, los españoles prometieron el estatus social de estos nobles a manera de protección a cambio de la lealtad, posibilitando la pervivencia de ciertas instituciones y costumbres de origen prehispánico (Taylor, 1970: 1-2).

Aunque el proceso de la colonización de Oaxaca fue relativamente más pacífico en comparación a la del valle de México, la transformación que trajo la conquista se extendió a cada rincón de vida de los pueblos originarios que se encontraban en la región. En el nivel económico, las nuevas formas de producción de alimentos reemplazan a los antiguos modos, acelerándose así el ritmo de la vida con la introducción de nuevos productos agrícolas e instrumentos, como señala Ethelia Ruiz:

Nuevos cultivos y animales cambiaron la faz de las tierras de los zapotecos. Los españoles introdujeron el trigo y la caña de azúcar, entre otros cultivos, así como también vacas, caballos, ovejas, cabras y puercos. La propiedad de ganado mayor (vacas y caballos) estaba en manos de los españoles y de la nobleza indígena. Los ranchos ganaderos más grandes estaban en la región del sur del Valle de Oaxaca. No tardó en hacerse el descubrimiento de minas en esta parte y el ganado alimentó a las minas. Muy pronto los indios adoptaron el arado y los bueyes procedentes de Europa para sembrar su maíz (Ruiz, 2011: 64).

Entre las nuevas transformaciones políticas, el sistema de encomiendas fue la primera institución impuesta por parte de colonizadores para reestructurar la organización de los pueblos indígenas de Oaxaca con el fin de someterlos en un sistema tributario y, a la par

avanzar el proceso de cristianización (Barabas *et al.*, 2004: 132). Así mismo, la introducción de nuevos sistemas representados por los elementos como moneda, religión, letra, arquitectura, etc., generó cambios radicales en la vida cotidiana de los pueblos indígenas de Oaxaca, aunque marcando una diferencia regional en cuanto al avance de penetración cultural, debido a la complejidad geográfica del estado oaxaqueño.

Por otra parte, se creó el Cabildo Indígena que significó la creación de un nuevo mecanismo de control español sobre el sistema político indígena interno, donde se constituyeron los cargos antes inexistentes. El Cabildo, posteriormente denominado como República de Indios, se componía de un gobernador, dos alcaldes y cuatro o más regidores (2004: 135), lo cual se ha heredado como la base del sistema de cargos que se encuentra en todo el estado en la actualidad. En este escenario, pese a estas imposiciones sistemáticas de control social tributario, los historiadores apuntan la existencia de cierto espacio de autonomía para los pueblos indígenas de Oaxaca desde la etapa de colonización. En el Cabildo, los españoles concedían la autoridad para los dirigentes prehispánicos “en la medida en que les facilitaba el dominio colonial” (*ibid.*) para buscar la gobernación factible con el resto de la población indígena.

Así pues, en cuanto a la tenencia de la tierra, los pueblos indígenas de Oaxaca pudieron mantener relativamente grandes extensiones gracias a escaso interés que hubo por parte de los colonizadores. Al respecto, Ethelia Ruiz señala la ventaja que tuvieron los pueblos zapotecos:

Como han señalado los especialistas, esta favorable situación para los zapotecos se debió a la fuerza interna de la comunidad, así como al hecho de que la conquista española no fue tan devastadora como en otras partes, y además a la escasa presencia española a nivel regional. De hecho, en el siglo XVI los españoles estaban interesados en la cría de ganado y más avanzada la colonia las propiedades españolas siempre fueron pequeñas y fragmentadas, no existieron las grandes haciendas en Oaxaca, lo que permitió una situación favorable a los indios zapotecos para conservar sus tierras (Ruiz, 2011: 68).

Sumando a esto, la ausencia de minas de importancia incentivó el desinterés de los

españoles en la zona³⁹. Estas circunstancias peculiares, por ende, favorecieron a la persistencia del sistema comunitario de los pueblos originarios durante la época colonial. De igual modo, en cuanto a la adaptación de la religión católica, mantenían la religiosidad autóctona bajo una aparente obediencia a la fe católica, como describe Alicia Barabas:

La tarea evangelizadora no fue fácil, pues los pobladores nativos se negaban a renunciar a sus creencias milenarias. La aceptación de nuevos símbolos religiosos fue en muchos casos un mecanismo que permitió a los pueblos indios seguir manteniendo, aunque de manera disfrazada, su antigua religión, ya que ellos los reinterpretaban o los introducían a su lógica religiosa. Los pueblos indios empezaron a realizar ritos cristianos pero ahora éstos contaban con símbolos de la antigua religión como plumas, copal, cantos y otros elementos más que permitieron la preservación de la antigua cosmovisión. De esta manera, a pesar de los embates cristianos, la religión india permaneció en la memoria y en la práctica religiosa de los pueblos a través del tiempo (Barabas et al., 2004: 139).

En medio del proceso de evangelización y la resistencia de estos pueblos, las epidemias los arrasan, creando así un nuevo contexto para promover la construcción de asentamientos más concentrados en pueblos principales. Fue esta reconfiguración territorial que introdujo la Parroquia, el Santo Patrono y las fiestas locales como la base fundamental de la religiosidad oaxaqueña que la conocemos hasta la actualidad (2004: 142).

Tras la Independencia, la ideología criolla comienza a mostrar el interés en la adquisición del territorio comunal ocupado por los pueblos indígenas de Oaxaca, con el fin de acelerar el desarrollo económico del Estado-nación moderno, a través de la municipalización y la desamortización de la propiedad comunal. En este nuevo escenario, la autoridad republicana no logra desarraigar la cultura política que se ha desarrollado a lo largo de la época colonial regida por la autonomía de facto. Aunado a esto, el desinterés continuo que hubo en la región por considerarse pobre, fragmentada y montañosa posibilitó la lentitud de transferencia de las tierras hacia dominio de manos privadas (2004 :147).

La Revolución Mexicana que comenzó en 1910 tampoco trajo consigo un gran cambio

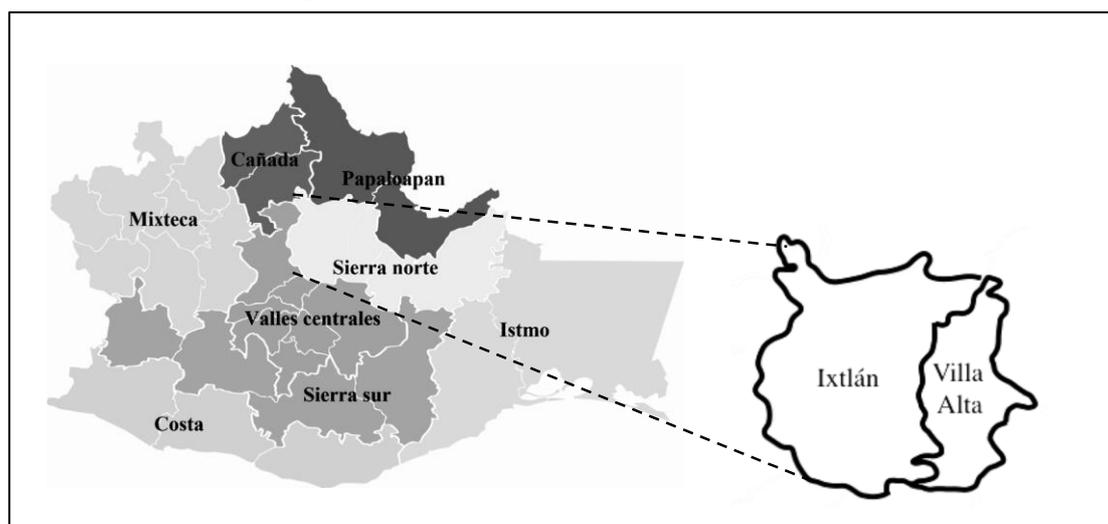
³⁹ No se trata de ignorar el hecho de que hubo y siguen existiendo explotaciones mineras en esta región, sino desde a perspectiva de la escala comparativa con otras regiones como el Bajío.

para estos pueblos, puesto que las nuevas instituciones revolucionarias no mostraron la voluntad de transformar la realidad social heredada de la Colonia (Pipitone, 2007: 17). Como consecuencia de estas transformaciones modestas, Oaxaca tiene actualmente 570 municipios que representan su diversidad étnica y cultural. Técnicamente éstos se ubican fuera del marco de las disposiciones legales para la condición existencial de un municipio, puesto que “según la Ley Orgánica Municipal, para formar un municipio se requiere contar con un mínimo de 15 mil habitantes”, sin embargo, en el estado, “el 90% de los municipios oaxaqueños no alcanzan los 5 mil” (Canedo, 2008: 406-407).

Las comunidades de la Sierra Norte cumplen este perfil de pocos habitantes con la titulación como el municipio y la agencia, puesto que actualmente el 87% de la población de la región se encuentra en localidades menores a 2,500 habitantes y vive dispersa en zonas rurales de difícil acceso (COPLADE, 2017: 3). Es justamente en esta región donde emerge el concepto de la Comunalidad a través de las reflexiones sobre las prácticas de los pueblos zapotecos y mixes, trazando la huella de mestizaje entre lo autóctono, lo colonial y lo moderno, en el contexto de la diversidad que se observa en el estado. A continuación, revisaremos la historia y especificidad geográfica de la Sierra Norte para entender el surgimiento del modo comunal de vida serrana.

2.1.2 Sierra Norte de Oaxaca: breve revisión histórica

Figura VII: Ubicación de Ixtlán y Villa Alta⁴⁰



⁴⁰ Mapa de elaboración propia.

Para comprender la peculiaridad de la Sierra Norte en el contexto de por sí singular de Oaxaca, es fundamental realizar un repaso histórico de dicha zona donde actualmente cuenta con la presencia de 68 municipios y 635 localidades que configuran tres distritos: Ixtlán, Villa Alta y Mixe. Dentro de esta región, cabría aclarar nuevamente con anticipación que, por la cuestión del trabajo de campo realizado con anterioridad, en esta investigación se enfocará el análisis en los primeros dos distritos, donde habitan mayormente los zapoteco-hablantes⁴¹. La Sierra Norte abarca una superficie de 8,944.77 km², con el número de población total de 173,161 habitantes, la cual es la cifra menor de todas las 8 regiones existentes de Oaxaca. Se conserva un nivel alto de número de hablantes de algún idioma indígena (76.6%) con un arraigo identitario que se comprueba por el porcentaje de auto-adscripción de más de 90% (COPLADE, 2017).

Ésta fue la región más difícil de conquistar en el momento de la Conquista, que según describen Ricardo Jarillo y María Quintanar:

Esta zona resultó de difícil acceso y estaba para los europeos debido a sus características ecológicas y climáticas: el relieve montañoso limitó el uso de caballos, la vegetación abundante facilitó las emboscadas indias y el panorama se complicó aún más en la época de lluvias. En general, la Sierra Norte tardó mucho tiempo en ser "pacificada" (Barabas *et al.*, 2004: 130-131).

Pese a que la religión cristiana posteriormente permitió la inserción del poder colonial en la zona, Choápam y Villa Alta han sido dos únicos lugares de asentamiento de los colonizadores a lo largo de la época colonial. Esta coyuntura de enemistad, aunada con la carencia de oro en la región, se tradujo como una agresividad mayor de los españoles dejando un alto índice de muertos indígenas acompañado con las estrategias como el saqueo y la esclavización (2004: 131). Este escenario no significaba la ausencia total de los minerales en la zona, sino la actividad minera para la explotación de oro y plata no tuvo lugar por dificultades tecnológicas de aquel entonces, pues la manera primitiva de obtención de pepitas y polvo de oro en los lechos de los ríos que se realizaba desde la época prehispánica, dio continuidad en el primer siglo de la dominación española, cediéndole espacio posterior a la minería bajo tierra con el desarrollo tecnológico de la explotación (Acevedo, 2012: 12).

⁴¹ Esta zona en particular se denomina también como la Sierra Juárez.

Sin embargo, con el paso de tiempo, la excavación tuvo que pararse por la despoblación generada a causa de la actividad minera intensificada. Así pues, la reactivación y el aumento del ritmo de excavación minera en la Sierra comienza a registrarse después de la Independencia de la República Mexicana⁴², como señala María Luisa Acevedo:

A fines del siglo XVIII se reinició la minería en la Sierra Norte a través de pequeñas explotaciones que nunca tuvieron un trabajo sostenido; fue a partir de 1872 cuando se registró un renacimiento de esta actividad con seis haciendas de beneficio en Ixtlán y tres en Villa Alta. Del actual distrito mixe sólo se tiene noticia de explotación sistemática en vetas de Margarita Huitepec y San Francisco Jayacaxtepec. (2012: 12)

Por otro lado, en cuanto al proceso de conquista y evangelización, como se ha dicho con anterioridad, no fue una tarea fácil, lo cual se atribuye a la fama de la región como un “pueblo rebelde” junto con los pueblos zapotecos del Istmo. La razón de esta rebeldía provenía mayormente de las excesivas demandas de tributo por parte de los colonizadores. En un aire antagónico, por ejemplo, en el siglo XVII estalla una rebelión, la cual duró un año entero hasta que el propio virrey mandó el ejército para terminar con la insurgencia con castigos severos y sangrientos.

Como medida de contrainsurgencia la región de Oaxaca se llenó por frailes dominicos, quienes tenían tarea de convertir a los pueblos zapotecos en creyentes católicos. Sin embargo, en el caso de la Sierra Norte, la distancia física y la dificultad de acceso a la zona, posibilitaron un desarrollo peculiar de proceso de sincretismo entre la religión autóctona y el cristianismo. Así pues, existen varios registros de Villa Alta sobre las denuncias de actos de idolatría o ritos con los sacrificios de animales donde se observaban una serie de herencias culturales prehispánicas, las cuales serán practicadas incluso siglos después (Ruiz, 2011: 66).

Un incidente representativo que todavía permanece en la memoria de los serranos contemporáneos⁴³ es el asesinato de los denominados Mártires de Cajonos, que según

⁴² Entre estos yacimientos, en el distrito de Ixtlán, la minería en Capulálpam de Méndez y Natividad ha causado daño al medioambiente de estos pueblos hasta fechas recientes. Al respecto, ver más el aporte de Elia Méndez (2017) sobre la lucha de los pueblos zapotecos de Capulálpam.

⁴³ Algunas iglesias de la región tienen las imágenes de estos dos “mártires”, y también hay quienes los llaman como “traidores”.

los hechos cuentan lo siguiente:

Por otra parte, en 1700 los indios de San Pedro Caxonos asesinaron a dos fiscales indígenas, en venganza porque los habían denunciado a las autoridades españolas por cometer idolatría. Al parecer los fiscales se habían escondido en el convento del lugar y de ahí los fueron a sacar con un amplio despliegue de fuerza (2011: 67).

Por lo tanto, se podría decir que los rasgos del sincretismo siguen vigentes en los ritos religiosos de los pueblos zapotecos de la Sierra Norte, y que son visibles en la configuración interna de las iglesias o bien, en los ritos celebrados en los eventos cíclicos de vida hasta la fecha, conformando así una serie de representaciones diversas y peculiares del simbolismo serrano, de los cuales más adelante analizaremos desde la perspectiva del don.

Por otra parte, en cuanto a la economía serrana, en ausencia de las grandes minas, ésta ha sido fundamentalmente agricultora como la base de subsistencia y se complementaba con la producción de artesanías. Entrando al siglo XX, este esquema seguía establecido excepto en el distrito de Ixtlán donde se observó un auge minero que atrajo una buena cantidad de trabajadores y comerciantes. En este sentido, la infiltración de la cultura minera en el distrito de Ixtlán significó la difusión mayor de español sobre zapoteco, lo cual llevó finalmente a comenzar a suprimir el uso de esta lengua originaria en el distrito. En cambio, Villa Alta pudo mantener un alto grado del uso del zapoteco, aunque en la actualidad con el tiempo los hablantes tienden a disminuir en todas las partes de la Sierra Norte.

El Estado mexicano aparentemente no comienza a estar presente en el ámbito serrano sino hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial, cuando se formó la Comisión del Papaloapan⁴⁴(1946) para el desarrollo económico de la zona. En este sentido, el fruto de la Revolución tampoco alcanzaba a la Sierra, incluso en la época de Lázaro Cárdenas (1934-1940) quien realizó una gran redistribución de la tierra para los campesinos con el fin de incorporarlos a la estructura política que posteriormente se convierte en el

⁴⁴ La Comisión del Papaloapan (Codelpa) fue organizada para prevenir desastres, sanear la cuenca y aprovechar la capacidad económica de vasto espacio entre el estado de Oaxaca, Veracruz y Puebla como el primer megaproyecto en la región.

fundamento del Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Esto se comprende por el hecho de que la Sierra Norte zapoteca, que abarca los distritos de Ixtlán y de Villa Alta, no tenía necesidad inmanente del reparto agrario, puesto que la propiedad comunal incluso contaba con la evidencia de su tenencia proveniente de la época colonial, según lo describe Acevedo:

Dentro de las tierras comunales se formaron parcelas cuya ocupación se heredaba de padres a hijos, posesión que en algunos casos se pretendió legalizar como propiedad particular. No obstante, al realizarse los estudios correspondientes para definir el carácter de las propiedades agrarias, se encontró que los distritos de Ixtlán y Villa Alta acreditaban plenamente la propiedad comunal de sus tierras, dados sus antecedentes históricos, la posesión de documentos coloniales, la forma de organización agraria de los pueblos y los sistemas vigentes de uso de la tierra. (Acevedo, 2012: 21)

Cabría especificar que estas tierras comunales con el carácter comunitario, en términos de usos consuetudinarios internos, en realidad funcionan como un conjunto de propiedades privadas donde cada familia está asignada para acceder su porción correspondida. Esta situación, sin lugar a duda, ha favorecido a la organización autónoma de los pueblos de la zona, puesto que los medios de producción estaban siempre en su disposición.

Entonces bien, el desarrollismo mexicano por fin comienza a llegar plenamente a la Sierra desde el mediado del siglo XX, con el fin de extraer los recursos minerales y forestales. La comunicación terrestre ha sido por largo tiempo el problema central para los pueblos serranos para una integración comercial al mercado exterior, lo cual se atendía con los tequios organizados. Irónicamente el gobierno federal y estatal comienza a construir las carreteras principales, no para los habitantes de la zona sino destinadas para las empresas maderera y minera con el objetivo de garantizarle el transporte eficaz (Zabin, 1989).

Entre estas empresas, se destaca la paraestatal denominada como Fábrica de Papel Tuxtepec (FAPATUX), la cual recibió las concesiones entre 1956 y 1958 por el Decreto Presidencial de aquel entonces. Durante su operación en la Sierra por 25 años, esta empresa produjo una preocupación por el medio ambiente entre las comunidades afectadas por la explotación maderera, por lo cual se forma la Organización en Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (Odrenasij), integrando

a 26 comunidades de la zona (Martínez, 2013: 97). Con el lema de la defensa del bosque, el objetivo principal de la organización era evitar la renovación de las concesiones. En 1983, gracias a estas movilizaciones, lograron presionar al gobierno federal para suspender las concesiones, lo cual permitió a las comunidades serranas constituir una nueva etapa para el aprovechamiento directo de estos recursos madereros⁴⁵.

Junto con la Odrenasij, al final de la década de los setenta nacieron diversas organizaciones regionales en busca de defensa territorial y de satisfacción de las demandas primordiales de los pueblos zapotecos y mixes. En la zona Mixe, se formó el Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Mixes (Codremi) con el fin de proteger el medio ambiente comunitario frente a la explotación minera y maderera. En este contexto de la lucha, comenzar a destacarse las figuras de intelectuales indígenas, como Jaime Martínez y Floriberto Díaz, quienes fueron participes principales de la teorización de la Comunalidad.

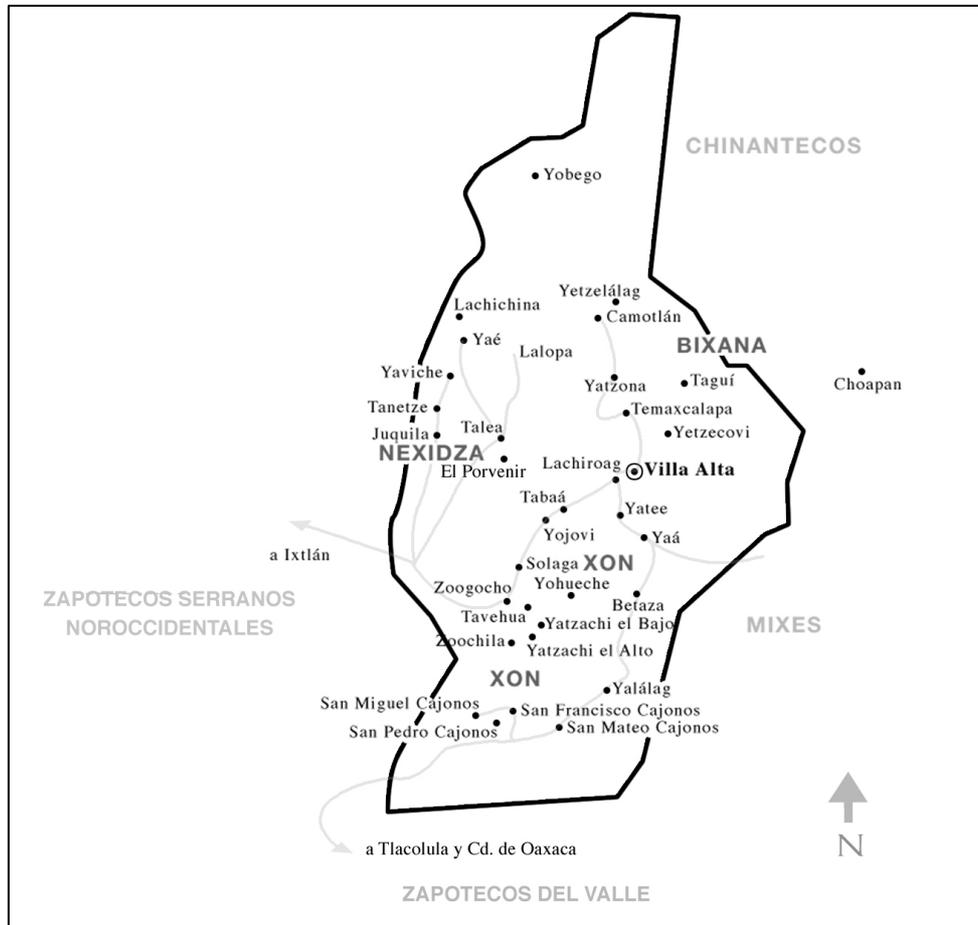
Por último, haremos hincapié en la lucha del denominado Sector Zoogocho, el cual se encuentra en el distrito de Villa Alta. Como se ha reiterado, el sector también ha sido una zona de acceso difícil, por el cual la demanda de los pueblos se ha enfocado en la construcción de vías y el continuo mejoramiento de la infraestructura regional. El Sector Zoogocho es una microrregión habitada por sólo 5,093 indígenas zapotecos (INEGI, 2010) compuesta de quince comunidades: entre ellas siete son municipios, los cuales son San Bartolomé Zoogocho, Santiago Zochila, San Andrés Solaga, Santa María Yalina, San Juan Tabaá, Santiago Laxopa y Yatzachi El Bajo; y ocho son agencias, Santa María Tavehua, Santo Domingo Yojovi, San Jerónimo Zochina, Yatzachi El Alto, Santa María Yohueche, Santa María Xochistepec, Santa Catarina Yahuío y San Sebastián Guiloixi.

Actualmente existen dos vías pavimentadas desde Oaxaca: una es por vía Ixtlán, otra es por vía San Pedro Cajonos, las cuales han sido uno de los temas principales de disputas en la zona. La Unión de Autoridades Municipales del Sector Zoogocho nació en 1991, para intervenir a esta situación de conflicto entre el Sector y las empresas constructoras

⁴⁵ Desde entonces, surgen las empresas forestales comunitarias de las cuales han sido objetos de estudio como casos exitosos de la economía social y solidaria. Como uno de los casos más representativos, se ha estudiado la gestión forestal comunitaria de Ixtlán de Juárez (Acosta et al. 2010; Gazca 2010; Sosa y Villarespe 2013).

con el fin de promover una mejor negociación con el gobierno federal y estatal como un conjunto de las comunidades (Bautista, 2005).

Figura VIII: Mapa de Villa Alta⁴⁶



El sistema interior de la Unión obedece al patrón de la Comunalidad en el sentido de que la toma de decisión se realiza a través de la asamblea y los ejecutivos cumplen su trabajo a manera de los cargos. Así pues, como los casos de otras organizaciones en la Sierra Norte, la Comunalidad se extiende de manera flexible en el contexto de lucha, elevando escalas desde el nivel comunitario hasta regional. En este sentido, adentrar al concepto de la Comunalidad nos permite profundizar el entendimiento sobre las formas organizativas de los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Oaxaca. Asimismo, veremos la relación directa que tiene ella con el don/reciprocidad, el cual forma el eje

⁴⁶ El mapa elaborado por Beatriz Muñoz (2012: 5).

central de la presente investigación.

2.1.3 Comunalidad como el concepto primordial de convivencia serrana

La Comunalidad surge en los debates entre los intelectuales de procedencia indígena de la Sierra Norte zapoteca y mixe, bajo el contexto histórico de lucha política señalado con anterioridad. Entre ellos, Jaime Martínez de Guelatao y Floriberto Díaz de Talhuitoltepec han tomado el protagonismo para la teorización conceptual, compuesta de los elementos comunes que representan el modo de vida de los pueblos indígenas de Oaxaca, “compartido por los pueblos pertenecientes a la matriz civilizatoria mesoamericana” (Maldonado, 2013: 22). Los elementos constituyentes de la Comunalidad, según Floriberto Díaz, son los siguientes:

- La Tierra, como Madre y como territorio.
- El consenso en Asamblea para la toma de decisiones.
- El servicio gratuito, como ejercicio de autoridad.
- El trabajo colectivo, como un acto de recreación.
- Los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal. (Díaz, 2007: 40)

Desde el punto de vista del antropólogo mixe, para la construcción de la Comunalidad se requieren el territorio, la entidad política autónoma, el sistema de cargos, el trabajo colectivo (tequio) y la religiosidad. Asimismo, para esquematizar la composición de las ideas que menciona Díaz, es importante retomar el análisis del antropólogo/lingüista Juan José Rendón, quien introduce una metáfora de flor (Figura IX). En la tabla (Tabla I) que sigue inmediatamente después, podemos observar los elementos que componen esta flor constituida de diversos niveles donde se consagra la esencia de la vida cotidiana de los pueblos serranos (Rendón, 2003: 50-51).

Cabría agregar que es necesario tomar en cuenta la importancia de la banda musical comunitaria como un elemento auxiliar de la vida comunal, la cual está presente durante todos los ciclos posibles de la vida de un comunero. No cabe duda de que, actualmente, la música autóctona de Oaxaca representa la existencia de diversas raíces y esta polifonía cultural se podría comprender como una analogía misma de los municipios y agencias numerosos que viven entre la autonomía y la coexistencia dentro del mismo espacio de la Sierra Norte.

Figura IX: Flor comunal⁴⁷



Tabla I: Elementos constituyentes de la flor comunal⁴⁸

Elementos fundamentales de la vida comunal	Elementos auxiliares de la vida comunal	Elementos complementarios y auxiliares de la vida familiar
<ul style="list-style-type: none"> - Asamblea Comunal - Territorio Comunal - Poder político comunal - Trabajo Colectivo Comunal - Fiesta Comunal 	<ul style="list-style-type: none"> - Derecho tradicional indígena - Educación tradicional familiar y comunitaria - Lenguas y símbolos - Cosmovisión 	<ul style="list-style-type: none"> - Tecnologías - Milpa - Cría de animales, caza, pesca y recolección - Preparación de alimentos - Oficios y servicios

⁴⁷ Imagen extraída del estudio de Rendón (2003: 50).

⁴⁸ Elaboración propia, resumiendo los cuadros elaborados por Rendón (2003: 52-55).

		<p>comunitarios</p> <ul style="list-style-type: none"> - Intercambio de productos y servicios - División de trabajo - Vida ceremonial - Parentesco - Expresiones artísticas - Ocupación del tiempo libre
--	--	--

Por otro lado, todos estos elementos señalados de la vida comunitaria siempre requieren la participación de los integrantes, por lo cual se comprende que la Comunalidad tiene carácter empírico y pragmático. Ser partícipe de las comunidades demanda a los comuneros una gran dedicación de tiempo y esfuerzo para su construcción y conformación. Es decir, la obligación y la responsabilidad son las palabras claves para comprender esta dinámica comunitaria de esta filosofía. Al respecto, Jaime Martínez describe esta naturaleza del concepto de siguiente manera:

La comunalidad es el comportamiento político que reproduce la organización social y se explica como un proceso de obtención de prestigio, un ciudadano tiene que responder desde muy joven a los patrones establecidos por su comunidad. Este respeto se demuestra básicamente a través del trabajo, no del discurso, y se demuestra con la participación tanto en la estructura de cargos políticos u operativos como en la participación en la asamblea y en el tequio (Martínez, 2013: 99).

En efecto, Sofía Robles de Tlahuitoltepec analiza que el núcleo de la Comunalidad está en el trabajo donde los comuneros ofrecen los servicios por razones no utilitaristas:

La comunalidad tiene que ver con el trabajo, el desarrollo de la comunidad, el que el pueblo se reproduzca, con todo. En el momento en que se hacen las asambleas comunitarias, las fiestas o los trabajos colectivos, ahí está lo comunal. Esa idea de lo comunal y lo colectivo es muy fuerte. Nadie va a decir que cuando se está haciendo un servicio se está haciendo un favor. No. Estás dando un servicio. Es tu responsabilidad. La comunalidad, a partir de la teorización que han hecho de la palabra, habla de lo común. La casa común, el trabajo común. Es todo aspecto de la vida en la que vivimos (Muñoz, 2016: 4).

Ello no significa que los pueblos indígenas de la Sierra Norte se rigen nada más por lo común, sino que la Comunalidad y la individualidad se encuentran en una convivencia, como menciona Robles:

La comunalidad y la individualidad son cosas complementarias. Nosotros tenemos nuestra vida individual y personal. La comunidad le asigna a cada uno de sus miembros un cargo y se siente esa responsabilidad de cumplirle a mi comunidad para poder sentirme parte de ella. Pude haber elegido lo contrario a lo que me nombraron, pero el hecho de formar parte de la comunidad, además de tener un pedazo de tierra en ese espacio, me obliga a cumplir (*ibíd.*).

Así pues, se comprende que la convivencia dialéctica de algunos aspectos constituye lo que es la vida serrana, por lo cual es fundamental comprender que los pueblos zapotecos y mixes, como todos los pueblos indígenas de Mesoamérica, están inmersos en un proceso permanente de transformación política, económica y cultural. Al respecto, Martínez describe la estrategia de los pueblos frente a la colonización-modernización como “resistencia - adecuación” e indica lo siguiente:

La resistencia se plantea en las comunidades como el recurso para mantener en pie su propia organización, para reivindicar la defensa de su patrimonio comunal, y para reproducir una serie de valores que le son indispensables para la sobrevivencia. El consenso es una negociación, pues cada comunidad adecua o negocia sus intereses comunes y se enfrenta como unidad al exterior, nuevamente negociando y adecuándose a las imposiciones y a las presiones (Martínez, 2013: 236).

Este ciclo dialéctico de imposición – resistencia – adecuación, gracias al filtro que constituyen los elementos fundamentales mencionados de la Comunalidad, nos ayuda a comprender la situación aparentemente contradictoria que se observa en las comunidades. Esta aparente ambivalencia entre el cambio y la permanencia evidencia que existe una serie de narrativas comunitarias que no les deja abandonar el “ser” comunitario, lo cual a su vez revela lo esencial de este concepto. Acerca de este sentido de pertenencia, Benjamín Maldonado lo resume en las siguientes palabras:

Se puede llegar a ser monolingüe en español, no usar la vestimenta tradicional, dejar de practicar rituales, pero no se puede dejar de servir a la comunidad. Más aun, quienes han migrado y viven en otros lugares obviamente no pueden trabajar cotidianamente en la comunidad, pero sí expresan su voluntad de ser parte de ella a través de enviar dinero para las fiestas, buscar personas que cubran

sus servicios o regresar cuando son electos en cargos; así, la comunidad los sigue identificando como parte de ella (Maldonado, 2003: 15).

Con el tiempo, la palabra Comunalidad se convirtió en un lema significativo que representa la filosofía comunal de origen oaxaqueño, sobre todo en el nivel académico. Sin embargo, la forma de aceptación del término para el mismo pueblo serrano es variada⁴⁹, puesto que devoción, generosidad y sacrificio practicados de forma visible para los habitantes de la misma comunidad cuentan como una mayor razón de evaluación positiva de una persona. Este hecho se condensa en una frase muy frecuentemente utilizada para criticar o deslegitimar a alguien en estos pueblos, “y tú, ¿qué has hecho para el pueblo?”. Por lo tanto, esta realidad nos permite deducir que el prestigio de una persona en la Sierra Norte depende del don pragmático realizado para las comunidades y sus intereses comunes.

El hecho de que el servicio comunal sostenido por el prestigio y la obligación juega un rol principal dentro de la Comunalidad evidencia la intervención de la lógica del don/reciprocidad que subyace en el fondo del concepto. En estos pueblos, el respeto y el prestigio se adquieren a través de una participación activa y cíclica, lo cual permite a la larga constituir la moralidad de estos integrantes. En este sentido, estar inmerso en la Comunalidad significa que es un proceso de formación de una ética comunitaria de convivencia, como argumenta Benjamín Maldonado, del siguiente modo:

La comunalidad tiene, entre otras, una función que es básica para su reproducción: la función formativa. La vida comunal es una impresionante escuela des-institucionalizada en la que se forma a los jóvenes y adultos en la responsabilidad. Todos los días, las diversas formas de la comunalidad exigen atención responsable, y la vigilancia social de la comunidad obliga a cumplir, algo que generalmente se ha hecho con gusto. Los tequios, los cargos y la participación en la asamblea exigen responsabilidad, precisamente por ello la irresponsabilidad individual se castiga con severidad. La alta responsabilidad de todos para atender la vida comunitaria da a la gente la fuerza moral para exigir que la unidad no se rompa y que todos formen parte de la vida comunal (Maldonado, 2013: 25).

⁴⁹ A base del trabajo de campo realizado desde 2018. La evaluación hacia los teóricos de la Comunalidad de vez en cuando puede ser negativa, considerando que están fuera del margen de reciprocidad binaria bilateral entre el sujeto investigador y la comunidad.

Por lo tanto, desde esta perspectiva, la responsabilidad comunal educa a una persona serrana a manera del contrato social consuetudinario que se ha formado a lo largo de la historia de la convivencia comunitaria. Esta semejanza estructural con la teoría del don nos permite analizar los elementos pilares de la Comunalidad desde la óptica que hemos venido desarrollando desde el capítulo anterior. Para tal efecto, retomamos el aporte de Alicia Barabas (2003) quien precisamente categoriza la construcción recíproca de la vida comunitaria de los pueblos indígenas de Oaxaca como la “ética del don”.

La perspectiva de esta antropóloga se constituye a través del debate de Marshall Sahlins (1977), el cual determina que el punto clave para posibilitar la circulación del dar-recibir-devolver reside en “las sanciones sociales a las que se hace acreedor quien no retribuye, ya que es considerado como inmoral e implica la muerte social” (Barabas, 2017: 170). Para dar un ejemplo, el incumplimiento del cargo (que es gratuito) en la Sierra Norte es sancionado por la asamblea, lo cual representa que la sanción construye normas comunitarias y a su vez promueve la circulación de los bienes o los servicios.

Sin embargo, el análisis de Barabas se limita en la reciprocidad equilibrada, la cual Sahlins utiliza como la segunda categoría de la cercanía del parentesco, donde se busca la equidad exacta para el intercambio de servicios o bienes. En esta investigación, como se ha señalado con anterioridad, se considera que la reciprocidad generalizada (primera categoría de Sahlins) es fundamental para comprender el don desde la perspectiva de *hechos sociales totales* (Mauss, 2009). Así pues, dividiendo los elementos fundamentales de la Comunalidad en cuatro puntos, el enfoque del siguiente apartado se centra en el análisis del don de los pueblos indígenas de la Sierra Norte, con el fin de visualizar la estrecha relación que existe entre las dos teorías.

2.2 Elementos de la Comunalidad desde la óptica del don

Dicho lo anterior, el análisis de este apartado parte de componentes esenciales de la Comunalidad, con el fin de analizarlos desde la óptica del don, señalándolos con los diversos ejemplos ampliamente observados en la Sierra Norte, sobre todo en el distrito de Ixtlán y Villa Alta, en los cuales integrará el resultado del trabajo de campo realizado por el autor en dichas zonas desde 2018, con especial énfasis en el Sector Zoogocho.

Cabe señalar que este apartado se ha dividido en cuatro puntos, sin embargo, como indica la palabra de *hechos sociales totales*, es importante comprender que los componentes de la Comunalidad están interrelacionados e interconectados y que funcionan en conjunto como piezas unidas esenciales de la filosofía comunitaria de la vida, reproduciéndose las narrativas que posibilitan el vaivén de los dones dentro del marco territorial de estos pueblos indígenas de la Sierra Norte.

2.2.1 Gozona: reciprocidad individual/grupal

Uno de los elementos medulares de reciprocidad en la Sierra Norte zapoteca es la práctica de la gozona⁵⁰. Se trata de intercambios recíprocos conocidos con otros nombres como “mano vuelta” o “faena” y su ejercicio se observa en distintos lugares, no sólo en Oaxaca sino en todas las partes de Mesoamérica, puesto que estas prácticas de ayuda mutua tienen objetivos pragmáticos de ejercer los trabajos que satisfacen las necesidades de cada familia sin que intervenga el dinero⁵¹ como un medio preponderante para realizar estas cooperaciones.

La gozona en el zapoteco del Valle de Oaxaca se denomina como “guelaguetza”. Esta palabra es conocida por el festival de danzas multiculturales de dicho estado, no obstante, su significado original se traduce como cooperación y tiene funcionalidad casi igual que la gozona. Para especificar la diferencia entre una diversidad de denominaciones, hay quienes señalan que la gozona está más ligada con el trabajo recíproco y muchas veces no se trata de los dones materiales y tangibles (Muñoz, 2016: 4). Así pues, en cada región de Oaxaca hay nombres diferentes sobre esta praxis, lo cual, en resumida cuenta, Juan José Rendón describe de siguiente manera:

Cuando la mano de obra de la familia es insuficiente en la realización del trabajo de la milpa y se requiere otra auxiliar, se pide ayuda a los parientes y vecinos; si se logra el apoyo solicitado, la familia que lo recibe está obligada moralmente a devolver el favor de la misma manera, cuando le

⁵⁰ Es el nombre en zapoteco serrano del sistema de ayuda mutua. Se escribe también como *gwzón*. En esta investigación se utilizará el nombre “gozona” para señalar este intercambio basado en la reciprocidad equivalente.

⁵¹ Cabría mencionar el señalamiento de Alicia Barabas sobre los casos de zapotecos serranos que se hace hoy la “gozona de dinero”, la cual no se puede observar en el trabajo de campo en las comunidades del Sector Zoogocho (Barabas, 2017). Sin embargo, no es de extrañar la existencia de esta variedad de gozona, ya que este concepto es polisémico y sigue cumpliendo el perfil de la ayuda mutua. Esta discusión se desarrollará más adelante.

sea solicitado. A esta forma de trabajo entre familias se le llama *ayuda mutua interfamiliar recíproca*. Este tipo de ayuda se presta también en otras actividades como la construcción y reparación de casas, o la preparación de fiestas. En lengua zapoteca a esta ayuda se le nombra, en el Valle, *guelaguetza* o *galgez*; *gonoza* o *gwzon* en la Sierra; *gendaliziaa*, en el Istmo. En mixteco le dicen *guesa*. En otras partes la nombran *mano vuelta* (Rendón, 2003: 43).

Estas prácticas ampliamente aceptadas en la región son de origen prehispánico y persisten pese a la presencia de la economía mercantilizada en todas las esferas de la vida serrana. Al respecto, Alicia Barabas (2017), desde la reciprocidad equilibrada de Marshall Sahlins, clasifica diversas expresiones de la reciprocidad en Oaxaca en cuatro distintos ámbitos. Esta categoría se comprende como un intercambio recíproco que busca la equivalencia exacta sin intervención de valor monetario⁵², lo cual permite generar un lazo social de amistad. Según la autora estas manifestaciones se dividen en cuatro esferas diferidas: del trabajo, del ciclo de vida, de la fiesta patronal y del ámbito público.

La gozona, entre estos cuatro contextos mencionados, podría operarse en la primera y la segunda esfera. El primer ámbito se entiende como las labores acerca de la milpa, los cuales consisten en todo el proceso que comienza desde la roza de la tierra hasta la cosecha (2017: 179). Se solicita ayuda también en otros trabajos relacionados a la construcción de nuevas viviendas privadas, lo cual es comúnmente denominado como el “colado”, donde los participantes ayudan a poner el techado último de la casa.

Por otro lado, la reciprocidad en el ciclo de vida se basa en los dones realizados en las distintas etapas de vida que comienzan por el bautizo y terminan con el funeral. En estos eventos, aparte del ofrecimiento de los servicios, se realizan dones materiales para los donatarios. En este sentido, a diferencia del señalamiento anterior de Gloria Muñoz que limita la gozona solamente como ofrecimiento de fuerzas de trabajo, Irene Ramos (2017) indica que, en los eventos festivos como la boda, no sólo se trata de ofrecer los servicios sino también los regalos materiales más concretos como los “dotes” que consisten en los guajolotes como representa el caso de Villa Hidalgo Yalálag.

Como se observa en la investigación de Ramos, la realización de la gozona tiene el

⁵² Cabe señalar que la introducción del valor monetario puede intermediar la gozona si no se observa la cantidad sino cuánto le ha costado un obsequio en el mercado exterior.

objetivo para mitigar el costo mayor de eventos especiales de la vida, cumpliendo la funcionalidad de un tipo de ahorro, el cual se puede cobrar posteriormente. Entre los zapotecos se acostumbran a apuntar en las libretas de la familia, los obsequios o los servicios recibidos para estos días especiales (Arai, 2020: 72). El pago de esta deuda es obligatorio y hasta se puede cobrar en diferentes generaciones, como señala Ramos:

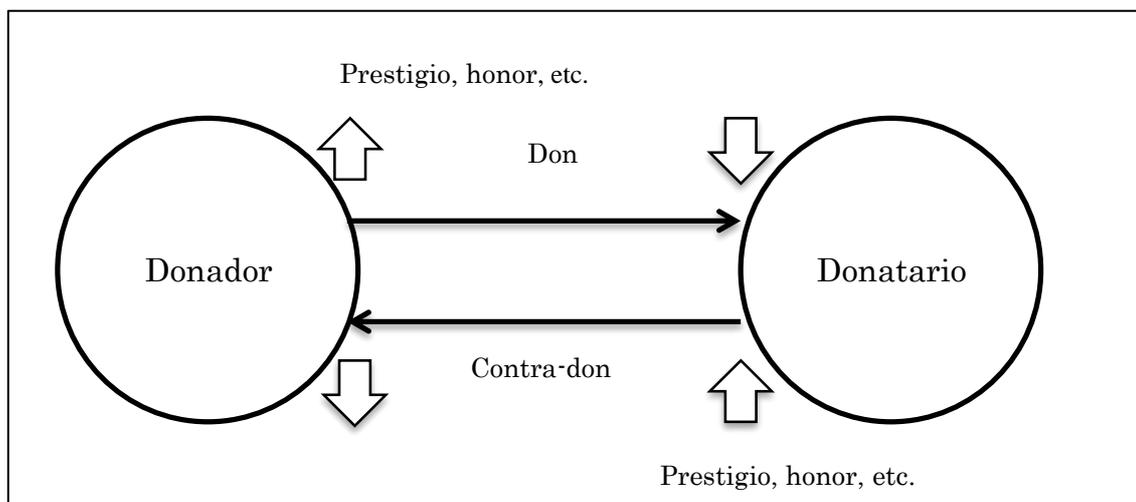
La mayor parte de las familias invitadas vienen a pagar su *gozona* anterior, algunas otras vienen a iniciar una (crear un crédito). Si la madre no está en el pueblo, viene y paga el hijo por ella. Si el deudor muere, paga la *gozona* su hija que se benefició de esta aportación y si ella no vive, le toca pagar a su marido o hijo (Ramos, 2017: 149).

Así pues, la *gozona* se puede cobrar incluso entre diferentes generaciones de una familia, creando la norma que comienza a involucrar a los otros familiares como una unidad. Se trata de un salto de lo individual a lo colectivo, es decir, el sujeto donador en el caso de *gozona* puede ser un individuo y al mismo tiempo es una entidad colectiva, puesto que representa el nombre de la familia. En contraste, cuando se tratan de las *gozonas* que se realizan en los trabajos cotidianos, los apuntes no son condiciones necesarias. Cuando uno presta servicio al otro en la siembra de maíz, el apoyo está contado para el donador como devolución del don, no obstante, ya son cosas de memorias y consensos que cuando se viene el tiempo necesitado de la contraparte se podrá cobrar. En este sentido, las prácticas agrícolas que tienen ciclos determinados y anuales se pueden cobrar relativamente pronto en comparación con la *gozona* que puede tardarse años, como el caso de la boda.

Dentro de este intercambio, es evidente que subyace la idea de “yo te doy ahora, tú me das después cuando yo lo necesite” (Molina y Arellanes, 2016: 93), la cual constituye una norma o un código moral. De esta manera, una *gozona* para el donatario significa una deuda moral y económica con el donador, y este endeudamiento moral facilita la devolución puesto que el prestigio, el honor, el compromiso, el respeto, etc., juegan un rol fundamental para el mecanismo de esta circulación del don.

Por lo tanto, comprendemos que la *gozona*, por un lado, tiene una estructura cerrada de intercambio del trabajo o del obsequio, la cual cumple el esquema de la reciprocidad binaria bilateral (Figura X). Se trata del mecanismo más simple de la reciprocidad donde se involucra nada más dos sujetos o dos grupos.

Figura X: El don binario bilateral⁵³

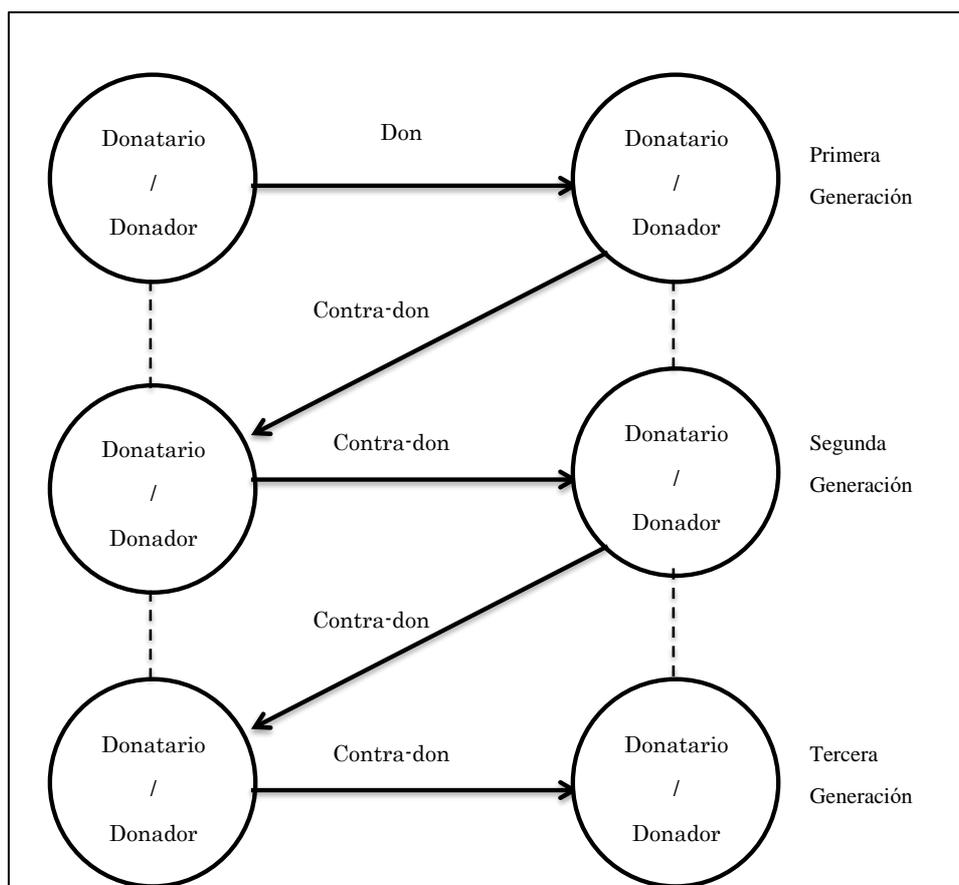


Por otro lado, el esquema se podría llegar a complejizar cuando esta relación se abre a la tercera persona como un don generacional, así como representa el caso de la gozona de la boda (Figura XI). En este esquema se ha descrito nada más la relación entre dos familias, sin embargo, deberíamos tomar en cuenta que en realidad esto también sería más complejo, al involucrar diversas unidades familiares y compadrazgos. Además, cabría agregar que es fundamental reconocer la ambivalencia intrínseca del donador, que a simple vista se ve como si estuviera donando, no obstante, en realidad podría estar devolviendo el don anteriormente recibido. En este sentido, la interdependencia de los pueblos serranos es permanente, dado que los eventos cíclicos de la vida no cesan de ocurrir mientras haya reproducción poblacional, creando así una forma espiral descendiente de reciprocidad para las siguientes generaciones. Esta complejidad de mezcla entre binaria bilateral y ternaria unilateral es una figura recurrente en todas las esferas de expresiones de la reciprocidad serrana.

Figura XI: Una posible interpretación del don ternario unilateral⁵⁴

⁵³ Figura elaborada por el autor.

⁵⁴ Figura elaborada por el autor.



Por otra parte, el caso de incumplimiento de la obligación de la devolución imposibilita la convivencia armónica en estos pueblos, siendo ello como un castigo moral que hay en el fondo de esta relación recíproca. Así pues, Barabas denomina este código simbólico de los oaxaqueños como la “ética del don”:

Para explicar la obligatoriedad de los intercambios recíprocos no podemos olvidar los factores económicos y sociales que constituyen su meta, pero parece ser necesario comprenderla también a partir del código moral cultural. Y este código moral es parte activa de una ética del don, en la que se ponen en juego valores fundamentales de las sociedades de pequeña escala: el honor, la palabra empeñada, el prestigio, el compromiso, el respeto, el nombre de la familia, la buena vecindad, la amistad, el afecto y el gusto por dar a los que se estima (Barabas, 2017: 171).

Por lo consiguiente, se puede comprender que dentro de la Comunalidad subyace el sentido de la ética del don como una especie de contrato social comunitario que permite la reproducción de la reciprocidad. Al respecto, Carlos Brokmann señala que:

La reciprocidad se considera obligatoria porque el cosmos es visto como un todo orgánico y los

seres que lo habitan como mutuamente dependientes. Si un segmento no cumple con sus obligaciones, el conjunto se debilita y los efectos comienzan a concatenarse de modo que el resultado final es catastrófico. Esta percepción de los derechos y las obligaciones fue la base de los sistemas jurídicos y no puede ser vista de manera autónoma ni fuera de un marco cultural específico (Brokmann, 2010: 132).

Relacionada a esta ética del don, cabría mencionar que la gozona puede tardarse un plazo (a veces bastante largo) para concluir el círculo de *dar-recibir-devolver*, en lo cual reside la diferencia con el intercambio equivalente. Esta diferencia radica en que la reciprocidad no apela a simultaneidad del vaivén de los bienes o los servicios. En este sentido, el tiempo tardado es la clave para comprender la disimilitud que hay entre dos sistemas, los cuales viendo solamente el resultado del desplazamiento de productos o servicios podría confundirse uno con el otro. Por ende, se puede considerar que este desfase temporal es una de las claves fundamentales del don/reciprocidad que se difiere del sistema de intercambio dominante. Es decir, en la gozona se apuesta la confianza para que posteriormente se realice la devolución. Esta confianza constituye la normatividad para garantizar el vaivén de los bienes y servicios, y la repetición histórica de esta práctica construye la ética del don que rige en diversas prácticas de los pueblos de la Sierra Norte.

Tras este análisis de la gozona entre los individuos/familias, cabe agregar que el concepto no se limita nada más a esta escala pequeña, sino que los sujetos pueden ampliarse hasta el nivel de la comunidad. Por ejemplo, cuando se contrata la banda musical de un pueblo para la fiesta patronal de otro pueblo, la comunidad que pide el favor de enviar la banda del otro provee su propia banda a manera de gozona para la fiesta de la contraparte. Aunque recientemente, por la magnitud de estas fiestas y el flujo de dinero que hay en estas comunidades, cada vez es más común también que la contraten a sueldo en vez de llevar a cabo una gozona.

Así pues, si bien la gozona del trabajo sigue siendo servicios no monetizados, los obsequios realizados en los eventos de la vida son conseguidos a través del acceso al mercado mediado por el dinero. Sin embargo, como vemos en estos casos, las mercancías compradas afuera se convierten en obsequios para donar y entran al círculo interno de la reciprocidad, realizando un salto cualitativo que ocurre como una práctica

cotidiana para muchos de nosotros.

Por último, también es importante mencionar que la reciprocidad no sólo se realiza entre los seres humanos sino también con lo sagrado. Las ofrendas y los compromisos son obsequios para la naturaleza, los santos y las vírgenes, a cambio de cumplir los deseos de donadores. Sin embargo, no se puede analizar esta reciprocidad en el contexto de la gozona, ya que la equivalencia no es una condición obligatoria de la reciprocidad con lo sagrado⁵⁵.

Estableciendo la discusión anterior sobre la gozona, como argumenta Alicia Barabas, se puede considerar que la reciprocidad entre los pueblos serranos se manifiesta con carácter polisémico, puesto que posee distintas funcionalidades como banco de servicios y bienes, préstamo, ahorro o inversión (Barabas, 2017: 200). Sin embargo, su visión no coincide en ciertos puntos con la perspectiva de esta investigación, ya que Barabas evita incluir la reciprocidad generalizada de Sahlins⁵⁶ en el análisis, además de que no incorpora el tercero como un objeto de análisis (don ternario unilateral). Para complementarla, es fundamental reconsiderar el alcance del don desde una perspectiva más amplia a manera de *hechos sociales totales* de Marcel Mauss. En este sentido, el análisis siguiente del tequio, usos y costumbres y fiestas patronales complementarían a los estudios anteriores y ayudarían a revisar el alcance del don en la Sierra Norte con una perspectiva más amplia.

2.2.2 Tequio: trabajo común entre lo individual y lo comunal

Los trabajos colectivos para el beneficio de toda la comunidad, sobre todo en los bienes comunes, como representan nuevas construcciones de edificios para los usos comunitarios o bien mantenimientos de las infraestructuras existentes, se denominan tequio, lo cual no es una actividad exclusiva de la Sierra Norte o de Oaxaca, sino que se observa en todas las partes de Mesoamérica para sostener la estructura principal de diversas comunidades, sobre todo de los pueblos indígenas. Para la participación en estas labores generalmente se convoca la fuerza masculina, por lo tanto, hay una clara división de trabajo entre géneros en cuanto al contenido de trabajos realizados en los tequios (Molina y Arellanes, 2016: 93). Así pues, la participación de las mujeres en

⁵⁵ Al respecto, en el apartado de la fiesta se analizará más a profundidad.

⁵⁶ O bien puede comprenderse como el concepto del don puro de Bronislaw Malinowski.

tequio suele ser parcial y es común que se encargan de, sobre todo, la preparación de los alimentos y las bebidas consumidos durante o después del trabajo colectivo.

En la Sierra Norte zapoteca, el tequio se conoce también por el nombre de “*xhin lafhe*” o “*llin lawe*”. Según Melitón Bautista el origen de este trabajo comunal, a diferencia de la gozona, se remonta al pasado colonial cuando a los pueblos indígenas les fue impuesto el trabajo en la construcción de iglesias o conventos, siendo “sometidos a golpes para obligarlos a cargar las piedras y materiales pesados” (Bautista, 2017: 56). Tras siglos del proceso de mestizaje, se comprende que el análisis sobre el origen de una costumbre vernácula en América Latina se convierte en un intento complejo en términos de trazabilidad.

En efecto, Carlos Brokmann argumenta que el tequio ya existía en las prácticas prehispánicas para diferenciar la estratificación social, tomando los casos de la Mixteca y lo describe de siguiente manera:

En algunas regiones el enlace entre los estamentos de la nobleza y los plebeyos (aunque se discute la naturaleza e importancia de diversos grupos complementarios) no fue sólo a través de las relaciones de propiedad, sino de los derechos y obligaciones diferenciadas. En la Mixteca, por ejemplo, éstos estaban claramente especificados con base en la “carga” de cada uno de los grupos. Expresado en términos antropológicos, los plebeyos debían tequio en forma de tributo y servicios personales para la comunidad y el señorío (Brokmann, 2010: 132).

Así mismo, en la época prehispánica el orden del tequio era inverso al que conocemos actualmente, según Brokmann:

De manera destacada, las relaciones de reciprocidad, que hoy descansan en mecanismos “desde abajo” como el tequio y el sistema de cargos, antiguamente fueron organizadas “desde arriba” y constituyeron una de las funciones centrales del señorío (2010: 135).

Se podría considerar que el Estado antiguo o el señorío exigían a los pobladores un pago tributario a través de servicios, a cambio del bienestar y la seguridad de los habitantes subordinados, garantizados por el gobernador (cacique). Sin embargo, el tequio actual se organiza para los fines meramente comunitarios y apela al consenso, el cual ha perdido el carácter vertical del orden. Además, el sistema de cargos actual tiene la característica del desempeño administrativo a corto plazo (mayormente cambio anual),

lo cual funciona como un mecanismo para evitar dentro de lo posible, la concentración de poder, la acumulación de bienes y el surgimiento de un gobernador o cacique en la Sierra Norte (2010: 142).

Como el resultado de la democratización del poder comunitario, el tequio en su sentido actual, se comprende que es un trabajo colectivo donde todos trabajan para todos, para el bien común y sin remuneración alguna. En el sentido general, pese a las transformaciones de la sociedad rural mexicana en términos de la capitalización y la monetización, el tequio persiste como una práctica cotidiana para mantener el bienestar de los pueblos serranos.

El servicio comunitario obligatorio, el tequio, es el pilar del trabajo comunal. Los hombres mayores de edad tienen la obligación de donar su trabajo un determinado número de días para efectuar obras de beneficio comunal: caminos, escuelas, riego, etcétera. Quien no puede participar paga un peón como contribución. Esta es una forma tradicional de la cohesión social comunal, pero no está exenta de las transformaciones provocadas por las relaciones mercantiles (Tyrtania, 1992: citado en Chávez y Palerm, 2016: 260).

La obligatoriedad de participación es una condición primordial del tequio, ya que, en el caso contrario, existen sanciones para los que lo han faltado. Si bien el castigo estaba asignado anteriormente con la sanción como el encarcelamiento y la participación forzada al trabajo extra para los bienes comunes, actualmente esto está mediado por el pago del dinero de un monto entre 200 a 250 pesos al faltar un día o bien se puede mandar alguien de reemplazo con el que le va a deber un favor o el monto equivalente. Esta intervención cuantitativa de dinero posibilita la expresión de “le debo un tequio” en caso de faltarlo, lo cual posteriormente es pagado, ya sea por el medio de dinero o de un trabajo comunitario equivalente.

En este sentido, el tequio también posee formas polisémicas, comprendidas por un lado como un trabajo voluntario colectivo (don de todos para todos) o, por otro, una especie de impuesto moderno a través de servicios cuantificables y convertibles en el valor monetario desde una visión utilitarista. Sea cual sea la razón de la participación de cada uno de los integrantes comunitarios, la sanción moral claramente respalda la presión para que participen todos los miembros presentes en la comunidad. La contribución en el tequio es una de las condiciones fundamentales para adquirir el derecho para vivir en

las comunidades serranas, junto con la participación en los cargos y la asamblea comunal.

Asimismo, la participación en el tequio no se puede limitar nada más como un mecanismo maquinal o de razones utilitarias, puesto que el goce del trabajo colectivo está en el convivio durante y después del trabajo. En la Sierra Norte, tras el tequio suele haber una comida acompañada de las bebidas como mezcal, cerveza y refresco, lo cual genera un espacio de alegría compartida de convivencia. En este sentido, la interacción entre los comuneros posibilita la creación de las narrativas para este “dar” colectivo que realizan y funciona como una memoria comunitaria que permite dar la continuidad en sus proyectos.

En resumen, se puede considerar que existen distintas éticas del don, funcionando como la base del trabajo colectivo de los zapotecos en términos de las motivaciones personales de participación. Primero, el tequio tiene una estructura de simultaneidad del don, puesto que todos los miembros ofrecen los servicios gratuitos para un fin colectivo bajo el consenso formado a través de la asamblea comunal (Arai, 2020: 72). Se trata de los sacrificios realizados por los integrantes de la comunidad en los que todos darán trabajos iguales y en el mismo momento, por lo cual no genera deuda entre nadie. Esto es el estado de excelencia del “compartir” (Figura XII), siendo la comunidad el receptor central del don y al mismo tiempo el distribuidor de los beneficios generados por los trabajos colectivos.

Como segundo punto, el tequio está abierto hacia el futuro, al mismo tiempo que le debe al pasado histórico intergeneracional. Es decir, los sujetos donadores son los actuales integrantes de la comunidad, quienes realizan el don colectivo para la generación actual y futura. No obstante, de misma manera, estos donadores de bienes comunes son las personas que recibieron los dones de la generación anterior, la cual, a su vez, recibió el don de la otra generación anterior (2020: 72). En este sentido, el don intergeneracional unilateral está siendo el motor de la continuidad del trabajo como una ética del don ternario unilateral, encadenándose entre las generaciones (Figura XIII).

Figura XII: El “compartir” entendido desde la lógica del don⁵⁷

⁵⁷ Esquema de elaboración propia.

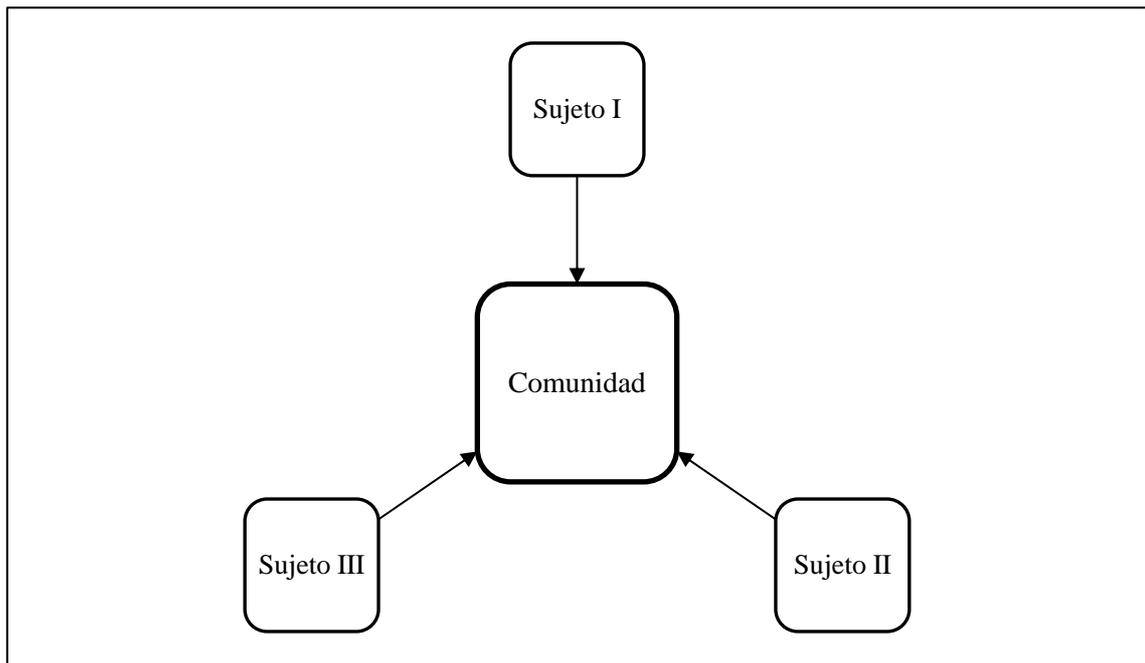
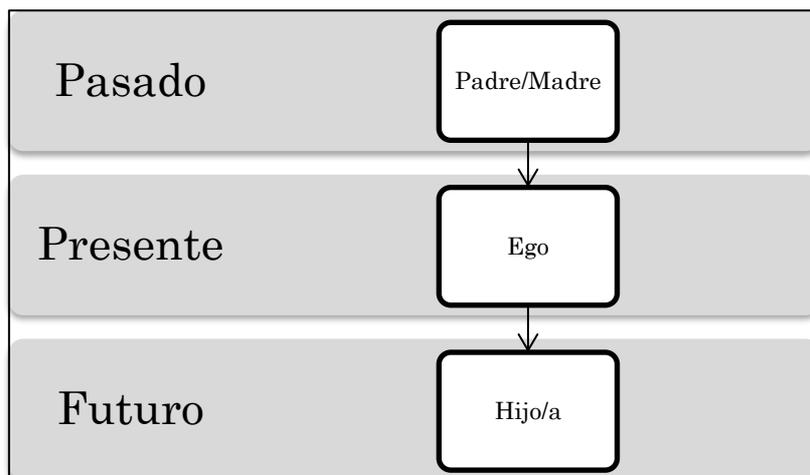


Figura XIII: Tequio como don intergeneracional⁵⁸



Así pues, en resumen, los sujetos donadores del tiempo presente, quienes han recibido los dones anteriores de la pasada generación (formación de lo moral), realizan donaciones para los coetáneos (compartir) y simultáneamente contribuyen a la generación próxima (don ternario unilateral). La participación en las actividades comunitarias entonces significa entrar en una cadena del don/reciprocidad que sustenta la formación de los sujetos comunitarios quienes ofrecen la fuerza laboral y el tiempo

⁵⁸ Esquema de elaboración propia.

sin procurar el valor económico utilitarista.

Ahora bien, en términos de la organización de trabajo colectivo en la Sierra Norte zapoteca, podríamos decir que Santiago Zochila tiene una experiencia peculiar que se destaca en el Sector Zoogocho. En esta comunidad, al año se realiza al menos 24 tequios (dos veces al mes), pero el trabajo colectivo no solo abarca el mantenimiento de la infraestructura o la delimitación territorial con las comunidades colindantes, sino también trabajos agrícolas con el fin de solventar los gastos para las fiestas comunales (SAI, 2016).

Fotografía I: Trabajo colectivo en la producción del mezcal⁵⁹



Esta práctica del tequio agrícola antes era común en todo el sector, sin embargo, la migración y el ascenso del valor monetario para la economía comunitaria han transformado el escenario y actualmente Zochila es la única comunidad que realiza esta labor colectiva de la milpa comunitaria de manera constante⁶⁰. Además, el pueblo cuenta

⁵⁹ Fotografía tomada por el autor, junio de 2019 en Santiago Zochila.

⁶⁰ Tras la pandemia del Covid-19, algunos pueblos han retomado esta práctica de trabajo colectivo de la producción milpera, con el fin de repartir las cosechas. Después de la normalización de la economía comunitaria, su futura práctica es una cuestión que hay que darle el seguimiento.

con una fuerte producción de mezcal donde se cuenta la participación de los integrantes a manera de tequio (Fotografía I).

Fotografía II: El trabajo colectivo en los preparativos de la fiesta patronal⁶¹



Aparte de los trabajos mencionados anteriormente, hay prácticas colectivas que en sí no entran en la categoría del tequio, sin embargo, se realizan con la participación de todos como eventos festivos. En las fiestas patronales, la preparación del corral para el jaripeo (Fotografía II) es un trabajo de participación voluntaria para todos los hombres, así como la excavación de la tumba cuando fallece una persona de la comunidad (Fotografía III). El tequio y otros trabajos colectivos basados en la lógica del apoyo mutuo siguen funcionando como el motor reproductor económico y social de las comunidades, sustentando así la estructura principal de convivencia comunitaria⁶². Esta práctica se sostiene gracias al sistema de cargos y la asamblea como instancia de tomas de decisiones y ejecuciones de los proyectos constituidos por los propios habitantes. A continuación, analizaremos desde la perspectiva del don, estos elementos que obedecen

⁶¹ Fotografía tomada por el autor, febrero de 2019 en Santiago Zochila.

⁶² En cuanto al tequio, hay aportes de los migrantes que no se ha tomado en cuenta en este apartado. Al respecto ver más adelante el apartado 2.3.1 Don de los migrantes.

a los usos y costumbres, los cuales se comprenden como el principio medular de los pueblos indígenas de Mesoamérica para la construcción de la autonomía comunitaria.

Fotografía III: Trabajo voluntario de participación colectiva⁶³



2.2.3 Usos y costumbres: sistema de cargos y asamblea

El sistema político de los pueblos serranos obedece a los denominados usos y costumbres⁶⁴, los cuales son los canales más importantes de la construcción autonómica basada en la toma de decisiones internas a través de la asamblea comunal, cuyo poder representa la instancia máxima protagonizada por la propia comunidad para gobernar cada municipio y agencia de la zona. Este sistema interno es la base de la política comunitaria de los pueblos indígenas del continente americano. Esta generalidad que se observa en el sistema de cargos y la asamblea comunal desde Mesoamérica hasta Sudamérica, por otro lado, se remonta al pasado colonial. Según María Luisa Acevedo, este sistema fue introducido en el siglo XVI e institucionalizó el gobierno indígena

⁶³ Fotografía tomada por el autor, agosto de 2019 en Santiago Zochila.

⁶⁴ Usos y costumbres es el nombre informal del sistema político/jurídico consuetudinario del autogobierno en los municipios habitados mayormente los pueblos indígenas y campesinos, garantizado por la Constitución política mexicana.

colonial, con el fin de atender el cuidado de los bienes comunales, la conservación de los templos y la realización de las fiestas de los santos y las vírgenes (Acevedo, 2012: 34).

Así pues, la introducción y la transformación histórica del sistema después de la Conquista del continente americano, por un lado, debilitó los derechos privilegiados de la nobleza antigua, posibilitando una serie de cambios de organización de los pueblos indígenas que antes obedecían a una fuerte estratificación social de la época prehispánica. Si bien anteriormente estos cargos eran hereditarios a manera de cacicazgo, con el tiempo se abrió el camino hacia la construcción de una sociedad más igualitaria que se caracteriza por la rotación de personas en el cargo. Por lo tanto, el sistema de cargos se convierte en un mecanismo “desde abajo”, con una funcionalidad peculiar de eliminación de excedentes dentro de las comunidades (Cancian, 1976)⁶⁵, como señala Carlos Brokmann:

Al debilitarse, varios de los elementos de esta jerarquía cívico-religiosa se pueden relacionar directamente con el propósito de homologar a los individuos dentro de la comunidad, eliminando la posibilidad de una acumulación monetaria que permita romper la relativa igualdad económica que existe dentro de ella (Brokmann, 2010: 142).

La igualdad y la justicia en las comunidades se relacionan con la ética comunitaria que se desarrolló como el resultado de la historia de la optimización del sistema. Por tanto, en el contexto oaxaqueño, este sistema normativo indígena (Bautista, 2017) cobra un peso importante para la gobernación interna y regional, a tal punto que, entrando a los años noventa del siglo pasado, el estado marca hito en la historia mexicana, con la concesión del reconocimiento constitucional en 1995 de esta organización normativa

⁶⁵ En la antropología mexicana, el sistema de cargos ha sido un objeto de estudio con diversos aportes e interpretaciones. Entre ellos se destaca el aporte sintético de Leif Korsbaek (1996), en el cual resume la función del sistema de siguiente manera: “El sistema de cargos consiste en un (1) número de oficios que están claramente definidos como tales y que se (2) rotan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un (3) periodo corto de tiempo después del cual se retira a su vida normal por un largo periodo de tiempo. Los oficios (4) están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos (5) comprende a todos –o casi todos– los miembros de la comunidad. Los cargueros (6) no reciben pago alguno durante su periodo de (7) servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable de tiempo en trabajo perdido y en gastos en dinero efectivo, pero como compensación el cargo (8) confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos (9) comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema un miembro de la comunidad es (10) considerado como “pasado” o “principal”” (Korsbaek, 1996: 82).

indígena que consiste en el sistema de cargos y la asamblea comunitaria. Para esto, cabría recordar que el contexto de la lucha indígena después del levantamiento zapatista en Chiapas de 1994, favoreció para promover la aprobación de la ley como una medida preventiva con el fin de no causar una aversión mayor de pueblos indígenas de Oaxaca (Pipitone, 2007: 52). Con ello, en 1998, se promulgó la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca⁶⁶.

Por lo consiguiente, se destaca la importancia en Oaxaca del sistema consuetudinario de gobernación basado en un proceso democrático, como expresa Gabriela Canedo con las palabras siguientes:

La demanda de los “usos y costumbres” significa que los municipios indígenas oaxaqueños se rijan por un sistema cultural propio, que implica primero la elección de las autoridades del municipio por medio de la asamblea, es decir, en forma directa, unánime y pública; segundo, que los candidatos que entran en el “nombramiento”, como suelen denominar a la elección, deben cubrir ciertos requisitos como el “prestigio” (tener buenos antecedentes de cumplimiento y responsabilidad en la comunidad), la “capacidad de servicio” y el seguimiento del escalafón (Canedo, 2008: 403)

Actualmente, los 418 de 570 municipios existentes del estado se gobiernan por esta organización tradicional. Entre estos municipios, la Sierra Norte zapoteca adopta sin excepción el sistema normativo interno basado en los usos y costumbres, siendo ello el eje de la normatividad comunitaria basada en la Comunalidad. Así pues, para la organización de trabajo colectivo y la búsqueda de mejor convivencia comunitaria, existe una variedad de cargos que posibilitan la reproducción cíclica de la vida serrana. Los cargos son obligaciones para todo el pueblo, con una duración de uno a tres años, de carácter fundamentalmente no remunerado⁶⁷ y ascendente, dependiendo de las experiencias personales que se van acumulando por los años de servicios de entre siete a ocho años en total.

Estos cargos, como se ha señalado anteriormente, se asignan en la asamblea comunal

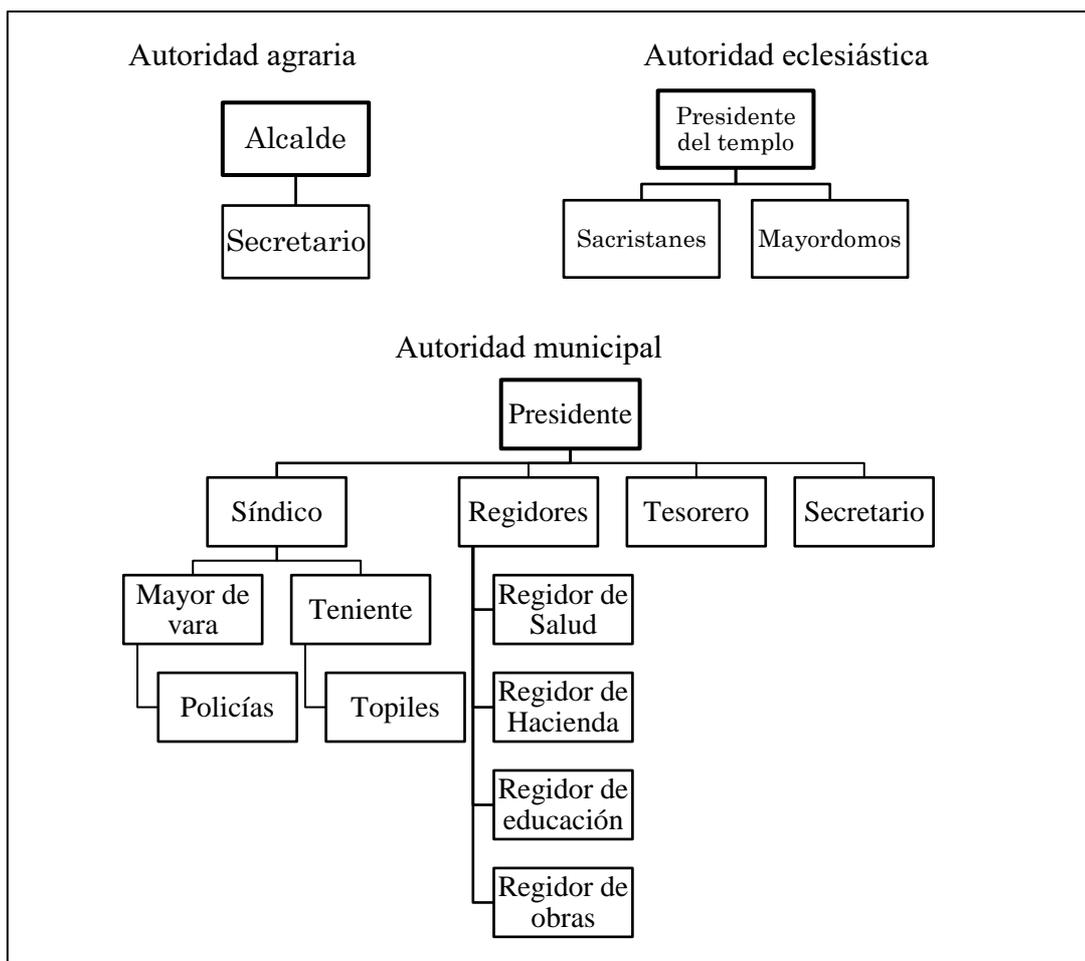
⁶⁶ Con las experiencias acumuladas del estado federal y estatal, aunado con el resultado del diálogo de San Andrés, esta ley define el alcance de la autonomía, del sistema normativo interno, de los derechos de las mujeres indígenas, etc. Para más detalles sobre la ley, ver más en:

<http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/oaxregla.pdf>

⁶⁷ Hoy en día hay comunidades que asignan el pago de comidas y viáticos para amortiguar el costo de vida. En este sentido, se puede decir que el cargo hoy no es totalmente gratuito.

por turnos. La obligación se sostiene mediante una serie de sanciones comunitarias y pocas veces los asignados se niegan aceptarlo, dado que la negación de la responsabilidad sin justificación genera un disgusto entre los habitantes del pueblo, por lo cual les obstaculizaría el bienestar para la convivencia armónica. Así mismo, los cargos son fuentes del estatus y del reconocimiento comunitario, puesto que estas experiencias son evaluadas para el ascenso del cargo a la siguiente categoría (Gabarrot, 2010: 63). En general, estos cargos se categorizan en tres a cuatro niveles según la importancia que se va elevando, colocando el presidente como la cumbre de responsabilidad. Por ejemplo, en los casos de la Sierra Norte, los cargos se dividen como los siguientes esquemas en tres diferentes áreas: autoridad municipal, autoridad agraria y autoridad eclesiástica (Figura XIV):

Figura XIV: Ejemplo de cargos⁶⁸



⁶⁸ Esquema de elaboración propia, tomando el ejemplo de Santiago Zochila. Cabe mencionar que existen ciertas variaciones en nombres y funciones de estos cargos dependiendo de los pueblos.

A decir de Onésimo Chávez y Jacinta Palerm (2016), existen cuatro categorías según la etapa e importancia de los cargos. En la siguiente tabla (Tabla II) se resumen los papeles principales de cada cargo:

Tabla II: Resumen de papeles de cada cargo⁶⁹

Categoría I

Cargo	Funciones
Topil/Policía	<ul style="list-style-type: none"> - Mensajero - Seguridad y limpieza comunitaria - Vigilancia nocturna
Mayor de vara / Teniente	<ul style="list-style-type: none"> - Supervisión de topiles y policías - Enlace entre cargos de rangos altos y bajos
Secretario	<ul style="list-style-type: none"> - Redacción de documentos municipales - Corresponsal del exterior - Elaboración de notas de eventos o de asambleas
Tesorero	<ul style="list-style-type: none"> - Manejo general de finanzas municipales, contaduría - Vínculo con la Secretaría de Hacienda y Crédito Público

Categoría II

Cargo	Funciones
Regidor de Hacienda	<ul style="list-style-type: none"> - Funcionamiento administrativo de recursos municipales - Cobro de impuestos
Regidor de Salud	<ul style="list-style-type: none"> - Limpieza y bienestar comunitario - Administración de recursos médicos y del consultorio
Regidor de Obras	<ul style="list-style-type: none"> - Vigilancia de obras para el fin del municipio - Contratación de las manos de obra
Regidor de Educación	<ul style="list-style-type: none"> - Vigilancia y administración del sector educativo

Categoría III

Cargo	Funciones
Presidente	<ul style="list-style-type: none"> - Convoca y preside la asamblea general - Supervisión de: tequio, fiesta, gestión de recursos, ejecución

⁶⁹ Elaboración propia, con base en el trabajo de campo y consulta bibliográfica (Chávez y Palerm, 2016; SAI, 2016).

	de obras, negociación con el gobierno estatal, etc.
Síndico	<ul style="list-style-type: none"> - Organización del tequio - Coordinación de las actividades relacionadas a las fiestas - Resolución de litigios y mantenimiento de la estabilidad comunitaria

Categoría IV

Cargo	Funciones
Alcalde Constitucional	<ul style="list-style-type: none"> - Justicia en casos delitos graves en coordinación con la institución estatal - Administración de la tenencia de la tierra

Como se puede observar, comenzando con el primer cargo de la categoría I, poco a poco se asciende para cumplir cargos de mayores responsabilidades hasta llegar al presidente, el cual es la figura más representativa de una comunidad serrana. Los cargos de altos rangos son de suma importancia para el mantenimiento del bienestar de las comunidades, y para tal efecto se requiere diversas cualidades morales y administrativas. Este sistema ascendiente funciona de manera pedagógica para ir comprendiendo cómo funcionan los cargos y la comunidad. Sin embargo, el alcance político, económico y cultural de los pueblos serranos, sin lugar a duda, es más amplio que antes, en el sentido de que no basta con liderar la situación interior del territorio municipal. Por ejemplo, en la actualidad, la autoridad gestiona recursos monetarios que provienen del exterior, por la aportación de los migrantes que se encuentran en los grandes urbes nacionales e internacionales⁷⁰.

El trabajo de la autoridad en este sentido, también se trata de una redistribución económica para los habitantes del pueblo. Aparte de las remesas de los migrantes, siendo municipios o agencias, se asignan un presupuesto anual por parte del gobierno federal y estatal. La autoridad tiene que frecuentar a la capital del estado, con el fin de presentar proyectos y recibir apoyos correspondientes. Existen dos tipos de estos apoyos gubernamentales conocidos como las Aportaciones Federales para Entidades Federativas y Municipios (Ramo 33)⁷¹ y Participaciones a Entidades Federativas y

⁷⁰ Sobre el apoyo de los migrantes, se desarrolla el debate en el siguiente apartado.

⁷¹ Se trata del “mecanismo presupuestario diseñado para transferir a los estados y municipios recursos

Municipios (Ramo 28)⁷² con distintas finalidades. Las comunidades serranas suelen utilizar el Ramo 33 para el mejoramiento de la infraestructura comunitaria o intercomunitaria. El Ramo 28, por otra parte, se asigna comúnmente para el gasto de las fiestas patronales.

Así pues, para asumir cargos de altos rangos, en la actualidad se exige un perfil diferente a lo anteriormente requerido, puesto que se necesita atender las demandas interiores al mismo tiempo que se requiere ser activos para buscar los proyectos y los recursos que provienen del gobierno federal y estatal para el bienestar de los ciudadanos. En este sentido, es necesario conocer la dinámica interior y exterior de la política, además de la capacidad lingüística de manifestar su opinión frente al pueblo en zapoteco y al mismo tiempo poder responder al gobierno central en castellano.

Aparte de los cargos señalados en el esquema anterior, bajo el comando de los regidores existen los comités relacionados según las necesidades o los bienes que hay en cada pueblo, los cuales también son considerados como parte de los cargos. Los comités son los grupos operativos del municipio y se organizan por cada servicio público o municipal que hay. Según Melitón Bautista, en el caso de San Juan Tabaá⁷³ cuentan con una suma de 135 ciudadanos asumiendo cargos o miembros de comisiones (2017: 52). En esta cifra se incluyen los miembros de la banda musical local, quienes son protagonistas en las fiestas y otros eventos importantes del ciclo de la vida serrana. Ser músico comunitario y participar en la banda municipal se considera como cargo y mientras se cumple este trabajo está exento de la asignación de otros cargos civiles y religiosos.

Ahora bien, por la funcionalidad de cargos revisada con anterioridad, cabría argumentar que, desde la óptica del don, los servicios para las comunidades pertenecientes son los

que les permitan fortalecer su capacidad de respuesta y atender demandas de gobierno en los rubros de, educación, salud, infraestructura básica, fortalecimiento financiero y seguridad pública, Programas alimenticios y de asistencia social e infraestructura educativa (Secretaría de Hacienda, 2014). Ver más en:

<http://hacienda.gob.mx/ApartadosHaciendaParaTodos/aportaciones/33/aportaciones.html>

⁷² Son los recursos asignados para las entidades federativas o los municipios, sin embargo, a diferencia del Ramo 33, “los recursos del Ramo General 28 no están etiquetados, es decir, no tienen un destino específico en el gasto de los gobiernos locales” (Secretaría de Hacienda, 2019). Al respecto ver más en: https://www.pef.hacienda.gob.mx/work/models/PEF2019/docs/28/r28_ep.pdf

⁷³ Población total de 1241 personas según datos del INEGI (2020).

sacrificios para el bienestar comunitario, como expresa Bautista por su propia experiencia:

Los servicios y cargos implican inversión de tiempo, desgaste económico, desgaste intelectual y físico; significa valorar y vivir la vida colectiva, logrando con éxito la educación comunal que se ha transmitido de generación en generación y de padres a hijos. Si acaso no logramos educar a los hijos en la vida comunal, sería una pérdida de conocimiento educativo de la vida colectiva y de la identidad cultural como pueblos originarios que somos. (2017: 15)

En cuanto al desgaste económico, María Luisa Acevedo (2012) agrega lo siguiente:

Dar servicio al pueblo en cualquiera de los cargos públicos implica hacer gastos tales como la compra de ropa para vestir apropiadamente durante el desempeño del cargo; adquirir objetos para participar en los ritos de aseguramiento del cargo tales como flores, velas y animales para el sacrificio; cooperar para las comidas ceremoniales que las autoridades ofrecen al pueblo; pagar los gastos necesarios para realizar los viajes oficiales, etc. (2012: 34).

Asimismo, Jaime Martínez respalda la afirmación anterior de Bautista ya que, según él, “el desempeño de un cargo significa el regalo de tiempo y trabajo a la comunidad, porque a cambio, en dinero, no se recibe nada” (Martínez, 2013: 217). Por consiguiente, se puede considerar que en los cargos también interviene el don como la idea central, cumpliendo con la forma de sacrificio la circulación de servicios que obedece a la lógica de *dar-recibir-devolver*, la cual a su vez cumple una funcionalidad de desacumulación de los bienes concentrados en algunos miembros comunitarios⁷⁴.

Sobre este don, el análisis de Alicia Barabas comprende esta relación como una reciprocidad binaria bilateral entre las autoridades y los otros miembros de la comunidad:

De acuerdo con los principios éticos idealmente normativos presentes en los pueblos indígenas, como, por ejemplo, la voluntad de servicio público, el esquema del intercambio puede plantearse como sigue: las autoridades elegidas donan trabajo y bienes a la comunidad y son reciprocidades

⁷⁴ Cabe agregar que la tecnificación de la administración de la economía municipal ha creado un espacio de aprovechamiento para algunos miembros comunitarios, por lo cual no se puede generalizar el papel des-acumulativo de los cargos, más cuando el sistema asambleario para la sanción de los integrantes que violan el código interno no funciona en su plenitud (falla de rendición de cuenta).

con el reconocimiento por el buen desempeño y, en tiempos diferidos, con el servicio de entendido como respeto y afecto hacia los demás (Barabas, 2017: 193).

Coincidiendo con esta perspectiva, cabría agregar, al igual que los casos de la gozona y el tequio, el marco de la reciprocidad generalizada para una comprensión integral del fenómeno. Es decir, la carencia del “tercero” en el don se nos aleja de la interpretación integral de *hechos sociales totales*, puesto que la participación al servicio se debe también a la colaboración anterior de los ancestros. La convicción del haber recibido con anterioridad obliga a uno realizar el contra-don. El sistema normativo indígena, en este sentido, tiene la función de otorgar a los comuneros la intelectualidad para percibir el proceso histórico del don que hubo de antemano, y en este sentido, asumir los cargos significaría ir realizando los contra-dones.

A esto se suma la consideración sobre el alcance amplio de la obligación de los cargos, puesto que, una vez en el cargo, el sacrificio se convierte en una responsabilidad familiar. No se trata de que sólo una persona de la familia cumpla el trabajo, sino también recae la responsabilidad conjunta a los otros miembros de una unidad familiar:

Es muy importante tomar en cuenta el aspecto familiar del sistema de cargos. Debido a que los hombres dedicados a cumplir con un cargo no reciben salario, la asamblea solamente asigna un cargo por hogar. De hecho, la única razón válida para rechazar un cargo es que otro miembro del hogar esté cumpliendo con esa función. En este sentido, las sanciones se aplican a nivel familiar cuando nadie quiere hacerse responsable del cargo (Gabarrot, 2010: 65).

Las sanciones, en este sentido, son parte de la ética del don que funciona como una norma que permite la continuidad del sistema interno de reciprocidad. Asimismo, el prestigio juega un rol principal como el cimiento de dicha ética, puesto que la asamblea comunal funciona como un espacio de la representación de la sanción y la acusación en el caso de no cumplirse el trabajo requerido. Esta asamblea se realiza periódicamente y asisten personas de entre 18 a 60 años. Es común que ésta se celebre mensualmente, pero en caso de surgir problemas urgentes que atender, la frecuencia de estas reuniones tiende a aumentarse hasta llegar a un punto de acuerdos. La época más frecuentada es de principio y fin del año, cuando se discute quiénes conformarán el nuevo cabildo municipal y demás cargos comunitarios. En la asamblea, al contrario de la política partidista del voto secreto, la votación se lleva a cabo a través de los votos abiertos.

Así mismo, esta época es crucial para la autoridad saliente la cual tiene que realizar la rendición de cuentas de todos los gastos y los logros del año. Si bien antes de este proceso de transparencia se trataba de un resumen con carácter más cualitativo⁷⁵, actualmente el aspecto cuantitativo ha cobrado un peso mayor para juzgar un buen desempeño. De todos modos, las asambleas después del año nuevo funcionan como una especie de juicio tribunal para la autoridad saliente, como expresa Melitón Bautista:

Son cargos de mucha responsabilidad, desde Topil hasta el Presidente municipal por la rendición de cuentas, de ingresos y egresos, que debe ser transparente ante la Asamblea general del pueblo; aquél que logre desempeñar cabalmente sus servicios y cargos será respetado, pero aquél que no lo acepte o lo desempeñó de manera inconveniente, será mal visto ante la comunidad, será castigado y deberá cumplir con las multas que la Asamblea le haya aplicado (2017: 44).

Además, la sanción por incumplimiento se extiende a los integrantes que no han cumplido sus deberes como los tequios. El fin de año se tiene que saldar la deuda con el municipio o la agencia donde pertenece, puesto que, en el caso contrario, en la asamblea del inicio del año, en voz alta lo nombran como una persona incumplida hasta con el monto que le debe a la entidad perteneciente (2017: 37). En fin, podemos comprender que la cualidad de esta forma asamblearia de organización está en la autodeterminación que prescinde del gobierno federal y estatal con una mayor transparencia. La asamblea entonces es la instancia máxima de la política comunitaria de autogobierno, donde se determina la direccionalidad a corto y largo plazo de la comunidad. Los cargos, a su vez, son de poder administrativo que obedece a la decisión comunitaria con el principio de “mandar obedeciendo”⁷⁶, en el cual radica la filosofía política de los pueblos indígenas.

2.2.4 Fiestas patronales: la alegría del don agonístico

Como el último elemento representativo de la vida serrana que queremos retomar de la Comunalidad analizaremos la fiesta patronal. Los pueblos de la Sierra Norte tienen los respectivos santos patronos y las vírgenes católicos basados en los mitos y leyendas que

⁷⁵ Bautista (2017) señala que la administración financiera de San Juan Tabaá antes se realizaba con los granos de maíz (2017: 41).

⁷⁶ Este concepto ha sido reconocido ampliamente por un comunicado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, que consiste en el ejercicio del poder con rotatividad, revocación de mandato y rendición de cuentas.

han sucedido en cada comunidad, los cuales están integrados en los nombres de estas comunidades. Generalmente estos municipios y agencias suelen tener dos o más santos o vírgenes, por lo que anualmente se celebra al menos dos fiestas grandes en estas comunidades. Por consiguiente, sumando todas las fiestas de la región, no sería una exageración decir que cada semana se realiza una fiesta en algún lado de la Sierra Norte.

Para estas fiestas, los cargos eclesiásticos cobran una gran importancia, entre ellos la mayordomía. El mayordomo elegido en las asambleas, aparte de que se encarga de organizar las celebraciones a los santos patronos, se responsabiliza en diversas actividades de la iglesia como la decoración de flores dentro de la iglesia, la venta de velas, etcétera. El nivel de los cargos eclesiásticos varía por las comunidades, sin embargo, tiene el mismo carácter ascendente que los cargos civiles y se requiere un gran sacrificio para cumplir estos, puesto que implica doble responsabilidad frente a lo sagrado y a la comunidad.

Si revisamos el origen de las fiestas patronales, éstas fueron introducidas por la congregación dominicana y posteriormente se fueron cimentando como una costumbre importante en Oaxaca con el reemplazo de los sacerdotes con carácter seglar en el Siglo XVIII (Chance y Taylor, 1987: 9). Estos sacerdotes organizaron las cofradías católicas fundadas con el objetivo de “organizar el apoyo al culto local y sufragar los gastos que éste generaba, incluyendo (...) los gastos de la Semana Santa y la fiesta del santo patrono” (Barabas *et al.*, 2004: 138). Estas cofradías o hermandades constituyen posteriormente la actual forma de cargos eclesiásticos.

Con el tiempo, las fiestas patronales van integrando diversos elementos de novedad, lo cual actualmente representa un festejo único de la cultura serrana. El simbolismo abigarrado del mestizaje cultural nos manifiesta que existe un esquema complejo para la identificación del origen cultural de cada uno de los elementos que lo constituyen, sin embargo, esta convivencia entre lo antiguo, lo nuevo, lo autóctono y lo foráneo muestra la realidad de la vida serrana, en la que diario se vive entre transformación y permanencia cultural. Así pues, las fiestas patronales constituyen un mecanismo de reproducción cíclica de la identidad de estos pueblos.

Para la organización de fiestas de la gran magnitud, se requiere una buena dedicación de tiempo y una preparación minuciosa para que el festejo avance conforme a lo

planeado (Tabla III).

Tabla III: Principales actividades de la fiesta de la Virgen de Candelaria⁷⁷

Fecha	Actividades
24 de enero	<ul style="list-style-type: none"> - Misa del novenario - Celebración eucarística
25 de enero	<ul style="list-style-type: none"> - Donación de la indumentaria a la virgen
28 de enero	<ul style="list-style-type: none"> - Donación del novillo
31 de enero	<ul style="list-style-type: none"> - Recepción de la banda filarmónica del BMC Zoogocho - Recepción de la banda filarmónica municipal de San Melchor Betaza - Misa de Calenda - Calenda Nocturna
01 de febrero	<ul style="list-style-type: none"> - Las mañanitas de la banda local - Danza de los negritos - Inauguración del torneo de basquetbol - Inicio del jaripeo - Convite floral y la quema de canastas florales - Celebración de vísperas y procesión - Programas culturales, quema de castillo y bailes con las bandas local y visitantes
02 de febrero	<ul style="list-style-type: none"> - Las mañanitas de la banda local - Torneo de basquet - Misa y procesión - Torneo de fútbol - Danza de un grupo de Villa Hidalgo Yalálag - Recua, presentación del payaso y jaripeo ranchero - Premiación del equipo ganador del torneo de basquet - Baile popular con los músicos invitados de fuera
03 de febrero	<ul style="list-style-type: none"> - Mañanitas - Torneo de futbol

⁷⁷ Elaboración propia, con base en datos recabados en febrero de 2019 en Santiago Zoochila, Villa Alta.

	<ul style="list-style-type: none"> - Misa - Danza de los negritos - Torneo de capotes - Premiación del equipo ganador del torneo de futbol - Baile popular
04 de febrero	<ul style="list-style-type: none"> - Mañanitas - Misa - Danza de los negritos - Jaripeo - Despedida de las bandas visitantes - Convivencia con el pueblo y último baile

Desde la perspectiva del don, las fiestas patronales de la Sierra Norte son una viva muestra de que el don se sitúa en el núcleo del *ethos* de los pueblos serranos de Oaxaca. Incluso se podría decir que lo que sucede en los días de fiesta es una especie de “explosión del don” en la cual todos dan a todos. Esto se asemeja al esquema del “compartir” que hemos explicado con anterioridad, continúan días de festejo sin poder distinguir quién es el donador y quién es el donatario, puesto que todos ofrecen obsequios o servicios, mientras todos los reciben en el tiempo sincrónico y casi simultáneo.

En las fiestas, se observa una abundancia de las comidas y bebidas ofrecidas en todas las casas. Los habitantes, los invitados y los municipios gastan una enorme cantidad de productos y dinero para la preparación de estos eventos. Además, a nivel colectivo, para recibir las bandas musicales, los grupos de baile tradicional y los visitantes, se organiza la Casa de Comisión donde se prepara la comida y les atienden desde el desayuno hasta la cena. A diferencia de la teoría de la reciprocidad de Sahlins, donde se argumenta que la cercanía del parentesco representa la facilidad de la circulación del don, las comunidades reciben cualquier persona que venga de visita en esas fechas, como narra el testimonio de San Bartolomé Zoogocho:

La comida tradicional que se sirve en los días de nuestra fiesta es menudo (caldo de pancita); caldo de res con verduras, tasajo, atole blanco y champurrado. La comida se ofrece en la casa de la Comisión de festejos para todos los visitantes, y en la comunidad cada familia ofrece comida a sus

invitados o a personas que los visiten, pues a nadie se le niega la comida en esos días (SAI, 2016: 146).

Así pues, la generosidad y la hospitalidad caracterizan el “ser” de los pueblos zapotecos de la Sierra Norte, lo que al mismo tiempo comprueba la tesis de Marcel Mauss de que la obligación no sólo se trata de dar y devolver, sino que recibir también desempeña un papel importante para que fluya el don. Es decir, el obsequio generoso tiene que ser consumido de manera generosa ya que, en caso contrario, se genera un malestar del donador⁷⁸.

Fotografía IV: Casa de Comisión atendiendo a los músicos visitantes⁷⁹



Las donaciones, a la par, se aumentan en esta época para el fin comunitario. Los elementos cruciales de las fiestas implican gastos significativos, por ejemplo, el toro (novillo) para el consumo en la Casa de Comisión, la contratación de banda musical, el costo de castillos, etc., se sostienen a través de los dones de los habitantes y los

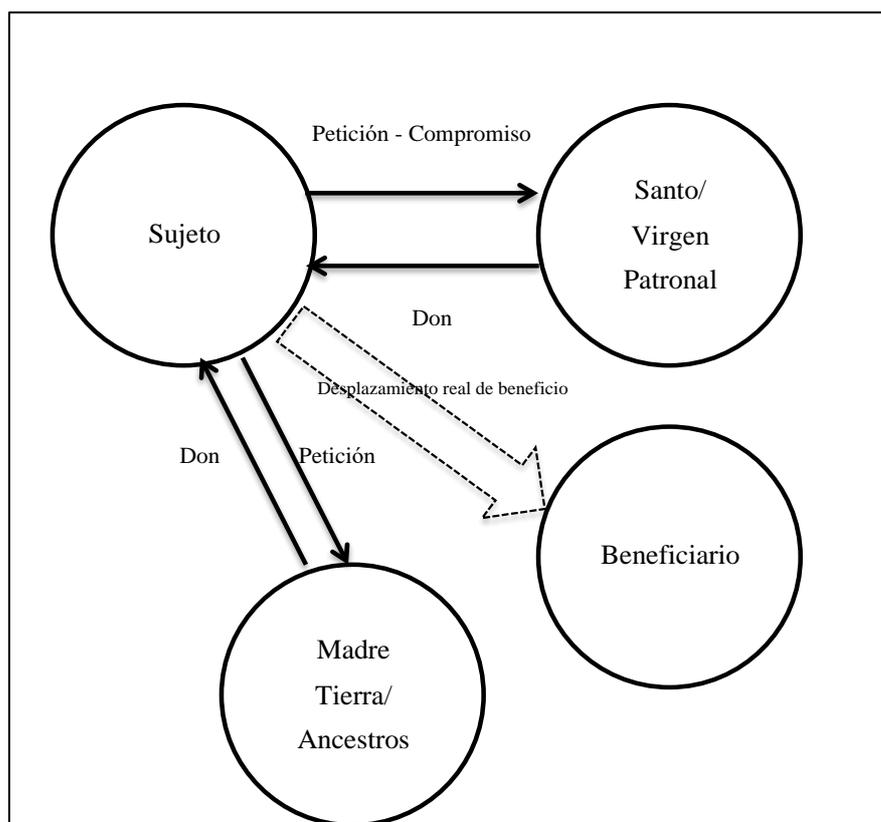
⁷⁸ Tuve una experiencia personal en 2018 en una fiesta patronal, donde había un señor que me ofrecía varias veces el tepache, sin embargo, por la condición de salud que tenía ese día no pude aceptarlo, lo cual fue malentendido y le causó un disgusto.

⁷⁹ Fotografía tomada por el autor, julio de 2019 en Santiago Zochila.

migrantes comprometidos. Estos dones tienen carácter agonístico en el sentido de que se juega el prestigio como un factor de la narrativa de trasfondo (ética del don), el cual toma la forma de una competencia que posibilita esta circulación de bienes mediante la lógica de la reciprocidad. Para el reconocimiento en el pueblo, esta donación juega un papel fundamental.

Sin embargo, cabría agregar que esto no se debe nada más al juego de fama, sino más bien muchas veces tiene que ver con la relación entre los comuneros y lo sagrado. Es decir, los pueblos devotos en la creencia de los propios santos patronos, al hacer peticiones se comprometen a realizar un contra-don a nombre de lo sagrado. Los obsequios pueden ser dirigidos directamente para el santo o la virgen, a manera de ofrenda o regalo de vestimenta, etc., o bien muchas veces el donatario es la propia gente del pueblo.

Figura XV: El don con lo sagrado⁸⁰



Por ejemplo, el novillo es frecuentemente regalado por el compromiso previamente

⁸⁰ Esquema de elaboración propia.

hecho con el santo o la virgen, pero los consumidores finales de la carne son los propios habitantes o más bien los invitados que vienen de visita. Asimismo, en el caso de la ofrenda para la Madre Tierra y los ancestros, existe una reciprocidad entre la petición y el don otorgado, no obstante, los beneficiarios suelen ser el pueblo mismo o un tercero, lo cual representa en la forma de un don ternario (Figura XV).

Fotografía V: Ofrenda de mezcal para la Madre Tierra con el fin de celebración del jaripeo⁸¹



Por otra parte, las ofrendas no son necesariamente materiales, considerando que el baile y la música tradicional también son una parte del don para lo sagrado. En la región, existe diversos tipos de danzas tradicionales en las cuales participan los jóvenes de las comunidades. En este sentido, estos dones simbólicos de las bandas musicales que vienen de gozona o de contrato amenizan las fiestas junto con las bandas y los grupos de baile locales son las partes indispensables para las fiestas de la Sierra Norte de Oaxaca.

Cabe anotar que, aparte de la Casa de Comisión, hay anfitriones que reciben a las bandas

⁸¹ Fotografía tomada por el autor, en febrero de 2019 en Santiago Zochila.

que vienen de afuera, dándoles la palabra de bienvenida y alimentos para todos los integrantes. El desarrollo musical de la banda filarmónica en la Sierra Norte ha posibilitado continuamente generar músicos sobresalientes que componen música original como el son y el jarabe, de los cuales los serranos zapotecos y mixes muestran una gran pasión.

Fotografía VI: Recepción de una banda exterior⁸²



Para estas fechas de la fiesta patronal, regresa un gran número de migrantes que se encuentra en las urbes nacionales e internacionales. Los habitantes de los pueblos aledaños, a la postre, llenarán a estos espacios a tal grado que la tranquilidad cotidiana que se observa en los días normales desaparece por completo hasta el fin de estos eventos, en los cuales los gastos extraordinarios caracterizan la actitud económica y social de todos los migrantes, los visitantes y los propios habitantes.

⁸² Fotografía tomada por el autor, en julio de 2019 en el municipio de San Andrés Solaga, Villa Alta.

Fotografía VII: Danza de los negritos como ofrenda a la virgen de Candelaria⁸³



Con todo, se puede comprender que las fiestas tienen el mecanismo para reproducir la narrativa comunitaria, forjando la identidad del pueblo serrano y marcando un espacio y tiempo de unidad con nostalgia y abundancia. Al respecto, Manuel Ríos sintetiza lo siguiente:

La fiesta del Santo Patrón es el inicio y el término de un ciclo de vida, es el momento más importante de reencuentro con los momentos y espacios sagrados que definen la construcción de las lealtades, de ofrecer y recibir, de un retorno donde el ir y venir cierran un alto contenido simbólico que marca el tiempo, los años, meses y días, por ello con un gran dispendio de recursos se exaltan aquellas expresiones que son referentes de una particular manera de ser (Ríos, 2013: 36-37).

La narrativa comunitaria se recrea en estos festejos, reproduciendo y fortaleciendo la ética del don de los pueblos zapotecos de la Sierra Norte. Este mecanismo cíclico de la confirmación identitaria permite sostener la funcionalidad de otros elementos de la Comunalidad, como la parte estética de la creación de las narrativas comunitarias. Así pues, históricamente se han sostenido las narrativas comunitarias que siguen apelando

⁸³ Fotografía tomada por el autor, en febrero de 2019 en Santiago Zochila.

a las formas comunitarias de organización; sin embargo, vemos una aceleración de este proceso de transformación en estas décadas, el cual ciertamente afecta al cimiento de la autonomía comunitaria.

2.3 Entre continuidad y transformación: retos de la Sierra Norte frente a los cambios sociales

Los análisis anteriores sobre los elementos fundamentales desde la óptica del don se han concentrado en el tema de su permanencia en la relación social, política, económica y cultural de los pueblos zapotecos de la Sierra Norte. Sin embargo, no se ha profundizado sobre los diversos aspectos de cambio social en el que está inmersa la región. Si bien es cierto que estos han generado nuevos espacios del don, a su vez, tienden también a inclinarse hacia la desaparición de algunos rasgos culturales que han sostenido el mecanismo de la ética del don de los serranos. En este sentido, el primer debate fundamental a exponer sería la cuestión de la migración de los pueblos serranos, quienes sobre todo, desde los sesenta del siglo pasado han venido realizando el desplazamiento continuo de un porcentaje significativo de la población hacia las grandes urbes nacionales e internacionales. Esto ha generado diversos cambios dentro de las comunidades que ponen en riesgo la continuidad de algunos componentes culturales representativos.

Como segundo punto, la economía regional se configura como un elemento a destacar, retomando el concepto de la interfaz según la categoría de Dominique Temple (Temple, 2003), puesto que es menester analizar la frontera que hay entre el don y el intercambio equivalente, con el fin de no polarizarlos entre la dicotomía del bien y el mal. En este sentido, se describe la función de la economía regional de interdependencia, tomando el ejemplo de la plaza en San Bartolomé Zoogocho. Y, por último, se exponen los problemas que enfrenta la zona para considerar los retos futuros que hay, dejando un espacio de discusión para el capítulo final de esta investigación.

2.3.1 Don de los migrantes

Como se ha descrito anteriormente, la migración masiva de los oaxaqueños constituye

una economía particular interna y externa de las comunidades zapotecas de la Sierra Norte. Antes de la intensificación de la tendencia migratoria hacia Estados Unidos, Oaxaca generaba más desplazamientos nacionales por la topografía irregular del estado y la cuestión de distancia física que representaba la complejidad del viaje, lo cual significa que la migración oaxaqueña se comprendía como un movimiento interno hacia los estados vecinos (Gabarrot, 2010: 60). Sin embargo, la disminución de la capacidad receptora de migrantes de la Ciudad de México y el deterioro de las condiciones rurales bajo la crisis económica en el contexto neoliberal han sido factores que promovieron el flujo de migrantes a Estados Unidos hacia finales del siglo XX.

En la Sierra Norte, es un fenómeno tan común que cada familia al menos tiene un familiar cercano que tiene experiencia de haber vivido o incluso sigue viviendo en Estados Unidos, por lo cual se constituye una amplia red de parentesco ampliada entre los dos países. El inicio de este proceso transnacional comienza en la época del Programa Bracero⁸⁴ (1943-1964), con una reducción temporal al término del programa hasta la época de aumento en los setenta y los ochenta.

Según los datos estadísticos del Instituto Oaxaqueño de Atención al Migrante (IOAM, 2009), la Sierra Norte se sitúa como la tercera región más alta del porcentaje migratorio en Oaxaca. Se comprende en general que el objetivo principal de la migración es la mejora del estatus económico, no obstante, los motivos monetarios no son las únicas razones motivadoras de tal movimiento. Por ejemplo, la condición climática anual de la zona afecta directamente a la reproducción de estos pueblos donde la agricultura le garantiza su supervivencia. Por otro lado, también existe un factor psicológico que ha incentivado el proceso migratorio, justamente por la apertura hacia la cultura moderna homogeneizante del centro de la República que llegó masivamente por las nuevas infraestructuras establecidas (Ramos, 1991: 317-318).

En la actualidad, debemos comprender que este fenómeno de homogeneización se ha acelerado todavía más por el avance de la tecnología de comunicación, es decir, el uso del teléfono inteligente y el establecimiento de las redes comunicativas como el internet.

⁸⁴ Programa Bracero fue un acuerdo bilateral entre México y Estados Unidos bajo la demanda de mano de obra que carecían en el campo estadounidense, el cual permitió proveer los agricultores mexicanos en dicho espacio con el contrato laboral para trabajo temporal.

Aunque la distribución del modem del Wi-fi no llega a un nivel completo de rapidez, hay servicios ofrecidos por las empresas privadas, los cuales permiten un flujo más rápido de las informaciones de afuera y que, a la par, son los aparatos que facilitan la comunicación con los migrantes que se encuentran en Ciudad de México, Oaxaca de Juárez y sobre todo en Los Ángeles.

Ahora bien, resumiendo lo anterior, la investigación de Virginia Reyes (2017) señala que la migración serrana comparte siguientes características en común:

- La migración inicia en los años sesenta con el programa de Braseros.
- El principal motivo de salida ha sido factores físico-naturales, socio-económicos y socioculturales.
- Los lugares de llegada en Estados Unidos es el condado de Los Ángeles en el estado de California.
- Los motivos de retorno son diversos como por la familia, deportaciones y arraigo a la comunidad (Reyes, et al., 2017: 213)⁸⁵.

Estos migrantes en Estados Unidos han formado los grupos de apoyo mutuo con el fin de ayudar a los paisanos de la comunidad de origen, en los cuales sus redes de migrantes facilitan a los comuneros la continuidad del proceso migratorio. Como señala Ana Margarita Alvarado, con el paso de tiempo se ha creado un sistema reproductivo estable de migración:

[...] en las redes de migrantes se encuentran presentes elementos como la reciprocidad, la ayuda mutua y la confianza, que hacen de la migración un fenómeno permanente. Así, una práctica extendida es el alojamiento de parientes o paisanos que viajan por primera vez a Estados Unidos. El acceso a una casa y a la alimentación es parte de las reglas implícitas con que funcionan las redes de migrantes, y expresa el tipo de solidaridades que sostienen a la propia red (Alvarado, 2008: 92).

Estas redes permiten construir las rutas relativamente seguras y fáciles de llegada a Estados Unidos incluso siendo indocumentados. Al mismo tiempo, existen varias personas nacidas en dicho país y que poseen la nacionalidad o la visa permanente. Así

⁸⁵ Según la investigación de Ramos (1991), la migración de Zoogocho hacia Estados Unidos ya había comenzado en los años cuarenta, incluso con el registro de la recepción de la primera aportación económica de los emigrantes en 1945.

pues, la sociedad serrana constituye una multi-localidad y multi-territorialidad entre Los Ángeles – Ciudad de México – Oaxaca de Juárez y las respectivas comunidades serranas y, por lo consiguiente, la aportación económica de los migrantes se convierte en un factor fundamental de la política y la economía en la región, a tal grado que es difícil de pensar la economía comunitaria sin incluir el flujo de las remesas enviadas por ellos.

Aparte de las remesas personales para los familiares, se cobran las cuotas anuales de los ciudadanos que viven afuera de la comunidad, en vez de participar en el tequio o asumir los cargos. La cuota está definida según por el lugar que residen los migrantes. Su aporte para las comunidades es fundamental para la organización de proyectos y las fiestas, como señala Melitón Bautista en el caso de San Juan Tabaa:

Los paisanos ausentes que están integrados en las Mesas Directivas en los Ángeles California, en la ciudad de México en la ciudad de Oaxaca, aportan el 40% del tequio de cada ciudadano, considerando que los ausentes son alrededor de doscientos ciudadanos, su aportación asciende más o menos a la cantidad de \$240,000.00 (doscientos cuarenta mil pesos), que aportan anualmente en mano de obra de manera colectiva como organizaciones que forman Mesa Directivas y que están pendientes para coordinar con el pueblo sobre cualquier asunto, ya sea social, educativo cultural o religioso, todo para el bien común (Bautista, 2017: 58).

Como se observa, las cuotas quizá en su primer momento fue algo voluntario, mientras en los días recientes se han convertido en el pago obligatorio, funcionando como una membresía para pertenecer al lazo comunitario. De lo contrario, un migrante pierde el derecho comunitario, como lo expresa Sergio Robles, “no tiene derecho ni para que le repiquen la campana el día en que se muera” (Robles, 2004: 506). En este sentido, no cabe duda de que muchos migrantes participan en estas organizaciones para sostener la economía comunitaria desde el exterior, por las razones variadas y personales respaldadas en las memorias buenas de su infancia, el deseo de retornar un día o la sanción moral por considerarse como una persona perdida para la comunidad.

Sin embargo, al respecto, Lars Ove (2009) argumenta que puede haber diversos factores que determinan la participación en estas organizaciones. Primero, como se ha dicho con anterioridad, la interpretación ortodoxa tiende a comprender que se trata de una suerte de “contrato” entre los migrantes y los habitantes de la comunidad de origen, en cuanto al desarrollo político/económico de la comunidad (2009: 81). Como segunda visión, se

entiende este lazo entre los migrantes como producto de la discriminación estructural que han sufrido ellos en Estados Unidos, la cual crea un vínculo fuerte a través del sentido de pertenencia en la comunidad de origen (*ibid.*). Por lo tanto, existe un esfuerzo que se traduce como voluntad de dar la continuidad en forjar identidad serrana incluso haciendo la réplica de la fiesta patronal en los destinos donde migraron. Robles, originario del San Bartolomé Zoogocho lo describe del siguiente modo:

Es por esta razón que en Los Ángeles realizamos nuestras fiestas con la asistencia de alguna de estas bandas, agregando los tamales, el mole, las tortillas, el mezcal y nuestras danzas. Estas fiestas de las organizaciones en los lugares de destino nos permiten reafirmar nuestro nacionalismo indígena, así como realizar un análisis de nuestra situación y de la de nuestras comunidades, dando como resultado el fortalecimiento de las organizaciones (Robles, 2004: 510).

Los migrantes serranos, sobre todo de la primera generación de migrantes, siguen comprometiéndose con las comunidades y con lo sagrado autóctono (como contra-don al cumplir sus deseos), lo cual se observa más en la donación para las fiestas patronales, obsequiando un toro para la Casa de la Comisión, pagando una banda de música, contratación de danzantes, castillos, etc. Estos dones, como anteriormente hemos señalado, tienen también carácter agonístico, puesto que se trata de una competencia de la generosidad y la riqueza de los migrantes, relacionada con el prestigio.

Por otro lado, Lars Ove analiza que existe otra razón de la participación activa de estos migrantes en las organizaciones, por un fin más utilitario para mantener el contacto en la red social de los migrantes, puesto que muchas veces es una fuente de informaciones provechosas que a través de estos lazos puede uno conseguir una oportunidad laboral en su lugar receptor (Ove, 2009: 92). Por lo tanto, desde esta perspectiva la membresía se puede interpretar como una opción financiera que sirve para acceder a los empleos propiciados por dicha red, aunque los migrantes participantes no tengan intención de regresar a su comunidad de origen en futuro (*ibid.*).

Tras establecer el estatus migratorio, muchos de estos migrantes regresan al pueblo de origen mayormente en la época de fiestas. Cuando su estado económico es estable, incluso regresan al pueblo anualmente. Los migrantes suelen comportarse de manera diferente a los propios comuneros, por ejemplo, en su forma de vestir, por el nivel adquisitivo o simplemente qué idioma hablan. Estas distintas formas de ser, a su vez han

venido incentivando crear una admiración a los habitantes jóvenes de la zona hacia la migración, promoviendo la continuidad de la salida de las próximas generaciones desde estas comunidades.

Así pues, es fundamental señalar que los pueblos serranos se han acostumbrado a recurrir al ingreso a través de la recaudación de recursos de los migrantes paisanos que, por un lado, permite realizar una suntuosa fiesta y que posibilita construir una autonomía económica que se deslinda de la intervención del gobierno federal y estatal. No obstante, por otro lado, cabe mencionar también que esto genera una dependencia hacia las remesas que llevan al gradual abandono de ciertas prácticas como el cultivo milpero o la producción de artesanías. Al respecto, el testimonio de Santiago Zochila señala lo siguiente:

Antes elaborábamos artesanías, pero esto ha dejado de practicarse hace ya algunos años; una de las principales causas que ha ocasionado esto, es la migración, que ha traído consigo una nueva cultura, otros apoyos económicos, mayor disposición de artículos tecnológicos, cambios de estilos de vestir, etc. (SAI, 2016: 571-572).

Otro problema, quizá aún más grave que el anterior, ha sido la despoblación de estas comunidades. Después de pasar días de festejo, los migrantes y los visitantes se van de nuevo a sus respectivos hogares donde actualmente viven y el pueblo queda otra vez en la tranquilidad cotidiana, o desde una perspectiva negativa, queda vacío o en peor de los casos, fantasmal. Esto es una muestra de que la migración ha generado una tendencia fuerte de despoblación, la cual ha sido uno de los mayores problemas de la zona que amenazan la continuidad existencial de estos pueblos, como señala Sergio Robles:

[...] hoy sólo quedan personas adultas, situación que origina que ya no se tengan ciudadanos para los cargos ni para los trabajos comunitarios (no hay fuerza física para los tequios). Nuestros pueblos se quedaron sin banda de música y ya no tenemos más jóvenes que enviar. La terrible pregunta que nos hacemos es si en unos años más nuestros pueblos serán pueblos fantasmas (Robles, 2004: 503).

Los datos indican que las comunidades están sufriendo una disminución gradual de los habitantes, lo cual es un reto que por décadas no ha sido posible atender. La disminución de los integrantes comunitarios peligran la posibilidad de sustentar los trabajos colectivos y la reproducción cultural. Sin embargo, desde otra perspectiva, esto podría ser una

buena oportunidad para salir del monopolio de los cargos para los hombres. En este sentido, ya se ha observado que la participación de las mujeres en los cargos incluso de altos rangos como presidente municipal está siendo cada vez más común en toda la Sierra Norte.

En la actualidad, cabría señalar que, en los casos de la Sierra Norte zapoteca, la pobreza no es la razón mayor de la migración de estos pueblos. Como el caso de Zochila, hay un buen flujo de dinero gracias a la bonanza de la producción del mezcal, la cual se está convirtiendo en un negocio de futuro para la zona. Si bien muchos integrantes de arriba de 50 años han ido a Estados Unidos con el fin de construir su propia casa en la comunidad o bien adquirir cierta cantidad de ahorro para comenzar otro negocio en el pueblo, para las generaciones jóvenes de hoy generalmente ya no les exige la misma razón para desplazarse al norte. Por lo tanto, el proceso de la salida de jóvenes está en su plena continuidad por diversas razones. Por ejemplo, el matrimonio que contrajo, la invitación de los parientes, la posesión de visa por nacer en EE. UU., etc., impulsan a tomar decisiones para irse de la comunidad.

En tal sentido, frenar el déficit poblacional por la migración ha sido por estas últimas tres décadas una tarea importante, puesto que a la larga esto significa una amenaza a la existencia de la cultura serrana. Al respecto, profundizaremos el análisis en el apartado último de este capítulo.

2.3.2 Economía regional complementaria

En cuanto a la economía regional, pese a la geografía compleja que permite mantener cierto nivel de aislamiento para las comunidades del Sector Zoogocho, la interdependencia dentro de la misma región sigue teniendo un peso importante. En los anteriores apartados se ha evidenciado la permanencia de la lógica del don en toda la esfera de la vida comunitaria, sin embargo, esto no quiere decir que el don es el único motor económico de los pueblos serranos, sino también que coexiste con el intercambio mercantil como otro fundamento de la economía comunitaria para la adquisición de bienes básicos. Efectivamente, la economía del mercado no es una novedad para los pueblos indígenas de Mesoamérica, tal como afirman Miguel Bartolomé y Alicia Barabas:

La relación de las comunidades indígenas con la economía de mercado es tan vieja como Mesoamérica misma, ya que el mercado solar que articula regiones ecológicas y productivas diferentes, forma parte de esta antigua tradición civilizatoria (Barabas *et al.*, 2004: 98).

Los microclimas diversos existentes en Oaxaca posibilitaron históricamente la producción de diversos productos agrícolas según ecosistemas. Cuando la autosuficiencia a través del aprovechamiento de sistema climático no fue suficiente, adquirió importancia para estos pueblos el intercambio en el mercado local donde se reunían con otros pueblos:

Cuando ello no es posible, la plaza es el medio para comprar o intercambiar productos no disponibles. Pero en las plazas no sólo se intercambian productos sino también relaciones sociales que contribuyen ahora y contribuyeron históricamente a vincular a las comunidades entre sí (2004: 101).

Los tianguis, en este sentido, funcionaban como el espacio de intercambio de relaciones sociales, ya que antes el mecanismo del intercambio equivalente fue siempre por el trueque, comprendido como un medio de intercambio sin intervención de valor monetario. Al respecto, Nancy Molina y Yaayé Arellanes (2016), a partir de la discusión de Ralph Beals (1975) describen el sistema del trueque en Oaxaca con dos tipos de valores coexistentes, como lo siguiente:

[...] en Oaxaca existen dos tipos de trueque: en la primera forma, las personas involucradas convienen en un intercambio de sus bienes en relación a las cantidades que están dispuestos a dar y aceptar. Mientras que en la segunda, las dos partes llegan a un acuerdo sobre el precio monetario de sus bienes e intercambian cantidades iguales de dicho valor. Ambos tipos de trueque involucran la negociación, ya sea respecto a las cantidades que serán intercambiadas o como un medio para acordar los precios monetarios (2016: 93).

En efecto, es importante señalar que ambos casos exigen a los participantes una serie de negociaciones donde se interviene la noción de reciprocidad. Además de esto, en el trueque, el valor de uso se apremia sobre el valor de cambio. Al respecto, Ernesto Licona (2014) se refiere a la superioridad del valor de uso en las prácticas del trueque del siguiente modo:

El valor se encuentra en cualquier sistema económico, pero en el de intercambio trueque adquiere

otros equivalentes y medidas diferentes a los del sistema de intercambio hegemónico, aunque persiste un equivalente en moneda nacional disminuido. Se truecan dos leños por una medida de frutos, equivalente a 10 pesos; un leño macizo por una medida de verduras que equivale a 10 pesos; dos leños por una pieza de pan; una “cubetita” de limones por una pieza de vestir, etcétera, de tal manera que la *medida* es la forma simbólica que adquiere el valor del bien en este sistema, en el que se privilegia el valor de uso por encima del valor de cambio (2014: 159).

Cabría recordar que en el capítulo anterior se ha descrito el concepto de “interfaz” o interfase utilizado por Dominique Temple (2003). Se trata de una zona amortiguadora entre el sistema mercantil de circulación de bienes y el sistema del don para evitar el choque frontal y, por lo consiguiente, la victoria unilateral de la lógica mercantil en las comunidades. Tanto el intercambio monetario como el trueque están en el margen del intercambio equivalente, sin embargo, cuando no se considera la equivalencia del valor de cambio, se apremia más al valor de uso según las necesidades. Por tanto, el trueque suele adquirir otro significado más social, muchas veces acompañado de las expresiones del don/reciprocidad.

Volviendo al contexto del Sector Zoogocho, el municipio de San Bartolomé Zoogocho estableció el tianguis regional hace más de 200 años, convirtiéndose en un punto nodal de reunión de los pueblos del sector para la venta y el trueque de los productos regionales. Cuenta con variedad de productos regionales y provenientes de otros lados como: “agrícolas, fertilizantes, artesanales, de carnicería, ropa, sombreros, calzado, bebidas embotelladas, enlatados, mercería, herramientas, juegos pirotécnicos entre otros” (SAI, 2016: 123). Así pues, la investigación colectiva de Juan Carlos Rocha (2019) en esta plaza celebrada cada jueves demuestra que siguen realizando la práctica del trueque como una forma común del intercambio entre los productores de la región. En este tianguis llegan los productores directos y los comerciantes. Según la encuesta realizada, mientras los comerciantes no practican trueques, el 69% de productores regionales entrevistados afirmaron haberlo realizado en el mismo día (2019: 70).

Este resultado muestra evidentemente que el producto adquirido a través del intercambio donde intervino el valor de cambio se difiere del producto conseguido mediante el trueque, el cual básicamente será utilizado por el consumo familiar. Los productos provenientes del intercambio mercantil ligado con el uso del dinero buscan

un valor agregado, por lo cual no es posible someterlos en el proceso del trueque. Por otro lado, los productos que provienen de la producción propia se convierten con facilidad en objetos de intercambio de bienes por bienes, siendo por cantidad o valor asignado. Actualmente, el espacio que ocupa el trueque en el Sector Zoogocho es cada vez más pequeño, puesto que el nivel de producción agrícola ha disminuido en estas comunidades al mismo tiempo que la lógica mercantil ha permeado en la vida cotidiana. Sin embargo, entre los productores se mantiene esta sociabilidad basada en la lógica del don, lo cual les permite dar una continuidad de relaciones a diferencia del intercambio basado en el valor de cambio.

Asimismo, es fundamental tomar en consideración el flujo de bienes y recursos económicos dentro del territorio serrano. Esta circulación representa la interdependencia comunitaria existente bajo los acuerdos establecidos. A manera de gozona, por ejemplo, existen los casos como Santiago Zochila y San Francisco Cajonos que realizan intercambio recíproco de los productos locales. Zochila le ofrece a Cajonos el mezcal que produce, mientras Cajonos le proporciona leña a Zochila a manera del trueque sin intervención monetaria (SAI, 2016: 571). O bien, como en el caso de Zoogocho, cuando la compra es una cantidad significativa los habitantes viajan a otros pueblos para comprar los productos de su necesidad. Al respecto un testimonio nos señala que:

[...] ocasionalmente recurrimos a otros pueblos a comprar algunos productos; por ejemplo: a Santiago Zochila se va a comprar mezcal y pan de manteca, a San Andrés Solaga el café molido y a Santa María Tavehua la cerámica de barro rojo y máscaras para danzantes (2016: 123).

Por lo tanto, se podría decir que las comunidades serranas se encuentran en esta interdependencia que permite un cierto nivel de autosuficiencia regional. Así, este flujo del dinero intercomunitario se observa también en el momento de las fiestas patronales, cuando se establecen los negocios ambulantes de comidas, juegos, indumentarias o artículos diversos, juguetes, etc., las autoridades locales cobran las cuotas por puesto. Además, los comerciantes que instauran estas tiendas o comedores suelen ser los mismos serranos, lo cual significa que la ganancia se está turnando dentro del circuito económico serrano, puesto que cada vendedor realiza la donación o el despilfarro en el momento que le “toca”. Entonces se puede considerar que hay un flujo de bienes que se están turnando dinámicamente en la región con el gasto y el consumo incentivados en

las fiestas patronales, generando así una circulación de la economía local.

2.3.3 Retos futuros de la región

Como hemos señalado con anterioridad, bajo la ética del don que subyace en la conciencia de los zapotecos de la Sierra Norte, existe un mecanismo de reproducción cultural que garantiza la continuidad y el fortalecimiento de la identidad serrana mediante los ejercicios de los componentes de la Comunalidad. Sin embargo, también hemos podido observar que ciertos factores ponen en riesgo la continuidad de algunas prácticas que han sostenido dicho concepto. Uno de estos factores, sin lugar a dudas, es la migración que trajo consigo una serie de transformaciones para los pueblos serranos. El resultado gradual se ha presentado en la despoblación de estas comunidades, puesto que muchos migrantes no regresan una vez que salgan del pueblo. Al respecto, Alejandra Aquino (2013) expresa lo siguiente:

[...] cuando el fenómeno migratorio transnacional comenzó las comunidades no imaginaron que lo que parecía ser la solución de los problemas económicos de muchas familias, a la larga también tendría efectos no esperados sobre la vida comunitaria y les plantearía diferentes retos. Uno de ellos es cómo hacer frente a la pérdida masiva de la población joven y adulta, la cual normalmente debe asumir las principales responsabilidades políticas y económicas del pueblo (Aquino, 2013: 16).

La preocupación por el asunto migratorio, a su vez, se ha compartido entre los serranos desde hace décadas, la cual, por ejemplo, se encuentra también en una relatoría del taller del 2000, realizado con el liderazgo de la Unión de Autoridades Municipales del Sector Zoogocho:

Todos los migrantes cuando regresamos a nuestras comunidades nos damos cuenta que perdemos gran parte de nuestra cultura, la migración afecta profundamente nuestra identidad como indígenas, la educación es un factor que determina la migración, por eso es importante analizar este factor en nuestras comunidades, siempre nos dicen que como indígenas no valemos, no vale nuestra lengua, no vale mi ropa, mi rancho, no vale nuestra justicia y esto afecta a nuestras generaciones porque siempre nos han dicho que el progreso está afuera y como indígenas en las dependencias no nos tratan con respeto (Bautista, 2005: 36).

En estas palabras, se resume la esencia de algunos problemas de la región. Las causas de migración, como se ha mostrado anteriormente, no sólo se trata del factor económico

sino también se debe a otras variantes como la carencia de oportunidades laborales, acceso a educación superior y programas institucionales, orientación de recursos a los proyectos diferentes a la construcción y manutención de infraestructuras comunales, etc. Frente a esta realidad, la tarea entonces está en crear un espacio donde las próximas generaciones sientan la facilidad de regresar y reinsertarse y, para ello, se tendría que invertir en diversas ramas de proyectos comunitarios donde los jóvenes profesionales puedan encontrar espacios de contribución. No es posible ni deseable frenar totalmente la salida desde las comunidades, por lo tanto, la clave se encuentra en mostrar que hay opciones de vida que se puede elegir, ya sea por medio de producción de productos regionales como mezcal y artesanía, o bien, por los proyectos profesionales con el fin de apoyar el mejoramiento de condiciones de vida en el sector.

Asimismo, la estructura de dependencia económica a la remesa trajo consigo una pérdida de creatividad de inversión en diferentes ramas, pese a que ciertos excedentes que poseen en las comunidades han hecho que la autoridad funcione como una máquina simple de redistribución de dinero proveniente de afuera. En este sentido, se requiere una profunda revalorización de valores autóctonos, con el fin de descolonizar la estratificación psicológica que se ha creado en el ámbito comunitario. En el trabajo de campo de julio de 2019, un migrante de Zochila enunció la palabra “pobre” para referirse a los paisanos habitantes de su comunidad, lo cual me hizo pensar que existe esta estaticación social obvia donde colocan a los migrantes “exitosos” en su cumbre. Esto, a su vez genera una mentalidad de dependencia para los comuneros, y comienzan a recurrir a los migrantes en cualquier situación que se necesite un mayor recurso económico, como banco generador de “dólares” (Robles, 2004: 514).

Para el proceso de descolonización contra esta corriente moderna, la educación comunitaria es fundamental. Sin embargo, la educación oficial no está destinada para formar sujetos arraigados en las comunidades, sino para salir a enlistarse como mano de obra en las grandes urbes. La evidencia de esta tendencia se representa en la gradual pérdida del zapoteco, debido a la educación oficial que incluso abiertamente prohibía el uso de esta lengua para los niños hasta el mediado del siglo XX (Maldonado, 2011: 13). Esta tendencia a la prohibición ha permanecido vigente, como evidencia Fernando Ramos, originario de Santa María Yavesía en el distrito de Ixtlán:

Quizás lo más duro de la primaria fue que ya no nos dejaron hablar el zapoteco, porque si lo hacíamos sí nos castigaban, y a nuestro papá o a nuestra mamá también. Por eso ya no lo hablo. Cuando los maestros escuchaban que nosotros hablábamos el zapoteco, nos llamaban y mandaban a llamar a nuestros papás, les ponían un castigo, un trabajo, y cuando nosotros llegábamos a la casa nuestros papás nos decían que ya no lo habláramos, y así se nos fue, perdimos nuestra lengua (WWL, 2002: 23).

La prohibición del uso de la lengua zapoteca en las instalaciones de escuelas comunitarias afectó seriamente a la base lingüística de estos pueblos, puesto que quienes sufrieron esta violencia de la cultura hegemónica moderna, optaron por no enseñar el zapoteco a sus hijos. Como consecuencia, en la actualidad, vemos a los jóvenes que tienen un nivel alto de comprensión del idioma zapoteco, pero no son capaces de conversar, enunciando las palabras correctamente. En este sentido, podría decirse que existe una brecha generacional que es visible en la asamblea donde los participantes de cierta edad hablan en zapoteco, mientras los jóvenes no pueden intervenir con la fluidez que tienen los mayores.

Por otro lado, como se ha revisado anteriormente, la participación de las mujeres en los cargos está en aumento en la Sierra Norte. La división del trabajo como el tequio suele traducirse en la preponderancia del poder de los hombres sobre las mujeres. En este sentido, el concepto de la complementariedad tiene siempre el riesgo de encubrir el machismo existente en la relación entre hombre-mujer. Por ejemplo, el siguiente testimonio de Zoogocho nos explica el papel tradicional de las mujeres en la comunidad:

En Zoogocho consideramos que la mujer desempeña un papel muy importante para la comunidad; por ejemplo cuando los hombres son citados a los tequios ellas tienen que preparar los alimentos que llevarán, también cuando ellos son nombrados para algún cargo municipal, la mujer asume casi todas las responsabilidades en el hogar, ya que el hombre pasa la mayor parte del tiempo en el municipio; además, le aportan ideas y opiniones a sus esposos e hijos que participan en las asambleas y en los cargos (SAI, 2016: 139).

Dos años después de elaborar este testimonio, la comunidad escoge por primera vez una mujer como presidenta. En la Sierra Norte, hay cada vez más casos de que las mujeres asuman los altos cargos, lo cual podría ir cambiando el escenario tradicional gradualmente. Asimismo, se espera que las comunidades serranas vayan respondiendo

a la cuestión de género, como reivindica Alejandra Aquino:

La complementariedad no debe pensarse sólo para el modelo tradicional de pareja entre un hombre y una mujer, esta también puede darse fuera de una relación de pareja, o bien, en una relación de pareja homosexual, esto ya dependerá de las necesidades y situación de cada persona o núcleo familiar. Cerrarlo a la relación hombre-mujer sería quedarnos en el esquema de familia patriarcal heterosexual machista en exclusión de otras alternativas (Aquino, 2013: 15).

Relacionado a esto, la despoblación ciertamente trajo la oportunidad para las personas de fuera⁸⁶ de poder participar en la administración del pueblo, siendo parte de los cargos y del tequio comunitario. Así pues, frente a la realidad cambiante, las comunidades en la actualidad buscan una adecuación para una posible convivencia armónica. En relación con la reflexión sobre la capacidad de adecuación de estos pueblos de la Sierra Norte, Mario Fuente señala la conexión entre la Comunalidad y el concepto de la Resiliencia social (Fuente, 2012), la cual se comprende como una respuesta flexible de las comunidades indígenas frente a una amenaza (modernidad, capitalismo, neoliberalismo, etc.). Esta realidad se ha observado en las experiencias más recientes, en el medio de la crisis de la pandemia del Covid-19, en la cual muchos de estos pueblos serranos, frente a la carencia de los productos básicos, comenzaron a retomar las siembras milperas que con el tiempo se han venido dejándolas.

El fin de la suspensión de actividades, debido a la pandemia, significó el regreso de los problemas que ya venían enfrentando. Una de estas preocupaciones es la creciente presencia del Estado como un actor fundamental que interviene a la gobernanza municipal. Aunque tradicionalmente estas comunidades han recibido aportación financiera federal y estatal, en la actual administración de Andrés Manuel López Obrador se han presentado diversos proyectos relacionados al mejoramiento de las infraestructuras en la zona, los cuales generan a su vez espacios de aprovechamiento por parte de algunas empresas y miembros integrados en la autoridad municipal de interés (Arai, 2021: 32). Esta coyuntura nos representa la necesidad cada vez mayor de una nueva y rigurosa forma de la rendición de cuentas para los comuneros en el momento de la entrega anual del cargo, con el objetivo de evitar el acaparamiento de los

⁸⁶ En el sector, vienen los jornaleros de origen mixe o chinanteco, mayormente, quienes participan incluso a los tequios y los cargos comunitarios.

recursos originalmente asignados para el fin colectivo (2021: 32).

La migración, a su vez, canalizó una nueva concentración de los recursos económicos que generan intereses del control de la direccionalidad de las asambleas. Si bien desde antes existían tendencias de concentración de poder en algunas familias, el aumento de poder adquisitivo parece tener una mejor posibilidad de intervención a los asuntos comunitarios, lo cual es una amenaza permanente de la formación del viejo caciquismo. La falta del número de los comuneros les conduce también a que el sistema de cargos sea una mera rutina para las personas que no están dispuestas a asumir una responsabilidad tan importante. Así pues, hay diversos elementos que causan una serie de preocupaciones en cuanto a la continuidad de la autonomía comunitaria en la cual los pueblos zapotecos y mixes de la Sierra Norte la han forjado por siglos.

A lo largo de este capítulo, se ha expuesto sobre la presencia de la ética del don dentro del concepto de la Comunalidad, cuyos componentes son el mecanismo de creación de narrativas, éticas y normas que posibilitan dinamizar la reciprocidad interna de las comunidades. Pese a las adecuaciones que se van a ir efectuando en futuro en la Sierra Norte de Oaxaca, mientras existe la Comunalidad como el aparato colectivo para crear y recrear las identidades serranas, el sistema del don se irá conservando en el seno de esta filosofía comunal de vida.

Capítulo III. El *ayllu* como una base territorial fundamental de los Andes para la reproducción del don/reciprocidad

En el capítulo anterior, se han registrado diversas expresiones del don/reciprocidad que subyacen en las prácticas cotidianas de los pueblos zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Como una contraparte del análisis comparativo, este capítulo revisará las experiencias comunitarias de los aymaras y quechuas del altiplano boliviano, cuyas manifestaciones sostendrán una perspectiva común entre estas dos latitudes, puesto que a nivel de praxis del don se observarán diversos elementos similares entre Mesoamérica y los Andes. Para evidenciar este hecho, en este capítulo retomaremos el proceso histórico y las prácticas actuales del don/reciprocidad de los pueblos aymaras/quechuas de Bolivia, para lo cual sería fundamental recalcar la importancia del concepto del *ayllu* que, entre los pueblos indígenas de los Andes, se manifiesta como la organización esencial de células sociales. Por lo tanto, el presente capítulo, en clave del análisis de esta organización en el altiplano boliviano, tienen por objetivo examinar las expresiones del don a través de su ejercicio institucionalizado.

3.1 *Ayllu*, Reciprocidad y Vivir Bien como conceptos fundamentales para comprender los pueblos indígenas de los Andes

Como contraparte de la Comunalidad mesoamericana, el concepto del *ayllu* es fundamental para el análisis de las formas organizativas de la región andina. El *ayllu* se comprende como una unidad básica de parentesco, pero a su vez incorpora las filosofías comunitarias como representan sus particularidades de gobernación interna rotativa (*muyu*). Asimismo, esto constituye (o constituía) una red de interdependencia comunitaria de producción entre los diversos pisos ecológicos, los cuales John Murra ha definido como “archipiélagos verticales” para describir su mecanismo de producción

mediante “doble domicilio⁸⁷” (Murra, 1975).

Al respecto, diversos estudios han tratado el tema del *ayllu* incluso desde la época colonial (Bertonio, 1612; Platt, 1982; Condarco, 1982; Harris, 1987; Untoja, 2001; Yampara, 2001; Prada, 2008; Paniagua, 2013), lo cual complejiza su definición en pocas palabras. Relacionado a esta complejidad, en el *ayllu* se conjugan diversos elementos políticos, económicos, culturales, jurídicos y religiosos de manera indisoluble (Untoja, 2001), por lo que, en el efecto de esta investigación, podríamos entenderlo como una manifestación andina de *hechos sociales totales* (Mauss, 2009).

En tal sentido, el acercamiento maussiano al *ayllu* nos permite establecer un puente epistemológico entre dicha forma peculiar de organización de los Andes y la expresión mesoamericana de filosofía comunal que se ha venido exponiendo con anterioridad, puesto que al igual que la territorialidad política y cultural que demarca la Comunalidad, en el *ayllu* se encuentran historias, narrativas y éticas comunitarias que posibilitan reproducciones de reciprocidad interna (don) dentro su marco territorial.

Bajo esta consideración, el presente apartado pretende extender un análisis en los modos de organización económica, política y simbólica (como reiteradamente se ha señalado en el carácter holístico del don) de las comunidades andinas del altiplano boliviano. Para tal efecto, como el primer punto, es imprescindible entender la transformación histórica del *ayllu*, que ha experimentado diversos cambios desde la época preincaica hasta la actualidad, lo cual se ha traducido en la transformación de la relación del don/reciprocidad en los pueblos indígenas de esta región.

3.1.1 La desintegración del *ayllu* y la resistencia de los pueblos indígenas en el altiplano de Bolivia

La palabra *ayllu* proviene del origen quechua/incaico, comprendida como células sociales religiosos y territoriales. Para especificar el uso del término *ayllu*, según indica Anders Burman (2015), en aymara se utiliza también la palabra *jatha*⁸⁸ (semilla) para

⁸⁷ El doble domicilio se comprende como una práctica de contar con distintos domicilios según el calendario agrícola, que posibilita el traslado inter-ayllu de las familias, según el parentesco y el compadrazgo.

⁸⁸ Según Simón Yampara (2001), la *jatha* cubre un marco más pequeño comprendida en el orden de *suyu*, *marka*, *ayllu* y *jatha* como la cédula mínima de organización.

referirse a un concepto semejante al *ayllu* (2015: 103). En la actualidad, esta unidad básica andina es considerada también como el sinónimo de la “comunidad” por la transformación dada en el proceso de fragmentación desde la Conquista hasta la fecha (Rivera, 2010^b: 140).

En el territorio boliviano, antes del establecimiento del poder incario en la región, se destaca la cultura Tiwanaku (400 a.C.- 1100 d.C.)⁸⁹, donde desarrolló un extenso dominio estatal, en el cual el *ayllu/jatha* cumplía un papel fundamental como el motor económico en este periodo. El manejo de esta territorialidad peculiar de los Andes ya estaba regularizado desde entonces, sobre lo cual Ismael Montes (1993) señala:

Ya en la época Tiwanacu, el ayllu tuvo leyes para regular la tenencia de la tierra y el trabajo agrícola, siendo las más importantes aquellas que diferenciaban la propiedad individual de la propiedad colectiva del ayllu que era explotada en forma común: pastos, bosques, etcétera, o en forma familiar constituyendo objeto de repartición periódica. (Montes, 1993: 50)

Al ocaso de esta cultura Tiwanaku, la cual duró más de 1500 años, se desarrollan los Reinos Aymaras cuyos territorios a su vez fueron invadidos por los incas, incorporándose éstos como una parte principal del territorio del Collasuyo⁹⁰. Pese a la introducción del sistema político estatal e imperial en dicha región, el avance tecnológico relativamente lento de estos milenios sostuvo la forma organizativa del *ayllu*, como un reproductor social, económico y cultural de las comunidades andinas. Al respecto, según Waldemar Espinoza (2010), la configuración recíproca de los trabajos mantuvo la integridad de las comunidades andinas por milenios de la siguiente manera:

Precisamente, tales guras laborales se venían ejercitando desde los lejanos tiempos de Chavín, Moche, Nasca, Huari, Tiahuanaco y Chimú. Desde entonces, la tecnología no avanzaba, lo que justamente determinó la persistencia de la organización de los ayllus o clanes, o sea, de las comunidades, ya que el ayni, la minca y la mita eran posibles gracias a su funcionamiento. Hecho que, a su vez, favorecía para que las etnias y el Imperio fueran bastante autosuficientes en lo esencial

⁸⁹ Periodo comprendido entre fase Tiwanaku I a V, según la investigación de José Berenguer (2000).

⁹⁰ El nombre conocido como el territorio más austral del imperio inka. El Tawantinsuyo estaba configurado de cuatro diferentes regiones (suyos), los cuales son el Chinchasuyo, el Collasuyo, el Antisuyo y el Contisuyo.

de su vida. Una serie de mitos y máximas sostenían este ejercicio. (2010: 361)

Esta continuidad del sistema de organización andina (*ayllu*), construida por diversas culturas, fue bruscamente interrumpida por la Conquista española en 1532. En el momento de la Conquista, los pueblos del posteriormente denominado Alto Perú⁹¹ no respondieron de manera uniforme frente a la fuerza invasiva, sino que estaban desorientados en cuanto a sus respuestas. Así pues, la resistencia militar de los aymaras y quechuas en el Alto Perú no duró por mucho tiempo en aquel entonces, por lo cual los españoles lograron imponer el nuevo orden colonial con una relativa facilidad en el inicio del proceso de la colonización⁹².

Posterior a la Conquista de los incas, la Corona española construye la Real Audiencia de Charcas (1559) en el actual Sucre⁹³ dentro del territorio del Virreinato de Lima, simulando “los mismos moldes territoriales del Imperio de los Incas” (Mendoza, 2016: 72), con el objetivo de cimentar el nuevo dominio colonial. Asimismo, como el primer proceso de la colonización, se introduce el sistema de la encomienda, obligando a los pueblos indígenas a una contribución a través de los tributos y el ofrecimiento de fuerzas de trabajo. Algunas instituciones políticas, como la sucesión de los *Mallku*⁹⁴ y la *mit'a*⁹⁵ se mantuvieron con el fin de aprovechar la estructura política antes existente por parte de los colonizadores. Así pues, los pueblos indígenas fueron sometidos al servicio de la *mit'a* minera en Potosí y obligados a realizar la contribución tributaria a la Corona

⁹¹ El Alto Perú fue el nombre geográfico utilizado en el Virreinato para referirse a la extensión muy similar al actual territorio de Bolivia.

⁹² Cabe mencionar el contexto de la guerra civil incaica entre Atahualpa y Huáscar en torno a la sucesión, es decir, la situación desestabilizada del imperio favoreció la conquista española. Al igual que en la conquista de los mexicas, los adversarios del Imperio formaron prontamente una alianza con los españoles, con el fin de derrotar el poder incaico. Asimismo, tras la ejecución de Atahualpa en Cajamarca, sus sucesores (incas de Vilcabamba) continuaron una serie de resistencias bélicas por casi 40 años (1537-1572), las cuales fueron apaciguadas con la ejecución de Túpac Amaru I. Por lo tanto, las repuestas en la región andina a la conquista han sido bastante variadas. En el caso mencionado del altiplano boliviano la oleada de rebelión organizada de mayor envergadura se formaría posteriormente al final del siglo XVIII,

⁹³ Sucre se llamaba Charcas hasta 1538, posteriormente La Plata hasta 1776. También fue denominada como Chuquisaca hasta que adquirió el nombre de Sucre (1825), como lo conocemos hoy. La Real Audiencia de Charcas se configuró el más alto tribunal de apelación de la Corona española, ubicada en esta capital histórica y constitucional de Bolivia.

⁹⁴ El *Mallku* es una palabra que originalmente representa una deidad aymara, la cual hoy se conoce como la máxima figura de autoridad comunitaria de estos pueblos.

⁹⁵ La *mit'a* fue un sistema obligatorio del trabajo colectivo, organizado a nivel estatal. Fue empleado por el imperio incaico cuya estructura fue aprovechada posteriormente por los colonizadores, obligando a los pueblos indígenas trabajar principalmente en las minas de la plata ubicadas en Potosí en una servidumbre cruel y sin remuneración.

española (Choque, 2003).

Tras la colonización, la estructura del *ayllu* sufre severos daños, puesto que esta forma de organización representa una “totalidad” (Untoja, 2001), por lo cual, la privación de algún aspecto territorial, económico, político y religioso de la forma original del *ayllu* significaba el desmantelamiento de su fundamento ontológico. En tal sentido, las “reducciones” constituidas por las políticas del Virreinato que provocaron un gran desplazamiento de los pueblos indígenas, canalizaron un desarraigo de los pueblos indígenas de sus *ayllus* pertenecientes. Esta política tenía por objetivo el establecimiento del sistema tributario, el reclutamiento oportuno de mitayos con destino a las minas de Potosí y la evangelización de los pueblos indígenas. Como el resultado de esta serie de transformaciones, la forma original de los *ayllus* fue distorsionada con los daños irreversibles que hasta ocasionaron la desaparición de algunos de ellos (Choque, 2003: 23-24).

Bajo este contexto de la sujeción al nuevo sistema colonial, los pueblos aymaras y quechuas se levantaron esporádicamente a manera de protesta, sin tener un éxito ni vínculo mayor con las otras movilizaciones regionales. Sin embargo, este escenario se altera al final del siglo XVIII, con los sucesivos levantamientos masivos encabezados por Tomás Katari (1780), Túpac Amaru II (1780) y Túpac Katari (1781)⁹⁶. El impuesto exacerbado como el resultado de las Reformas Borbónicas⁹⁷ desencadenó los disgustos de los pueblos indígenas, siendo esto el escenario que posibilitó una serie de movilizaciones sin precedentes en las que cuestionaron la legitimidad de la autoridad colonial de los criollos y los caciques mestizos-indígenas.

La respuesta de la autoridad colonial contra las rebeliones fue brutal y logró apaciguarlas en relativamente corto plazo. Como una medida preventiva y en represalia, el orden

⁹⁶ Tomás Katari fue un cacique aymara de Chayanta cuyo apresamiento y asesinato provocaron una serie de rebeliones armadas posteriores. Entre ellas se encuentran la rebelión de José Gabriel Condorcanqui (Túpac Amaru II) en 1780 en la región de Cusco y la de Julián Apaza (Túpac Katari) en 1781. Esta última, por ejemplo, logró cercar dos veces la ciudad de La Paz, convirtiéndose así a estos caudillos en los íconos de la resistencia indígena de los Andes.

⁹⁷ Las Reformas Borbónicas fueron las transformaciones políticas ejecutadas por los monarcas borbones que generaron una centralización del poder estatal-monárquico. Estas reformas políticas, administrativas, militares, religiosas y culturales fueron destinadas para retomar el control de la colonia, las cuales para los pueblos indígenas significaron una mayor sobrecarga tributaria y a su vez, una nueva privación de pocas libertades que podían gozar pese al contexto de control vertical de la colonia.

colonial comienza a promover aún más el proceso de castellanización de los pueblos indígenas, obligando el uso de vestimenta europea en vez de la autóctona y el aprendizaje de la escritura y la lectura del castellano (Choque, 2003: 26), aunque lo último será fomentado de manera más intensiva en el siglo XX, por las políticas indigenistas. El resultado a largo plazo de todas estas transformaciones coloniales anteriormente señaladas es que la jurisdicción actual de cada comunidad está más determinada y “un conjunto de comunidades suele estar agrupada en torno a un pueblo de origen y estilo más colonial” (Albó, 1998: 20).

Posterior a la colonia, la independencia llevada a cabo por los criollos en el siglo XIX, excluyó completamente a los pueblos indígenas como sujetos políticos desde la agenda nacional. Los pueblos indígenas fueron considerados como la causa de “atraso” para la oligarquía protagónica del orden republicano, lo cual ha sido una excusa progresista moderna para justificar el proceso de blanqueamiento, exterminio y segregación de estos pueblos. La oligarquía criolla tomaba el control del Estado boliviano, el cual carecía de “un sentido de nacionalidad” (Makaran, 2012: 31), bajo el criterio de darwinismo social pretendió más bien eliminar los indios que protagonizaban el “retraso” del “progreso”, a través de la privación de la tierra comunal (*ayllu*).

Tan pronto como se consolida la independencia en 1825, el gobierno republicano inicia el proceso de la denominada Exvinculación con el objetivo de incorporar la tierra comunal (de propiedad colectiva) en el desarrollo económico basado en la producción sustentada por las grandes haciendas. A partir de entonces, la política republicana ejerce continuamente la ofensiva al territorio de los pueblos indígenas. Esta situación se complica aún más en 1866, cuando el presidente Mariano Melgarejo impone la adquisición del título de la propiedad, con el pago de un monto de 20 a 100 pesos (INRA, 2008: 11). Caso contrario, la tierra de los pueblos indígenas y campesinos sería sometida en subasta pública.

En 1874, el presidente Tomás Frías promulga la ley de Exvinculación, en la cual prohíbe la posesión comunal de la tierra, interviniendo directamente a la existencia de los *ayllus*, ya que la ley afirmaba que “ninguna persona o reunión de individuos podía ‘tomar el nombre de comunidad o ayllu, ni apersonarse en representación de éstas ante ninguna autoridad’” (2008: 12). El resultado de estas políticas fue el desarrollo del latifundio, lo

cual se tradujo en el acotamiento aún más reducido de las comunidades indígenas que, según los datos desde la época republicana hasta la Reforma Agraria de 1953, disminuyeron numéricamente hasta un tercio (Barrenechea, 2002).

Para la efectividad de la ley anteriormente mencionada, paralelamente se organizan las denominadas Revisitas (1881), que por medio de comisiones archivaban los datos en la Notaría de Hacienda con el fin de expropiar el territorio indígena, amenazando a la par, la posesión colectiva de la tierra. Frente a estas políticas mencionadas con anterioridad, los denominados *Apoderados Generales* conformados de autoridades originarias se organizan para oponerse contra ellas. Como resultado de esta movilización se suspende la Revisita General y se logra la exención de la revisita de las comunidades originarias (Ticona, 2010: 49).

Entre estos Apoderados, se destaca la figura de Pablo Zárate Willka quien, durante la Guerra Federal de 1898, lidera el ejército aymara reclamando la devolución de tierras indígenas y participaciones de los aymaras/quechuas en el gobierno republicano (Condarco, 1982). Aunque Willka fue preso, torturado y posteriormente asesinado en 1905, estas experiencias de rebeliones constituyeron la red de los *Caciques apoderados* los cuales heredaron las luchas legales y subversivas contra el gobierno central, en busca de frenar la expansión de las haciendas.

Las estrategias legales de estos *Caciques* fueron la recuperación de los títulos adquiridos en la época de la colonia denominados como la *Composición y Venta*. Según Esteban Ticona (2010), esta serie de acciones canalizó la idea de “la recuperación de las demarcaciones originales de los ayllus y comunidades”, por lo cual exacerbó el nivel del conflicto con la clase dominante (2010: 50). Las nuevas tácticas de lucha en esta época tomaron la dirección hacia la construcción de la soberanía comunal y la adquisición de la ciudadanía de los pueblos indígenas⁹⁸.

⁹⁸ En esta época hubo dos grandes rebeliones en Jesús de Machaca (La Paz, 1921) y en Chayanta (Potosí, 1927). Respecto a estas sublevaciones, los trabajos de Silvia Rivera (2010^a) y Roberto Choque (2016) se destacan para la comprensión más profunda de los sentidos y las repercusiones de estas rebeliones. Cabe agregar que estos levantamientos y la lucha indígena del altiplano posteriormente se vinculan con el movimiento ciudadano anarcosindicalista encabezado por la Federación Obrera Local (FOL), donde se observa la cercanía entre dos utopías: “la anarquista y la del ayllu andino” (Makaran, 2021: 54-55). La reivindicación autonomista de los pueblos indígenas fue considerada como parte de su “naturaleza anarquista” (2021: 55) y tiene una relación estrecha con la lógica interna del don/reciprocidad que se reproduce en el interior del territorio de estos pueblos, como lo revisaremos más adelante.

Después de la Guerra del Chaco (1932-1935), se frena el impulso de estos *Caciques Apoderados* hasta que la coyuntura política nacional experimenta un gran cambio con la Revolución Nacional del MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) de 1952. Esta Revolución consistía en los cambios fundamentales como la nacionalización de las minas, la reforma agraria y educativa y el voto universal, contando con una masiva participación de los pueblos indígenas en la política nacional (Makaran, 2012: 36). Sin embargo, en términos de conservación del *ayllu*, la reforma agraria de 1953 una vez más resultó una gran transformación para las formas organizativas tradicionales por medio de la sindicalización y la individualización de los títulos de la tierra.

Ante la propuesta estatal y sindical de la incorporación de los pueblos indígenas en la agenda estatal de desarrollo, algunos *ayllus* y comunidades responden a la sindicalización estructural. Sin embargo, los *ayllus* que no habían sufrido históricamente la invasión de las haciendas mantuvieron una cierta distancia con el sindicalismo. Las transformaciones sindicalistas canalizaron la supresión de cargos tradicionales, aunque con el paso de tiempo, estos se convierten en una forma fusionada de lo tradicional y lo sindical (Ticona, 2010).

Asimismo, la aparente inclusión de los pueblos indígenas en la agenda nacional inclinaba a la política de asimilación a la cultura criolla-mestiza, promoviendo el desarraigo cultural de uso de coca, la aniquilación de las historias y narrativas comunitarias a nombre de supersticiones y la sustitución de prácticas del culto para la madre tierra (Pachamama) por la tecnología científica de agricultura. Pese a la imposición de las posturas desarrollistas hacia la praxis comunitaria de los *ayllus*, el fruto de la reforma educativa y la apertura relativa del gobierno del MNR para la participación política de los pueblos indígenas, posibilitaron la aparición de dos corrientes importantes conocidas como el indianismo⁹⁹ y el katarismo¹⁰⁰.

⁹⁹ El indianismo es un término utilizado por Fausto Reinaga. Se trata de una disputa de protagonismo “indio” como sujetos constructores de Bolivia, reivindicando “la potencialidad y el derecho de los indios para construir su propia nación, el Kollasuyo” (Escárzaga, 2012: 194). Apuesta a la reconstitución de Tawantinsuyo, por lo tanto, propone construir el socialismo propio a base de las formas de producción comunitaria de los Andes.

¹⁰⁰ El katarismo, influenciando en el indianismo de Reinaga, surge en la década de los sesenta, recuperando la imagen de Tupac Katari como el símbolo de la resistencia india. Basado en las ideas expuestas de sujetos indígenas en el Manifiesto de Tiwanaku (1973), ha creado múltiples organizaciones políticas y culturales indígenas que han participado en la política partidista y en las

Tras dos décadas de la Revolución, surgen las voces nuevas para revisión histórica de los pueblos indígenas por las manos propias de los estudiantes de procedencia indígena. Entre estas voces nuevas, se destaca el trabajo de Juan Condori (1976), el cual cautivó el proceso de autoidentificación de los jóvenes indígenas a través de la búsqueda propia de la historia de resistencia. En esta coyuntura, se forma el Taller de Historia Oral Andina (THOA), que se convierte en uno de los actores principales de la denominada Reconstitución del Ayllu (Choque y Mamani, 2003: 150), cuya composición define la forma del *ayllu* de Bolivia actual.

3.1.2 La reconstitución de los *ayllus* como recuperación del espacio del don/reciprocidad

En el contexto de las luchas indianistas/kataristas posteriores a la Revolución del 1952, los años ochenta marcan un hito para la historia del *ayllu*, puesto que surgen una serie de debates para restablecerlo en la actualidad boliviana (Huanca, 2017: 29). A contracorriente de las políticas neoliberales y del multiculturalismo, esta tendencia de recuperación del pasado histórico canaliza la Reconstitución del *ayllu*, la cual se constituye como un movimiento sostenido desde las bases comunitarias. Esta restauración del valor autóctono de los pueblos indígenas del altiplano de Bolivia, consistía en el restablecimiento de la autoridad originaria que “se ocupe de la administración de recursos y la solución de conflictos entre las familias y personas que conforman el ayllu”, posibilitando así la recuperación de “la institucionalidad política territorial desde el nivel comunitario y municipal hasta los niveles intermedio y nacional” (2017: 31).

En este sentido, como se ha mencionado con anterioridad, la interpretación sobre la forma originaria del *ayllu*, se ha venido forjando por las recuperaciones históricas de los propios pueblos andinos. Así pues, en el año 1985 se celebra el Primer Encuentro de Ayllus en Potosí cuyos enfoques estaban en la posibilidad de la reconstitución del ayllu

comunidades. En 1979, se forma la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), el partido que construye una red de base para las movilizaciones masivas posteriores. Al respecto, Anders Burman (2015) señala las diferencias entre indianismo y katarismo: el primero surge en áreas urbanas periféricas cuya postura radical fue rechazada tanto por la izquierda como la derecha; mientras el katarismo tuvo importancia en las áreas rurales y utilizaba los términos como “clase social” y “ciudadano urbano” (2015: 107). Respecto al indianismo, es indispensable consultar a Reinaga (2010) y del katarismo, la contribución de Javier Hurtado (2016) tiene una importancia actual.

frente al estancamiento que enfrentaba el sindicalismo campesino. La continuidad de este debate posteriormente posibilitó la formación de diversas federaciones de ayllus regionales y en el 22 de marzo de 1997, llegaron a fundar el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ).

Como uno de los primeros pasos, la dirigencia del CONAMAQ comenzó a recuperar y revalorar la memoria de sus ancestros, mientras paralelamente buscaron una vía legal para el reconocimiento del Estado sobre los territorios indígenas de los *ayllus*, consultando los títulos otorgados en la época colonial, con el fin de reforzar la legitimidad de su propiedad tradicional (Arai, 2022: 230). Fue en este proceso de la recuperación de la memoria y la reconstitución del *ayllu*, en el que el Taller de Historia Oral Andina (THOA) participó activamente, empezando a constituir un proyecto político colectivo (Choque y Mamani, 2003).

Al recurrir a la historia oral de las comunidades, el THOA encuentra la importancia de la difusión de la historia de la defensa del *ayllu* en la época de los *Caciques Apoderados*, lo cual, a su vez, constituye una propuesta aglutinadora bajo principios y objetivos comunes (2003: 151). La Reconstitución, en este sentido, no se orientaba una simple recuperación de la “tierra” como un espacio de aprovechamiento (bajo la lógica sindicalista), sino que el sentido de la lucha se trasladó hacia la “territorialidad” de los pueblos indígenas (Burman, 2015: 112). Estas experiencias buscaron el reconocimiento estatal sobre la autonomía de las comunidades indígenas, convirtiéndose en el motor principal de la lucha política para el cambio social y estatal en la primera década del siglo XXI¹⁰¹(Arai, 2022: 230).

Así pues, para este movimiento, el *ayllu* obedece a la propiedad colectiva e inalienable de la tierra con el origen prehispánico que tiene sus variaciones regionales (Choque, 2000:13). Este mecanismo andino, además cuenta con el sistema de cargos y la territorialidad dividida en tres escalas (*ayllu*, *marka* y *suyu*), ocupando el espacio central de la autonomía andina. Los cargos de la gobernación propia de los aymaras/quechuas

¹⁰¹ Respecto al detalle de la movilización de estas organizaciones y sus funciones para el acenso del MAS (Movimiento al Socialismo) y Evo Morales como el presidente, en esta investigación no se lo retoma como un tema central. Nos limitamos a mencionar el importante trabajo de Raquel Gutiérrez (2008), en el cual se observa el avance de la movilización popular que logró establecer un nuevo gobierno con un gran apoyo de las organizaciones indígenas/no indígenas y de la sociedad civil boliviana.

están jerarquizados desde la autoridad máxima conocida como el *Mallku* (*Kuraka* en quechua) seguido por el *Jilaqata* (*Jilanqu*) quien tiene el control jurídico interno y que vigila la reproducción económica comunitaria. De esta manera, el sistema consiste en un proceso espiral ascendente el cual se conoce con la palabra *thakhi* (camino), o la ruta de desarrollo personal que atraviesa a una persona perteneciente de los *ayllus* quien al cumplir la responsabilidad¹⁰² se reconoce como el *jaq'i* (persona), constituyéndose así el núcleo de la ética comunitaria de estos pueblos.

Tras la reconstitución y la promulgación de la nueva Constitución política (2009), la cual garantizó el derecho inalienable de estos pueblos al control autónomo de su propio territorio, la propuesta política de la movilización de los pueblos indígenas ha optado, por un lado, por una participación más amplia en la política estatal y, por otro lado, por la búsqueda del reconocimiento por el estatuto autónomo. Sin embargo, en la praxis, la formalización de los municipios en la “autonomía indígena originario campesina” (AIOC)¹⁰³ se ha demorado considerablemente por los complejos procedimientos burocráticos que se requieren (Laurenti, 2017: 222), y pese a algunos avances¹⁰⁴, actualmente pocos municipios y territorios tienen condiciones para establecer la AIOC.

Además, cabe agregar que, durante las gestiones de Evo Morales, el CONAMAQ ha recibido críticas por su radicalidad a diferencia de la Confederación Sindical Única de los Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). En 2006, el CONAMAQ critica a ciertas posturas y acciones de Morales en su tiempo de auge como líder “indígena” y se suma a la marcha por la movilización del TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure) en 2011 (Burman, 2015: 100). En consecuencia, en el 2013, el

¹⁰² Dentro de estas responsabilidades cabría agregar que los miembros comunitarios sólo se reconocerán como el *jaq'i*, al contraer el matrimonio con una pareja.

¹⁰³ Como antecedente de la AIOC, cabe mencionar que la Ley INRA de 1996 establece Tierras Comunitarias de Origen (TCO) definidas como territorios de conformidad al Convenio 169 de la OIT, iniciando así el proceso del saneamiento de tierras para los territorios indígenas. La nueva Constitución Política (CPE) de 2009 constituye el término de Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC) y las TCOs existentes se convirtieron en los TIOCs con el decreto de 2010. La AIOC fue establecida en la CPE como una de las 4 vías para ser reconocida constitucionalmente como una entidad autónoma por parte del Estado, permitiendo así la libre determinación política, económica, cultural y social de estos pueblos dentro de su marco territorial, sustentando por el TIOC.

¹⁰⁴ Como el avance más actual, se destaca el esfuerzo de Jatun Ayllu Yura perteneciente a la Nación Qhara Qhara, donde se aprobó el estatuto autónomo el 20 de noviembre de 2020, convirtiéndose en la primera autonomía indígena del departamento de Potosí (promulgado en junio de 2022). Al respecto, se desarrollará un análisis más a profundidad, más adelante.

CONAMAQ sufre una ocupación por agentes públicos afines al gobierno y, por tanto, el entusiasmo a nivel nacional para la reconstitución del *ayllu* se ha venido extinguiendo debido a los juegos políticos y económicos que han desgastado sus organizaciones. Por lo tanto, cabría decirse que la fragmentación de la lucha y la aspiración para el poder estatal en la nueva coyuntura “plurinacional” han debilitado el avance del debate sobre el *ayllu*, aunque ello no hace desaparecer la aspiración autonomista de los pueblos indígenas que entraron en el proceso del reconocimiento como la AIOC.

Ahora bien, estableciendo muy brevemente la revisión histórica de la Reconstitución del *ayllu*, el interés central de esta investigación está en interpretar las manifestaciones del don/reciprocidad y averiguar su vigencia dentro de esta territorialidad. En tal sentido, cabe resaltar los trabajos de la antropología andina que ha desarrollado las perspectivas acerca del don, sobre todo desde los años setenta del siglo pasado. Entre estos, pese a la necesidad de tomarnos en cuenta la diversidad de estas expresiones que existen en Bolivia, primeramente, se destacan los casos de los *ayllus* de Chayanta en Potosí. Olivia Harris (1987) bautizó a la forma de organización peculiar de la zona como la “economía étnica”, en la cual se operan (u operaban) lógicas económicas alternas al capitalismo-mercantil.

El caso del *ayllu* Laymi, retomado por Harris, señala que la interdependencia entre los diferentes pisos ecológicos para la reproducción de la vida comunitaria distingue entre la economía interna basada en el don/reciprocidad y la estricta equivalencia monetaria que se busca al intercambiar los bienes en los centros mineros de Potosí (fuera del *ayllu*) (1987: 17). Internamente los productos eran medidos más bien por cantidades que el valor de cambio, aunque el dinero también se utilizaba por la conveniencia del traslado de las caravanas entre Suni y Likina¹⁰⁵. Sin embargo, la circulación del dinero interior era limitada, incluso se pudo observar la resistencia a la abstracción de su valor (permanecía como el valor de uso) sin el afán de acumularlo como el medio de intercambio absoluto (1987: 21-22).

Entre estas dos comunidades, más que la conveniencia de la circulación de productos

¹⁰⁵ Suni (de 3.800 a 5.000 metros de altura sobre el nivel del mar) y Likina (de 2.000 a 3.500 metros) son las comunidades estudiadas por Harris, las cuales se encuentran dentro del marco territorial del *ayllu* Laymi.

existía un fuerte vínculo por el parentesco o el compadrazgo. En tal sentido, se observaban las prácticas comunes del “doble domicilio”, constituyéndose una red de relaciones de ayuda mutua (1987: 24). Así pues, algo importante que agregar es que, la lejanía del parentesco no solo no se encajaba con la categorización de Marshall Sahlins (1977), sino en realidad contradecía en el caso de las comunidades del *ayllu* Laymi, ya que la generosidad cobraba más fuerza cuando el parentesco era más lejano (1987: 26).

Según Harris, no había un desequilibrio de ganancia significativa que favoreciera nada más a una parte de estas comunidades y, pese a una distancia larga entre las dos entidades, el intercambio es practicado con un largo viaje emprendido por parte de Suni a la comunidad de Likina en caravanas acompañadas con llamas. Harris consideró que había ventajas para los integrantes de ambas comunidades, pagando este gran costo temporal y laboral, como señala lo siguiente:

Hecho significativo sobre todo en vista de la disparidad de las distancias que separan cada zona del mercado. En nuestros días, el dinero ingresa a la economía étnica principalmente por vía de la venta de los productos suni. Si el sistema actual continúa operando debe ser porque resulta más conveniente para los productores de likina el conservar sus relaciones económicas con sus parientes de suni en vez de incurrir en el gasto de transportar sus propios productos al mercado más cercano (1987: 30).

Aunque contaban con la cercanía al centro minero que representaba una fuente laboral, los miembros del *ayllu* no optaban por él como un espacio para conseguir trabajo. Sin embargo, al mismo tiempo este centro era un mercado importante para la economía de Laymi, puesto que la “gran parte de la producción es objeto de trueque directo por otros artículos de consumo”, pero que a su vez existía el mecanismo para restringir el ingreso del dinero al *ayllu* (1987: 37). Sumando estas consideraciones, Harris denomina esta circulación de bienes y servicios como la economía étnica, en la cual los trabajos colectivos, los productos, los servicios comunales dinamizan de manera orgánica y autónoma.

Así pues, se podría pensar que el intercambio equivalente no estaba priorizado para a economía del *ayllu* Laymi, por lo cual la economía étnica podría ser un ejemplo de la visión del *homo-comunicans*. Es decir, la expresión económica está integrada en las relaciones sociales sin destacarse como el valor único del intercambio. En este sentido,

la economía Laymi mostraba una sociabilidad basada en la lógica del don, en coexistencia con el intercambio a base del trueque cuyo mecanismo interior no permitía la abstracción del dinero como el valor de cambio, al menos internamente.

No obstante, justamente en la época que Harris elaboró esta investigación sobre el caso de Laymi, el contexto tanto económico global como climatológico hizo experimentar a las comunidades de los *ayllus* del norte de Potosí una alteración de su integridad original. Las políticas neoliberales de los ochenta y la sequía de 1983, afectaron directamente a la reproducción de estos pueblos, por tanto, el Norte de Potosí se convierte en una de las regiones más afectadas por el proceso migratorio hacia las grandes urbes (Alba, 1996: 25). La abundancia de las personas de dicha región pidiendo limosna en las calles de la ciudad de La Paz ha llamado atención y preocupación sobre el bienestar de esta región.

Posteriormente, pese a la mejora climatológica, la migración desde entonces no ha cesado, posibilitando establecer el sistema de remesas para la protección de la economía comunitaria interna. Según la investigación de Luisa Velasco (1996), en la comunidad de Sacaca¹⁰⁶, estos pueblos tienen un excedente en cuanto a su producción agrícola, pero “no quieren venderlo porque prefieren tal vez darlo, algunas veces como reciprocidad, almacenarlo en caso de fiestas o mantener el trueque que es común en las ferias del lugar” (1996: 34), constituyéndose así la frontera entre las dos lógicas del don/reciprocidad y el intercambio mercantil. Así, la migración temporal adquiere un carácter estratégico, aprovechando la “época muerta” cuando no hay rituales comunitarios ni trabajos agrícolas en las comunidades de origen. Por lo tanto, Velasco concluye lo siguiente:

La gente migra pero el ayllu no se desestructura. Más bien, con la plata que ganan estos migrantes, les es posible reproducir su sistema social; el caso de las fiestas, por ejemplo. Sin embargo, podría ser a la vez la base de nuevos principios de organización social (sin modificar los anteriores, más bien adaptándolos) en las comunidades, debido, principalmente a la división de trabajo que generan “los que migran” y “los que no migran”. (1996: 43)

En contraste con el caso señalado por Harris sobre la inaptitud de la teoría de

¹⁰⁶ Un municipio que se encuentra en el norte de Potosí.

reciprocidad de Sahlins en el *ayllu* Laymi, en el caso de Sacaca se puede observar intenciones de supervivencia comunitaria aplicando la reciprocidad equilibrada o incluso negativa fuera del ámbito comunitario. No obstante, con el fin de mantener la integridad comunitaria, se conserva el flujo de la reciprocidad generalizada dentro de estas comunidades. En tal sentido, Jacqueline Michaux (1996) sostiene el debate de Velasco, considerando que la migración funciona como un soporte importante para el mantenimiento de los *ayllus* y a su vez existe una situación económica con cada vez más necesidad del flujo del dinero para su propia supervivencia y construcción del bienestar (1996: 58).

Respecto a este punto, las investigaciones más actuales de Claude Le Gouill (2015) señalan un enraizamiento de los habitantes de la zona en el desarrollismo como un “habitus” actual. La carencia económica que se sufrió en los ochenta en la anterior coyuntura introdujo diversas ONGs con enfoques desarrollistas a las comunidades indígenas y campesinas del norte de Potosí, lo cual ha canalizado una “constitución de un campo de desarrollo” (2015: 430).

Conforme al aumento del espacio de la economía monetizada dentro de estas comunidades, los valores tradicionales tienden a ser desafiados e incluso varias veces suprimidos por las ideas modernas. En el ámbito aymara, como representa la palabra el *thakhi*, el sistema de cargos es un proceso constante de formación que se puede denominar como “educación comunitaria no formal” (2015: 433). Por tanto, la formación exterior de la comunidad sustentada por el desarrollismo funciona como una punta de lanza para deslegitimar el proceso pedagógico y empírico interno en los *ayllus*.

Según Le Gouill, en la actualidad existe una división de papeles que cumplen la idea desarrollista y la reciprocidad comunitaria tradicional, provocando una división entre los líderes emergentes profesionales con formación exterior y las autoridades tradicionales comunitarias que han asumido los cargos originarios (2015: 441). Así pues, en la zona, la idea de “vivir mejor” o el discurso “desarrollista” hallaron un cómodo espacio en el sindicalismo obrero y partidos políticos de corte izquierdista. Para agregar, la presencia de una variedad de las ONGs, a su vez, complica este esquema de heterogeneidad que se observa actualmente en estos *ayllus* norpotosinos.

Por otro lado, la práctica del “doble domicilio” en la coyuntura de la intensificación de

la migración, nos permite pensar sobre el papel de la ciudad de El Alto como una nueva especie del “*ayllu*” para el soporte garantizador de la reproducción de los *ayllus* originarios. Yépez Mariaca (2010) señala que el sistema de apoyo mutuo sigue de pie en El Alto y La Paz, gracias a la migración de los campesinos y los pueblos indígenas en estas ciudades. En tal sentido, el *ayni*¹⁰⁷ continua su existencia en las organizaciones vecinales, la *apacheta* (montículo de un territorio) está disfrazada de los miradores para ver los panoramas de las dos ciudades y los habitantes siguen rindiendo culto en esos espacios. La *cancha* funciona como un espacio democrático de asambleas, mientras el *tambo* sirve para intercambio, albergue y esparcimiento (2010: 116).

Incluso, se puede decir que en términos de la praxis del “doble domicilio” existe una condición dialéctica y nómada entre lo urbano y lo rural, puesto que ocasionalmente retornan estos migrantes al campo para sembrar y garantizar la subsistencia familiar (*Ibid.*). Esta garantía del autoabastecimiento genera una flexibilidad entre los habitantes de El Alto, puesto que posibilita establecer un cobijo amortiguador ante las recurrentes crisis políticas/económicas. Así pues, las costumbres caracterizadas como elementos constituyentes del *ayllu*, pese a las transformaciones de sus expresiones, se podría decir que están dando una continuidad no sólo en el campo, sino también en el ámbito urbano y semiurbano.

Para agregar, la apropiación del espacio público como en ferias, fiestas o incluso movilizaciones políticas como los bloqueos de la carretera o de la calle, son momentos de una reafirmación identitaria para los migrantes y, por ende, cada uno de estos elementos representa una transformación y reconfiguración del *ayllu*. Las fiestas, en este sentido, son de suma importancia para la construcción de la identidad de estos habitantes. No es una exageración decir que casi cada mes se celebran las festividades, como la fiesta de las alasitas en enero, el carnaval andino en febrero, la fiesta de cosecha de marzo, la de chacana en mayo, el año nuevo aymara en junio, agosto como el mes de la Pachamama, la fiesta de las ñustas y los chasquis en septiembre y el día de los muertos en noviembre, para señalar algunos ejemplos (2010: 119).

En relación con esta continuidad cultural en el ámbito urbano y semiurbano, cabría

¹⁰⁷ El *ayni* es una forma de prestación recíproca que se puede encontrar ampliamente en los Andes. El análisis sobre esta forma de reciprocidad se profundizará más adelante.

retomar propuesta de Luis Tapia (2008) quien señala lo siguiente:

Los aymaras y quechuas migrantes, o los que realizan las mediaciones comerciales y políticas entre los ámbitos de las comunidades agrarias y la economía moderna, se han caracterizado por explotar hábilmente las redes comerciales que han montado para disponer de un excedente que puedan gastar en relaciones de don y prestigio. Lo que quiero decir es que, en situaciones de dominación y subordinación, o bien se crea una zona intermedia de consumo soberano de excedente duplicado o repartido entre la entrega y la soberanía local, o se usa como parte maldita una porción de lo que no era excedente y se destinaba a la reproducción simple de la vida social (2008: 34)¹⁰⁸.

Por lo tanto, según Julio Álvarez (2019), los pueblos aymaras que se encuentran en el contexto urbano, actualmente reproducen un “doble excedente” para la “obligación impositiva tributaria” y otro, para los “gastos redistributivos del don-reciprocidad”, los cuales son utilizados para “reproducir la lógica comunitaria en la urbe moderna” (2019: 13). Relacionado a este proceso económico autónomo que reproducen los aymaras habitantes en el ámbito urbano, cabría agregar la distancia de las instituciones del *ayllu* frente al Estado-nación moderno. Al respecto, Raúl Prada (2008) afirma el carácter ontológicamente contra estatal de los *ayllus* de la siguiente manera:

El ayllu es una sociedad contra el Estado. Por lo tanto, se trata de una sociedad que evita la emergencia del Estado por todos los medios a su alcance. Particularmente, esto se hace significativo cuando recurre a los mandos rotativos o a las confederaciones de jefaturas, es decir, a los jefes de clan. El espacio liso de las circulaciones, reciprocidades y complementariedades del archipiélago andino hablan de la pertenencia del ayllu a las sociedades en perpetuo movimiento desterritorializador, aunque estos procesos se conjuguen con procesos de reterritorialización (2008:75-76).

Partiendo de lo anterior, se puede comprender que la gobernanza del *ayllu* fluye por su mecanismo autónomo interno, sin el poder coercitivo e impositivo del Estado-nación. En tal sentido, esta afirmación revela el estrecho vínculo entre la organización del *ayllu* y del don/reciprocidad en su núcleo, en el cual ambos, en teoría, deben permanecer libres de la sujeción estatal (Arai, 2022: 236). Es en este sentido que Prada hace una conexión

¹⁰⁸ Por la parte maldita, se refiere Tapia a una categoría de George Bataille (1987), la cual fue presentada en el capítulo I.

entre el *ayllu* y el don, destacando lo siguiente:

Afrontando las consecuencias de esta tesis, podríamos decir que, en el orbe andino, el *ayllu* sustituye al mercado. Corresponde entonces a otra forma de distribución y redistribución, de circulación y de intercambio. Esta forma de circulación no se basaría en el valor de cambio sino más bien en el don; es decir, en la valoración de las alianzas estratégicas. Esto corresponde de alguna manera al siguiente desnivel complementario: entre el dar-el-don, es decir, la donación de valores culturales —que no dejan de tener un perfil de productos y una cierta lectura económica a nuestros ojos modernos— y el retornar-el-don; es decir, la contradonación de valores culturales. El desnivel se produce entre la donación de valores culturales, cuya materialidad y contenido no dejan expresar su carácter de tesoro o su vínculo con la reproducción social, y la contradonación de valores que adquieren la forma de valores políticos, entendiendo a éstos como compromisos sociales, institucionales, familiares (2008: 86).

En este sentido, ampliando la anterior perspectiva, el consumo de este don tendrá una relación fundamental con el concepto del Vivir Bien, según señala Julio Álvarez (2019):

El sistema abierto de redistribución-reciprocidad en el que el movimiento de la producción y los excedentes no se interpreta como un intercambio dual o bilateral de objetos mercantiles, sino que más bien, el don o *ayni* es una red completa de circulación intersubjetiva de la vida, corporizada en bienes materiales y espirituales que, para ser comunitario pasa a un tercero y retorna solo después de un lapso durante el cual ha sido transformado: esto significa su consumo y su reproducción en términos comunitarios. En suma, se está hablando del Vivir bien (2019: 15)

En este punto, encontramos el enlace entre el concepto del don y el del Vivir Bien, el cual sería el tema central que desarrollamos en el siguiente apartado.

3.1.3 Reconsideración del significado del Vivir Bien desde la praxis comunitaria

Paralelamente al proceso de la Reconstitución del *ayllu*, se viene forjando el concepto del Vivir Bien o Buen Vivir¹⁰⁹ en los años noventa y esto irrumpe en el escenario político de la Asamblea Constituyente en Bolivia (2006-2007) y en Ecuador (2007-

¹⁰⁹ En Bolivia suele utilizarse la palabra del Vivir Bien como una traducción del concepto aymara de *Suma Qamaña*, mientras en Ecuador, suele decirse como el Buen Vivir, el concepto proveniente de la experiencia quichua del Sumak Kawsay (Hunacuni, 2010). En este apartado se utiliza el término Vivir Bien, puesto que tratamos los casos bolivianos.

2008), con el protagonismo del sujeto indígena en la nueva configuración plurinacional de ambos Estados. A partir de entonces, el Vivir Bien abre un camino para establecer una serie de debates amplios, sobre todo en el ámbito académico de América Latina, y se plantea su capacidad como un horizonte de posibles alternativas al desarrollo convencional moderno, el cual está basado en la lógica del sistema capitalista-mercantil.

Sin embargo, tras más de una década de su irrupción en el escenario político, económico y cultural latinoamericano, en la actualidad el Vivir Bien incluso se ha convertido en un objeto de burla, algunas veces con la palabra del “pachamamismo”¹¹⁰. Ello, por una parte, se debe a la incapacidad que han mostrado los gobiernos “progresistas” en cuanto a la convivencia armónica con la naturaleza, la cual representa uno de los pilares del *Suma Qamaña* y el *Sumak Kawsay*. Cabe recordar que, en su período de gobernación, ambos gobiernos han apostado al modelo primario exportador, incentivando el extractivismo a una mayor escala en la coyuntura del alza internacional del precio de los “commodities”¹¹¹.

El escenario anterior ha generado una duda profunda sobre si el concepto es factible promoverlo desde el Estado-nación o en el nuevo marco del Estado Plurinacional. En este sentido, la presente investigación comparte esta interrogante en cuanto al alcance del Vivir Bien, no obstante, como se expondrá más adelante, no se puede descartar de manera total este concepto frente a la cortina de humo provocada por la ambigüedad de la palabra (tal como se puede imaginar diversas formas del Vivir Bien dependiendo del estatus y del sitio de donde hablamos). Al revisar las prácticas de los pueblos aymaras y quechuas, se puede entender que este concepto más bien existe como un horizonte de la vida cotidiana, manteniendo un estrecho vínculo con el don/reciprocidad, en el marco

¹¹⁰ Se trata de una postura ontológica de reconocer la subjetividad en la naturaleza que se contrapone a la posición moderna de verla como “recursos naturales” (Giraldo, 2012). Sin embargo, por otro lado, la perspectiva moderna ha descartado este discurso sobre la *Pachamama* como un romanticismo indígena por la carencia de un ecologismo “informado y técnicamente sólido” (Stefanoni, 2011), descartándolo como una propuesta meramente subjetiva de los pueblos indígenas y de los teóricos a su favor. Por otro lado, esta palabra también es utilizada para criticar el uso panfletario de este término por parte de los gobiernos “progresistas” que en la práctica real promueve el desarrollismo convencional a costa de esta “*Pachamama*”.

¹¹¹ Commodity significa un bien que tiene valor o utilidad con bajo nivel de diferenciación o especialización, siendo él generalmente las materias primas. Maristella Svampa expresa el fenómeno del auge de los precios internacionales de las materias primas y los bienes del consumo, el cual posibilitó la introducción de América Latina en un nuevo patrón económico primario exportador, denominado como “consenso de commodities” (Svampa, 2012).

territorial del *ayllu*.

Por lo tanto, es importante especificar el significado del Vivir Bien cuyo sentido varía dependiendo de la postura política/cultural de los teóricos e interlocutores. En efecto, en estas últimas tres décadas, esto se ha venido diversificando en tres corrientes principales como en la siguiente clasificación:

- Vivir Bien indianista/katarista (Simón Yampara, Mario Torrez, etc.).
- Vivir Bien/Buen Vivir como un horizonte alternativo al capitalismo-mercantil (propuesto principalmente por los intelectuales no indígenas como Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, etc.).
- Vivir Bien gubernamental (el “vivir mejor” sustentado por un desarrollismo extractivista desde el ámbito político-estatal, a través de políticas asistencialistas, bonos, etc.).

Con referencia a la primera corriente, como representa el ensayo de Simón Yampara del año 1993, la palabra *Suma Qamaña* comienza a aparecer con soportes teóricos en los textos de los años noventa del siglo pasado, elaborados principalmente por los intelectuales aymaras (Yampara, 1993: 50). Pese a la existencia de ciertos debates acerca del origen de la teorización del concepto¹¹², estos aportes teóricos conceptuales del Vivir Bien, sobre todo en la Revista Pacha publicada por el Centro Andino de Desarrollo Agropecuario (CADA)¹¹³, configuran una pieza importante de la primera corriente

¹¹² Respecto al origen del concepto, Anders Burman señala que *Suma Qamaña* fue conceptualizado por Javier Medina desde la década de los ochenta (Burman, 2017: 156). Independientemente de quién fue la primera persona que realizó la conceptualización, lo importante a retomar es que la aparición del concepto ha sido relativamente reciente y coincide con el proceso de la Reconstitución del *ayllu*, con el fin de manifestar otra racionalidad social, cultural, económica y filosófica a la lógica mercantil moderna. Cabe agregar que la palabra *Qamaña* al menos se puede remontar al registro de Bertonio en 1612. A su vez, es importante reconocer que los otros pueblos indígenas que no se encuentran en el altiplano andino, reivindican los saberes con diferentes especificaciones locales en sus expresiones. La existencia de filosofías diversas de convivencia armónica me parece que son un carácter más bien general de los pueblos indígenas del continente americano. Al respecto, Héctor Marteau (2014) señala que “hay nociones similares en otros pueblos indígenas, como los Mapuche, los Guaranís de Bolivia y Paraguay, que hablan de Ñande Reko (vida armoniosa) y de Tiko Kavi (vida buena) los Achuar de la amazonia ecuatoriana. También están en los mayas y en Chiapas, México, entre los Kunas de Panamá”.

¹¹³ El CADA es una ONG de corriente indianista/katarista, fundada por Simón Yampara, la cual se configuraba de integrantes formados en las diferentes disciplinas, impartiendo seminarios y talleres en las comunidades aymara/quechuas, así como la realización de diversas bibliografías acerca de estudios filosófico/económico/cultural de los pueblos indígenas del altiplano de Bolivia.

indianista/katarista de esta filosofía.

Retomando algunos otros aportes acerca de la etimología del Vivir Bien, se comprende que la palabra *Qamaña* en aymara significa lugar de existir o lugar de bienestar y felicidad (Torrez, 2001: 47), mientras según Xavier Albó, la palabra *Suma* tiene significados amplios como “bonito, hermoso, agradable, bueno, amable, precioso, excelente, acabado, perfecto”, incluyendo el sentido de “el mayor grado posible” (Albó, 2009: 27-28). Además, en el planteamiento de esta corriente, como se configura la palabra “*Ayllu Qamaña*” (Yampara, 2001), existe una serie de claras interacciones entre *Suma Qamaña* con los otros elementos pilares de la conformación de los *ayllus* de los pueblos indígenas del altiplano. El concepto del *Ayllu Qamaña*, consiste en los cuatros pilares esenciales que, según Yampara se dividen de la siguiente forma:

Es una institución sistémica y holista que tiene en su estructura, cuatro pilares fundamentales: a) el ordenamiento y manejo territorial, b) el ordenamiento de la Producción y economía, c) el ordenamiento cultural y la jerarquización de sus autoridades. Estos factores como una ecuación deben mantener en equilibrio la vida de los *ayllus*. (2001: 39)

Aunado a estos elementos, el autor agrega que el derecho en la vida de los *ayllus* (derecho de acceso a recursos comunitarios) es fundamental para vivir en la plenitud y la armonía (2001: 40). En resumida cuenta, la siguiente tabla (Tabla IV) representa las condiciones para asegurar el Vivir Bien que plantean estos teóricos.

Tabla IV: Relación conceptual de Suma Qamaña según Simón Yampara¹¹⁴

El <i>Ayllu-Marka</i>	<i>Suma Qamaña</i>	Derecho en la vida de los <i>Ayllus</i>
- Ordenamiento territorial	- Crecimiento material	- Derecho familiar privado de usufructo de la <i>sayaña</i>
- Ordenamiento de la producción y economía	- Crecimiento espiritual	- Derecho combinado de las <i>saya-saraqqa</i>
- Ordenamiento cultural y ritual	- Gobierno de los ecosistemas	- Derecho comunitario del <i>ayllu</i>
- Ordenamiento socio-		

¹¹⁴ Elaborada a base de los aportes teóricos de Yampara (2001: 40).

político y la jerarquía de autoridades		
--	--	--

Entonces bien, como se puede observar, *Suma Qamaña* se trata de un horizonte alcanzable al mantener el orden territorial, económico, político y cultural, junto con los derechos garantizados al cumplir obligaciones como comuneros. Así pues, según Yampara, este concepto “se encuentra en la sumatoria de la vida del Ayllu Marka y el ejercicio del derecho del ayllu” (2001: 40). En este sentido, es importante reconsiderar el aporte de Xavier Albó (2009), quien expresa que *Suma Qamaña* en realidad no se trata de “vivir bien”, sino se trata del “saber convivir” entre los sujetos comunitarios (2009: 28) y, por ende, el Vivir Bien más bien apunta la sensación de la convivencia plena en los *ayllus*, cumpliendo los requisitos que se han señalado en los elementos pilares que señala Yampara.

En adición al vínculo directo del Vivir Bien con el *ayllu*, el don/reciprocidad cumple un papel fundamental para lograr esta convivencia conceptual, como señala Albó del siguiente modo:

En esta misma línea entran otros muchos elementos clave de la vida cotidiana aymara, que tienen todos ellos numerosas prácticas de reciprocidad (*ayni, waqi, umaraqa...*) a partir del intercambio de dones y servicios, que llenan el trabajo agrícola, todas las fiestas y celebraciones con sus pasantes, el servicio de “pasar” también por cargos comunales, etc. Por esa vía las redes entre familias, dentro y más allá de la comunidad, se va haciendo cada vez más tupidas por esos intercambios y nuevas alianzas entre parientes, padrinos, compadres y ahijados. (2009: 30)

Por lo tanto, según estos entendimientos, la *Suma Qamaña* se resume en una práctica real de buena convivencia comunitaria de los integrantes humanos, la naturaleza y los entes sobrenaturales (lo sagrado) de las comunidades andinas, cumpliendo las responsabilidades correspondientes (cargo, asamblea, etc.) dentro de un espacio determinado (*ayllu*). En efecto, la investigación de Rolando Mamani (2012) en Jesús de Machaca alude a la cohesión familiar (parentesco) como lo central del Vivir Bien empírico, de la siguiente manera:

[...] el *Vivir Bien* en la familia tiene una base material pero también guarda otra dimensión vinculada a la buena convivencia dentro del hogar; a la distribución de roles que a la vez posibilitan la

reproducción de la unidad familiar. Este punto, en muchos sentidos, es clave porque hace referencia al concepto de cohesión, ya que existe el *Vivir Bien* en la medida en que existe cohesión en la familia. Cuando las cosas van por buen camino en el hogar se suele decir: “*Walik qamasisktha*” (“estoy viviendo bien”). (2012: 55)

Lo que indican las expresiones empíricas de la *Suma Qamaña*, cabría deducirse que se trata de un horizonte armónico alcanzable, como un instante utópico en la vida cotidiana¹¹⁵, lo cual nos deja en duda el alcance del concepto en otros ámbitos fuera de los ámbitos comunitarios (*ayllus*). Nuevamente, nos permite comprender que se trata de las narrativas del equilibrio del don/reciprocidad con los otros integrantes y con lo sagrado en el territorio correspondiente, por lo que, a la vez genera una duda sobre el alcance conceptual para pensarlo desde el Estado-nación o el Estado Plurinacional, puesto que entraría en una contradicción, en el sentido de que esta lógica tiene que estar libre del control estatal.

Por otro lado, es necesario mencionar que en esta primera corriente existe cierto riesgo de la idealización del pasado histórico de los pueblos indígenas. Al respecto, por ejemplo, Koldo Unceta (2013) ha caracterizado la primera corriente como “Buen Vivir como recuperación”, puesto que el autor considera que en esta serie de planteamientos comúnmente “subyace la centralidad de la filosofía y las formas de vida de los pueblos originarios andinos -y la necesidad de su rescate- como base de las propuestas del Buen Vivir” (2013: 201). Este deseo intrínseco de la “recuperación” de valores ancestrales, al considerar la transformación social/cultural de los pueblos indígenas de América Latina, podría traducirse como una trampa de la simplificación esencialista del pasado histórico (Blithz Lozada, 2008). En este sentido, en cuanto a estos discursos ligados a la pureza indígena de la *Suma Qamaña*, Anders Burman los critica del siguiente modo:

Aunque *suma qamaña* es a veces articulado como “paradigma milenario andino” (Yampara 2011:14) no significa que se ha revivido un concepto inmaculado resguardado del colonialismo en la memoria colectiva del pueblo aymara; es decir, *suma qamaña* no se debe entender en *ausencia* de Europa y la república; más bien, de manera creativa e innovadora se hicieron presentes otras realidades y otros ordenamientos territoriales *a pesar* de Europa, *a pesar* de la república. (Burman,

¹¹⁵ Respecto a esta reflexión, la retomaré más adelante en el apartado 3.3, con el resultado del trabajo de campo adquirido en Sucre y Potosí.

2017: 157)

Así pues, Burman considera que el concepto no es algo dado, sino que sigue en construcción como un horizonte de los pueblos indígenas de Bolivia y continúa con lo siguiente:

Suma qamaña, por lo tanto, no fue –ni es– un paradigma milenario ya establecido de una vez por todas o una descripción de una realidad ya existente en los ayllus, sino una proyección de cierta orientación indianista-katarista; una visión desde y para los ayllus que estaban siendo reconstituidos, y ciertamente también desde y para la ciudad de El Alto; una visión de lo que podría ser y de lo que debería ser. (2017: 157)

Cabe mencionar que la visión de Burman contradice ciertamente a la perspectiva de esta investigación, la cual propone entender el Vivir Bien como un horizonte presente, al menos en el nivel subjetivo de los integrantes comunitarios. Sin embargo, en cuanto a la legitimidad de la recuperación del pasado, coincidiendo con otras investigaciones como la de José Sánchez (2009), es necesario tener una perspectiva crítica. Sánchez señala que la visión ingenua de recuperación suele deberse “a un pasado reciente, que nada tiene que ver con la tradición, sino más bien con las biografías de muchos indígenas adultos, mayores, e incluso jóvenes”¹¹⁶ (2009: 137).

Sumando a esto, Andreu Viola (2014), a la postre, apuntala la influencia de la espiritualidad “New Age” que se ha incorporado en la teorización del Vivir Bien por algunos teóricos indígenas y no indígenas:

Si llegados a este punto podemos sospechar que dicha obra no pretende presentar los valores y las prácticas de indígenas empíricos (esto es, de carne y hueso), sino de un “indio hiper-real” (Ramos, 1994) abstracto y metafísico. (Viola, 2014: 65)

Según la perspectiva del autor, la ambigüedad del concepto atrae los aportes criticables y representa el peligro inmanente de convertirse en un “concepto-ameba”, cuyo contenido es vacío y sujeto a la interpretación de cada interlocutor (2014: 68). Frente a

¹¹⁶ José Sánchez realiza una crítica del Buen Vivir, señalando el desarrollo del concepto de *Sumak Kawsay* en Ecuador que tiene una trayectoria diferente a la de *Suma Qamaña* en Bolivia. Al respecto, por ejemplo, la investigación de Margarita Manosalvas (2014) señala que no se puede hallar una lectura anti o contra-desarrollista del Buen Vivir en Ecuador antes del 2000 (2014: 112).

este riesgo, reiteramos que el acercamiento al uso práctico de la palabra en el nivel empírico cobra una importancia para mostrar el alcance del concepto. Sin embargo, a este nivel práctico se podría decir que se han realizado pocas investigaciones etnográficas del Vivir Bien en estas dos décadas. En consecuencia, la invención de lo indígena armónico y el debate superficial han proliferado, alejándose de la realidad de estos pueblos.

Por otro lado, la segunda corriente del Vivir Bien tiene la tendencia de ampliar el alcance del concepto hacia otras escuelas alternativas al sistema dominante (modernidad, capitalismo, Estado-nación, desarrollismo y neoliberalismo). Los teóricos de esta corriente suelen ser de procedencia no indígena, quienes hacen esfuerzos de interacción teórica con diferentes disciplinas. En resumida cuenta, se trata de una construcción de éticas del posdesarrollo en busca de una inclusión aún más amplia de los sujetos, precisamente para que el debate no se quede dentro del circuito únicamente regional y autóctono¹¹⁷.

En este sentido, en esta corriente se considera que el debate sobre el Vivir Bien sigue abierto y en construcción. Por ejemplo, el enfoque ecologista del uruguayo Eduardo Gudynas (2012) interpreta el Vivir Bien como una crítica del progreso y del crecimiento económico, elementos de los cuales canalizan una “intensa apropiación de la naturaleza” y por tanto el Buen Vivir busca el distanciamiento del “antropocentrismo” (2012: 271). Así pues, esto está “en tensión con la postura dominante de la Modernidad eurocéntrica”, procurando “interacciones y articulaciones entre múltiples saberes” sin caer en un esencialismo (2012: 271). De esta forma, las nuevas Constituciones de Bolivia y de Ecuador significan un gran desafío al incluir estos conceptos, puesto que representan la necesidad de una refundación política, económica y cultural sin precedentes, construyendo un horizonte “postextractivista e incluso postcapitalista” (Gudynas, 2014: 27).

Asimismo, el ecuatoriano Alberto Acosta (2013) señala el horizonte del Sumak Kawsay como una alternativa al desarrollo, colocando el don/reciprocidad como el núcleo del

¹¹⁷ Existe numerosa bibliografía acerca del tema, sobre todo entre los años 2009-2014. José Nuñez (2015) ha realizado un estado de arte de éstas de manera genealógica (2015: 90-98). Este apartado no entra al detalle por cada aporte de los teóricos del Vivir Bien/Buen Vivir de la segunda corriente, sino solamente se enfoca en mostrar algunos ideólogos representativos.

sistema económico que se contrapone a la lógica del capitalismo-mercantil:

El objetivo final es establecer un sistema económico sobre bases comunitarias y orientadas hacia la reciprocidad, que debe ser sustentable; es decir, debe asegurar procesos que respeten los ciclos ecológicos y que puedan mantenerse en el tiempo, sin ayuda externa y sin que se produzca una escasez crítica de los recursos. (2013: 22)

Sin embargo, la debilidad en el argumento del Vivir Bien se encuentra en la complejidad y ambigüedad de estas propuestas “a la hora de trasladarlas al ámbito de las políticas de desarrollo” (Unceta, 2013: 205), la cual justamente fue aprovechada por la política oficial donde promueve desarrollo convencional basado en la lógica del “mejor vivir”. Se trata de la tercera corriente en la cual se observa el doble moral en el uso de la palabra del Vivir Bien, por un lado como representa el discurso del expresidente Evo Morales (2008) en la ONU, mientras que en su ejercicio político en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré (TIPNIS), el gobierno del MAS canalizaba las consecutivas represiones (directas e indirectas) contra los mismos pueblos indígenas quienes reivindican sus derechos territoriales y de la conservación de la naturaleza.

Por ejemplo, José Nuñez (2015) critica la postura de Evo Morales y del MAS, de la siguiente forma:

Si bien hay claridad en lo formal y discursivo, en la letra *for export*, para alimentar el debate geopolítico internacional y sustentar el liderato internacional y regional que Evo Morales ha ganado, en la práctica, en los planes, programas, proyectos y actitudes se manifiestan contradicciones que no dejan de sorprender, desesperar y decepcionar (2015: 85).

En sintonía con esta perspectiva, Odín Ávila (2020) señala que el discurso del Vivir Bien ha funcionado como una especie de cortina de humo para legitimar un tipo de nacionalismo propuesto por el MAS, homogeneizando así un imaginario que no corresponde a la realidad heterogénea en términos de identidades diversas que se encuentran en el territorio boliviano. Así pues, el sueño de integración estatal de la filosofía indígena, al menos hasta ahora, ha quedado meramente panfletario sin poder mostrar una posibilidad radicalmente renovadora en la práctica de la refundación del Estado.

Ante este escenario, Nuñez (2015) expresa la situación actual de los pueblos indígenas

de Bolivia, como utopía indígena “truncada”. A más de una década del poder de Evo Morales, Álvaro García y el MAS, el autor reflexiona lo siguiente:

Lo penoso es que no entró en escena real el sujeto indígena, ni siquiera el sujeto aymara a plenitud. No fue, por lo tanto, el sujeto indígena el que truncó su propia utopía, sino las fuerzas entrópicas desde el MAS. Este proyecto gigantesco podía estar o truncado o en vilo por causas contextuales, externas y ajenas a su decurso (2015: 423).

En tal sentido, el truncamiento quiere decir que hubo una desviación en la continuidad de los proyectos alternativos que se han venido construyendo con anterioridad desde los movimientos indígenas a largo plazo (2015: 88). Bajo esta perspectiva, el reto futuro para los movimientos indígenas de Bolivia radica en retomar lo que estaba desarrollándose antes del uso panfletario de las terminologías de estos pueblos y rectificar el camino que fue una vez torcido. Asimismo, la actual situación antagónica en contra (o desinteresada) en la Suma Qamaña/el Sumak Kawsay no significa que es necesario abandonar todo lo discutido en estas últimas décadas, sino que nos plantea la necesidad de volver una vez más a las experiencias empíricas de los pueblos aymaras/quechuas. Desde lo práctico, se puede sostener la idea de que esta filosofía constituye el momento de convivencia armónica a nivel subjetivo, como una utopía cotidiana, la cual es constituida a través del flujo equilibrado del don/reciprocidad dentro del territorio andino conocido como el *ayllu*.

Por lo tanto, se debe mencionar reiteradamente que el Estado no debería ser el sujeto protagonista del concepto, sino deberíamos entender al Suma Qamaña como una ética (narrativa) que sostiene la satisfacción sentimental de los integrantes comunitarios. En tal sentido, es fundamental revisar las expresiones más detalladas del don/reciprocidad en el ámbito aymara/quechua para comprender el mecanismo de construcción de las narrativas dentro de los *ayllus*. Por último, cabe agregar que la autonomía representa el instrumento político central para los pueblos indígenas en su lucha actual por el territorio. Por lo consiguiente, los dos elementos tanto el don/reciprocidad como la autonomía en estos pueblos, son dos temas claves que serán analizados en los siguientes apartados.

3.2 Expresiones del don/reciprocidad como los elementos pilares de las comunidades del altiplano boliviano

El apartado anterior evidencia el estrecho vínculo entre el *ayllu*, el don/reciprocidad y el Vivir Bien, como los tres conceptos que se complementan mutuamente. Las praxis del apoyo mutuo de los aymaras y quechuas se encuentran como elementos centrales de la forma de organización interior de los *ayllus*, constituyéndose también los elementos medulares del Vivir Bien (la *Suma Qamaña* y el *Sumak Kawsay*). Por lo tanto, el flujo de *dar-recibir-devolver* se puede considerar que es uno de los requisitos para alcanzar dicho estado de convivencia comunitaria.

Para esta reproducción de la vida cotidiana del altiplano boliviano, Xavier Albó señala los elementos pilares, los cuales consisten en territorio comunal, espacios comunes, trabajo común, asamblea, cargo y fiesta patronal (Albó, 2010: 17). Los mecanismos organizativos de estas comunidades, pese a diferencia de manifestaciones simbólicas, climatológicas, de vestidos, alimentos y viviendas, podría decirse que tiene una semejanza importante con los pueblos zapotecos/mixes de la Sierra Norte de Oaxaca (Comunalidad). Por lo tanto, con el fin de visualizar la generalidad de las instituciones del apoyo mutuo como una práctica sistematizada de los pueblos aymaras/quechuas, en este apartado revisaremos con más detenimiento las expresiones fundamentales de la reciprocidad andina para establecer un análisis comparativo con las representaciones señaladas en el capítulo anterior.

3.2.1 Representaciones del don/reciprocidad individual y colectiva en las comunidades aymara/quechua

Adentrándonos a la vida cotidiana de los pueblos aymaras/quechuas, como el primer elemento pilar de la reciprocidad andina que se manifiesta notoriamente, cabe señalar la importancia del *ayni* o la faena (*phayna*), conocido como instituciones básicas de trabajo recíproco en los Andes. En las formas del apoyo mutuo aymara, existen varios nombres de servicios recíprocos como *yanapa* (don puro), *ayni* (reciprocidad equilibrada), *mink'a* (trabajo colectivo que no busca la equivalencia exacta como *ayni*),

sataqa (prestación de surcos), *waki* (don de semillas), etc. (Albó, 2010: 33-35). Entre ellos, el *ayni* cumple el perfil de la reciprocidad equilibrada dentro de las categorías de Marshall Sahlins (1977), donde se busca una equivalencia entre el don y contra-don.

El *ayni* data de la época preincaica¹¹⁸, siendo una de las bases fundamentales de la economía andina junto con la *mink'a*. Tras el establecimiento del Imperio incaico, se conoce que en el *Tawantinsuyu* (1450-1532 d.C.) dio la continuidad de esta forma recíproca del trabajo, permitiendo construir la base reproductiva de los *ayllus*. En este periodo, el *ayni* se practicaba de la siguiente manera:

Durante el Tawantinsuyo, el *ayni* era un sistema de trabajo de reciprocidad familiar generalizado entre los miembros de los *ayllus*, destinado a las construcciones de estructuras públicas y a los trabajos agrícolas. Era practicado sincrónicamente al ritmo del ciclo agrario (preparación de la tierra, abono, siembra, cosecha y almacenamiento) y en todo momento que se hiciese necesario, como en la edificación de casas, muerte de un familiar, muros y almacenes individuales. Era el intercambio de la fuerza de trabajo entre los grupos humanos que componían un *ayllu* (familias simples o compuestas), realizándose a través de la prestación de servicios por un individuo o por grupos, a un individuo o a grupos, y debiendo ser «devuelto» con la misma fuerza de trabajo y entrega que fue spendida en fechas, locales y tareas determinadas. O sea, era una obligación que implicaba una ética comunal de connotación religiosa (Altamirano y Bueno, 2011: 53).

Resumiendo lo anterior, el *ayni* originalmente cubre el laboreo familiar que depende de los compromisos de cada grupo doméstico, con participaciones obligatorias. Esta obligación se puede interpretar como una norma social como la “ética del don” de Alicia Barabás (2017)¹¹⁹, puesto que la obligación estaba sustentada por la sanción, fungiendo como una serie de contratos sociales/económicas/religiosos entre los integrantes. Por lo tanto, la manifestación de la negación del contra-don significaba declinar el apoyo alguno de los otros miembros del *ayllu* (Altamirano y Bueno, 2011: 53).

Sin embargo, cabe agregar aquí que, en estricto sentido, el *ayni* no es totalmente

¹¹⁸ Mientras Espinoza (1990) señala que el origen del *ayni* se remonta al periodo Chavín (1200-200 a.C.), Altamirano y Bueno (2011) proponen una interpretación en la cual señala que dicha práctica proviene de la época pre-Chavín junto con la *mink'a*.

¹¹⁹ Cabe señalar que Nicolas Beauclair (2013) le denomina el mismo fenómeno normativo como la “ética de la reciprocidad” (2013: 46) en caso de los Andes.

equivalente, puesto que los anfitriones invitan comidas, bebidas y hojas de coca, aparte del compromiso de la devolución del servicio posterior, generando así un espacio de convivencia. Por lo tanto, en el periodo incario (y hasta ahora en algunos lugares), el *ayni* funcionaba como un intercambio para cubrir necesidades de cada familia dentro del territorio de cada *ayllu*, fortaleciendo los lazos de parentesco como un aparato de vinculación familiar (Espinoza, 2010: 362-363).

Al respecto, Waldemar Espinoza (2010) señala una racionalidad económica que subyace en el *ayni* diferente a la lógica mercantil mediada por el valor monetario y la simultaneidad de la transacción, como afirma:

En este sistema, los productos generados pertenecían a los dueños de las parcelas. De modo que el *ayni* gozaba del atributo del vínculo entre personas y grupos domésticos, entre productores y consumidores, interconectándolos. Se trataba de un proceso en el cual cada individuo o familia seguía determinada racionalidad económica, aquella que permite la unidad económica productiva, de la que son agentes productores que operan según sus necesidades y de acuerdo a condiciones singulares que rigen la producción. Esas condiciones son la existencia de fuerza de trabajo limitada en la familia, lo que implicaba buscar energía laboral en otras unidades a fines de parentesco. Por falta de dinero, el trabajo se pagaba con trabajo. Cuanto más amplia fuera la red de parentesco, se poseía más seguridad en la ayuda. Así, se afrontaba victoriosamente la vida social. (2010: 363-364)

Sin embargo, por otro lado, cabe mencionar que el *ayni* se vinculaba con el interés personal y familiar de la unidad doméstica, produciéndose un estado de saturación de ofertas de reciprocidad en espera de contraprestaciones (2010: 364). De esta manera, se puede afirmar que el *ayni* posee un carácter interesado en la devolución (se debe diferenciar del don puro), lo cual posteriormente facilita su incorporación en la lógica mercantil, como consecuencia de la integración de la economía comunitaria al mercado nacional e internacional. Pese a esta incorporación plena a la economía mercantilizada, en la actualidad continúan existiendo diversos registros de la práctica de esta institución del apoyo mutuo. Vicenta Mamani (2002) de la comunidad de Ticohaya¹²⁰, señala que estas prácticas recíprocas siguen vigentes sobre todo en los trabajos agrícolas. Según la perspectiva de esta autora, el *ayni* como ayuda mutua de trabajo, no significa un simple intercambio equivalente. Tal como señala la frase “hoy por ti y mañana por mí”, si bien

¹²⁰ Ticohaya se encuentra en el Departamento de La Paz, a la orilla del Lago Titicaca.

no existe la diferencia en cuanto al valor del servicio prestado mutuamente, existe un claro desfase cronológico para cerrar el ciclo de los actos recíprocos (2002: 126).

Fotografía VIII: Siembra de papas en Tiwanaku¹²¹



La diferencia sustancial del *ayni* antiguo y actual se manifiesta en la mediación del dinero que busca la equivalencia cuantitativa y cualitativa, sobre todo cuando se trata de los obsequios concretos. En el ámbito aymara, se registra en un cuaderno el *ayni* (obsequio o servicio) recibido por la contraparte para anotar los préstamos y deudas existentes en los eventos cíclicos constituyentes de vida (bautizo, boda, funeral, etc.). Así mismo, el contra-don actual del *ayni* debe contar con un valor agregado que funciona a manera de interés, constituyéndose un carácter típico del don agonístico en busca de prestigio mayor. En consecuencia, el costo elevado ascendente de esta reciprocidad produjo cierto distanciamiento de los aymaras de las prácticas del *ayni* (Albó, 2010: 44).

Según el aporte de Junko Seto (2016)¹²², en la actualidad, el *ayni* tiene que entenderse

¹²¹ Fotografía tomada por el autor, en noviembre de 2019.

¹²² Sus informaciones están basadas en el trabajo de campo principalmente en Ingavi (Chuquiñuma) y

en dos categorías: el *ayni* laboral y el *ayni* festivo (2016: 86). La primera categoría consiste en el servicio práctico de una prestación de la fuerza laboral en el campo y la construcción de casas, mientras la segunda categoría se refiere a los obsequios en las festividades. En el *ayni* laboral, existen casos de que no devuelven el favor recibido, convirtiéndose ello en el denominado *cariño* (*yanapa* o don puro) sin exigir la devolución del servicio prestado. El *ayni* festivo, por otro lado, “se define desde el principio, y sus dones son contabilizados uno por uno” (*ibid.*).

Son dos tipos del *ayni* que entre sí no se mezclan, puesto que entre ellos tienen fronteras claramente delimitadas. Es decir, el don realizado en la festividad no se puede devolver como el don de servicio agrícola (2016: 89). Las donaciones en los días festivos pueden variarse entre los productos consumibles (cervezas, frutas, panes, etc.) y los productos simbólicos que son de utilidad única para la fiesta (a excepción del dinero¹²³). En los casos investigados por Seto, estos productos no son provenientes de producción local y que son adquiridos a través de la compra mercantil, lo cual representa el hecho de que el don/reciprocidad se realiza dentro del esquema constituido por el sistema capitalista-mercantil (2016: 95).

Esta relación manifiesta claramente que las comunidades indígenas de Bolivia están inmersas en la lógica dominante de la equivalencia monetizada y, por tanto, no se puede hablar de la economía de los pueblos aymaras/quechuas sin considerar la conexión directa que hay con el intercambio mercantil. No obstante, el mismo hecho señala otra cara de la misma moneda, cuyas experiencias cotidianas demuestran también una racionalidad distinta del uso del dinero para donación, que no obedece a la visión del *homo-economicus* como se propone entender la motivación económica del intercambio desde la economía neoclásica.

Retomando el aporte de Seto, a pesar de la diferencia marcada entre el *ayni* laboral y el *ayni* festivo, la red de regalos simbólicos en la fiesta representa el prestigio real del donatario, el cual manifiesta otro término de la riqueza acumulativa, puesto que los participantes al *ayni* festivo construyen a su vez la red de ayuda mutua laboral. A la hora

Aroma (ayllu Colquencha) del departamento de La Paz.

¹²³ Seto (2016) señala el caso de llevar los billetes en las prendas del donatario sujetándose como si fueran broches o joyas (2016: 91). Esto, curiosamente se observa también como una práctica común en las bodas de Oaxaca.

del trabajo agrícola este tejido social obviamente funciona como “bienes” para una persona, convirtiéndose la mano de obra auxiliar que le puede pedir el favor como una suerte del “banco” de confianza.

Así pues, los *aynis* representan su protagonismo en los diversos momentos del ciclo de vida de los pueblos indígenas del altiplano de Bolivia, culminando con la muerte de estos sujetos integrantes de los *ayllus*, como menciona Julio Álvarez (2012)¹²⁴:

Las prestaciones de *ayni* pasan por muchos estadios de la vida social aimara y concluirán con el *fallecimiento* de un miembro del *ayllu*; en esta ocasión, los gestos de reciprocidad generalizada movilizan a todo el conglomerado humano, que muchas veces abarca otras comunidades, producto de las filiaciones matrimoniales consumadas. Se puede observar que no existe una sola pareja que vaya con las manos vacías; todos llevan algún bien principalmente consistente en alimentos, que son estocados en una despensa para cubrir todos los rituales, desde el velorio, el entierro, el lavatorio, el quemado de ropa, hasta la misa de ocho días. Pero si el difunto o sus allegados cercanos no han generado *aynis* adecuadamente, como consecuencia no cosecharán mucho o quizá nada (2012: 166-167).

De este modo, pese al tiempo demorado que se puede tardar la contraprestación, se realiza el *ayni* con el principio de “dar antes que recibir”, considerando que, tarde o temprano, recibirá el contra-don correspondido (2012: 167). Estas expresiones permiten regenerar las narrativas comunitarias, siendo como la “ética de reciprocidad” que sustenta el flujo del don y contra-don dentro del territorio de estos pueblos. En esta territorialidad andina, cabría agregar que las transacciones del *ayni* no solo se realizan entre los integrantes humanos del *ayllu* o la comunidad, sino con los entes sagrados, con el protagonismo de las autoridades originarias y los *yatiris*¹²⁵. El ritual y sacrificio para los dioses se comprenden como una parte de la reciprocidad, mientras los integrantes de la comunidad reciben la prosperidad o el cumplimiento de su deseo como el contra-don. Por tanto, algunos estudiosos como Simón Yampara (2011) señalan esta reciprocidad

¹²⁴ Álvarez retoma el caso de Viacha, localizada apenas a 22 kilómetros de la ciudad de La Paz, lo cual nos indica que las expresiones del don/reciprocidad no son exclusivas para las comunidades rurales, sino también son vigentes entre los migrantes y los ciudadanos que no necesariamente han crecido en el campo.

¹²⁵ *Yatiri* en aymara significa “la persona que sabe”, quien desempeña un papel particularmente importante en las ofrendas y los rituales en las comunidades, como la lectura de hojas de coca y las misas ofrecidas para la Madre Tierra (Burman, 2011).

con lo sagrado como un “*ayni* ecobiótico”.

Fotografía IX: Una cruz y *apacheta* cerca de Charazani¹²⁶



Aparte del *ayni*, se podría destacar la presencia de una forma de trabajo colectivo “no remunerado”¹²⁷ de participación obligatoria, denominada como la *mink'a* (también conocida como *minca* o *minga*). En la época del *Tawantinsuyu*, la *mink'a* ocupaba el motor principal de construcción y mantenimiento de los bienes comunes como señalan Altamirano y Bueno (2015):

Con este sistema, la colectividad ejecutaba las obras que beneficiaban al ayllu como un todo: canales de irrigación local, *andenes* (terrazas de cultivo en las faldas de cerros), puentes, templos, ciudades, locales de preparación de charqui y/o almacenamiento de productos, corrales, cercas,

¹²⁶ Fotografía tomada por el autor en noviembre de 2018. Charazani es la capital de la provincia de Bautista Saavedra. Apacheta es un montículo de piedras colocadas en forma cónica, como un sitio de ofrenda para la Pachamama y los dioses de la montaña.

¹²⁷ Cabe mencionar que, a diferencia del *tequio* en Oaxaca, existen registros como de Mamani (2002), Albó (2010) y Seto (2016), donde señalan que los integrantes comunitarios consideran a la *mink'a* como trabajo asalariado.

manutención de las *huacas* locales con enterramientos humanos, etc. Este sistema envolvía y obligaba a todos los miembros de la comunidad a trabajar en beneficio de la comunidad o *ayllu*. (2015: 54-55)

La *mink'a* tenía carácter de trabajo colectivo con un manejo autonómico dentro del marco territorial de los *ayllus*, a diferencia de la *mita* organizada por el Estado incaico. Los kurakas mayores, secundarios y menores planificaban y supervisaban esta labor por grupos y áreas determinados. Esta forma de trabajo no implicaba el intercambio de trabajo ni remuneración, incluso los comuneros tenían que llevar sus propias herramientas, alimentos y bebidas (Espinoza, 2010: 364). La participación en esta actividad colectiva era esencial para vivir en estas comunidades, puesto que ésta se realizaba sin importar las clases sociales a la que pertenecían, “cada vez que se presentaban contingencias y urgencias comunes que satisfacer” (2010: 366). En este sentido, este trabajo comunitario tenía un carácter autonómico frente al Estado imperial, por lo cual estaba sujeto a la necesidad inmediata y consensuada en los *ayllus* para solucionar la ausencia de infraestructura (2010: 365-366).

Tras la colonización, se da la continuidad de su práctica en el interior del *ayllu*, sin embargo, con el tiempo se ha transformado el sentido de este trabajo comunitario, puesto que en la actualidad hay comunidades que lo manejan como una forma de trabajo asalariado. Ello se debe a que, actualmente, este trabajo colectivo no sólo es convocado por la autoridad comunitaria, sino también por los propios integrantes que requieren apoyos laborales, por tanto, la retribución correspondiente se paga a través de los productos agrícolas, o bien con el dinero (Mamani, 2002). Por consiguiente, la *mink'a* en su sentido original es el trabajo colectivo semejante al tequio de Mesoamérica, no obstante, en décadas recientes se ha presentado también otra forma laboral asalariada con el mismo nombre.

Para especificar la diferencia entre el *ayni* y la *mink'a* se puede recurrir a la definición de Gregorio Iriarte (1979), quien define la *mink'a*, destacando su carácter más colectivo que el *ayni*:

La MINK'A es otra forma de ayuda mutua muy generalizada y consiste fundamentalmente en cooperar todos juntos para la ejecución de trabajos en beneficio de la comunidad o de alguno de sus miembros. En la MINK'A no sólo se colabora con mano de obra, sino también con los animales de

labranza o herramientas de trabajo de las que son dueños. A diferencia del AYNI, la redistribución no se hace necesariamente con el mismo tipo de trabajo. Es muy común que si se está ayudando a cosechar papa, por ejemplo, se redistribuya con ese producto. Además, en la MINK'A siempre se da alimento a los que están ayudando. (1979: 56-57)

Entonces bien, en resumida cuenta, se entiende al *ayni* como una especie de contrato personal que no implica inmediatez de la liquidación de la deuda, la cual podría ser el servicio u obsequio concreto del mismo carácter o valor, en busca de la equivalencia. Mientras el significado de la *mink'a* en los aymaras se ha bifurcado en, por un lado, el trabajo colectivo de todos los integrantes comunitarios convocado por las necesidades comunes (como el tequio) y, por otro, el contrato de trabajo colectivo con el pago inmediato que no genera la deuda. Esta última forma de la *mink'a* puede ser pagada con el dinero a manera del trabajo jornalero, o bien se puede pagar por el medio de redistribución de los bienes agrícolas.

Además del *ayni* y la *mink'a*, en el trabajo agrícola existen diversas manifestaciones de apoyo mutuo a las personas que se encuentran en un estado de vulnerabilidad económica como muestran los casos de la *satxa* o la *chikiña*. Las protagonistas de estas acciones de la reciprocidad son las mujeres con el fin de ayudar a otras mujeres, tejiendo así la seguridad de la autosuficiencia alimentaria y ciertos excedentes para alcanzar a comprar otros productos no agrícolas (Mamani, 2002: 126). Así pues, existen diversas prácticas del apoyo mutuo, especialmente poniendo énfasis en ayudar a los más necesitados. Las papas son los productos básicos del consumo alimentario en la zona, y se pueden conservar por un periodo bastante largo, especialmente cuando las convierten en chuño¹²⁸. La acumulación del chuño posibilita el préstamo de esto, sobre todo entre las mujeres y lo realizan sin intereses, especialmente en la época de escasez de alimentos comprendida entre los meses de octubre a diciembre (2002: 127).

Para concluir el análisis de la reciprocidad agrícola de los aymaras, Mamani menciona un aspecto fundamental de la diferencia de la lógica del don y la lógica moderna/capitalista, recurriendo al concepto del don/reciprocidad propuesto por Dominique Temple (2003):

¹²⁸ Los chuños son las papas deshidratadas, elaboradas a través de la exposición en el sol y la congelación nocturna.

Es interesante recalcar que la esencia en el trabajo de la agricultura indígena, se realiza en función de las necesidades del consumo principalmente que está muy ligado al principio de equilibrio, complementariedad económica y no de acumulación, ni exclusión al prójimo. Es decir, en la lógica aymara la economía gira en función del SER social y humano, y no el TENER, lo que en la sociedad moderna la persona vela por lo que tiene y no por lo que es. (2002: 128)

Cabe recordar que Temple comparte esta reflexión de las diferencias que hay entre las dos lógicas, así como expresa el choque histórico de estas racionalidades, como “quid-pro-quo histórico”. Asimismo, el dominio de la lógica del capital sobre el sistema del don es el “economicidio” y se requiere garantizar la “interfaz” o la interfase como un espacio amortiguador entre los dos sistemas. Por tanto, la autonomía comunitaria es un factor fundamental para la creación de este espacio, puesto que sin ella las comunidades no dispondrán instituciones de autodeterminación frente a la invasión permanente de la lógica del capital.

Ahora bien, retomando la visión de Xavier Albó (2010), estas características colectivas coexisten con las expresiones individualistas de los miembros. Los *ayllus* y las comunidades tienen que ser entendidas como un espacio de permanente confrontación entre lo colectivo y lo individual, como muestran los debates en las asambleas donde el interés individual y colectivo generan roces. En este sentido, Albó argumenta que lo colectivo proviene incluso de mutuas sospechas que tienen los aymaras, puesto que “la desconfianza engendró un cierto comunitarismo”, el cual “en última instancia era sólo una yuxtaposición sincronizada de individualismos” (2010: 43).

Para agregar a este hecho, la lógica de maximización de ganancia comienza a influir de manera más relevante dentro de la reciprocidad interna. Por lo tanto, una *mink'a* se reduce a “simple peón asalariado eventual”, o un *waki* se traduce en “un mero contrato de aparcería en que una de las partes sólo aporta su capital y vive, por tanto, del trabajo ajeno” (2010: 44). Por lo tanto, es común escuchar la afirmación como de Carlos Mamani¹²⁹, “eso de la reciprocidad es un mito” (entrevista personal, 14 de noviembre de 2019). Justamente, es en este sentido que José Nuñez (2009) describe el estado actual del don/reciprocidad en las comunidades indígenas de Bolivia del siguiente modo:

¹²⁹ Docente de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) e integrante del THOA quien desempeñó un papel importante en el proceso de la Reconstitución del *ayllu* y el acompañamiento al CONAMAQ.

Nuestra convicción está en reconocer que aquellas prácticas económicas 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 (2009: 418-419).

Así pues, la modernización y la entrada plena a la lógica del mercado de las comunidades cobran cada vez más el espacio de las relaciones del don/reciprocidad y estas invasiones son un fenómeno mundial que ha atravesado a todas las sociedades que han tenido contacto con el mercado capitalista. Sin embargo, como los hemos venido revisado en el capítulo anterior, la expresión del don no se limita nada más en los servicios u obsequios realizados de manera bilateral, sino que la inclusión del tercero nos permite analizar las praxis del don/reciprocidad más ampliamente. En tal sentido, se destaca el sistema de cargos en los Andes que tiene una funcionalidad y representación importante en términos del don/reciprocidad como el mecanismo del control de la institución del apoyo mutuo.

3.2.2 El *Thakhi* en el sistema de cargos y la democracia del *ayllu* a través de la asamblea comunal

Dentro de los *ayllus*, existe un sistema normativo que cumple un papel pedagógico¹³⁰ para la formación de los sujetos responsables en la gobernación autonómica. Esta formación personal a través del cumplimiento de los cargos se llama *thakhi* (camino en aymara) o *ñan* (en quechua), los cuales están constituidos por el carácter ascendente de los servicios comunitarios según las categorías (Arai, 2022: 233). Junto con el sistema de cargos, existe la asamblea comunal para determinar la direccionalidad de los asuntos internos y externos de los *ayllus*, siendo ella la base fundamental del gobierno comunal para la toma de decisión colectiva (Albó, 1998: 24).

El sistema de autoridades originarias tiene un carácter no remunerado y obligatorio, y se enfoca en que los comuneros tengan acceso a los derechos comunales como la tenencia de la tierra. Se caracteriza también por el sacrificio temporal y económico que

¹³⁰ Respecto a este proceso formativo, Claude Le Gouill lo llama “educación comunitaria no formal”, cuyos “principales valores se quedan en el tema de la reproducción del grupo social” (Le Gouill, 2015: 433), los cuales cumplen la misma función que lo que Melitón Bautista denominaba del “Sistema Normativo Indígena” (Bautista, 2017), como lo vimos en el capítulo anterior.

implica un cargo, el cual significa una carga de responsabilidad para los sujetos comunitarios de los *ayllus*, al mismo tiempo que esto constituye una fuente de prestigio y estatus político que se adquiere por cumplir los trabajos asignados (1998: 25).

En este sentido, cabría decirse que el carácter rotativo (*muyu*)¹³¹ de las autoridades demanda el sacrificio (don) de todos los integrantes como una formación moral y a su vez proporciona las oportunidades de participación a la gobernación interna del *ayllu* perteneciente (Arai, 2022: 233). Así pues, el *thakhi* se puede definir como un proceso de formación que tiene por objetivo alcanzar a ser un miembro responsable (Saaresranta, 2011), garantizando el flujo del don/reciprocidad interno, a través de la incorporación de las narrativas comunitarias constituyentes de la “ética de la reciprocidad”. Al respecto, Teresa Paniagua (2013) menciona el don de la autoridad como lo siguiente:

Al implicar el don en el cargo de autoridad, el dar de una representatividad familiar a los demás; llegando a significar el acceder al prestigio alcanzado con éxito, el poder ser autoridad, dando lo mejor que se tiene a nivel económico, de conocimiento y experiencia en el rol que le toca cumplir al *Jaqi*. Al existir una relación directa entre el don y el renombre en el poder, significa el dar mejor que los demás, para pervivir en la memoria de la comunidad por siempre, cuyo prestigio en el cargo de autoridad debe alcanzarse en las prácticas de reciprocidad y redistribución dando más que los demás. (2013: 43)

Así pues, para estar en el camino de creciente responsabilidades (*thakhi*), en los *ayllus* se requiere el perfil de *jaqi* (persona entera) quien puede acceder al derecho comunitario. Para ello, el matrimonio es una condición fundamental puesto que, en los Andes, bajo la idea de la complementariedad, los cargos importantes se asumen en parejas. Cuando una pareja se casa y comienza a cultivar su parcela, se incorpora al *thakhi*. A cambio de su derecho a la tierra, “las parejas están obligadas a participar de los gastos y trabajos colectivos de la comunidad y a cumplir con los cargos políticos hasta llegar a ser, una vez en su vida, *mallku* y *mama t'alla*” (Laurenti, 2017: 228).

En este sentido, el matrimonio es una unidad inicial para el *jaqi*, creándose así una responsabilidad mutua para ambos al asumir los cargos, puesto que esto se trata de una

¹³¹ Según María Eugenia Choque, el *muyu* no sólo significa el papel rotativo de los cargos, sino también la visita de los miembros de la autoridad para detectar los problemas comunitarios que se presentan hogar por hogar (Choque, 2000: 19-20).

“designación diádica” (Seto, 2015: 109). Es por esta razón que existe la denominación masculino y femenino de los que asumen cargos como *mallku* y *mama t’alla* (en algunos lugares también la llaman como *mama mallku*) o *jilaqata* y *mama jilaqata*, lo cual compone una dualidad complementaria del género conocido como *chacha-warmi* (hombre-mujer).

Según Esteban Ticona (2003) el *thakhi* tiene tres niveles con el grado de responsabilidades diferenciadas:

- 1) Cargos menores pero que exigen más trabajo (por ejemplo, ser qillqiri o “secretario de actas”, alcalde escolar), etc.
- 2) Otros más onerosos, sean autoridades, por ejemplo, mallku o jilaqata o ceremoniales (pasante de fiesta). Por su costo en dinero y tiempo para beneficio de los demás, dan el máximo prestigio.
- 3) Otros cargos, por ejemplo, “justicia”, amawta o “asesor”, apoderado de los títulos del *ayllu*, que suponen prestigio, pero exigen poco trabajo y menor erogación económica. (Ticona, 2003: 129-130)

Por tanto, independientemente de las capacidades personales, la mayoría de los integrantes llega hasta el segundo nivel donde el grado del sacrificio temporal y económico es el mayor, mientras no todos pueden llegar al tercer nivel entendido como el cargo de honor. Tras el proceso de la Reconstitución del *ayllu*, muchas comunidades del altiplano lograron recuperar los nombres de autoridades originarias. Entre ellas, el *mallku* (en quechua correspondería el *kuraka* o *curaca*) es la figura más representativa de las comunidades con el mayor grado de las responsabilidades, cuyo papel “es el cuidado de la integridad territorial, así como la recaudación de los fondos a través de tributos, planificación presupuestaria, administración de justicias comunitarias, etc.” (Choque, 2000: 19).

Se comprende que *Jilaqata (jilanqu)* es el otro líder importante del gobierno del *ayllu*, quien tiene que velar por la integridad territorial de su jurisdicción y solucionar el problema referido a los daños de sembradíos. Este cargo se ejerce cuando, en ausencia del *mallku*, toma su responsabilidad fungiendo como el sustituto y lleva a cabo las asambleas comunales (*ibid.*). Así pues, se puede percatar que el manejo territorial de los *ayllus* es uno de principales trabajos de estos cargos, puesto que la tierra sigue siendo la fuente esencial del sustento de estas comunidades.

En este sentido, los mecanismos del manejo territorial de estas comunidades son factores fundamentales para una comprensión integral de estos cargos. En el altiplano boliviano, generalmente la tenencia de la tierra en los ayllus se clasifica en tres tipos; la *sayaña*, la *aynuqa* y la tierra de pastoreo (patrón tripartito). La *sayaña* se entiende como propiedad “individual”¹³² para la explotación familiar exclusiva, mientras la *aynuqa* se trata de un espacio gestionado para el cultivo (lo mismo que la *sayaña* en este sentido), pero sujeto al consenso previamente tomado de manera colectiva. La última es entendida como el espacio de pastoreo o donde se encuentran los bienes comunales que a su vez requiere el consenso en su uso (Viaña, 2017: 104).

Mientras la *sayaña* es un conjunto de las parcelas destinado para el cultivo mayormente de la subsistencia familiar, la *aynuqa* se tiene que entender más bien como un sistema aún más complejo de explotación cíclica por turnos (descanso y rotación de cultivo), bajo el consenso de la asamblea comunal. En términos semióticos, la *aynuqa* se podría dividir en la raíz *ayni* y el sufijo *-nuqa* que significa la repetición de una acción o la localización, constituyendo la palabra en conjunto como el lugar del *ayni* (Rivière, 1994: 95).

Es indudable que este sistema ha funcionado para la protección de la tierra frente a la sobreexplotación, sin embargo, algunas investigaciones (Chumacero y Camacho, 2006; Viaña, 2017) alertan la desaparición de la práctica del sistema *aynuqa*, sobre todo en el ámbito semiurbano cerca de las grandes urbes como la ciudad de La Paz. De esta manera, es importante tener en cuenta que el espacio del don/reciprocidad experimenta una permanente invasión de la lógica moderna y, por tanto, el acotamiento espacial más reducido que antes.

Sin embargo, desde la perspectiva del don, persiste una abundancia de las simbologías de este sistema en el desempeño de estos cargos comunitarios. Al respecto, Jacqueline Michaux, Martha González y Edumundo Blanco (2003) realizan un análisis de las representaciones de la reciprocidad en las comunidades aymaras de Jichwiri¹³³ y de

¹³² Cabe aclarar que no se trata de propiedad privada, ya que la tierra pertenece a la comunidad y no al individuo. En el transcurso histórico, se reconoció legalmente como propiedad privada con títulos, sin embargo, la pertenencia real de estos terrenos es de la comunidad.

¹³³ Comunidad ubicada en la Provincia de Camacho en el departamento de La Paz.

Jilata¹³⁴. Por ejemplo, el acto de asumir la autoridad comunitaria obedece a una estructura ternaria diacrónica de reciprocidad generacional (Michaux et al, 2003: 105), puesto que, cuando un comunero termina su ciclo del cargo, transmite la responsabilidad de ser *mallku* a los demás. El cargo está ocupado por una pareja, cuyo matrimonio, a su vez representa una alianza bilateral que significa una inscripción a la reciprocidad binaria bilateral tanto entre la pareja como con sus familiares (2003 :106)¹³⁵.

En el caso de Jichwiri, la comunidad está partida en cuatro zonas, creando así la circulación del poder rotativo anual del *mallku*, lo cual los teóricos de la reciprocidad andina lo expresan como una estructura ternaria espiral del don y contra-don (2003: 112-113), puesto que los sujetos comunitarios van ascendiendo las categorías de cargos al mismo tiempo que la rotación del poder constituye el movimiento circular. En este sentido, el pasamiento (transición) del cargo representa una serie de rituales de suma importancia y de prestigio. Dentro de estas ceremonias, hay un rito que involucra un chamán como una tercera parte que interviene en la estructura de la reciprocidad entre los que asumen el cargo y la naturaleza (2003: 115-116), lo cual constituye un esquema parecido a la propuesta interpretativa de Marshall Sahlins (1977) sobre el *hau* y el chamán como su intermediario.

En el proceso conclusivo del ritual, se observa también una redistribución de los alimentos a gran escala, la cual estos teóricos la categorizan como reciprocidad centralizada. Este acto es la *apxata* (puesto encima) en aymara, la cual es una tarea de repartición de los dones adquiridos para los participantes del ritual y que se suele vestir del don agonístico, puesto que el prestigio de la autoridad entrante está en el juego. Es el momento que se verá el resultado de la construcción de relaciones del don que hasta entonces las han creado las respectivas parejas, ya que “en el ayllu, es pobre aquel que no tiene parientes, ayni, ahijados y compadres” (Michaux et al, 2003: 118).

Una vez asumido el poder, la autoridad nueva será la responsable de una variedad de asuntos comunitarios. El *Mallku* en ocasiones convoca trabajos colectivos de participación obligatoria para construcción o mantenimiento de bienes comunales, igual que el Tequio convocado en las comunidades oaxaqueñas. En esas oportunidades, se

¹³⁴ Comunidad ubicada en la Provincia de Ingavi en el departamento de La Paz.

¹³⁵ Otra representación más común de esta relación por ejemplo es el compadrazgo.

realiza el *apthapi* (reunión de alimentos), donde todos comparten coca, alcohol y comida, aportando sus alimentos al centro de la reunión (2013 :122).

Fotografía X: *Apthapi* como el momento de compartir en Agua Blanca¹³⁶



El *apthapi* es una costumbre que está en el cruce entre la expresión de individualidad y colectividad, puesto que es un acto individual de decisión propia en cuanto a la cantidad de alimento que trae y consume, pero es a la vez colectivo en el sentido de que se lo comparten entre todos los que están presentes. Con todo, la celebración para el fin del cargo se realiza con una gran magnitud, puesto que asumir el cargo en la autoridad originaria exige la permanente realización del don para los otros integrantes comunitarios, así como afirma Julio Álvarez (2012):

En este proceso de ejecución de los *cargos* de *Mallku* o autoridad originaria de la comunidad o *ayllu*, éste debe dar de sí los 365 días del año todo cuanto ha preparado en los días y meses precedentes concernientes en dinero en efectivo y bienes materiales. Le está prohibido a la pareja matrimonial aimara durante este periodo de tiempo desarrollar cualquier trabajo que vaya en beneficio propio o familiar. Véase entonces que esta dinámica no induce a la acumulación sino más bien a la

¹³⁶ Fotografía tomada por el autor en octubre de 2019. Agua Blanca se encuentra en el municipio de Pelehuco a 360 km hacia el norte de la ciudad de La Paz.

redistribución; lo que garantiza el funcionamiento del sistema de cargos y el flujo de dones está circunscrito a valores ético-morales, puesto que aquella autoridad comunal que haga mal su trabajo o haya obrado con mezquindad será anotada en el imaginario colectivo de toda la sociedad y para toda la vida, que prestigiará o deshonrará a toda su familia en todo acto público. Todo lo que la pareja de autoridades originarias hombre-mujer ha invertido o donado retornará cuando sus sucesores hagan lo propio, y así sucesivamente cada uno tratará de superar a su antecesor, es decir, redistribuirá o donará más. Cuanto más *aynis* siembren, más *aynis* cosecharán. (2012: 166)

La participación en los cargos entonces, dentro de reglas consuetudinarias, permite a los sujetos comunitarios acceder a la tierra del *ayllu*, al mismo tiempo que los prepara a avanzar el camino del *thakhi*, formando así la ética de reciprocidad que posibilita la generación y la regeneración del don interno. Relacionado a la generosidad y a la obligación, para agregar, los integrantes comunitarios tienen que cumplir el turno de “pasante” de la fiesta. Las fiestas de origen cristiana y autóctona constituyen la forma de “ser” de los pueblos aymaras/quechuas del altiplano boliviano, creando un espacio masivo del *dar-recibir-devolver*, con el fin de reproducción y renovación de las identidades de estos pueblos. Así pues, Domingo Llanque (2008) describe la fiesta comunal como lo siguiente:

La fiesta es una ocasión para estrechar los vínculos sociales, buscar la armonización en la amistad y fraternidad; es una oportunidad para compartir, con alegría, la comida, la música y la danza. Es tan importante que se ha institucionalizado en el Alferazgo que es un cargo que la comunidad encomienda a uno de sus miembros para; que organice, presida y dirija la fiesta. Aunque este cargo acarrea gastos económicos, religiosamente, significa una oportunidad para manifestar públicamente su devoción y, socialmente, significa su generosidad para compartir lo que tiene con toda la comunidad. Por este acto de generosidad y sacrificio el alferado adquirirá prestigio y será tenido en mucha estima en la comunidad y él tendrá la convicción de que Dios o los santos Patrones bendecirán abundantemente su generosidad. (Llanque, 2008: 101-102)

Asimismo, según Xavier Albó (1998), la fiesta es el momento crucial para interacción simbólica del don con los dioses:

Como en otras culturas indígenas, la fiesta no es tan sólo una oportunidad para la diversión. Tiene siempre una fuerte connotación religiosa. La gente suele bailar en la fiesta para cumplir una promesa, regularmente de tres años, y recibir la bendición. Su sentido de rito añade también un toque sacral

a todas esas celebraciones festivas de la vida familiar y/ o comunal y a la comunión entre los miembros de una colectividad. Más importante que comprender los contenidos particulares de cada fiesta, lo central es vivir la experiencia de estar juntos, de crecer juntos y de avanzar por un camino recorrido desde tiempos muy antiguos, en un ambiente de celebración religiosa. (1998: 60)

Fotografía XI: Ofrenda de danzas para las Ñatitas en La Paz¹³⁷



La convivencia es, al igual que los casos estudiados de Oaxaca, el elemento central de estas fechas importantes en las que se reproducen cíclicamente la identidad aymara/quechua. Relacionado a la conservación identitaria, cabe agregar que a pesar de los cambios que atraviesan a los migrantes, en el ámbito citadino se mantiene la ritualidad a manera de rotación de cargos. El preste¹³⁸ es una de las manifestaciones de

¹³⁷ Fotografía tomada por el autor en noviembre de 2018. Las Ñatitas es una fiesta que se realiza una semana después de Todos Santos, en las zonas populares de Bolivia, especialmente en La Paz y El Alto. El escenario es protagonizado por las calaveras recogidas en algún cementerio, las cuales son adornadas con flores y ofrendas. En el día, se realizan misas, prestes y bailes encargados por las hermandades que poseen estas Ñatitas, quienes protegerán a las personas y familias que piden su deseo y comprometen su celebración anual (*dar-recibir-devolver*).

¹³⁸ Se trata de una festividad con el carácter rotatorio en la responsabilidad organizativa. El preste tiene una relación fundamental con el concepto del *ayni*, ya que se trata de la devolución del *ayni* recibido

estos ritos para que la comunidad rural y vecinal perteneciente lo reconozca como un miembro completo.

Fotografía XII: Fiesta de Todos los Santos en la ciudad de El Alto¹³⁹



Por otro lado, es importante mencionar que los cargos son asignados bajo el consenso de la asamblea comunitaria (en aymara y quechua *ulaqa*, *parlakipawi*, también conocida como *cabildo* o *junta*). La asamblea, en este sentido, es la máxima instancia de autodeterminación del *ayllu*, sobreponiendo su poder encima del poder administrativo de la autoridad originaria que se asigna anualmente (mandar obedeciendo). Ésta se convoca por las principales autoridades para tratar diversos temas relacionados al *ayllu*, desde “el dominio económico de los recursos, la administración territorial, pasando por las regulaciones sociales y políticas hasta las celebraciones rituales-religiosas” (Ticona, 2003: 125). La asistencia a estas asambleas es obligatoria, contando principalmente la participación de los jefes de familia quienes poseen la tierra y la casa dentro del *ayllu*.

con anterioridad. Al respecto, ver más en: Boero, Hugo César. (2011). Importancia sociológica del preste. En: *Jiwaki* revista municipal de culturas, Número 37, julio/agosto 2011, La Paz, Bolivia.

¹³⁹ Fotografía tomada por el autor en noviembre de 2019.

El proceso para llegar a un acuerdo generalmente es tardado, ya que las discusiones en estas reuniones se suelen alargar, sobre todo cuando el asunto tratado afecta gravemente a las familias. Así pues, su frecuencia también aumenta conforme a la gravedad del problema que atender.

En cuanto a escalas, existen asambleas desde el nivel comunitario hasta inter-ayllus, dependiendo del nivel de la conservación de enlaces entre estas entidades. Cabe mencionar que, en su forma tradicional, el *ayllu* andino tiene una dualidad en su forma de organización, entendida como una división entre dos parcialidades, cada una de ellas conformada por un conjunto de ayllus partidos en el orden de arriba y abajo (araxa/manqha, alasaya/masaya en aymara o anansaya (aransaya)/urinsaya en quechua) (2003: 141). El poder rotativo y esta dualidad son considerados como un mecanismo para evitar el don agonístico de una parcialidad, el cual tiende a acumular el prestigio y, por tanto, generar la jerarquía entre los *ayllus*. Esteban Ticona describe esto como una relación “dialéctica” para buscar el equilibrio entre “unidad y segmentación”, “prestigio y hegemonía” o “solidaridad y fraccionalismo”, lo cual se comprende como una manifestación propia de lo andino (2003: 142).

Así como mencionan Esteban Ticona (2003) y Xavier Albó (2010), el *ayllu* tiene el mecanismo para buscar la armonía entre los habitantes, pero a su vez representa una prueba de la inexistencia de figuras idílicas de los pueblos indígenas imaginados en el pleno ejercicio del apoyo mutuo. Las instituciones políticas y económicas que se han comentado a lo largo de este apartado funcionan para mitigar y solucionar los conflictos internos y externos que siempre están presentes. En tal sentido, se puede percatar del carácter esencialmente dinámico más que estático de estas comunidades con los diversos problemas que enfrentan día por día.

Por ejemplo, al igual que el caso de Oaxaca, existen problemas de la participación desigual del género para la administración comunitaria, pese a la presencia de la idea de complementariedad. En la asamblea, las mujeres suelen manifestar su opinión menos que los hombres. Asimismo, la posición de las mujeres en el momento de la reunión -suelen colocarse atrás de la sala- no favorece para su plena participación y, por tanto, constituye una jerarquía del género que comúnmente se puede observar en el altiplano

boliviano¹⁴⁰. Sin embargo, como evidencia la investigación encabezada por Ruth Bautista (2010) existen crecientes oportunidades de participación de las mujeres en la autoridad convirtiéndose en un factor importante en la lucha para el proceso del SAN TCO (Saneamiento y titulación como Tierra Comunitaria de Origen). Así mismo, en el contexto de la demanda hacia la autonomía, se ha observado una presencia fundamental de las mujeres autoridades y las mujeres jóvenes de las comunidades involucradas.

Por otra parte, el mejoramiento de los medios de comunicación y de transporte implica que estas autoridades tienen que acudir a la capital del departamento en el que se encuentran para realizar los trámites correspondientes, lo cual se traduce en un creciente gasto económico mayormente no retribuido. El estatus autonómico es, en este sentido, indispensable para continuidad de los servicios de los cargos originarios frente a la creciente demanda de recursos económicos para desempeñarlos. Así pues, como en el caso de la disminución de la *aynuqa*, los cargos y la asamblea también han experimentado cambios fundamentales a lo largo de la historia del altiplano boliviano. El mecanismo de la dualidad dividida en las parcialidades Aran-Urin, en la actualidad se ha venido desestructurando, dado que el pueblo central de un *ayllu* suele quedarse en manos de control mestizo o amestizado, el cual pretende monopolizar el mando de todas las comunidades pertenecientes.

Según Ticona, en estos pueblos centrales ha influido “la presencia de autoridades gubernamentales (alcalde, subprefecto) que no son de origen indígena ni se mueven en esa misma lógica de hegemonía compartida” (Ticona, 2003: 143). En este escenario de descomposición gradual, la innovación del *ayllu* en buena parte depende de la adquisición del estatuto autonómico y la posterior construcción de su propio gobierno. Por lo tanto, es de suma importancia revisar estas experiencias de lucha para la adquisición del estatus autonómico para analizar un posible futuro del *ayllu*.

¹⁴⁰ Pese a esta afirmación, es importante tomar en cuenta la perspectiva de Ticona (2003), en cuanto a diversas formas de participación indirecta de las mujeres que al final tiene una gran influencia a la hora de dar la resolución de problemáticas discutidas en la asamblea, puesto que en el hogar se consensuan entre los miembros que no estarán presentes en la reunión, pero que sus opiniones están reflejadas como una unidad familiar (2003: 132-133).

3.3 La territorialidad como elemento primordial de la reproducción del don: retos de las comunidades indígenas de Bolivia en la construcción de la autonomía

Como lo hemos visto a lo largo de este capítulo, el flujo del don/reciprocidad con la ética comunitaria se constituye una parte medular del ejercicio autonómico territorial (*ayllu*) entre los pueblos indígenas del altiplano boliviano. En este sentido, la larga lucha para la adquisición del estatuto autonómico de estos pueblos representa una posibilidad de construir la economía local sustentada por otras lógicas, pese al lento avance de adquisición de esta normativa legal en el contexto posterior al establecimiento de la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia en 2009.

En este sentido, se puede considerar que las experiencias de la lucha de la Nación Qhara Qhara por el territorio y la autonomía cobran un significado fundamental para comprender la direccionalidad de los *ayllus* contemporáneos, su posibilidad y el límite que les presentan actualmente. Su postura contra estatal que se ha venido esclareciendo durante las consecutivas gestiones de Evo Morales (2006-2019), culmina con la marcha de las naciones de 6 de febrero de 2019, encabezada con el protagonismo de la Nación. El aparente silencio de los pueblos indígenas del altiplano por más de una década de actitud sumisa frente al líder supuestamente de origen “indígena”, fue quebrantado en esta marcha donde se aglutinó la voz de diversas naciones, reivindicando la libre determinación y, por tanto, el cumplimiento del contenido de la Constitución Política del Estado Plurinacional a través del avance del proceso de la autonomía de estos pueblos (Copa, 2019). Por tanto, este apartado tiene por objetivo comprender el proceso de la lucha legal de estos pueblos en la adquisición del estatuto autonómico, para posteriormente evaluar el horizonte alternativo que posee la lógica del don/reciprocidad.

3.3.1 Experiencias de la Nación Qhara Qhara en el contexto de la lucha territorial y por la autonomía

La Nación Qhara Qhara abarca extensamente a diversos *markas* y *jatun ayllus*¹⁴¹ entre

¹⁴¹ *Jatun ayllu* significa el *ayllu* grande, en el sentido de que como el caso de Jatun Ayllu Yura se aglutina diversos *ayllus*, conformando así, a su vez, una unidad más grande de los *ayllus*, lo cual se puede

los departamentos de Chuquisaca y Potosí, los cuales han estado por décadas en la lucha política/legal por el reconocimiento territorial y la gobernanza autonómica basada en los usos y costumbres. La territorialidad ancestral de la Nación abarca al denominado Orcosuyo donde “albergaba los yacimientos argentíferos más grandes en los cerros de Porco y Potosí” (IPDRS, 2017: 10).

Antiguamente, se registra la historia de la lucha de estos pueblos a partir de la Colonia, la cual se evidencia en el Memorial de Charcas (1582) del Archivo General de Indias. Según el Memorial, 24 curacas de Charca y Qaraqara demandan a la Corona Española la restitución del sistema del gobierno colonial (Espinoza, 1969; Platt *et al.*, 2006). En ese entonces, según consta este Memorial, la Nación¹⁴² se componía de ocho jurisdicciones territoriales: Chaqui, Visicia y Cayza, Tacobamba, Coló y Caquina, Picachuri, Caracara, Macha y Moromoro (Sánchez, 2005: 8). Su integración como grupos políticos, económicos y culturales se desestructuró durante la época colonial, sin embargo, en el contexto de la Reconstitución se reconfiguran las formas organizativas del *ayllu*, consagrando en la refundación del gobierno originario de la Nación Qhara Qhara en 2008.

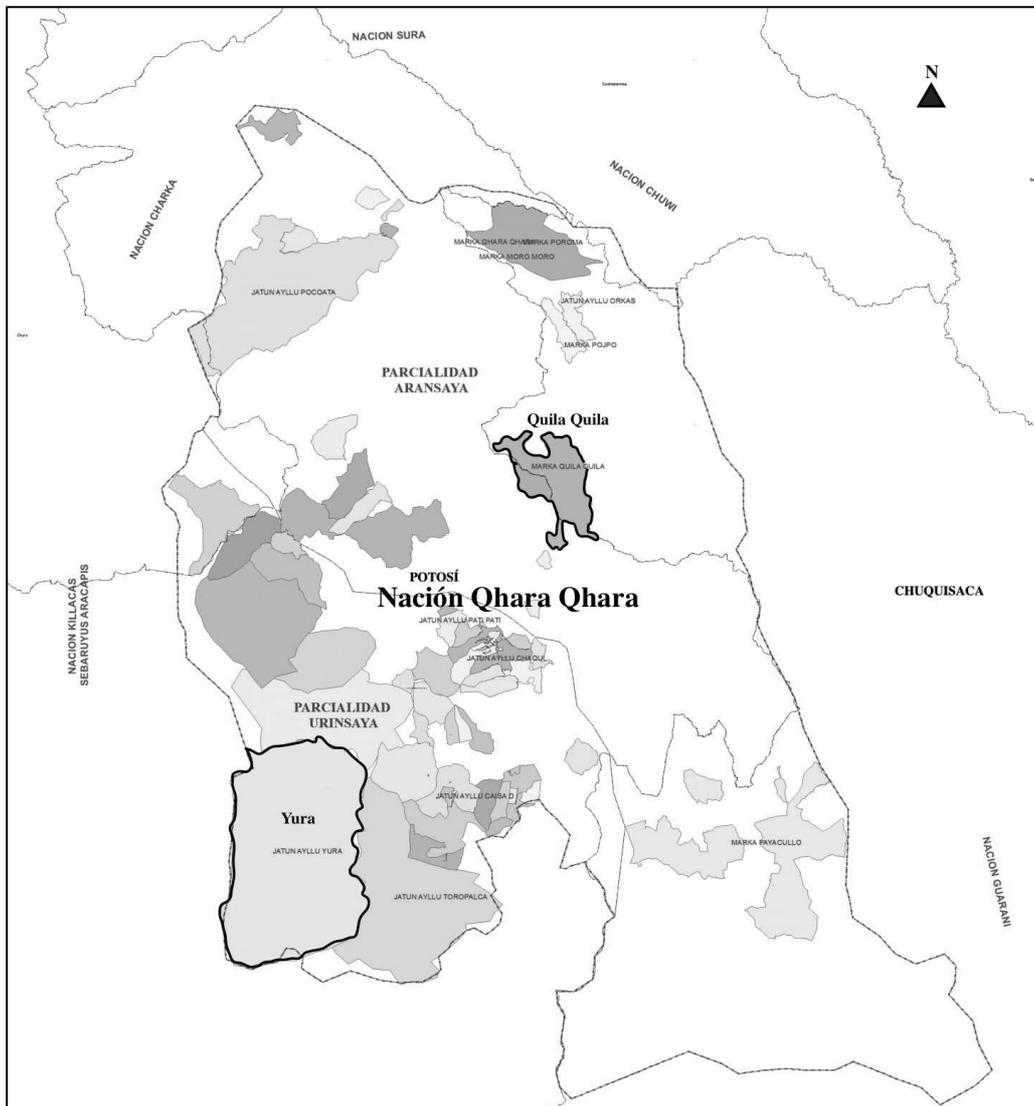
En el momento del resurgimiento, la Nación mantenía un estrecho vínculo relacional con el CONAMAQ y el CAOP (Consejo de Ayllus Originarios de Potosí), no obstante, con el tiempo se ha separado de estas organizaciones que apostaron en el electoralismo partidista y que, al final más bien les ponían trabas para el avance del proceso de la titulación como TCO (Tierras Comunitarias de Origen).

Figura XIV: Mapa territorial de la Nación Qhara Qhara¹⁴³

comprender como una unidad parecida a *marka*.

¹⁴² Cabe argumentar que la nación es una terminología moderna que posteriormente ha sido adoptada por los miembros que componen a esta unidad política e identitaria actual, lo cual se podría comprender como una manifestación política y territorial en busca del reconocimiento de la legitimidad originaria de estos pueblos frente al Estado que históricamente ha sido oligárquico-blanco-criollo después de la Conquista. El uso del mismo lenguaje moderno estratégicamente posibilita reclamar el respeto a la autonomía territorial de estos pueblos fundamentalmente quechua-hablantes.

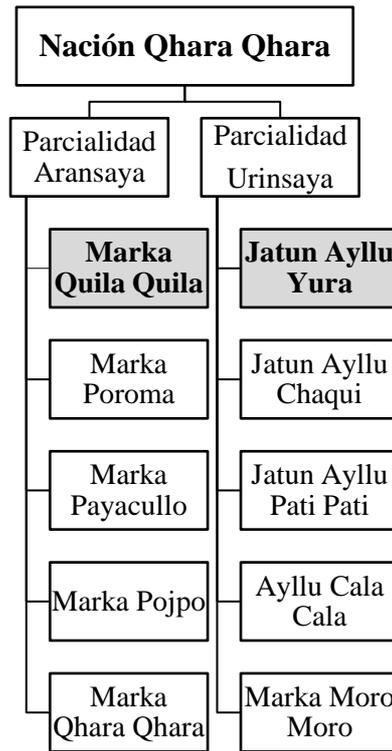
¹⁴³ Mapa elaborado por las autoridades de la Nación Qhara Qhara (editado por el autor).



La estructura de la Nación se divide en parcialidades Aran-Urin, y cada *Marka* y *Jatun Ayllu* a su vez aglutinan los ayllus menores. Entre estos *markas* y *jatun ayllus*, esta investigación pondrá enfoque analítico en las experiencias de Jatun Ayllu Yura de la parcialidad Urinsaya y de Marka Quila Quila de la Aransaya.

Figura XVII : Estructura organizativa de la Nación Qhara Qhara¹⁴⁴

¹⁴⁴ Elaboración propia a base de datos del IPDRS (2018).



Pese a la nueva Constitución Política (2009) y a las nuevas leyes que en teoría tendrían que favorecer la dirección de estos *ayllus* hacia la autonomía y la autodeterminación, como se ha mencionado con anterioridad, el proceso de obtención del estatuto autonómico ha sido sumamente complejo para todos los *ayllus* y las comunidades bolivianas que lo han buscado establecer. Este escenario se debe a diversos factores como la burocratización del proceso de implementación de la AIOC (Autonomía Indígena Originaria Campesina), los conflictos internos en su territorio, la presencia de oposición partidista, la discriminación, el desacuerdo del Estado en cuanto al avance, para señalar algunos ejemplos (IPDRS, 2017: 7). Los dos casos de lucha territorial de Jatun Ayllu Yura y Marka Quila Quila, manifiestan varios problemas que representan el “Estado Nación” boliviano que al fin y al cabo no ha logrado “plurinacionalizarse”, como se plantea en la dimensión discursiva estatal.

Jatun Ayllu Yura

Jatun Ayllu Yura se constituye por cuatro *ayllus* menores, Qullana, Wisijsa, Qurqa, Chiquchi, los cuales se dividen a su vez en 43 comunidades. El centro de estos *ayllus* se llama Yura y pertenece actualmente en el municipio de Tomave en el departamento de Potosí, localizado a 135 kilómetros de la ciudad capital de este departamento. En la

época colonial el territorio de Wisijsa fue asignado como la reducción en tres pueblos, con la obligación de pagar tributos y tasas, además de que fueron sometidos en los trabajos forzados de la *mit'a* minera.

Pese a este procedimiento del despojo continuo desde la época colonial, los aspectos culturales, económicos, judiciales y rituales que persisten en el contexto de constante transformación han dado un impulso importante para promover su demanda del reconocimiento legal del estatuto autonómico. En este sentido, el trabajo de Roger Rasnake (1990) es de capital importancia, puesto que señala la peculiaridad de la cultura e historia de Yura en el estudio antropológico e histórico realizado en los ochenta.

Rasnake centra su análisis en los denominados *kuraqkuna*, el sistema de cargos que consiste en kurakas, jilaqatas, alcaldes y postillones quienes desempeñaban los cargos cívicos-religiosos en la región (1990: 66-87). Según su investigación, con el tiempo el papel de los *kuraqkuna* dejó de ser coercitivo, sino que empezó a buscar una fuerza cohesiva, convirtiéndose los responsables de estos cargos en los agentes “creadores de consenso cuando las disputas públicas o las exigencias amenazan la unidad del grupo” (1990: 236).

Por tanto, los *kuraqkuna* en la época contemporánea han desempeñado el rol protagónico para la reproducción cultural y el mantenimiento de los principios de organización, valores y cosmovisión, en un entorno no favorable que se comprende como las presiones constantes para la modernización. La brecha entre Yura y el Estado-nación boliviano se manifiesta claramente desde aquel entonces, como afirma Rasnake lo siguiente:

La dificultad inherente a la situación estructural de Yura, frente a una sociedad nacional que los denigra y que rechaza reconocer la validez de su propia auto-definición, supone un peso grande sobre este proceso de legitimación. Es quizá por ello que se pone tanto énfasis en los límites u fronteras geográficos-sociales. Con todo, si la realidad se construye socialmente, también tiene que mantenerse. Esa es la tarea especial de los *kuraqkuna* (1990: 238)

Esta conciencia del grado de crisis hacia la pérdida identitaria en un mediano plazo, toma la forma como una demanda para la autonomía de los *ayllus* a partir de los años

noventa, cuando comienza a buscar el camino junto con las otras naciones que buscaban la reconstitución del territorio originario (Tabla V).

Tabla V: tabla cronológica de la lucha yureña para el estatuto autónomo¹⁴⁵

Año	Suceso
1994	Formación de Distrito Municipal Yura y Consejo de Ayllus Originarios Potosí (CAOP)
1999	Inicio del trámite para la titulación como la TCO
2000	Admisión de la Demanda de saneamiento colectivo
2002	Pericias de campo para el saneamiento como la TCO
2007	Pierden el financiamiento de DANIDA para saneamiento
2008	Reiniciación del proceso del saneamiento con recursos propios
2010	Deciden dejar CAOP para formar parte de la Nación Qhara Qhara
2012	Jatun Ayllu Yura logra la titulación como la TCO
2015	Certificación de Ancestralidad, Plan de gobernativa y Estatuto autonómico
2016	Cabildo vota a favor de estatuto autónomo
2018	Aprobación del estatuto autónomo
2019	Participación a la Marcha de las naciones (feb) Certificado de la Constitucionalidad del estatuto autónomo por el Tribunal Constitucional Plurinacional (nov)
2020	Aprobación de estatuto autónomo ante el Tribunal Supremo Electoral (TSE)
2022	Aprobación de la Ley para la creación del “Territorio Indígena Originario Campesino de Jatun Ayllu Yura”

Como se puede observar, tras décadas de esfuerzos (don generacional bilateral y unilateral), en 2020 por fin se establece legalmente el estatuto autonómico, lo cual significa que Jatun Ayllu Yura se separa del Municipio de Tomave, y que contará con un presupuesto propio asignado para los proyectos diversos dentro de su territorio. La posesión del recurso le permitirá invertir estratégicamente en los programas necesarios para la reproducción de la forma de vida comunitaria, puesto que, a pesar del esfuerzo de la conservación identitaria, no han podido frenar la migración de las familias

¹⁴⁵ Elaboración propia a base de datos recopilados por Cabrera (2015) y del sitio web de Jatun Ayllu Yura, recuperado en: <http://www.jatunaylluyura.org/>

yureñas a las urbes nacionales e internacionales, debido a la falta de empleos y de proyectos económicos (información obtenida a base de entrevistas realizadas en Yura, 23 de enero de 2020).

El anterior escenario representa la realidad actual de los pueblos indígenas puesto que un proyecto económico no se puede pensar sin la retribución monetaria, sin embargo, ello no descarta las prácticas del don/reciprocidad existentes dentro del territorio yureño. En la zona, las prácticas del *ayni* y la *mink'a* siguen presentes junto con las prácticas de los trueques en las ferias locales. Así mismo, el sistema de cargos representa el *thakhi* de los integrantes, con la rotación democrática de un año, los *kurakas* y *jilaqatas* trabajan “en coordinación con las autoridades menores de justicia, salud, educación, agentes y otras autoridades” (Cabrera, 2015: 6).

Entre las representaciones políticas y culturales de Yura, se destaca la importancia del Carnaval. Esta festividad no sólo significa una representación ritual y simbólica sino también tiene sentido político, puesto que las autoridades realizan visitas a todos los *ayllus* (*muyu*), acompañados de la música con flautas y cajas. Roger Rasnake (1990) describe este evento anual como una reconstitución cíclica de los *ayllus*, manifestando lo siguiente:

[...] el Carnaval permite a los Yura no sólo reflexionar sobre sus *ayllus* sino también reconstituirlos. El *ayllu* (encarnado en la tropa de la autoridad respectiva) reincorpora, a través de las visitas, cada uno de los hogares y los hace parte de su “cuerpo”. Las libaciones ofrecidas y el incienso quemado en cada mesa ritual de los hogares honran al más importante símbolo del *ayllu*, el *kinsa rey*, y sirven para reintegrar a esa familia dentro de la unidad social. Así, se reafirma su afiliación al *ayllu* (1990: 223).

Así pues, las fiestas permiten reafirmar la auto-adscripción de los comuneros participantes, quienes pertenecen a distintos marcos cartográficos como la comunidad, el *ayllu*, el *jatun ayllu* y la nación (*suyu*), reproduciéndose la agrupación social de estos. Es decir, las narrativas y por tanto las éticas como yureño de los *ayllus*, se reproducen en las festividades (no sólo en el Carnaval), en las cuales se dinamiza la lógica interna del don/reciprocidad entre los comuneros que cumplen los *ayni*, *mink'a*, cargos e incluso los compromisos para el avance de la lucha para cumplir el estatuto autonómico que ha necesitado un gran sacrificio del tiempo y los recursos de estas personas.

Lo expuesto anterior tiene una conexión directa con la visión del Vivir Bien como el “buen-convivir”, puesto que este momento de “compartir” constituye a su vez el tiempo del *Suma Qamaña* y *Sumak Kawsay*, como afirma Mario Chinchá, el entonces Kuraka mayor de la Nación Qhara Qhara:

Se siente cuando ya nos compartimos. Ahí, se ve, digamos la alegría, la convivencia que tiene uno tanto entre las diferentes familias como muchos amigos, con los parentescos. Entonces, en muchas ocasiones, el *sumaj kawsay* llegan a compartir, por ejemplo, en la *mink'a*, ahí llegan a ayudar o simple por razón de convivir, para compartir esas comidas ancestrales, que antes se cocinaba en ollitas de barro, por ejemplo, una comida muy especial y sabrosa. Los migrantes regresan de España, de Argentina a la *mink'a*. Ahí se puede también decir que es el buen vivir. Se comenta de cómo estás y cómo están en otros lados. También llegan a criticar. Así ya nos conectamos. Eso es siempre el panorama de la convivencia mutua. (Entrevista personal, 22 de enero de 2020)

Cenobio Fernández, la Autoridad del Tribunal de Justicia Indígena Originario Campesino de la Nación Qhara Qhara, a su vez agregó que la justicia social y el respeto a los prójimos son aspectos fundamentales para tener en presente el *Sumak Kawsay* (entrevista personal, 22 de enero de 2020). De nuevo, el tema del Vivir Bien aparece como un horizonte de vida real, cuya ampliación es una labor pendiente de estos pueblos que apenas llegaron a la puerta de establecer la primera autonomía en el departamento de Potosí. En 2022, en efecto, tras la larga lucha para la obtención del estatuto, finalmente Jatun Ayllu Yura se estableció como el AIOC, la nueva figura autónoma que se irá construyendo a tientos con un paso despacio, ajustando sus formas con el apoyo de elementos comunitarios tradicionales.

Marka Quila Quila

Por otro lado, ubicado en el suroeste de Sucre, el caso de la Marka Quila Quila es una evidencia de la lucha frustrada por la traba estatal para impedir el establecimiento del estatuto autonómico. Históricamente Quila Quila tiene evidencia de que los 8 ayllus constituyentes pagaron a la Corona española para adquirir sus tierras en 1787. Así, durante la Colonia y la época republicana, hay otras pruebas que demuestran la preexistencia de esta Marka. A diferencia de Yura, cabe agregar que en la época colonial existió una invasión de las haciendas en el territorio, la cual trajo consigo a los indígenas forasteros, quienes a su vez fueron favorecidos por la Reforma Agraria

de 1953, puesto que fueron titulados como propietario individual (Flores y Herrera, 2017: 12)

Con base en las evidencias anteriormente mencionadas, en la actualidad la Marka Quila Quila con seis *ayllus* se reconstituye como parte de la Nación Qhara Qhara. Sin embargo, en estos años la conflictividad de la zona se ha escalado justamente por la presencia de los “terceros” (sindicalistas/partidistas) que se encuentran en el mismo territorio. Mientras, por parte de la Marka se está buscando el saneamiento colectivo para la TCO, la oposición ha solicitado el saneamiento individual de estas tierras, provocando una división interna en el mismo territorio de los *ayllus* (Tabla VI).

Tabla VI: tabla cronológica de la lucha de la Marka Quila Quila para fortalecer el derecho colectivo y territorial¹⁴⁶

Año	Suceso
1994	Ley de Participación Popular (fragmentación de los ayllus)
1997-1999	Concesión de la explotación de caliza y yacimientos para la FANCESA
2000	Acción de exigencia por parte de la Marka y Anulación de personalidades jurídicas de los ayllus
2002	Vinculación con el CONAMAQ y participación a las marchas nacionales
2006	Demanda del saneamiento para la TCO (SAN_TCO)
2008	Admisión de la TCO
2010	Se establece un acuerdo para el saneamiento entre instituciones gubernamentales y organizaciones involucradas
2012	Logro de la Certificación INUET (Uso del territorio) y RIPIO (evidencia de pueblos indígenas), Solicitud de la jurisprudencia de reconocimiento como pueblo indígena
2013	INRA rechaza la solicitud
2014	Marka Quila Quila presenta una apelación al Tribunal Constitucional
2016	Tribunal Constitucional declara la inconstitucionalidad de la acción del INRA
2018	Conflictos violentos entre ayllus y sindicatos
2019	Participación a la Marcha de las Naciones a La Paz

El INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) ha demostrado una postura

¹⁴⁶ Elaboración propia a base de datos bibliográficos (Flores y Herrera, 2017) y notas periodísticas.

cooperativa para los sindicalistas y partidistas, pese a que el Tribunal Constitucional sentenció a favor de la demanda de los *ayllus*. Por lo tanto, la tensión continúa en el territorio, puesto que el proceso del saneamiento como la TCO no ha avanzado satisfactoriamente, mientras hay sectores protegidos y favorecidos por el INRA (y por tanto por el Estado e inclusive el Estado Plurinacional) que promueven el saneamiento individual.

En este contexto, la lucha del Jatun Ayllu Yura y de la Marka Quila Quila evidencian que, en la actualidad, la lucha de los pueblos indígenas en Bolivia se ha trasladado al terreno jurídico. Sin embargo, a la par, se ha evidenciado que el cumplimiento de la constitucionalidad no se puede entender como una garantía triunfal de estos *ayllus*, cuando no hay voluntad por parte del Estado Plurinacional y sus instancias para responsabilizarse del ejercicio pleno de la Constitución y, por ende, la protección de los derechos garantizados para estos pueblos.

Esta complicación, en Quila Quila, por una parte, se debe a la existencia de intereses hacia los recursos naturales que poseen la zona. Desde los años noventa, la FANCESA (Fábrica Nacional de Cemento Sociedad Anónima) explota en la zona la caliza para la producción del cemento en el territorio de la Marka Quila Quila. En este sentido, el incumplimiento de la demanda de los *ayllus* es la consecuencia del “control y orientación conservadora” que tiene la empresa, con el fin de “acaparar yacimientos” (Flores y Herrera, 2017: 20).

En cuanto al sistema organizativo de estos *ayllus*, al igual que Yura, existe un mecanismo ascendente y rotativo de los cargos, desde el nivel de *ayllu* menor hasta el *ayllu* mayor (Marka). Los integrantes comienzan los cargos por *chaski* (*postillón* en Yura), ascendiendo a *jilaqata* y posteriormente se convierte en *kuraka* (2017: 7). Asimismo, luego ascienden a los cargos a nivel de Marka y posteriormente, si la asamblea le asigna, pueden llegar a cumplir los cargos de la Nación Qhara Qhara.

Fotografía XIII: Asamblea de la Nación Qhara Qhara en Sucre¹⁴⁷



En medio de la lucha legal, por otro lado, actualmente se requiere un doble perfil como autoridades originarias con los conocimientos tradicionales y, paralelamente, una formación escolar preferentemente jurídica para encarar con las instancias gubernamentales, lo cual a su vez demanda un gran sacrificio para las personas que asumen los cargos de niveles superiores. Respecto a este punto, Diego Laurenti (2017) también menciona que se requiere un mayor nivel de capacitación de los líderes¹⁴⁸:

Un debate central a la creación de las AIOC's es como actualizar el sistema social del ayllu para que funcione en el siglo XXI. Sólo cumplir con los requisitos básicos para volverse AIOC exige altos niveles de conocimiento técnico y legal, razón por la cual han entrado a las comunidades asesores legales financiados por la cooperación internacional. Todos los comuneros podían turnarse en cumplir con los cargos tradicionales cuando éstos consistían en actividades ceremoniales o rutinarias, pero si se dota a estos cargos de presupuesto y mayor poder decisional

¹⁴⁷ Fotografía tomada por el autor en enero de 2020.

¹⁴⁸ Cabe mencionar que en la Nación no se utiliza la palabra “dirigente”, puesto que ésta más bien representaría el líder sindicalista.

a través de la AIOC es necesario un mayor nivel de capacitación. Por ejemplo, hoy en día es difícil gestionar proyectos si no se sabe usar computadoras y manejar cuentas bancarias (2017: 228-229).

Los que asumen los cargos de la Nación Qhara Qhara tienen fuertes liderazgos y están capacitados por los largos años de lucha, además de que cuentan con las personas y organizaciones de fuera que acompañan a este proceso. Además, en la asamblea se puede observar los jóvenes que están activamente participando a la construcción del estatuto autonómico, lo cual representa una esperanza para la continuidad de la organización de estos *ayllus*. Sin embargo, considerando las tareas futuras, las entidades educativas autónomas serán necesarias para no frenar el impulso de cambio que han promovido en estos años.

En este sentido, como una iniciativa educativa, la Marka Quila Quila cuenta con el sistema educativo autónomo, el cual es representado por la Unidad Educativa *Punkurani* (Puerta del Saber) construida en 2004, “con el objetivo de formar a sus hijos sin olvidar su identidad, cultura, usos y costumbres, justicia, etc.” (2017: 6). Para agregar, Samuel Flores, el ex *kuraka* de la Nación Qhara Qhara comentó que incluso se requiere una institución de educación nivel superior como el proyecto a futuro (entrevista personal, 13 de enero de 2020).

Las tareas están acumuladas, sin embargo, como menciona el mismo Flores, “la verdad está con nosotros”, ya que “las evidencias históricas están ahí” y, por lo tanto, la idea es que “no hay que ver futuro sino seguir avanzando, viendo el pasado”¹⁴⁹ (entrevista personal, 15 de enero de 2020). Las evidencias históricas concretas de la ancestralidad constituyen una fuente de fuerza e inspiración de la Nación Qhara Qhara.

¹⁴⁹ Esta expresión temporal del “pasado al frente y el futuro atrás”, como representa también el pensamiento del THOA según Silvia Rivera (2010^a: 17), proveniente de un aforismo aymara, “mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro”, apunta una temporalidad no lineal que se relaciona con el ejercicio del don, puesto que el tiempo es una de las claves fundamentales para argumentar la alternatividad de esta forma de prestaciones totales, frente a la temporalidad característica (simultaneidad y rapidez) del sistema moderno-capitalista. Así mismo, es importante resaltar que esta percepción temporal no es algo exclusivo del ámbito andino, sino que algunos teóricos exponen que los mayas yucatecos también poseen una concepción temporal parecida (Bourdin, 2014: 37), lo cual nuevamente nos sugiere realizar un análisis más profundo en este aspecto en el desarrollo del próximo capítulo.

3.3.2 Retos de la autonomía indígena en Bolivia: respuestas pendientes del don/reciprocidad en los *ayllus* andinos

A lo largo de este capítulo, a partir de análisis histórico y empírico de los pueblos aymaras/quechuas, se han observado las praxis del don/reciprocidad en el altiplano boliviano. Como el primer punto, cabe reiterar que el *ayllu* como la unidad básica territorial y de parentesco, ha venido experimentando diversas transformaciones, por lo cual confirmamos que la actual representación no se puede considerar idéntica a su forma originaria (Guzmán, 2011). Partiendo de este supuesto, a la par, es necesario tomar en cuenta la estrategia de “resistencia-adequación” que construyen estas territorialidades andinas.

En este sentido, la Reconstitución del *ayllu* impulsó la regeneración de los *ayllus* a contracorriente del avance del neoliberalismo en la región, permitiendo dar continuidad como una forma organización comunitaria, la cual representa la territorialidad peculiar andina donde se entretajan las instituciones del don/reciprocidad. Pese a la creciente oleada de modernización, las éticas/narrativas que sustentan el flujo del don/reciprocidad en estos espacios, manifiestan la persistencia de estas prácticas como la fuente de la reproducción identitaria y territorial.

Así pues, relacionando estas reflexiones con el argumento del Capítulo I, podemos interpretar que estas narrativas que sostienen el flujo de interacciones recíprocas de los habitantes en el *ayllu*, cumplen ciertamente la función del *hau* de Marcel Mauss (2009) o bien el *significado flotante*, criticado por Lévi-Strauss (1979). Asimismo, las reflexiones acerca del Vivir Bien aymara/quechua como una experiencia utópica alcanzable, expresan la posibilidad de superar la visión de la economía neoclásica del *homo-economicus*, pero que, sin embargo, expone también la existencia de condiciones particulares de los pueblos indígenas, en las cuales se requieren la territorialidad, la autodeterminación y los medios de producción para garantizar el control autónomo de sus territorios.

Por otro lado, hemos revisado que las expresiones del don/reciprocidad, quizá a menor grado, siguen vigentes incluso en las grandes urbes como la ciudad de El Alto, reproduciéndose la práctica del “doble domicilio” en un nuevo “piso ecológico”. No obstante, al mismo tiempo esto señala el hecho de que el gesto de generosidad en los

prestes y las fiestas patronales en La Paz y en El Alto, está mediado por la economía monetaria, por lo cual el don/reciprocidad está inmerso en la lógica mercantil, jugando un papel secundario de la economía que no se contraponen al sistema dominante.

Estas oleadas de mercantilización evidentemente están también presentes en el ámbito rural, transformando rápidamente el modo de vida de los *ayllus*, lo cual ha erosionado las prácticas del apoyo mutuo tradicional, como es el caso del *ayni* y la *mink'a*. La disminución del *aynuqa* significa que aumentó el cultivo intensivo sin planeación consensual de la comunidad con el fin de vender los productos agrícolas hacia el mercado exterior de la comunidad.

Pese a esta tendencia hacia el achicamiento del espacio del don/reciprocidad, cabe señalar que las crisis del sistema revelan el nivel de la flexibilidad que mantienen estas comunidades. Al igual que los casos mencionados de Oaxaca, en el contexto de la cuarentena por la pandemia del Covid-19, por ejemplo, el municipio de Torotoro en la provincia de Charkas, reestablece la práctica de la feria y el trueque (CIPCA, 2020). Este ejemplo nos señala la importancia de asegurar el medio de producción y la autosuficiencia alimentaria, así como la posibilidad del resurgimiento del don/reciprocidad que permite incentivar la producción, puesto que “producir para donar es otro motor de la economía, diferente que el de producir para acumular” (Temple, 2003^b: 327).

Por otra parte, tras la promulgación de la Constitución de 2009, los pueblos indígenas de Bolivia buscan adquirir el estatuto autonómico mediante la lucha política y jurídica. La Nación Qhara Qhara es uno de los casos que lideran este escenario por su radicalidad, paciencia y fuerza para solucionar los problemas que han enfrentado los movimientos indígenas de la base, tras el ascenso de Evo Morales a la presidencia.

La lucha de la Nación Qhara Qhara es innovadora, como muestra su iniciativa para recuperar el contenido del Galeón San José, naufragado en el mar de Cartagena desde la época colonial. Los líderes y las ex autoridades de la Nación acudieron hasta Colombia a reivindicar el derecho de los pueblos indígenas sobre los bienes que carga hasta la actualidad este barco, los cuales pertenecen originalmente a Potosí. El reclamo fue realizado tras una larga investigación previa hecha por sus propias manos de estos líderes (IPDRS, 2019). Desde la perspectiva del don/reciprocidad, este suceso

manifiesta una exigencia del contra-don por la “desacumulación originaria” (Cueva, 1977) causada en la colonia, solicitando una indemnización histórica en representación de los pueblos indígenas de Bolivia, cuyo gobierno estatal no ha mostrado reacción alguna sobre este asunto.

Así pues, el logro del reconocimiento oficial de Jatun Ayllu Yura como una entidad autónoma, significa un gran avance para las comunidades y los *ayllus* que buscan la misma ruta del reconocimiento. Yura comienza a entrar en una nueva faceta pionera de la administración, sobre todo con los recursos económicos independientes que contarán. Con ello, se resolverá el problema del acaparamiento de los recursos por parte del municipio de Tomave y permitirá atender los pendientes inmediatos en la zona como la carencia del agua potable.

En tal sentido, el proceso constructivo del modelo político y económico de los *ayllus* en Yura será un ejemplo que seguir para las otras naciones y comunidades que buscan el estatuto autónomo. Sin embargo, pese al planteamiento de establecer los principios y valores como reciprocidad, rotación, *thakhi*, complementariedad y solidaridad (Jatun Ayllu Yura, 2019), ello no significa una garantía de la recuperación plena del don/reciprocidad en distintos ámbitos de la vida yureña.

La vuelta hacia el don/reciprocidad es una condición necesaria para reconsiderar economías alternativas al sistema dominante, no obstante, atribuir el carácter contra-capitalista como el principio central del sujeto indígena representa el riesgo de caer en una postura esencialista. Más bien, es necesario entender la forma orgánica que posee la autonomía de estos pueblos. En tal sentido, Gaya Makaran (2018) retoma la definición de la autonomía propuesta por Raquel Gutiérrez que nos parece de utilidad para analizarla a profundidad:

[...] la autonomía que propone Raquel Gutiérrez al subrayar que ésta no se basa en la pureza, ni aislamiento o una autarquía obligatoria, tampoco en un “afuera” total, sino en un entramado complejo de relaciones con el Estado-capital, donde se negocia, cede y avanza, se puede aprovechar al Estado, pero también se es aprovechado por él (Makaran, 2018: 36).

De esta forma, podríamos decir que cualquier pronóstico hacia el porvenir de la autonomía en Yura sería una mera especulación. Asimismo, es fundamental mantener el

escepticismo por la postura del Estado “Plurinacional” boliviano que, como evidencia el caso del saneamiento liderado por el INRA en la Marka Quila Quila, podría ignorar el protocolo establecido por la Constitución en el ejercicio de la política real.

Ahora bien, partiendo de las reflexiones anteriores, la inquietud más grande de esta investigación radica en conocer si existe la posibilidad de extender estas consideraciones a los ámbitos urbanos donde no tenemos un fuerte arraigo al hábitat (territorio), más allá de la relación limitada de parentesco, de amistad y de vecindad. Nuestras narrativas comunitarias, si es que existen, son fragmentadas. Entonces, cabría preguntarnos, ¿cuál sería la historia que sustenta la circulación del don entre nosotros (Arai, 2022: 241)? En este sentido, la narrativa ética constituida por la bandera del anti-capitalismo, por ejemplo, no ha sido respondida en términos globales para generar las acciones de “solidaridad” a gran escala (al menos hasta ahora).

Pese a ello, el don está presente en los actos inconscientes y conscientes de la humanidad. Por lo tanto, se puede considerar que la oportunidad para pensar los caminos de la superación del capitalismo-mercantil, siempre subyacen en la vida cotidiana. Mientras el intercambio mercantil basado en la lógica de la equivalencia tiende a ser un proceso simultáneo, la reciprocidad tiene siempre un desfase entre el don y el contra-don. Se puede considerar que esta diferencia temporal implica un espacio de confianza y es por ello que el don genera una relación de afectividad, mientras el intercambio equivalente monetizado no permite generar sentimiento alguno entre las partes (2022: 242).

Por lo anterior, se puede argumentar que el proceso retardante es el núcleo contra-capitalista del don, puesto que, siguiendo a Luciano Concheiro (2016), la aceleración del tiempo ha sido el eje fundamental del capitalismo. Concheiro busca las alternativas en el “instante” para superar esta aceleración impuesta por el sistema. Habla del “instante”, indicando ejemplos del momento en que el sujeto está inmerso en una actividad con mayor concentración y entusiasmo y, por tanto, la percepción de tiempo se altera mientras permanece en esa temporalidad.

Esta reflexión está relacionada con la idea de “agrietar el capitalismo” de John Holloway (2011), donde se señala un ejemplo de salir de la rutina del trabajo por un capricho autónomo. Ante la omnipresencia del sistema capitalista, la ampliación del espacio del don/reciprocidad es una de las tareas más importantes del pensamiento crítico y contra-

sistémico (Arai, 2022: 242). El Vivir Bien/Buen Vivir en el don/reciprocidad, en este sentido, nos invita a una forma diferente de capitalizarlo en otras escalas, como momentos de quiebre del sistema dominante, para lo cual tenemos que dar continuidad a las prácticas de la autonomía implícita representadas por estos pueblos quienes están desarrollando su potencial autonómico desde la cotidianidad.

Capítulo IV. Tiempo-Espacio/Ética del don: repensar el horizonte del don desde las experiencias de los pueblos indígenas de México y Bolivia

Como se ha observado a lo largo de los capítulos anteriores, las experiencias mesoamericanas representadas por los zapotecos/mixes de la Sierra Norte y las prácticas de los Andes en el altiplano boliviano, manifestadas en las expresiones cotidianas por los aymaras/quechuas, nos permiten comprender que existe una serie de semejanzas entre las praxis de las dos regiones en cuanto a su reproducción del sistema del don/reciprocidad, pese a las diferencias del simbolismo de cada lugar. Esto nos plantea que, a través de la óptica del don, se puede reconocer una continuidad cultural de formas recíprocas del apoyo mutuo en las dos áreas, en las cuales cuentan con la existencia de los sistemas más institucionalizados del don en contraste con la vida urbana, donde, a menudo, la carencia de la territorialidad y de las identidades arraigadas en ella suele ser más disuelta esta relación entramada del don.

En este sentido, cabe mencionar que el individualismo cimentado por la posesión de la propiedad privada ha creado la base de la vida cotidiana de los “seres” modernos, lo cual evidentemente nos dificulta construir los proyectos en conjunto para la construcción de las alternativas al sistema capitalista mercantil. Sin embargo, los casos de la construcción de los enclaves identitarios de los migrantes de las regiones anteriormente mencionadas nos permiten comprender que las narrativas y las historias en común posibilitan dar continuidad a las transacciones recíprocas, pese a que los sujetos donadores/donatarios se encuentren fuera de su territorio original e inmersos en la lógica mercantil.

Por lo tanto, con base en el análisis de los pueblos indígenas de México y Bolivia, cabe nuevamente reflexionar y debatir en el presente capítulo sobre la validez de la teoría del don como una alternativa al sistema dominante, estableciendo una observación comparativa entre los casos revisados con anterioridad. Para tal objetivo, el presente capítulo tendrá el enfoque en los siguientes puntos: tiempo-espacio y ética del don. Como se ha señalado con anterioridad, el tiempo tardado entre el don y contra-don es

una clave fundamental para comprender la diferencia entre el sistema del intercambio equivalente mercantilizado y el don/reciprocidad. Asimismo, el espacio entendido como el territorio juega un rol principal para la generación y la reproducción del sistema del don, como señalan los casos revisados de las prácticas cotidianas de los pueblos indígenas de Mesoamérica y los Andes. Cabe agregar que estos dos elementos de tiempo-espacio están indisolublemente ligados entre sí, por lo que este capítulo siempre los tratará como un conjunto¹⁵⁰.

Por último, la propuesta de esta investigación busca una reinterpretación de la ética del don con los argumentos que se han sostenido con anterioridad, los que se articulan con los elementos antes mencionados como el tiempo y espacio. En este sentido, se puede considerar que los tres elementos (tiempo/ espacio/ ética) están entrelazados y son indisolubles; parafraseando a Marcel Mauss, se configuran como parte de los *hechos sociales totales*. Por lo tanto, los siguientes apartados tendrán por objetivo exponer estos elementos para contrastar con el proyecto hegemónico capitalista y, por ende, buscar las posibilidades contra-sistémicas del don que nos permitan desarrollarlas desde la cotidianidad.

4.1 Desfase temporal-espacial: ontología contra-capitalista del don

Retomando las prácticas de los pueblos indígenas zapotecos y aymara/quechuas en ambas regiones, en las prácticas cotidianas como la *gozona* o el *ayni*, hemos confirmado la existencia de una estructura definitiva del don que demanda un plazo temporal en la devolución del favor anteriormente recibido (incluso hay casos en que no hay devolución), mientras el intercambio equivalente y mercantil apela a la inmediatez y a la simultaneidad, en las cuales no se genera lazo alguno con las personas que se involucran en estas transacciones. Este plazo temporal representa una clave para comprender la diferencia entre los dos sistemas del don y del intercambio equivalente, puesto que esto tiene que ver fundamentalmente con la ontología anticapitalista del don.

¹⁵⁰ Curiosamente la cosmovisión andina considera espacio-tiempo como un conjunto y le asigna la palabra Pacha. En este concepto, el espacio representa lo material y el tiempo a su vez lo espiritual, constituyéndose así el origen de todas las cosas como un universo panandino (Arriagada, 2019).

Para tal efecto, bastaría revisar la historia del desarrollo del sistema capitalista, la cual nos permite comprender que la velocidad del intercambio simultáneo mediante el uso del dinero se ha venido acelerando a lo largo de estos siglos, sobre todo desde la revolución industrial del siglo XVIII. La fórmula *D-M-D'* de Karl Marx como el motor central del sistema capitalista comienza a constituir la creciente necesidad para obtener la plusvalía con el menor tiempo posible. Es evidente que esta insaciable demanda para acelerar las transacciones trajo consigo el desarrollo tecnológico de diversas gamas, posibilitando así “una sucesión permanente de innovaciones técnicas y tecnológicas, todas ellas encaminadas hacia la aceleración de los tiempos de producción o de circulación” (Concheiro, 2016: 23).

El anterior escenario se intensifica aún más, después de los cincuenta del siglo XX. A partir de entonces, los principales cambios registrados en la biosfera de la Planeta Tierra están directamente vinculados al sistema económico mundial, constituyéndose así una nueva época llamada como la “Gran Aceleración”. Desde 1950, se registra un aumento significativo de las cifras socioeconómicas como el crecimiento económico (PIB), la población, el consumo de energía, las telecomunicaciones, el transporte, el turismo, el uso del agua, etc. (Ortiz, 2015: 24), el cual comienza a afectar severamente la reproducción del medio ambiente. Este conjunto de procesos negativos que está en avance continuo nos representa en la actualidad como la crisis ecológica que enfrentamos con una gradual aceleración del cambio climático, así como un proceso irreversible que significa el riesgo para la supervivencia de los seres humanos en futuro.

Bajo este contexto de la Gran aceleración, los pueblos indígenas de México y Bolivia han venido experimentado el proceso de mercantilización cada vez más acelerado de todos los bienes a sus alrededores. Diversas comunidades entraron a esta oleada de cambios mercantiles, convirtiendo la tierra y la fuerza laboral en mercancías. En la actualidad, al igual que en el ámbito ciudadano, cada familia es responsable de su propia supervivencia y muchas veces los lazos familiares son las únicas posibilidades para construir las redes de seguridad que sostiene la economía familiar donde se requieren los productos adquiridos en el mercado capitalista. Sin embargo, como lo hemos revisado con anterioridad, paralelamente el sistema del don sigue de pie en las gestiones comunitarias muy arraigado en las experiencias cotidianas de estos pueblos, creando así una economía social mixta de diversas instituciones.

Mientras la aceleración es la proposición suprema del sistema capitalista, lo cual ha sido mostrado en su gran capacidad para acelerar las transacciones simultáneas y, por tanto, anular el tiempo de espera, el sistema regido por la lógica del don subyace debajo de la superficie del intercambio mercantil, construyendo los lazos interpersonales justamente por esta demora temporal entre el don y el contra-don. Para poder enriquecer esta perspectiva sobre el desfase del tiempo entre las dos transacciones, la filosofía como disciplina nos ayuda a comprender la potencialidad del sistema del don, ontológicamente frenadora del tiempo acelerado.

En el marco de la filosofía occidental, desde la tradición cristiana el tema del don ha permanecido como un tópico bastante recurrente¹⁵¹. A diferencia de la antropología, la filosofía occidental ha interpretado el don sin el contra-don, en el cual no se procura la devolución por parte del donatario. Para esta disciplina, lo importante es el “don puro”, puesto que el reconocimiento del don por parte del donador significa que espera algo a cambio y, por tanto, esto tendría que reducirse al intercambio equivalente. Esta idea es clara para Jacques Derrida (1995), quien señala, por tanto, la imposibilidad de la existencia del don:

Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don ni deuda. Si el otro me *devuelve* o me *debe*, o ha de devolverme lo que le doy, no habrá habido don, tanto si dicha restitución es inmediata como si se programa en el complejo cálculo de una *différance* a largo plazo (1995: 21)¹⁵².

La afirmación de Derrida radica en la tradición filosófica occidental, ya que el don que reconoce la filosofía como el “don”, sería únicamente el que fue tratado en esta investigación como el modelo unilateral ternario. Es decir, mientras la antropología tiende a entenderse el sistema del don como un circuito de intercambio recíproco, la filosofía occidental ha considerado esta transacción como algo unilateral. Por lo tanto, el don reconocido por el donador categóricamente no es nada más ni menos que un intercambio, el cual desde la filosofía se considera que es un fenómeno totalmente

¹⁵¹ Cabe señalar algunos autores como Martin Heidegger, George Bataille, Simone Weil, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion, Maurice Merleau-Ponty, etc., directa o indirectamente han tratado el tema del don. Al respecto, el trabajo de Sebastián Castiñeira (2017) resume algunos debates importantes que han aportado estos autores.

¹⁵² *Différance* es una palabra creada de Derrida para expresar la diferencia espacial (o bien su característica) y temporal al mismo tiempo.

diferente.

Para esta corriente, la circulación de bienes como describe Malinowski (*Kura*) es una expresión más de intercambio equivalente. Esta posición es evidentemente cuestionable, ya que observamos a lo largo de esta investigación que, sea recíproca o no, la transacción basada en la reciprocidad tiene caracteres diferentes al intercambio equivalente mediado por la lógica mercantil¹⁵³. Sin embargo, pese a la diferencia que tenemos con la visión de Derrida, se puede concordar con la idea de que la cuestión del tiempo es el elemento fundamental para la ontología del don, en comparación al intercambio equivalente. Al respecto, Derrida afirma lo siguiente:

[...] el don no es un don, no da sino en la medida en que da (el) tiempo. La diferencia entre un don y cualquier otra operación de intercambio puro y simple es que el don da (el) tiempo. Allí donde hay don, hay tiempo. Lo que ello da, el don, es el tiempo, pero ese don del tiempo es asimismo una petición del tiempo. Es preciso que la cosa no sea restituida inmediatamente ni al instante. Es preciso (el) tiempo, es preciso que dure, es preciso la espera sin olvido (1995: 47).

Así pues, pese a la diferencia de la perspectiva en cuanto a la cuestión de la reciprocidad, el aspecto del tiempo de Derrida podría ayudar a mitigar discrepancias que hay entre la perspectiva antropológica y la filosófica sobre el don. Al considerar que donar el tiempo es el fundamento del sistema, en el cual se constituye la base de la confianza y el crédito entre las personas, nos ayuda a esclarecer la ambigüedad que se ha presentado a lo largo de esta investigación entre la reciprocidad y el don: ambos coinciden en que “dan” el tiempo.

Estableciendo lo anterior, si revisamos una vez más las experiencias de los pueblos indígenas de Oaxaca y de los Andes bolivianos, la reciprocidad representada en la *gozona* de la Sierra Norte de Oaxaca mayormente exige la igualdad de los bienes o servicios que intercambio, sin embargo, la temporalidad de la devolución, si bien hay casos que se devuelve en un plazo relativamente corto, muchas veces esta transacción se realiza después de un tiempo considerablemente largo o, incluso, hay casos en que

¹⁵³ Graeber (2018^a) critica severamente la postura que propone entender *a priori* el don sin devolución como el único don genuino, ya que, para él, se trata de un ideal moderno del sistema del don el cual representa “un espejo imposible del comportamiento del mercado: un acto de pura generosidad sin los límites de algún pensamiento de beneficio personal” (2018^a: 250).

no se efectúa la devolución. Asimismo, en el caso del *ayni* en los Andes, también hay transacciones con contabilidad exacta y la devolución es una obligación, no obstante, se puede observar que esta práctica está abierta también para la opción de no cerrar el círculo. A esto, se suma el hecho de que el trabajo agrícola o las celebraciones en estos pueblos tienen carácter cíclico lo que permite reanudar o reproducir la circulación del don, aunque cada circulación aparentemente se puede concluir como una sesión anual.

Por otro lado, observamos que el trabajo colectivo implica no sólo transacciones visibles como la *gozona* o el *ayni*, sino también el tiempo invertido en los cargos y las asambleas que se realizan en estos pueblos. El sistema de cargos y las asambleas comunitarias siguen siendo elementos fundamentales para la construcción autónoma de las comunidades indígenas, en los cuales se invierte (por tanto, se dona) un gran tiempo para responder a las demandas de los habitantes. Por ejemplo, las asambleas comunitarias toman bastante tiempo en los temas que se consideran importantes que, desde la lógica moderna del tiempo podría comprenderse que es un tiempo “perdido”, sin embargo, en realidad, para la decisión democrática con mayor concordancia se requiere mucho tiempo, puesto que la determinación rápida y unilateral siempre tiene el riesgo de caer en un ejercicio autoritario del poder.

En estos desempeños colectivos, la búsqueda del consenso es un proceso vital para los pueblos donde todos los miembros se conocen entre sí y comparten trasfondos culturales y vivenciales, puesto que la decisión autoritaria o severas críticas que orillan a los miembros hacia la exclusión, generan una grieta en la solidaridad comunitaria, muchas veces irreparable ¹⁵⁴. En este sentido, las participaciones y mediaciones son fundamentales, aunque ello implica que el tiempo de la toma de decisión puede tardarse más que en el procedimiento de la democracia representativa. Desde la conformación del Estado-nación, la democracia participativa ha sido descartada para las políticas en las que se toman las decisiones de altos impactos sociales, sin embargo, frente al Estado que representa cada vez menos las demandas reales de las sociedades, la autodeterminación es una de las herramientas que posibilitan repensar la direccionalidad

¹⁵⁴ Un asunto bastante difícil de atender para estas comunidades ha sido el creciente número de los creyentes de otras religiones que no participa de los cargos tradicionales, sobre todo eclesiásticos. Hay casos de expulsiones que trascienden a los pleitos en tribunales, los cuales desafían al alcance de los usos y costumbres en ambas regiones, aunque cabe señalar también que hay otras circunstancias de convivencia sin mayores roces entre los habitantes creyentes de diferentes religiones.

política, económica y cultural de estos pueblos indígenas que rigen por la autonomía.

Por ejemplo, se conoce que el sistema político del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) dispone suficiente tiempo en la toma de decisión en las instancias autonómicas gubernamentales, conocidas como la Junta de Buen Gobierno (JBG). Lo interesante de este movimiento autonómico es que la decisión no puede tomar nada más desde la JBG, sino tiene que consultar a las asambleas de diversos niveles como sus municipios (MAREZ) y bases de apoyo (BAZ). De modo que, las formas organizativas de los pueblos indígenas de Mesoamérica y los Andes, se rigen por el proceso de autodeterminación que implica el tiempo del don (servicio y sacrificio) de los miembros integrantes de estas comunidades.

En tal sentido, el proceso de la revisión permanente de la autonomía de los pueblos indígenas de América Latina se comprende como una acción revolucionaria, según David Graeber (2011):

El objetivo de una acción revolucionaria no tiene por qué ser necesariamente derrocar gobiernos. Por ejemplo, los intentos de crear comunidades autónomas frente al poder (empleando la definición de Castoriadis: aquellas que se constituyen a sí mismas, crean sus propias normas o principios de acción colectivamente y los reexaminan continuamente) serían por definición actos revolucionarios. Y la historia nos demuestra que la acumulación continua de actos de esta naturaleza puede cambiar (casi) todo. (2011: 56)

El impulso moderno de los Estados-nación ha descartado la posibilidad de una política más participativa como forma retrograda de toma de decisiones, no obstante, las experiencias diversas de las luchas políticas de América Latina, sobre todo de los pueblos indígenas, nos sugieren la importancia de una toma de decisiones más democrática. Con todo, “dar el tiempo” podría significar un acto revolucionario para evitar la concentración del poder, tomando en cuenta que la aceleración trae consigo un autoritarismo, puesto que, en la historia humana “el auge de totalitarismo es inseparable de la revolución de los transportes” (García, 2017: 53).

Otro punto fundamental del don de tiempo se encuentra en el modo de producción de estos pueblos. Es decir, las prácticas ligadas a la velocidad alterna a la que ofrece el tiempo moderno progresivo se representan en las formas de trabajos agrícolas. En

México, la denominada milpa sigue siendo la base importante de los alimentos básicos de las comunidades que hemos estudiado. En Bolivia, se dan abastos en muchos pueblos con la denominada chacra, donde se cultivan diversas hortalizas del consumo familiar. Los medios de producción fundamentalmente agrícolas de ambas regiones posibilitan la continuidad cíclica del don/reciprocidad, ya que el proceso productivo es anual, por lo que permite reproducir cada año esta relación de interdependencia, aunque suele saldarse la relación recíproca cada vez que concluye el ciclo productivo del año, como se ha dicho con anterioridad.

En el contexto comunitario mesoamericano, Laura Collin (2021) señala el papel simbólico que tiene el don en el cultivo de las milpas, como una serie de contratos entre el ser humano-naturaleza, en la cual la reciprocidad entre los rituales realizados y buenas (o malas) cosechas tiene un valor fundamental para los integrantes de los pueblos estudiados (2021: 15). En este sentido, la milpa y la chacra están llenos de simbolismo del don, no sólo por el lapso entre la siembra y la cosecha que representa el don del tiempo por parte de los agricultores, sino innumerables intercambios de dones realizados en los trabajos recíprocos (*gozona* y *ayni*), puesto que, según Collin:

En muchas comunidades, aun se considera que la comida no se vende, o más bien no es sujeto de venta sino de intercambio recíproco, no necesariamente de trueque, sino de reciprocidad en la modalidad de *itacate*, quien invita *da* también para llevar, y sin esperar devolución inmediata. (2021: 16)

La temporalidad cíclica de la milpa y la chacra difiere del tiempo lineal ontológico que proporciona la racionalidad moderna. En el anillo circular de la producción-consumo, acompañado de los elementos estudiados de la Comunalidad, los pueblos indígenas de México y Bolivia recorren el tiempo paralelo al tiempo de la linealidad teleológica. Asimismo, como hemos visto en la época de la pandemia del COVID-19, el cierre de las fronteras comunitarias de los pueblos de ambas latitudes ha sido posible gracias a la autonomía productiva y la soberanía alimentaria que fueron aseguradas por medio de la producción agrícola (en su caso milpa y chacra), que estos pueblos no han abandonado. Este hecho demuestra la importancia del aseguramiento de los medios de producción, en donde subyace la base fundamental de la autonomía en distintos niveles. Del mismo modo, también se revela que, sin ellos, se introduce fácilmente la jerarquía por el orden

estatal. La milpa y chacra, en este sentido, más allá de medios de producción, significan para ellos el modo empírico para la supervivencia y la convivencia.

Para agregar, las investigaciones del trabajo de campo permiten considerar que la producción agrícola de estas comunidades ligada a la venta en el mercado exterior como un producto mercantil suele suprimir la funcionalidad de la *gozona* y el *ayni*, puesto que el comunismo de base no parece activarse cuando estos productos están destinados para las transacciones mercantiles. La milpa y chacra, por otro lado, promueven las instituciones del apoyo mutuo, justamente por la razón de que estos bienes producidos están destinados más para el autoconsumo, implicando que estas producciones tienen el vínculo estrecho entre trabajo-convivio. El convivio, por lo tanto, es un elemento indispensable para la vivencia comunitaria. Es decir, la inversión del tiempo en los festejos y los convivios posteriores al trabajo son elementos que no podemos ignorar, puesto que estos eventos son los que forman la base de la solidaridad e introducen la posibilidad de los próximos dones que los comuneros dispondrán para ofrecer ayudas a su prójimo.

Sin embargo, cabe señalar también que, desde la perspectiva crítica de la aceleración, pensar las alternativas desde la lentitud, como nos muestran ciertos ejemplos¹⁵⁵, no resuelve el problema de la aceleración constante, sino que estos intentos serán integrados como parte del engranaje del mecanismo mercantil. Para evitar este error, la propuesta de Luciano Concheiro (2016) se enfoca en salir de esta dinámica mercantilizadora, a través de otra concepción del tiempo:

Si se quiere escapar de la aceleración, hay que desatender a los que defienden y promulgan la lentitud. Sin darse cuenta, son esclavos de la velocidad. Juegan bajo sus reglas y las reproducen. Para resistir hace falta una acción más radical, que sea verdaderamente antisistémica. No se resiste a la velocidad queriendo detenerla, sino saliendo de su dinámica. ¿Cómo lograr eso? Deteniendo el transcurrir de tiempo. Luchando contra él. (2016: 113)

En este sentido, el énfasis en el instante nos permite reconsiderar otra temporalidad fundamental que esta investigación ha presentado en las prácticas cotidianas de los

¹⁵⁵ Concheiro describe que la moda *slow* (lenta) no ha hecho más que reproducir el sistema mercantil rápido, en el cual estos intentos de romper con la velocidad acelerada serán absueltos en la circulación del sistema capitalista.

pueblos indígenas de México y Bolivia, sobre todo claramente evidenciado en los testimonios acerca del concepto del Vivir Bien.

4.2 Utopía del instante: la fiesta patronal y el Vivir Bien

Así pues, lo anterior nos expone el hecho de que, en las experiencias de estos pueblos, existe otro elemento relacionado con el tiempo y espacio: es decir, el “instante”. La euforia de las fiestas patronales de la Sierra Norte de Oaxaca y los momentos del Vivir Bien en la vida cotidiana de los pueblos aymaras/quechuas del altiplano boliviano manifiestan la importancia de los instantes que se pueden percibir en un lapso o tiempo posterior, como parte de la memoria individual y colectiva. En este sentido, se podría decir que la estructura cognitiva del instante tiene una similitud con el reconocimiento del don (por tanto, del surgimiento de la ética del don), puesto que se trata de momentos efímeros e inconscientes que solamente pueden dar cuenta del goce del convivio en medio del acontecimiento, o bien, muchas veces después de un período.

En este sentido, frente a la aceleración que trae consigo el sistema dominante, las fiestas patronales, que no son de propiedad única de Oaxaca sino también se celebran en los Andes con diferentes simbolismos, se comprenden como la construcción de una serie de espacios de resistencia, la cual libera a los participantes del mundo del cálculo inmediato, al menos por un tiempo. En cuanto a este tiempo-espacio que se construye, David Graeber (2011) lo describe como “zonas temporalmente autónomas”¹⁵⁶:

Lo cierto es que así fue en el pasado, de ahí el énfasis en la diversión, en el carnaval, en la creación de «zonas temporalmente autónomas» donde vivir como si ya se fuera libre. El ideal del «festival de resistencia» con su música loca y sus muñecos gigantes es, de una forma bastante consciente, una vuelta al mundo tardo-medieval de los dragones y los gigantes de mimbre, de los mayos y los bailes tradicionales; precisamente el mundo que los pioneros puritanos del «espíritu del capitalismo» odiaban tanto y lograron destruir. (2011: 84)

La sensación de la libertad que constituyen estas fiestas, ocupando el tiempo y espacio específico (territorio), posibilita la emancipación temporal de los integrantes de las

¹⁵⁶ Originalmente este concepto proviene del homónimo ensayo de Hakim Bey (2014).

comunidades en celebración desde el control vertical del intercambio equivalente, otorgándoles momentos para confirmar el arraigo cultural, los lazos de parentesco y amistades (compadrazgos). Este hecho no debe ser desatendido, ya que representa el carácter fundamental del don que, por un lado, suele deshacer la acumulación de bienes (como los castillos que representan los bienes que se queman en unos minutos), y, por otro lado, permite acumular las experiencias de “haber donado y recibido” en la memoria de los participantes en estas festividades (acumulación del don). Por tanto, la recurrencia y la continuidad de estos ritos tienen una gran importancia, puesto que esto se traduce como el mecanismo de la reproducción identitaria de estos pueblos ligado con el sistema del don.

Así pues, la perspectiva de la conformación identitaria que se lleva a cabo en las fiestas patronales nos permite entender la afirmación siguiente de José Ignacio Homobono (2004), quien comprende estos festejos como:

[...] una celebración cíclica y repetitiva, de expresión ritual y vehículo simbólico, que contribuye a significar el tiempo (calendario) y a demarcar el espacio. Se sitúa en oposición al tiempo ordinario y a la vida cotidiana, y establece una relación dialéctica, paradójica y contradictoria, entre lo sagrado y lo profano, la ceremonia –religiosa o cívica– y lo lúdico, la celebración y la rutina, las pautas de institucionalización y de espontaneidad, la liturgia y la inversión, la trasgresión y el orden, la estructura y la *communitas*, las dimensiones de lo público y de lo individual. (2004: 34)

A partir de esta mirada dicotómica, la revisión de las fiestas patronales de México, sobre todo de la Sierra Norte de Oaxaca, nos posibilita comprender que el sacrificio o el don del “ser” de cada individuo integrante de estos pueblos sustenta el consumo colectivo de los bienes excedentes. Estos sacrificios pertenecen a la cuarta obligación propuesta por Mauss, constituyendo la base de los elementos de la Comunalidad como ritos, sistema de cargos y asamblea comunal. Parafraseando a Juan José Rendón (2003), los acontecimientos cíclicos son “oportunidades para adquirir y refrendar la identidad comunitaria y comunal, a través de la música, las danzas y un disfrute colectivo de excedentes, en un ambiente de alegría y recreación” (2003: 44), por tanto, representan los momentos de la construcción de la ética del don.

Asimismo, la actual forma de las fiestas y la integración regional que constituyen estos eventos, desde la perspectiva del consumo del excedente denominado como la “parte

maldita” por George Bataille (1987), se puede comprender que tiene una funcionalidad pacificadora en la región. Como lo señala Manuel Ríos (2013), tras la independencia de México los pueblos zapotecos de la Sierra Norte comenzaron a tener conflictos territoriales de alta intensidad debido a la introducción de la delimitación municipal, cuyo nivel de conflicto escaló sobre todo a mediados del siglo XX. Hasta la actualidad, las memorias de estos días se comparten entre los ancianos de estos pueblos quienes fueron sometidos en la violencia intercomunitaria en su infancia.

Pese a la existencia de algunos conflictos territoriales actuales¹⁵⁷, en la región se puede comprender que las fiestas patronales cíclicas y rotativas cumplen una funcionalidad de ofrecer espacios de encuentros entre los serranos que, en vez de escoger el camino conflictivo de confrontación intercomunitaria, optan por la construcción de la paz regional a través del consumo común de los excedentes, desde la perspectiva de la “economía general” de Bataille. La participación de los pueblos circunvecinos a las fiestas patronales de cada comunidad, en este sentido, marca el tiempo cíclico de los serranos y promueve, a la par, el mantenimiento del orden relacional de la región de manera favorable¹⁵⁸.

Por otro lado, cuando revisamos los casos estudiados de Bolivia, vemos que se destaca la forma rotativa de circulación de los festejos que remarca la territorialidad dentro del *ayllu*. En la actualidad, en diversos *ayllus* no se mantienen las funcionalidades iguales a las formas antiguas que reunían territorios más amplios, sin embargo, la práctica del *muyu* quizá representa una de las experiencias fundamentales que siguen reivindicando las territorialidades de los pueblos aymaras/quechuas de Bolivia.

En este sentido, volviendo al caso de estudio, el Carnaval de Yura nos permite comprender la particularidad de estos festejos relacionados a la formación de la identidad yureña. El Carnaval se reconoce por los viajes que desempeñan los participantes a pie, con la ofrenda de la música, el baile y los rituales en los puntos

¹⁵⁷ Por ejemplo, existen fricciones intercomunitarias como San Miguel Cajonos con San Pedro Cajonos por los límites territoriales (en su expresión regional serían “brechas”), o bien, el conflicto reciente de Capulalpan y San Pedro Nolasco por un ojo de agua.

¹⁵⁸ En cuanto a esta relación conflicto-fiesta, si revisamos las experiencias del altiplano boliviano, se destaca el ritual del *tinku* como un ejemplo simbólico de la reciprocidad a través de las expresiones bélicas. Este complejo ritual representa un ciclo ceremonial agrario, relación con la Pachamama, confrontación, reconciliación y reanudación de ciclos y amistades interayllus (Rodríguez, 2023).

estratégicos del *ayllu*. Todas las comunidades integrantes del *ayllu* serán visitadas en estos días por los comuneros de otros pueblos que pertenecen al mismo, por lo cual se comprende que esta fiesta está constituida de una serie de actos de demarcación y reconfirmación de la unidad social y geográfica de las territorialidades yureñas (Rasnake, 1986: 676).

En el Carnaval, el viaje emprendido por los participantes, como una antesala del festejo de la cosecha, dirige hacia los mojones ubicados en los cerros sagrados que se encuentran en el borde final del territorio yureño. Al finalizar este viaje, toman el camino del regreso hacia el centro, pasando por otra ruta diferente a la de la ida. En los puntos determinados se celebran rituales y bailes, acompañados de la música tradicional y el convivio. Para culminar, se reúnen otra vez en el centro (Yura) donde se encuentran todos los miembros participantes de diversas comunidades, realizando una celebración a manera de agradecimiento a los santos y a los ancianos, quienes han llegado a cumplir los cargos importantes de estos pueblos que conforman el *ayllu*.

Este desplazamiento ritual intercomunitario dentro del *ayllu* dibuja las líneas que, Tim Ingold (2015) entiende como malla (concepto retomado de Henri Lefebvre), cuyas líneas formadas “son sendas a lo largo de las que se vive la vida” (2015: 119). Así pues, es significativo que todos estos traslados se realicen a pie, formándose las líneas que conectan las comunidades de una manera alterna a la red que el régimen mercantil de intercambio ha construido. Se trata de trazos reconstituidos a través de los ritos que implican el ejercicio inevitable del don/reciprocidad.

Hemos revisado hasta este punto que, la continuidad cultural constituye la clave de la lógica de las fiestas de ambas regiones y, ampliando esta perspectiva, el tiempo/espacio continuo de la identidad comunitaria y regional, a su vez, se sostiene mediante los momentos que crea el otro eje principal representado por el Vivir Bien. En tal sentido, la definición de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) sobre las fiestas patronales sintetiza la función del instante que construye un puente entre la ritualidad del festejo en ambas regiones y el concepto del Vivir Bien, de la siguiente forma:

El arte presente en las fiestas y ceremonias indígenas es la construcción que se crea y recrea para un breve lapso de la existencia; su realización convierte a la comunidad en un edén temporal

preparado para el deleite colectivo, la emancipación de lo ordinario y la petición y alabanza a las divinidades. La población en su conjunto se apresta a disfrutar de “Un instante en el paraíso”. Pero su repetición año con año transforma a las artes que le dan vida en expresiones trascendentes que hunden sus raíces en la profundidad de los tiempos, las cuales se sincronizan con el presente en una espiral que se proyecta hacia una dimensión futura; porque la fuerza y originalidad de la cultura indígena está envuelta en una paradoja, en la cual la dimensión temporal y cíclica de su ritualidad festiva y ceremonial es una de las claves que le dan permanencia y vigencia a su arte y creatividad contemporáneas (CDI, 2014: XIV).

Así pues, el instante es un momento temporal no lineal que nos posibilita considerarlo como otro eje de resistencia que subyace en estos eventos y rituales. Este fenómeno que podríamos denominarlo como la “utopía del instante”, como se ha revisado con anterioridad, nos permite analizar una vez más el concepto del Vivir Bien. Asimismo, esta producción y reproducción de la identidad espacial y territorial es la fuente permanente de la construcción de la Comunalidad, en la cual los pueblos indígenas de México y de Bolivia pueden dar la continuidad en las formas recíprocas de trabajos comunitarios. Las fiestas marcan la temporalidad de estos pueblos, siendo una serie de banco de experiencias, leyendas y narrativas cuyo carácter recurrente y continuo permite crear los tejidos sociales basados en la lógica del don y el apoyo mutuo. De esta manera, otros momentos de la ritualidad importantes del ciclo de vida de cada uno y de otras fiestas fundamentales para estas comunidades como Todos los Santos, Navidad, Semana Santa, se integran también como elementos indispensables en los cuales los comuneros pueden acercarse a esta utopía del instante.

Por consiguiente, se puede comprender que esta utopía se levanta en lo efímero. Este carácter ontológicamente marginal de la utopía nos indica que el instante utópico no es una construcción que se puede crear de forma artificial como el resultado directo del esfuerzo social, político o económico. Ciertamente estos momentos están fuera del control, así como el sistema del don también representa un carácter similar en términos de la controlabilidad. Al igual que el don, el instante también tiene que estar libre de las narrativas forzadas de la creación del espacio utópico, tiene que surgir de forma espontánea. Relacionado a esta limitación temporal de la utopía, Graeber menciona que la mayoría de las pequeñas utopías surgidas, incluso accidentalmente, eran “más marginales que los vezo o los tsimihety en Madagascar, pero todas terminaron

desapareciendo con el tiempo” (Graeber, 2011: 71). De esta forma, se comprende el carácter orgánico de la utopía del instante que se genera y se desaparece.

Mencionar el carácter efímero de esta utopía nos permite acercarnos a ella desde nuestras propias experiencias, puesto que no se trata de la propiedad únicamente de los pueblos indígenas de América Latina. El punto sincrónico en la linealidad temporal diacrónica, el tiempo que no tiene duración, parafraseando a Concheiro, más bien es “una experiencia disponible para cualquiera” (Concheiro, 2016: 125). De ahí que las experiencias más cotidianas en las que logramos olvidar el tiempo, concentrándonos en alguna actividad, pueden identificarse con la expresión literaria del sabor de la magdalena de Marcel Proust ([1913] 2016), o bien, del aquel instante en el que Jean-Jacques Rousseau ([1782] 2016) refiere como *Ensoñaciones del paseante solitario*.

La pérdida temporal del ego representa otro carácter importante de la utopía del instante, puesto que, parafraseando a Graeber, “es un lugar común que el placer involucra cierta pérdida del yo” (2018: 382). Concheiro (2016), a su vez, expresa esta experiencia como una Resistencia tangencial, la cual se opone a la aceleración obligada por el sistema dominante. Al respecto, señala lo siguiente:

La Resistencia tangencial no pretendería emprender la transformación radical de nuestra condición presente. Querría algo más profano: arrancarle unos momentos de respiro a la velocidad. En el fondo, lo único que esperaría sería lograr escapar esporádicamente de la aceleración. (2016: 97)

La propuesta de Concheiro es de vivir transitoriamente fuera de la lógica de la aceleración, por lo cual la atención hacia el instante se vuelve una actitud fundamental para construir una línea de fuga desde la lógica moderna del tiempo. Con todo, las experiencias que hemos revisado de los pueblos indígenas de México y Bolivia representan algunos ejemplos de estas utopías del instante sustentadas por la abundancia del don. En este sentido, lo anterior nos permite comprender que la temporalidad que no es el instante ni es simultáneo (*différance*) en realidad, posibilita la esporádica aparición de la utopía del instante en la vida de los pueblos indígenas de ambas regiones.

Para esta manifestación de forma natural, al igual que el don, los momentos utópicos requieren los contextos y las narrativas de trasfondo. El reto epistémico entonces, se trataría de cómo poder aumentar este espacio y, por tanto, la posibilidad de generar estos

momentos utópicos sin caer en una simple manifestación del egocentrismo individualista. Nuevamente el dialogo sobre la ética tomaría la cuestión central de este debate que, por último, se irá profundizando en el siguiente apartado.

4.3 Ética del don

En los anteriores apartados hemos revisado algunos elementos contracapitalistas del don/reciprocidad, cuya esencia tiene que ver con el tiempo/espacio alterno que se construye al sistema mercantil. Asimismo, hemos confirmado que las reflexiones anteriores finalmente nos conducen a la necesidad de construcción de la ética del don, puesto que el don no se debe encasillar en una expresión del altruismo. Para adentrarnos en el análisis de la ética del don, que esta investigación pudo sustraer a través del estudio de algunas expresiones culturales de América Latina, se establece el siguiente resumen (Tabla VII) de las diferencias sistemáticas entre el intercambio mercantil y el don/reciprocidad, con el fin de profundizar su análisis:

Tabla VII: Diferencias comparativas de dos instituciones¹⁵⁹

Intercambio Mercantil	Don/Reciprocidad
Transacciones de bienes consumibles o intercambiables	Bienes destinados para consumo o bienes no intercambiables
Sin territorio	Territorialidad marcada
Mito: dinero – valor de cambio	Mito: Narrativas, morales y éticas
Corte o anulación de relación	Generación de vínculos, prestigios y orden jerárquico ¹⁶⁰
Alcance amplio	Alcance limitado por la cercanía de relación (parentesco, amistad, etc.)

¹⁵⁹ Tabla de elaboración propia.

¹⁶⁰ En cuanto al valor de las mercancías, el sistema capitalista establece un previo orden jerárquico, ya que no existe un proceso democrático en la determinación del precio de cada mercancía. Asimismo, en la actual economía monetizada, la acumulación del capital puede reforzar este orden socioeconómico cada vez más desigual.

Utiliza el sistema del don/reciprocidad para generar excedentes	Base de la estructura social y económica de los seres humanos
Objetividad	Subjetividad
Utilitarismo	Anti-utilitarista
Exclusión de entes suprahumanas	Inclusión de entes suprahumanas
Simultaneidad/ aceleración	Tiempo diferenciado (<i>différance</i>)
Acumulación (excedentes)	Desacumulación de bienes y acumulación de experiencias
Base del sistema capitalista	Base del comunismo/comunalismo

Las caracterizaciones señaladas en el esquema no buscan atribuir los caracteres bondadosos o malévolos a estas instituciones de intercambio económico y social. Sin embargo, como lo afirma Karl Polanyi, cabe mencionar que la modernidad trajo una inclinación unilateral al primer régimen de intercambio como un sistema por excelencia y, por lo tanto, en la actualidad el don/reciprocidad quedó invisibilizado por el abrumador desarrollo del intercambio mercantil. En este sentido, salir de este orden económico a través del reconocimiento igualitario de otros regímenes económicos sería la clave para superar el utilitarismo, lo cual hemos establecido como una práctica epistémica del *homo-comunicans*.

Es así que, el establecimiento de algunas perspectivas sobre la ética del don es fundamental para cerrar esta investigación. Los análisis del don/reciprocidad en los capítulos anteriores representan el hecho de que no todos los dones son válidos, reconociendo que este sistema genera también una desigualdad del prestigio que lo conduce hacia el surgimiento de un nuevo orden jerárquico. En este sentido, en ciertos contextos, los dones pueden causar efectos negativos como convertirse en una fuente de corrupciones, o bien, en un ejercicio del poder de uno sobre otro para que devuelva el favor recibido. Es por ello que, aunque no sería posible enumerar todos estos casos negativos del uso del don/reciprocidad, es importante retomar elementos puntuales para la conformación del esqueleto de la ética del don.

Primero, como fue señalado reiteradamente, para la activación del sistema del don se requiere una narrativa que se construye *a priori* o *a posteriori*. Probablemente al donar, el donador no tiene en conciencia sobre el don que lo está realizando (o bien está consciente) y lo reconoce por fin después de donar algo o prestar algún servicio. Asimismo, las narrativas de la ética del don se generan en el punto en que el donatario reconozca el don recibido. En la cadena del don unilateral, como lo hemos visto, el donador tiene carácter ambivalente, ya que esta persona (o cosa) también había recibido el don anterior, lo cual significa que un sujeto siempre oscila entre los dos roles, construyendo así las redes de interdependencia entre los sujetos sociales.

Para aclarar estas ideas, presentamos algunos testimonios de los trabajos de campo en Oaxaca y Sucre para poder analizar algunos ejemplos en donde se representa la moralidad que conduce a realizar los dones. En el primer testimonio, tomado de José Hernández en Santiago Zochila, Villa Alta, nos cuenta que:

[...] toda mi vida he comido el mango de árboles sembrados por otros, que los míos brinden frutos para quienes necesiten. Actuamos un nivel amplio en el que todos y todas tienen algo que ofrecer. Los árboles dan los ríos, dan la tierra, el sol, dan la luna y las estrellas. De dónde viene esa ansiedad por amasar, tomar, recibir, juntar, acumular, sin nada a cambio. Todos podemos dar algo, por pobres que seamos. (Entrevista personal, 9 de febrero de 2020)

La motivación de la siembra de nuevos árboles de frutas en el territorio comunitario, para él, consiste en los dones que ha recibido a lo largo de su vida. Como una forma de continuidad cultural, las narrativas de estos tipos promueven a crear la ética del don que se traduce en una responsabilidad social. Haciéndose eco de lo anterior, en una entrevista realizada en Sucre, Departamento de Chuiquisaca, Marta Cabrera del *ayllu* Qullana se refirió a la responsabilidad social frente a su organización de los *ayllus* de la siguiente forma:

Creo que es una sangre que, cuando yo comprometo algo, es que tengo que hacerlo. [...] Mi papá cuando dice yo tengo que hacer algo bien, la autoridad, por ejemplo, tengo que hacerlo bien. Creo que yo heredé de mi papá, mis abuelos que siempre eran así. [...] Al ver mi gente que pasaba una felicidad, sienten que se logran, que algo se cumplió. Yo me siento feliz, o sea, para mí es total felicidad. Creo que es mi felicidad que puedo tenerla, ¿no? [...] El día que fueron a entregarlo, yo no fui, no soy de esas personas que tienen que estar ahí adelante, que a mí no me gusta eso. Me

mandaron videos de la entrega. [...] Cuando veo que las cosas van avanzando de poco a poco, es una felicidad, algo se ha soñado y se está logrando. Entonces para mí es una felicidad ver que mi territorio está avanzando, digamos, ¿no? En sus derechos, la unidad y buscar una igualdad. Entonces pienso que es una sangre que me llevo, la he heredado. Porque no me afectó nada a mí de que he migrado, he estado en la ciudad más que en campo, pero siempre he estado, toda la vida con mis autoridades, he dejado de hacer mis cosas, mi trabajo, incluso veo que, en algún momento, si yo no hubiera dedicado a mí, a mi persona y a mi familia, tendría otras condiciones, tal vez habría sido docente de alguna universidad, buen carro, buenas casas, creo que eso no es la felicidad. Entonces, a veces yo me digo, si hubiera dejado la organización todo a un lado, viviría en mejores condiciones tal vez, pero veo que eso no es la felicidad, sino, si bien Dios me da algún conocimiento, lo poquito que tengo es para retribuir a la gente que necesita. (entrevista personal, 17 de enero de 2020)

Cabrera ha ocupado los cargos importantes sucesivamente tanto a nivel comunitario como al nivel *ayllu*, con el fin de continuar la lucha territorial que ha sostenido la Nación Qhara Qhara. Entrar al circuito de la formación comprendido como *thaki* permite generar sujetos responsables para las causas colectivas de estos pueblos. Al respecto, como otro ejemplo, Mario Chinchá, el entonces Kuraka mayor de la Nación Qhara Qhara nos comparte como una idea común heredada por los ancestros de la zona que, tras formar el matrimonio y criar a los hijos, los comuneros utilizan el “excedente” del tiempo de la vida para los cargos importantes con el fin colectivo (entrevista personal, 13 de enero de 2020).

Estas formas de contribución para el objetivo comunal provienen del sentido de pertenencia, como señala Benjamín Maldonado:

A través de la comunalidad, los indios expresan su voluntad de ser parte de la comunidad, y hacerlo no es sólo una obligación, es una sensación de pertenencia: cumplir es pertenecer a lo propio, de manera que formar parte real y simbólica de una comunidad implica ser parte de lo comunal, de la comunalidad como expresión, reconocimiento y pertenencia a lo colectivo (Maldonado, 2002: 93).

Así pues, se puede comprender que en las comunidades mesoamericanas y andinas existen aparatos de la Comunalidad que hemos revisado a lo largo de los dos capítulos anteriores, los cuales fortalecen continuamente la sensación de pertenencia que conduce a la formación sistemática de la ética del don. En este sentido, el Vivir Bien también se relaciona con la pertenencia identitaria, de la cual surge el momento de alcance máximo

de la felicidad. Estas reflexiones, a su vez, revelan la patología de la sociedad moderna donde los lazos sociales están mucho más disueltos que en las comunidades campesinas e indígenas. El crecimiento exacerbado del individualismo por medio de la enajenación social, económica y cultural tiende a negar ser parte de la “comunidad”, lo cual muchas veces imposibilita tener aparatos que promueven la formación de la ética del don.

Cabe agregar que la ética comunitaria no sólo se forma por las conductas ejemplares, sino también, como indicaba Alicia Barabas (2017), se sostiene a través de la autonomía jurídica con que cuentan estas comunidades. Aparatos como sanción laboral o económica, encarcelamiento en la prisión comunitaria, o en peor de los casos la expulsión de la comunidad, evidentemente ponen límites a las conductas de los comuneros. En este sentido, la autonomía de estos pueblos se garantiza con el orden establecido por su propia justicia social, en la cual se requiere una participación activa de los integrantes comunitarios de cuyo ejercicio carecen las grandes urbes en espera de que las instituciones estatales intervengan en todos los niveles.

Para estos elementos que configuran a la ética del don, es importante retomar una vez más el aporte de David Graeber, quien es crítico de una perspectiva simplista del don pues lo entiende como la contrapropuesta del sistema capitalista. Graeber señala el riesgo de la interpretación de las narrativas que pueden hacer los observadores del don, del siguiente modo:

Los antropólogos conocen este fenómeno: aquellas personas que nunca han tenido ocasión de pensar en su cultura como un todo, que probablemente ni siquiera eran conscientes de estar viviendo en algo que otros denominan «sociedad» o «cultura», si se les pide que expliquen cómo funciona todo responden cosas como «así es como pagamos a nuestras madres los esfuerzos por haber criado», o dibujan diagramas conceptuales en los que el clan A entrega una mujer al clan B para su matrimonio, y el clan B, a su vez, entrega una al clan C, que llegado el turno entrega una mujer al clan A, aunque este esquema nunca parezca corresponderse realmente con lo que la gente hace en la vida cotidiana. Cuando intentamos imaginar una sociedad justa, es difícil no evocar imágenes de equilibrio y simetría, de elegantes geometrías en las que todo queda perfectamente igualado. (Graeber, 2012: 149-150)

En tal sentido, el razonamiento del don se arregla con los motivos que a los sujetos participantes o a los observadores de estos fenómenos les parecen convenientes, en

busca de la congruencia de estas transacciones. Por tanto, los tres principios de interacción (comunismo, intercambio y jerarquía) propuestos por Graeber, se alternan entre sí con versatilidad y siempre contienen algún carácter recíproco en las expresiones que manifiestan en cualquiera de estos principios. Al respecto, Graeber menciona que:

Estos principios se enmarañan unos con otros y a menudo es difícil distinguir cuál predomina en una situación determinada (una de las razones por las que es ridículo pretender que alguna vez podremos reducir la conducta humana, económica o de cualquier otra índole, a algún tipo de fórmula matemática). Aun así, esto indica que se puede detectar algún grado de reciprocidad potencialmente presente en cualquier situación, de modo que un observador decidido siempre encontrará una excusa para asegurar que está allí. Es más: ciertos principios parecen poseer una tendencia inherente a convertirse o fundirse con otros. (2012: 150-151)

Con todo, la representación del trasfondo de la ética del don depende de una interpretación subjetiva, sin embargo, cabe recordar que la posición de esta investigación es revalorar precisamente esta subjetividad que dinamiza las transacciones que no obedecen al intercambio mercantil. Es decir, el don puede existir sin el contradon, pero esta contraprestación no puede existir sin las narrativas de “haberlo recibido”. Al estar consciente de ser donatario, la ética del don surge y posibilita canalizar una contraprestación. En tal sentido, la potencialidad del don está en la creación de la ética social que permite reproducir las interacciones humanas sin la mediación del valor de cambio. Lo que nos queda claro es que, es primordial tener un entendimiento común sobre el cual se tiene que basar esta ética cuyas narrativas no pueden ser agresivas o dañinas para otros.

Por otro lado, los casos revisados en México y Bolivia nos permiten entender que los trabajos fundamentalmente agrícolas que no están ligados directamente con la posterior mercantilización, suelen generar más espacios del don/reciprocidad. Estos trabajos ligados con la subsistencia en los espacios como la milpa y la chacra nos proponen reinterpretar el significado de estas labores, puesto que, en ellas, la diversión y la convivencia son elementos indisolubles a la producción. Además, la asignación del día laboral se determina por la voluntad de los comuneros, lo cual deja un margen de la autonomía para decidir el quehacer de cada día. Bajo este contexto laboral, cabe recordar que el Vivir Bien se produce y reproduce como un momento alcanzable del apoyo mutuo

equilibrado entre los integrantes comunitarios.

En los trabajos autonómicos de la milpa y la chacra, no existe un “trabajo de mierda (*bullshit jobs*)”¹⁶¹, como diría Graeber (Graeber, 2018^b), puesto que todas las tareas están ligadas con la producción y, a la par, la reciprocidad es demandada por la necesidad interna de la comunidad. Aquí, lo social, lo económico y lo cultural están unidos de forma indisoluble, como señala Laura Collin:

El trabajo, la actividad económica no constituye una esfera diferenciada de la vida social, sino que se encuentra imbricada en las relaciones sociales, forma parte de una intrincada red de parentescos y falsos parentescos, el compadrazgo, que suponen un conjunto de reciprocidades, como la mano vuelta, la faena y otros arreglos institucionales heredados de las diversas formas de tequitil (Celestino et al; 1985), todos ellos reforzados por la esta y el ritual. (Collin, 2021: 20)

De esta manera, en el territorio del valor de uso, el don cobra fuerza para garantizar las construcciones de redes que se deslindan del Estado-nación y del sistema mercantil:

El tiempo y el esfuerzo dedicado a las relaciones sociales, y rituales, explican porque los pobres suelen estar más satisfechos con su vida (Saamah Abdallah, et al 2012), pero también porque en situaciones de crisis y recesión, el número de individuos que terminan en la calle, por falta de ingresos, resulta menor, en tanto operan las redes de contención. Las redes de sustento propias de las relaciones de reciprocidad actúan como paliativo, o como su nombre lo dice, como sustento, como contención, mecanismo casi inexistente en los modelos individualistas, donde la persona es culpabilizada por su fracaso, y desechada. (2021: 23)

En este sentido, reiteramos que el don tiene que funcionar en un espacio fuera del Estado-nación o al menos tomar una distancia necesaria en el pleno ejercicio autónomo de la organización comunitaria. Esta autonomía no sólo se comprende en el marco político y económico, como suele considerarse, sino también se trata de la autonomía temporal. Es decir, tomando en cuenta el aporte de Jacques Derrida, en el cual se considera que la esencia del don/reciprocidad consiste en la donación del tiempo, la autonomía temporal se puede entender como una libertad de autodeterminación de a

¹⁶¹ Es un término creado por Graeber para definir el trabajo contemporáneo con el carácter enajenado, insignificante e innecesario que no genera ningún beneficio para nadie, sin embargo, exige al trabajador encontrar o crear de alguna forma un significado de contribución social que en realidad no hay (Graeber, 2018^b).

quién/qué “dar el tiempo”. Es decir, la determinación de con quién realizar la prestación queda totalmente abierta para las posibilidades que tiene cada uno, sin embargo, el poder en sentido general no debe intervenir en esta voluntad personal.

Asimismo, otro punto importante que tenemos que destacar es que la esperanza que proyectamos al sistema del don como alternativas viables no debe ser traducida en la espera de una catástrofe. Como señala Rebecca Solnitt (2010), las comunidades solidarias se construyen en los momentos de crisis agudizadas, a través de la problematización en común. En ellas, se crea hasta utópicas formas de organización interna a base del don/reciprocidad, como el resultado de los acontecimientos negativos que “ya” ocurrieron. Aquí, nos tenemos que preguntar si las alternativas siempre tienen que aparecer en pos de la crisis¹⁶². Es por eso que se debe apelar a la ética del don para superar la linealidad de la causa y el efecto, con el fin de anticipar la creación de vías alternas a las crisis recurrentes causadas por el colapso parcial del sistema dominante.

En este escenario, la tarea futura se encuentra en establecer el consenso colectivo más amplio posible sobre la ética del don. Respecto a esta perspectiva, Graeber señala que:

Las ideas universales son aquellas que todo el mundo sería capaz de comprender; el mundo está de acuerdo en la actualidad - por supuesto, no hay nada en lo que todo el mundo esté de acuerdo-, sino los que, a través de la capacidad de razonamiento moral y la experiencia de armas de práctica moral que ya compartimos, seríamos capaces de elaborar y acordar juntos (y es probable que debamos hacerlo en algún nivel si es que todos hemos de sobrevivir en el mundo). (Graeber, 2018^a: 375)

En concordancia con esta idea, la ética del don tendrá que ser construida a través de innumerables diálogos sociales y culturales. En este desafío de la construcción de la ética del *homo-comunicans*, no hay duda de que el don/reciprocidad juega un rol principal, en el cual la recuperación de la “comunidad” en el sentido local e internacional posibilitará crear nuevas “asociaciones” (Karatani, 2021: 110). Para tal efecto, el desfase entre don y contra-don (*différance*) y la moralidad acerca de la devolución del don (*hau* o significativo cero) son las claves para comprender la continuidad de la cadena del don que permite extender la relación social por generaciones.

¹⁶² Esta es la misma pregunta por la que esta investigación cuestiona el alcance del concepto de la “economía moral” como una alternativa al sistema dominante.

Estas manifestaciones aparecen claramente en las prácticas de los pueblos indígenas de México y Bolivia, pese a las oleadas de la mercantilización de las relaciones sociales y económicas. En este sentido, las formas sistemáticas de mantener las relaciones recíprocas internas son la virtud mayor de la autonomía de estos pueblos, la cual sugiere varias vías para todos nosotros respecto a cómo podemos crear espacios para superar el sistema dominante, estando en el interior de él.

Conclusiones

Esta investigación dio inicio con miras a construir una propuesta alternativa al sistema del intercambio dominante mediado por el capitalismo y la lógica mercantil. Para tal efecto, el análisis de este estudio buscó su enfoque fundamentalmente en la teoría del don como una alternativa económica posible. Primero, en el Capítulo I, se ha mostrado que la revisión de los debates antropológicos acerca del sistema del don/reciprocidad era primordial para el avance de esta investigación, puesto que la disciplina antropológica ha enriquecido (y sigue enriqueciendo) las perspectivas sobre el don, a través de las etnografías de las sociedades que no obedecen a la lógica capitalista. En este sentido, los estudios etnográficos sobre estas prestaciones son de utilidad como un banco inmenso de registros de economías que no se conducen por a la lógica moderna mercantil del intercambio equivalente.

Este enfoque, por lo tanto, nos permite colocar un paréntesis al "sentido común" moderno, gracias a la acumulación de las experiencias no capitalistas, las cuales son vivencias tangibles cuyas esencias se encuentran una vez que los investigadores se dirigen al trabajo de campo. Sin embargo, cabe mencionar que el poder relativizador que posee la disciplina no se debe traducir en la construcción de un relativismo absoluto, en el cual todas las formas de vida que constituyen los seres humanos sean válidas¹⁶³ *per se*. Es por eso que, en la primera y la última parte de esta investigación, era necesario establecer un debate sobre la ética del don, porque estamos tratando justamente de la historia, la narrativa y la ética que prevalecen en el trasfondo de la circulación de bienes y servicios basada en la lógica del don, pero que, sin embargo, tiene que contar con un carácter incluyente en consideración de los ajenos.

Por lo tanto, esta ética del don nos demanda la continuidad analítica en las investigaciones relacionadas al fenómeno del don/reciprocidad, sin caer en el caos del "relativismo cultural" (en donde todo es válido) ni del "pensamiento salvaje"

¹⁶³ Por ejemplo, los registros de las violencias sistematizadas de un género sobre el otro, de una etnia sobre la otra, son prácticas cuestionables que no las vamos a defender, justamente al hablar de la ética del don.

(subjetividad totalitarista), entretejiendo nuestras palabras, caminando al borde de estos caos profundos.

Otro eje fundamental de esta investigación es, sin lugar a duda, el concepto de Marcel Mauss sobre el don/reciprocidad como un fenómeno de *hecho social total*. Esta mirada, presente a lo largo de esta tesis, nos permite entender la circulación del don desde una visión multi- y transdisciplinaria, la cual constituye el lema fundamental de la disciplina de Estudios Latinoamericanos. La presente investigación, en este sentido, ha sido una búsqueda del diálogo amplio entre diversas disciplinas como la filosofía, la economía y la sociología, con el fin de entender más íntegramente los elementos económicos y extraeconómicos que dispone el sistema del don y, por tanto, comprender el significado actual de esta institución muchas veces ignorada y orillada en el margen de la expresión altruista.

Ahora bien, si revisamos una vez más a los componentes importantes de las prácticas contra-capitalistas del don, las experiencias vivenciales de los pueblos indígenas de México y de Bolivia nos trajeron una serie de reflexiones de las que resaltan al menos tres puntos puntuales, los cuales nos sugieren algunas claves contra-sistémicas para otros pueblos indígenas y no indígenas. Uno de estos elementos es el desfase temporal del don y contra-don. La temporalidad moderna que muchos de nosotros compartimos, nos configura desde el inicio de la vida una percepción temporal teleológica. Llegando a cierta edad, ya no paramos de ver el reloj y el calendario, colocando la muerte como el punto final de la vida. El sistema capitalista, basado en esta percepción moderna del tiempo lineal, ha logrado una aceleración sin precedente histórico del intercambio equivalente y mercantil mediado por el dinero, el cual nos produjo innumerables conveniencias e inconveniencias.

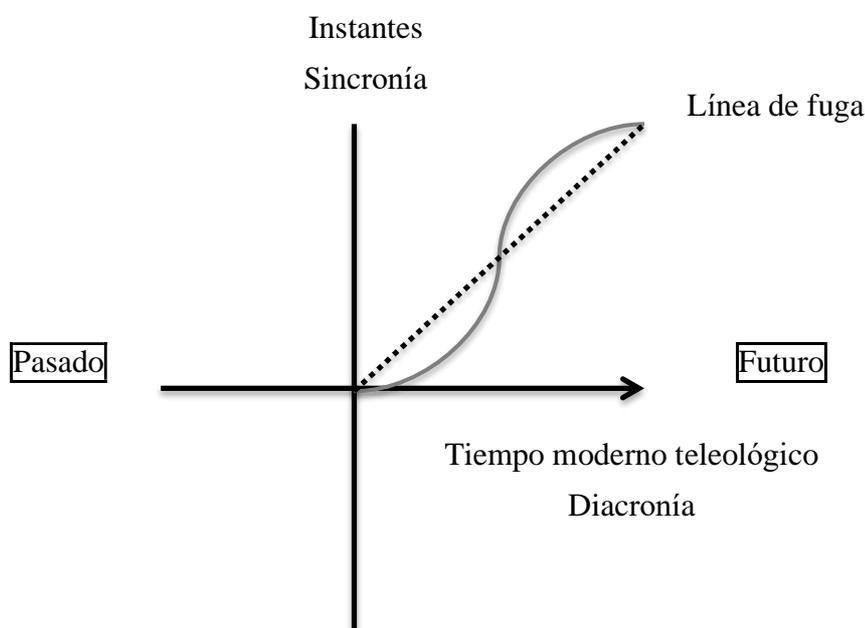
Aunque se encuentra dentro del sistema cada vez más acelerado, el don es un elemento que puede ignorar esta aceleración, puesto que cuenta con el mecanismo ontológicamente frenador que no permite la aceleración de *dar-recibir-devolver*. Ello se debe a que el don forzadamente realizado no será reconocido como don y se convierte en un simple intercambio equivalente, o en peor de los casos se transforma en un sacrificio forzado desde la estructura jerarquizada, muchas veces acompañado de algún ejercicio de la violencia. En tal sentido, se comprende que el sistema capitalista integra

otro sistema en su interior que podría en cualquier momento causar una implosión que se detona dentro de su mecanismo, posibilitando así su desaparición (al menos temporalmente). Es decir, el sistema dominante que se comprende como un movimiento que busca la aceleración de forma permanente, contiene en su seno una irracionalidad que lo frena constantemente. La conquista del don por parte del sistema capitalista es un proyecto sin fin que jamás tendría el éxito total, aunque aparentemente ha sido exitoso el intento de ocultarlo al margen de la inconsciencia.

Así mismo, las experiencias de los pueblos mesoamericanos y los pueblos andinos nos han mostrado, a través del concepto que en la actualidad se traduce como el Vivir Bien o el Buen Vivir, la importancia del “instante” que de repente aparece en el tiempo lineal. En otras palabras, el Vivir Bien se comprende como una filosofía comunal que representa una brecha temporal de la linealidad teleológica. Retomando este hecho, la propuesta de esta investigación nos conduce a reflexionar de la siguiente forma: por un lado, contamos con la existencia de una línea horizontal de tiempo (diacronía) que nos ofrece la modernidad occidental y, por otro, tenemos otra temporalidad del instante (sincronía del Vivir Bien) que simultáneamente surge en distintas subjetividades y diversos lugares, la cual tomaría a su vez una línea vertical de tiempo, cruzando con la temporalidad moderna.

Entonces, como vemos en el esquema siguiente (Figura XVIII), podríamos entender que el reto filosófico del tiempo se encuentra en salir de esta temporalidad cada vez más acelerada (salir de la omnipotencia del intercambio mercantil) y reconocer el tiempo distinto a esto (reconocer la existencia del don), trazando una línea temporal alternativa del escape. Podríamos denominar esta temporalidad “diagonal” como una “línea de fuga”, como la denominan Gilles Deleuze y Félix Guattari (1994). Este esquema se comprende como un ejercicio (aunque no necesariamente la línea diagonal tenga que ser recta ni lineal), en el cual se revisa el tiempo desde la temporalidad intrusa de los instantes que constituyen diversos sujetos. Este escenario nos permite formar una ética temporal alternativa que nos invita a reconocer el don como una forma de intercambio social y económico y, por tanto, la creación de esta línea de fuga significa el reto ético para los seres humanos que en la actualidad están sumergidos en la primacía del *homo-economicus*.

Figura XVIII: Línea de fuga en construcción¹⁶⁴



Asimismo, cabe agregar que esta reflexión sobre la línea de fuga será complementada con los aportes de Tim Ingold (2015). Ingold nos presenta dos modalidades de viajes: deambular y transportar (2015: 112). Como se ha visto en el anterior capítulo, el transporte lineal entre un punto al otro significa el aumento de la velocidad, mientras el deambular tendría otro significado como un movimiento, así como Ingold:

Para el deambulador cuya línea sale a pasear la velocidad no es un problema. No tiene más sentido preguntar por la velocidad del deambulador que preguntar por la velocidad de la vida. Lo importante no es la velocidad a la que uno se mueve en términos de relación de distancia en un tiempo determinado, sino si este movimiento está acompasado o en consonancia con el movimiento de otros fenómenos del mundo habitado. (2015: 146)

Por consiguiente, podemos hipotéticamente pensar en una línea de fuga diagonal y curva, como está expresada en el esquema. Esta epistemología temporal, sin lugar a duda, está ligada con la idea de la Resistencia tangencial de Luciano Concheiro (Concheiro, 2016: 96). Es decir, es un intento de ir desviando de la linealidad moderna, en busca de la construcción de otras moralidades que sustentan la vida más convivial. Así pues, la fiesta

¹⁶⁴ Esquema de elaboración propia.

comunal y el Vivir Bien, como los hemos revisado con anterioridad, son los momentos en los cuales la utopía se levanta por un instante. Bajo estas consideraciones, el reto filosófico se encuentra en crear los momentos del don de forma espontánea sin exigir a los donadores la obligación de donar de forma coercitiva. Por lo tanto, esta investigación ha reiterado que es fundamental hablar de la ética del don, la cual tenemos que ir construyendo en constante diálogo con un amplio sentido de la “comunidad” más allá de lo familiar, sectorial o de grupos pequeños, sin recurrir al formato del Estado-nación.

Aquí una vez más se manifiesta la palabra “ética”, la cual constituye el segundo punto. En el Capítulo I, como la contrapropuesta de la visión *homo-economicus*, retomamos la idea de *homo-comunicans* para comprender la diversidad de expresiones sociales y económicas de los seres humanos. La temporalidad expuesta anteriormente, en este sentido, se trataría de la noción del tiempo del *homo-comunicans*, quien logra contener el despegue de la economía (intercambio equivalente) desde su sociabilidad, superando la primacía utilitarista del intercambio. Sin embargo, cabría agregar que la ética del *homo-comunicans* no puede ser representada como una esperanza nietzscheana de la aparición del superhombre (*Übermensch*), sino son ejercicios cotidianos practicables para cualquier sujeto, puesto que la esperanza unilateral en la próxima generación podría significar una simple designación del reto del cambio social en la actualidad y, por tanto, implica ignorar la formación de la ética del don en nuestra praxis.

Asimismo, esta ética individual y a la vez de construcción colectiva tiene que evitar su caída en el existencialismo del don, que nos obligará a servir para un dogma religioso de “dono porque nací con deuda”. Esto quiere decir que no se puede forzar artificialmente la creación de un sujeto que se basa en la ética del don, puesto que ese tipo de intentos atará la existencia del don ignorando su esencia libre de ser, respaldado muchas veces con las violencias totalitarias. Por lo tanto, podemos concluir que la ética del don siempre demanda un margen amplio de libertad para su pleno ejercicio. En este sentido, considero que la ética social del don no puede ser una obligación forzada de “tiene que ser así”, sino se trata de la búsqueda permanente del consenso social (éticas en común) a base de una delimitación clara de lo que “no debe ser”, aprendiendo los errores históricos y empíricos humanos.

Es decir, no todos los dones son válidos, puesto que, como una línea de fondo, no

podemos permitir el don de la muerte que toma la forma de venganza, o bien, el don ligado a la corrupción en el espacio específico donde se requiere la justicia social, para dar unos ejemplos. Los dones que no entran en este espacio reducido, tienen que ser garantizados para que tengan siempre el margen de libertad que depende de la voluntad de cada donador. Es evidente que las ideas expuestas en los párrafos anteriores todavía requieren debatir más, sin embargo, este ejercicio de definir el margen de la libertad del don queda en las manos de la conciencia social de todos.

Para agregar, relacionado a la ética del don, este sistema tiene una función fundamental de reconocer los sujetos de las otredades. Tomando el ejemplo de la relación de los integrantes comunitarios y los entes sagrados como los Santos o las Vírgenes adorados tanto en la Sierra Norte de Oaxaca como en el altiplano boliviano, ante todo, para esta práctica existe el reconocimiento de los comuneros sobre la facultad del don de los Santos y Vírgenes, lo cual permite a estos donar los bienes a los sagrados. Es decir, la reciprocidad con los santos, los espíritus ancestrales y la madre tierra es posible sólo cuando reconocen estos pueblos la existencia de los entes sagrados quienes cuentan con sus propias subjetividades. Estas narrativas que reconocen a la naturaleza como el sujeto han perdido su fuerza por la introducción de las ideas modernas del mercado, sin embargo, en el actual contexto de agravamiento de la crisis ecológica, es fundamental la pronta revaluación de la sabiduría de la convivencia entre ser humano-naturaleza desde la perspectiva del don/reciprocidad.

Por otro lado, hemos visto también que el sistema de cargos introduce la ética colectiva del “ser” de los pueblos indígenas de ambas regiones. En este sentido, podría decirse que la acumulación no sólo es propiedad del sistema capitalista, puesto que los dos sistemas del don y mercantil tienen carácter acumulativo de diferente índole. Es decir, la experiencia de dar se comprende como una acumulación de las memorias colectivas que conectan el eslabón del don para la presente y las próximas generaciones, mientras el intercambio mercantil acumula los excedentes económicos, pero no genera sentimiento alguno. Entonces, se podría decir que entre ambos sistemas existe un contraste entre la acumulación de experiencias (don)¹⁶⁵ y la acumulación de excedentes (capital).

¹⁶⁵ Además de la acumulación de bienes sólo para poder donar.

Ante estas afirmaciones positivas de las prácticas de estos pueblos, cabe agregar que, a lo largo de esta investigación, uno de los retos era no idealizarlas, sino más bien, hemos buscado desde su cotidianidad formas organizativas autónomas que rebasan la lógica del sistema dominante. Aunque la continuidad de los ejercicios cotidianos de los pueblos zapotecos/mixes y aymaras/quechuas quedan en la incertidumbre de su continuidad a largo plazo, hemos concluido que éstos representan los momentos y las posibilidades de superación sistemática del capitalismo, pese a su brevedad temporal representada por un instante o por un lapso limitado.

Como último punto que, relacionado a los dos puntos anteriores, es fundamental destacar la autonomía como elemento importante para la formación de la ética del don. La autonomía tiene dos niveles trascendentes: primero, a nivel político comunitario, hemos visto la relevancia de la administración comunal a través de la instancia de la autodeterminación como la asamblea comunal. La autonomía, en este sentido, está sumamente ligada con la ética del don, ya que, como lo vimos con anterioridad, para su formación esta moralidad tiene que tomar una distancia con el ejercicio del poder estatal. El Estado-nación, por ejemplo, históricamente ha ejercido la presión de “donación” a los ciudadanos con las narrativas autoritarias y nacionalistas. No es necesario enumerar aquí los casos de las guerras en las cuales, hasta la actualidad, siguen funcionando estos discursos nacionalistas que obligan, sobre todo a los jóvenes, a que ofrezcan los autosacrificios para el interés estatal.

Otra dimensión de la autonomía está relacionada con la libertad individual y colectiva. En otras palabras, se trata de la libertad de determinación de quehacer para la producción y el intercambio. Esta autonomía muchas veces carente en la vida de las grandes urbes, como hemos visto con las prácticas de la milpa y la chacra, sigue manteniéndose a disposición de los pueblos indígenas, por un lado, para garantizar la supervivencia y por otro, para el consumo en común de estos bienes, a manera de don colectivo (compartir). Pero esto no quiere decir que todos nosotros tenemos que salir al campo, asegurar los medios de producción y reconstruir los comunes en un territorio rural. Sin ejercer este tipo de debate violento e infértil, debemos de transformar y resignificar de a poco el sistema desde su interior a un plazo largo. Para tal efecto, las formas de la autonomía y el mecanismo más sistematizado del don de estos pueblos nos inspiran como una brújula para poder buscar el “retorno del don en una alta dimensión” (Karatani, 2010). Así pues,

la noción nuestra del trabajo tiene que estar enfocada en la ampliación de este espacio autónomo del don/reciprocidad en nuestra vida cotidiana.

Esto, relacionado con el tema de la ética del don, nos permite comprender que existe un reto filosófico. Así como John Holloway (2011) señala, la grieta del sistema capitalista proviene del cambio aparentemente irrelevante de la rutina. La creación de estos espacios autónomos en la cotidianidad es la única vía para reconstruir los “lazos” que han sido fragmentados y divididos por una visión moderna y utilitarista de la sociabilidad humana. En otras palabras, se puede comprender que la reconstitución de la autonomía significa recuperar el control del tiempo a nuestro favor. Esta recuperación autónoma del tiempo no se trata más que retomar la libertad de “dar el tiempo” a la otredad.

En fin, todos estos puntos nos sugieren la necesidad de “cultivar” estos espacios autónomos donde ni el sistema capitalista ni el Estado-nación puedan invadir con facilidad. Es decir, el aseguramiento del espacio del don significa la consolidación de la “zona temporal autónoma” (Bey, 2014; Graeber, 2011), lo cual nos conduce a consultar las experiencias anarquistas. La recuperación de poder de autodeterminación, en este sentido, una vez más tiene estrecho vínculo con el fortalecimiento del sistema del don entre nosotros que nos encontramos en medio de una economía altamente mercantilizada. Llevando estas reflexiones a escalas pequeñas de la cotidianidad nuestra, todavía hay diversas formas de alternativas que podemos ir construyendo. Para tal efecto, las experiencias de los pueblos indígenas de México y de Bolivia aportan ricas sugerencias para la construcción de una sociedad más “convival” (Illich, 1985).

Desde esta perspectiva, la historia de la adquisición y el posterior mantenimiento de la autonomía de los pueblos indígenas de ambas regiones es una apuesta alterna importante que nos posibilita repensar sobre la necesidad básica de la capacidad de la autodeterminación de cada uno de nosotros, quien está integrado y a la vez enajenado en la sociedad donde predominan el sistema capitalista y el intercambio mercantil. En este sentido, la obtención de poder autónomo equivale a recobrar nuestro propio tiempo-espacio ocupado en la actualidad en las jornadas laborales fundamentalmente mercantilizadas. Esta recuperación del tiempo-espacio para sí mismo significa, a su vez, la libertad de decidir a quién (y a qué) le vamos a dar el tiempo (don) en dónde (espacio).

La respuesta es bastante sencilla, pero el reto es grande.

Bibliografía

- Acevedo Conde, María Luisa. (2012). *Sierra Norte*. Serie Imágenes de una identidad. Oaxaca: CIESAS – CONACYT.
- Acosta, Alberto. (2013). Otra economía para otra civilización. En *Temas*, Número 75, julio-septiembre, pp. 21-27.
- Alba, Consuelo. (1996). Éxodo para sobrevivir: realidad de los campesinos del Norte de Potosí. En *Seminario: migración de campesinos del norte de Potosí a las ciudades de La Paz y El Alto*, MUSEF, pp.25-27.
- Albó, Xavier. (1998). *Quechuas y aymaras*. Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministro de Asuntos Indígenas y Pueblos originarios, Programa Indígena –PNUD. La Paz; Bolivia.
- Albó, Xavier. (2009). Suma Qamaña = El Buen Convivir, En *Revista Obets*, pp.25-40.
- Albó, Xavier. (2010). *Desafíos de la solidaridad aymara*. La Paz: Editorial La Mirada Salvaje.
- Altamirano Enciso, Alfredo José y Bueno Mendoza, Alberto. (2011). El ayni y la minka: dos formas colectivas de trabajo de las sociedades pre-Chavín. En: *Investigaciones Sociales*, Vol.15 Número 27, UNMSM/IIHS, pp.43-75.
- Altvater, Elmar. (2012). *El fin del capitalismo tal y como lo conocemos*. Barcelona: El viejo topo.
- Alvarado Juárez, Ana Margarita. (2008). Migración y pobreza en Oaxaca. En *El Cotidiano*, Número 148, marzo-abril, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, pp. 85-94.
- Álvarez Quispe, Julio. (2012). La economía comunitaria de reciprocidad en el nuevo contexto de la Economía Social y Solidaria: Una mirada desde Bolivia. En: *Otra Economía*, 6(11):159-170, julio-diciembre 2012.
- Álvarez Quispe, Julio. (2019). El “vivir bien” comunitario como alternativa al

- desarrollo: una mirada desde Los Andes, en *Otra Economía*, vol. 12, núm 22, julio-diciembre, 2019, Buenos Aires, pp.4-21.
- Aquino Moreschi, Alejandra. (2013). La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos, en *Cuadernos del Sur*, Año 18, No. 34, Enero- Junio. Oaxaca, México.
- Arai, Norihisa. (2020). La reconsideración del don/reciprocidad como el núcleo de las economías alternativas: un análisis desde la Comunalidad de la Sierra Norte de Oaxaca, en *Otra Economía*, vol. 13, número 24, julio-diciembre, Buenos Aires, pp.61-76.
- Arai, Norihisa. (2021). Repensar la autonomía desde la Comunalidad de la Sierra Norte, Oaxaca, En Lao, Waldo y Alkmin, Fábio (Org.) *Autonomía hoy: pueblos indígenas en América Latina*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 28-32.
- Arai, Norihisa. (2022). *Ayllu, reciprocidad y Vivir Bien. Repensar la otra economía desde la praxis indígena de Bolivia*, En Hernández, Parra, Badillo (coord.) *Horizontes emancipatorios en América Latina: luchas de pueblos originarios y de sectores populares frente al Estado-capital*, Ciudad de México: UNAM-CIALC, Bajo Tierra Ediciones.
- Arriagada Peters, Leonora. (2019). Avatares de la forma en el espacio-tiempo Pacha, en *Tópico del seminario*, 42, Julio-diciembre 2019, pp. 165-204.
- Ávila Rojas, Odín. (2020). *Indianismo vs. Vivir Bien: la disputa vigente del indio en Bolivia*. Santiago: Editorial UC.
- Barabas, Alicia Mabel. (2017). *Dones, dueños y Santos: ensayos sobre religiones en Oaxaca*. Ciudad de México: INAH, Miguel Ángel Porrúa.
- Barabas, Alicia Mabel, Bartolomé, Migue Alberto y Maldonado, Benjamín. (2004). *Los Pueblos Indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*. INAH-FCE-Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno de Oaxaca.
- Barrenechea, Ramiro. (2002). *Derecho Agrario: hacia un derecho del sistema terrestre*. La Paz: Latinpel Editores.

- Bataille, George. (1987). *La parte maldita: procedida de La noción de gasto*. España, Barcelona: Editorial ICARIA.
- Bautista Cruz, Melitón. (2005). *Historia de vida en los cargos y servicios comunitarios*. Unión de Autoridades Municipales del Sector Zoogocho, Villa Alta e Ixtlán de Juárez, Oaxaca.
- Bautista Cruz, Melitón. (2017). *Sistema normativo indígena...de lo que somos y deseamos ser*, Colección Guelaguetza, Oaxaca: Editorial la Mano.
- Bautista Durán, Ruth, *et al.* (2010). *Mujeres autoridades*. La Paz: Agrónomos y Veterinarios Sin Fronteras AVSF.
- Bautista Durán, Ruth, *et al.* (2017) *Memoria del Seminario: Autonomía y gobiernos indígenas*. La Paz: CIPCA.
- Beals, Ralph Leon. 1975. *The Peasant Marketing System of Oaxaca, Mexico*. University of California Press. USA.
- Beauclair, Nicolas. (2013). La reciprocidad andina como aporte a la ética occidental: Un ejercicio de filosofía intercultural. En *Cuadernos Interculturales*, vol. 11, núm. 21, Universidad de Playa Ancha, pp. 39-57.
- Berenguer Rodríguez, José. (2000). *Tiwanaku. Señores del Lago Sagrado*. Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Bertonio, Ludovico. (1612). *Vocabulario de la lengua aymara*. Recuperado en: <https://archive.org/details/vocabulariodelal00bert/page/n1/mode/2up>
- Bey, Hakim. (2014). *T.A.Z.: Zona Temporalmente Autónoma*. Madrid: Enclave de libros.
- Boas, Franz. (2008). *Franz Boas: textos de antropología*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- Boero, Hugo César. (2011). Importancia sociológica del preste. En *Jiwaki* revista municipal de culturas, Número 37, julio/agosto, pp.52-55.
- Bourdin, Gabriel Luis. (2014). En los tiempos de ñaupá: el cuerpo y la deixis temporal en lenguas originarias de Sudamérica. En *Península*, 9 (1), pp.33-58.

Recuperado en:

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-57662014000100002&lng=es&tlng=es.

Brokman Haro, Carlos. (2010). Comunidad, derechos y obligaciones. El tequio como mecanismo de solidaridad social. En *Revista Derechos Humanos* 15, pp.129-197.

Burman, Anders. (2011). Yatiris en el siglo XXI. El conocimiento, la política y la nueva generación. En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Recuperado en: <http://nuevomundo.revues.org/61331>

Burman, Anders. (2015). El ayllu y el indianismo. Autenticidad, representatividad y territorio en el quehacer político del CONAMAQ, Bolivia. En *Los nuevos caminos de los movimientos sociales en Latinoamérica*. Tilde Editores.

Burman, Anders. (2017). La ontología política del vivir bien. En *Ecología y reciprocidad: (Con)vivir bien, desde contextos andinos*. La Paz: CEPA, Plural, TARI.

Cabrera Cabrera, Martha. (2015). *Estudio de Caso, Jatun Ayllu Yura: Identidad, territorio y autogobierno*. Movimiento Regional Por la Tierra. Caso 41.

Canedo Vásquez, Gabriela. (2008). Una conquista indígena. Reconocimiento de municipios por “usos y costumbres” en Oaxaca (México). En *La economía política de la pobreza* / Buenos Aires: CLACSO.

Carranza Barona, César. (2013). Economía de la Reciprocidad: una aproximación a la Economía Social y Solidaria desde el concepto del don. En *Otra Economía*, 7(12), enero-junio, pp.14-25.

Caillé, Alain. (1996). Salir de la economía. En *Cuadernos de Trabajo Social* número 9, Ed. Universidad Complutense, pp.143-152.

Calavia Sáez, Oscar. (2022). Antropología ¿? Anarquismo. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 24(2), 132-146.

Chance, John y Taylor, William B. (1987). Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana. En *Antropología*, boletín oficial

del INAH, núm. 14, Suplemento.

Chávez López, Onésimo y Palerm Viquiera, Jacinta. (2016). Los Pueblos Unidos de El Rincón: desarrollo y crisis de una organización multicomunitaria. En *Relaciones* 147, verano, pp. 253-297.

Choque, María Eugenia. (2000). La reconstitución del ayllu y los derechos de los pueblos indígenas. En: García, Fernando. (coord.) *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*. FLACSO Ecuador.

Choque Canqui, Roberto. (2003). La Historia Aimara. En Ticona, Esteban. (Comp.) *Los Andes desde los Andes*. Ediciones Yachaywasi.

Choque Canqui, Roberto. (2016). República de indios y república de blancos. En: *Diálogo Andino*, No 49, pp. 249-259.

Chumacero Moscoso, Claudia y Camacho Márquez, Magda Cristina. (2006). Evolución del sistema de aynua durante una década en cuatro comunidades del Altiplano boliviano. En *Ecología en Bolivia*, 41(3): 19-39, diciembre, pp.19-39.

Clastres, Pierre. (1987). *Investigaciones en Antropología Política*. Ciudad de México: Gedisa.

Collin Harguindeguy, Laura, (2021). La milpa como alternativa sustentable orientada al buen vivir. En *Scripta Ethnologica*, vol. XLIII, Enero-Diciembre, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, pp. 9-36.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2014). *Un instante en el paraíso: Fiestas y ceremonias tradicionales de los Pueblos Indígenas de México*, Ciudad de México: CDI.

Concheiro, Luciano. (2016). *Contra el tiempo: Filosofía práctica del instante*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Condarco Morales, Ramiro. (1982). *Zarate, el "temible" Willka: Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*. La Paz: Editorial Renovación.

Copa Pabón, Magali Vienca. (2019). Qhara Qhara una marcha de las naciones indígenas

en tiempos de Estado plurinacional. En *Diálogos* Textos breves sobre desarrollo rural solicitados por el IPDRS. Recuperado en:
https://ipdrs.org/images/dialogos/archivos/Dialogos_237.pdf

COPLADE. (2017). Diagnóstico regional de Sierra Norte. Gobierno de estado de Oaxaca. Recuperado en:
<https://www.oaxaca.gob.mx/coplade/wp-content/uploads/sites/29/2017/04/DR-Sierra-Norte-03-abril17-1.pdf>

Coraggio, José Luis. (2002). *La economía social como vía para otro desarrollo social*. Biblioteca Virtual TOP sobre Gestión Pública.

Coraggio, José Luis. (2011). Alcances y desafíos de las prácticas de Economía Social y Solidaria. Versión escrita y revisada por el expositor de la de grabación de su Participación en el panel “Interrogantes y desafíos” del Foro 2000-2010: Diez años de Economía Social Otro Siglo - Otra Economía, abril 30, 2011.

Cueva, Agustín. (1977). *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. México D.F.: Siglo XXI editores.

Díaz Gómez, Floriberto. (2007). *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México D.F.: UNAM.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Editorial PRE-TEXTOS.

Derrida, Jacques. (1995). *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.

Escárzaga, Fabiola. (2012). Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe. En *Política y Cultura*, primavera, número. 37, pp. 185-210.

Espinoza Soriano, Waldemar. (1969). El Memorial de Charcas. Crónica inédita de 1582. En *Revista Cantuta*, N° 4, Universidad Nacional de Educación, Chosica, Perú, pp.117-152.

Espinoza Soriano, Waldemar. (1990). *Los Incas, economía, sociedad y estado en la era*

- del Tawantisuyo*. Lima: Amaru editores.
- Espinoza Soriano, Waldemar. (2010). Economía política y doméstica del Tahuantinsuyo. en *Economía prehispánica*. Tomo 1, Banco central de Reserva del Perú, Instituto de Estudios Peruanos.
- Eyzaguirre Morales, Milton. (2018). *Los rostros andinos de la muerte: las ñatitas de mi vida*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, CIS.
- Ferraro, Emilia. (2004). *Reciprocidad, don y deuda: relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos, la comunidad de Pesillo*. Quito: FLACSO, Ediciones Abya-Yala.
- Flores Cruz, Samuel y Herrera Revelos, Stalin. (2017). *Estudio de caso: las luchas de los ayllus de Quila Quila Marka*. Movimiento Regional Por La Tierra. Caso 110.
- Fuente Carrasco, Mario. (2012). La comunalidad como base para la construcción de resiliencia social ante la crisis civilizatoria. En *Polis*, Volumen 11, No 33, pp.195-217.
- Gabarrot Arenas, Mariana. (2010). Origen es destino. Capital social en comunidades zapotecas migrantes a Estados Unidos. En *Trayectorias*, Vol. 12, Núm. 30, enero-junio, pp. 56-73.
- García Ferrer, Borja. (2017). La “dromocracia” o el régimen de la velocidad absoluta (Paul Virilio). Un diagnóstico de sus derivaciones mórbidas en la existencia. En *Araucaria*, vol. 19, núm. 38, julio-diciembre, Universidad de Sevilla, pp. 49-71.
- Gasca Zamora, José *et al.* (2010). *La gestión comunitaria de recursos naturales y ecoturísticos en la Sierra Norte de Oaxaca*. México D.F.: IIEc-UNAM.
- Giraldo, Omar Felipe. (2012). El discurso moderno frente al “pachamamismo”: La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre. En *Polis*, Volumen 11, No 33, p. 219-233.
- Godbout, Jaques T. (1997). *El espíritu del don*. México D.F.: Siglo XXI editores.
- Godelier, Maurice. (1998). *El enigma del don*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

- Graeber, David. (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Barcelona: Virus Editorial.
- Graeber, David. (2012). *En deuda: una historia alternativa de la economía*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Graeber, David. (2018^a). *Hacia una teoría antropológica del valor*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Graeber, David. (2018^b). *Trabajo de mierda: una teoría*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Gudynas, Eduardo. (2012). Sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al postextractivismo. En *Más Allá del Desarrollo*. Ediciones Abya Yala.
- Gudynas, Eduardo. (2014). Buen Vivir: Sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas. En *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*, Ediciones Yachay, pp. 23-45.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel. (2008). *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Guzmán Boutier, Omar Qamasa. (2011). Apuntes acerca del sistema de cargos en los ayllus bolivianos. En *Temas sociales*, Número 31. Instituto de investigaciones sociológicas “Mauricio Lefebvre”, pp. 201-241.
- Harris, Olivia. (1987). *Economía étnica*. La Paz: Editorial Hisbol.
- Heyde, Lewis. (1979). *The Gift*. New York: Vintage Books.
- Holloway, John. (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Homobono Martínez, José Ignacio. (2004). Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades. En *Zainak*. 26, pp. 33-76.
- Huanacuni, Fernando. (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: CAOI (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas)

- Huanca Salles, Cristóbal. (2017). Reconstitución del Ayllu: Los desafíos del movimiento indígena en Bolivia bajo el socialismo del Siglo XXI. En *Lasa Forum*, Volume XLVIII: issue 3, pp.29-36.
- Hurtado, Javier. (2016). *El katarismo*. Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- Illich, Ivan. (1985). *La convivencialidad*. México, D.F.: Joaquin Mortiz/Planeta.
- Imamura, Hitoshi. (2016). *Homo comunicans*. Tokio, Japón: Kodan-sya Gakujiyutsu Bunko. = (2016). 『ホモ・コムニカンス 交易する人間』 講談社学術文庫
- Ingold, Tim. (2015). *Líneas. Una breve historia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (INEGI). (2010). Censo de Población y Vivienda 2010. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>
- Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (INEGI). (2020). Panorama sociodemográfico de Oaxaca. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=702825197933>
- Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA). (2008). *Breve historia del reparto de tierras en Bolivia. De la titulación colonial a la Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria: certezas y proyecciones*. La Paz: INRA.
- Instituto Oaxaqueño de Atención al Migrante (IOAM). (2009). Porcentaje migratorio del estado de Oaxaca por región.
Recuperado en: <https://www.oaxaca.gob.mx/ioam/>
- Iriarte, Gregorio. (1979). *El cooperativismo en la comunidad indígena: crítica al cooperativismo desde una perspectiva aymara*. La Paz: Ediciones Puerta del Sol.
- Karatani, Kojin. (2014). *The Structure of World History: From Modes of Production to Modes of Exchange*. Druham: Duke University Press Books.
- Karatani, Kojin. (2021). *New Associationist Manifesto*. Tokyo: Sakuhinsha
- Korsbaek, Leif. (1996). *Introducción al Sistema de Cargos*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

- Kropotkin, Piotr. (2005), *Memorias de un revolucionario*. Oviedo: Krk Ediciones.
- Kropotkin, Piotr. (2014). *El apoyo mutuo*. México, D.F. : Editorial Redez.
- Laurenti Sellers, Diego. (2017). Autonomía Indígena Originario Campesina en las tierras altas de Bolivia, En *Izquierdas*, 36, noviembre 2017, pp. 222-252.
- Laville, Jean-Louis. (2004). El marco conceptual de la economía solidaria. En Laville, J.L. (comp.). *Economía social y solidaria: una visión europea*. Buenos Aires: Fundación OSLE, Editorial Altamira.
- Le Gouill, Claude. (2015). Del saber tradicional a la constitución de un «habitus desarrollista» en el Norte Potosí. En *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 44 (3), pp.427- 446.
- Lévi-Strauss, Claude. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Lévi-Strauss, Claude. (1979). Introducción a la obra de Marcel Mauss. en: Mauss, Marcel. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Licon Valencia, Ernesto. (2014). Un sistema de intercambio híbrido: el mercado/tianguis La purísima Thuacán – Puebla, México. En *Antípoda. Rev. Antropología y Arqueología*. No. 18, Bogotá, enero-abril, 300, pp. 137-163.
- Lozada, Blithz. (2008). *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. 2a ed. Maestría en Historias Andinas y Amazónicas. La Paz: Cima Editores.
- Makaran, Gaya. (2012). *Identidades confrontadas: conflictos identitarios en Bolivia*. CIALC- UNAM.
- Makaran, Gaya. (2018). Disputar la autonomía. Estado Plurinacional de Bolivia y resistencias indígenas, En *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad*. Buenos Aires, CLACSO.
- Makaran, Gaya. (2021). Libertarios de poncho y ojotas. Memoria de las luchas campesindias y su alianza con el anarquismo en Perú y Bolivia de la primera

- mitad del siglo XX, En *Revista interdisciplinaria de estudios sociales*, Número 23, enero-junio 2021, pp.41-66.
- Makaran, Gaya. y Brancaloneo, Cassio. (2022). Anarquías empíricas - aportes de la antropología libertaria al estudio de las autonomías en América Latina. En *Virajes*, 24 (2), pp.38-60.
- Maldonado Alvarado, Benjamín. (2002). *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*. Oaxaca: INAH-Oaxaca/Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado/Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca/Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales
- Maldonado Alvarado, Benjamín. (2003). La comunalidad como una perspectiva antropológica india. En Rendón (2003). *La comunalidad: modo de vida en los pueblos indios*. Tomo I. Consejo Nacional para La Cultura y Las Artes.
- Maldonado Alvarado, Benjamín. (2013). Comunalidad y responsabilidad autogestiva. En *Cuadernos del Sur*. Año 18, No. 34, Enero- Junio, pp.21-27.
- Malinowski, Bronislaw. (1986). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, España: Editorial Planeta – De Agostini.
- Mamani Bernabé, Vicenta. (2002). *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*. La Paz: Creart Impresores.
- Mamani Pacasi, Rolando. (2012). Jesús de Machaca. El Vivir Bien en clave aymara: identidad, tierra y comunidad. En *Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana*. La Paz: Fundación PIEB.
- Manosalvas, Margarita. (2014). Buen vivir o sumak kawsay. En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador. En *Íconos*. Num. 49, Quito, mayo, pp. 101-121.
- Marteau, Héctor. (2014). La “naturaleza” y la filosofía del buen vivir. En *Lhawet/Nuestro entorno*. Volumen 3, Número 3, junio, pp.7-11.
- Martínez Luna, Jaime. (2013). *Textos sobre el camino andado*. Tomo I, Oaxaca: Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca A. C.

(CMPIO)/Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, A. C.
(CAMPO)/Coordinación Estatal de Escuelas de Educación Secundaria
Comunitaria Indígena (CEEESCI)/Colegio Superior para la Educación Integral
Intercultural de Oaxaca (CSEIIO).

Marx, Karl. (2014). *El capital: crítica de la economía política*. Tomo I, Libro I. México, D.F.: FCE.

Mauss, Marcel. (1924). Gift, Gift. En *Mélanges offerts à M. Charles Andler / par ses amis et ses élèves*. Strasbourg, Paris, Francia: Librairie Istra. pp.243-247.

Mauss, Marcel. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

Mauss, Marcel. (2009). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz Editores.

Ortega y Gasset, José. (1979). *La rebelión de las masas*. México, D.F.: Colección Austral.

Méndez García, Elia. (2017). *De relámpago y recuerdos... Minería y tradición de lucha serrana por lo común*. Cátedra Interinstitucional. Universidad de Guadalajara – CIESAS – Jorge Alonso.

Mendoza, Jaime. (2016). *El factor geográfico en la nacionalidad boliviana*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Michaux, Jaqueline. (1996). La migración de los «Norpotosinos» a La Paz vista desde el ayllu. En: *Seminario: migración de campesinos del norte de Potosí a las ciudades de La Paz y El Alto*. MUSEF, pp.45-59.

Michaux, Jaqueline. (2003). Presentación. En *Las estructuras elementales de la reciprocidad: Jalones para una economía cualitativa en el tercer milenio*. La Paz: Plural Editores, TARI, UMSA.

Michaux, Jaqueline, et al. (2003). Territorialidades andinas de reciprocidad: La comunidad. En *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz: Plural Editores, TARI, UMSA.

Ministerio de Cultura del Perú. (2021). El Qhapaq Ñan y la ruta de Spondylus. En el

- extremo norte. Lima: Ministerio de Cultura del Perú.
- Molina Cruz, René. (1991). *Be'ne Gub'yelhe*. Oaxaca: CIESAS- Gobierno del estado de Oaxaca.
- Molina Luna, Nancy Gabriela y Arellanes Cancino, Yaayé. (2016). Intercambio de productos en mercados semanales de los Valles centrales de Oaxaca, México. En *Revista Etnobiología*, Vol 14, Núm. 2, Agosto, pp. 92-99.
- Muñoz Goetsch, Beatriz. (2012). *La sombra del mundo: escenarios zapotecos de teatralidad social e interacción ritual*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Muñoz Ramírez, Gloria. (2016). La intensa vida comunitaria. En *Ojarasca*, diciembre 2016.
- Murra, John. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Nava, Elena. (2009). Comunalidad: Ensayo sobre la legitimación de una teoría nativa. En *Revista Educación Comunal*, No.2, Julio.
- Nietzsche, Friedrich. (2011). *La genealogía de la moral*. Madrid: Edimat Libros.
- Núñez del Prado, José. (2009). *Economía indígena: estados del arte desde Bolivia y la economía política*. La Paz: CIDES-UMSA.
- Núñez del Prado, José. (2015). *Utopía indígena truncada. Proyectos y praxis de poder indígena en Bolivia Plurinacional*. La Paz: CIDES-UMSA
- Ordóñez, María de Jesús. (2000). El territorio del estado de Oaxaca: una revisión histórica. En *Investigaciones Geográficas*, Boletín del Instituto de Geografía, UNAM, Núm.42, pp.67-86.
- Ortiz Crespo, Gonzalo. (2015). La “gran aceleración” en la actividad humana se inició en 1950. En *Revista Gestión*, Número 254, Recuperado en: https://revistagestion.ec/sites/default/files/import/legacy_pdfs/254_002.pdf
- Ove Trans, Lars. (2009). Mexican Hometown Associations in the U.S.: Motives for

- Transnational Engagement. *Diálogos Latinoamericanos*, núm. 16, Aarhus Universitet, pp. 70-89.
- Paniagua Valda, Teresa. (2013). *Ayllu y escuela: la lucha aymara por su derecho a la educación y la ampliación de la formación social del ayllu a la escuela*. Ediciones Pachakuti Abya Yala.
- Pérez Avendaño, Alonso. (2017). *La odrenasij, "Educación en nuestras propias manos". Procesos de educación y fortalecimiento de la identidad a partir de la lucha forestal en la Sierra Juárez, Oaxaca*. Tesis de maestría, CIESAS.
- Pipitone, Ugo. (2006). Oaxaca prehispánica. En: *Documentos del Trabajo*. CIDE.
- Pipitone, Ugo. (2007). Oaxaca: comunidad, instituciones, vanguardias. En: *Documentos del Trabajo*. CIDE.
- Platt, Tristan. (1982). *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Platt, Tristan, Bouysse-Cassagne, Thérèse y Harris, Olivia. (2006). *Qaraqara-Charka: Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVIII)*. IFEA-Plural.
- Polanyi, Karl. (1966). *Dahomey and the slave trade an analysis of an archaic economy*. University of Washington Press; First Edition
- Polanyi, Karl. (1977). *The Livelihood of Man*. Cambridge: Academic Press.
- Polanyi, Karl. (2003). *La Gran Transformación*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Polanyi, Karl. (2014^a). Aristóteles descubre la economía. En *Los límites del mercado; reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. Madrid: Capitán Swing Libros, S.L.
- Polanyi, Karl. (2014^b). La economía como actividad institucionalizada. En *Los límites del mercado; reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. Madrid: Capitán Swing Libros, S.L.
- Prada Alcoreza, Raúl. (2008). *Subversiones indígenas*. La Paz: Muela del diablo

Editores.

Proudhon, Pierre Joseph, (2005). *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Buenos Aires: Libros de Anarres.

Proudhon, Pierre Joseph, (2008). *El principio federativo*. Buenos Aires: Libros de Anarres.

Proudhon, Pierre Joseph, (2017). *La capacidad política de la clase obrera*. Createspace Independent Publishing Platform.

Proust, Marcel. (2016). *En busca del tiempo perdido*. Editorial Alianza.

Ramos Gil, Irene. (2017). Gozona y fandango: fuentes de legitimidad de la alianza matrimonial en Yalálag, En *Península*, vol. XII, núm. 2 julio-diciembre, pp. 143-168.

Ramos Pioquinto, Donato. (1991). Migración y cambios socioeconómicos en la comunidad de Zoogocho, Oaxaca. En *Estudios Demográficos y Urbanos*, 6(2): pp.313-345.

Rasnake, Roger. (1986). Carnaval in Yura: ritual reflections on ayllu and state relations. En *American Ethnologist*, Volume 13, Issue 4, November 1986, pp.662-680.

Rasnake, Roger. (1990). *Autoridad y poder en los Andes: los Kurakuna de Yura*. La Paz, Bolivia: Editorial Hisbol.

Real Academia Española. (1992). *Diccionario de la lengua española*. Vigésima primera edición, España.

Rendón Monzón, Juan José. (2003). *La comunalidad: modo de vida en los pueblos indios*. Tomo I. México, D.F.: Consejo Nacional para La Cultura y Las Artes.

Reinaga, Fausto. (2010). *Revolución india*. La Paz: MINKA.

Reyes de la Cruz, Vriginia, et al. (2017). Oaxaca: migración de retorno y políticas públicas. En García Zamora, Rodolfo. (coord.) *El retorno de los migrantes mexicanos de Estados Unidos a Michoacán, Oaxaca, Zacatecas, Puebla, Guerrero y Chiapas 2000-2012*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas,

MA Porrúa.

Ríos Morales, Manuel. (2013). *Béné wha lhall béné lo ya 'a. Identidad y etnicidad en la Sierra Norte zapoteca*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Rivera Cucicanqui, Silvia. (2010^a). *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz, Bolivia: Editorial la Mirada Salvaje.

Rivera Cucicanqui, Silvia. (2010^b). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota.

Rivière, Gilles. (1994). El sistema de aynuqa: memoria e historia de la comunidad. En: D.Hervé, D. Genin, G.Rivière (Eds.) IBTA - ORSTOM. La Paz, pp.89-105.

Robles Camacho, Sergio. (2004). Migración y retorno en la Sierra de Juárez. En J. Fox y G. Rivera-Salgado (Coord.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos* (pp. 503-517). Ciudad de México: H. Cámara de Diputados LIX Legislatura, Universidad de California Santa Cruz, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa.

Rocha Pardo, Juan Carlos, et al. (2019). El papel del trueque en la transición a otros mundos posibles en el sector Zoogocho y la ciudad de Oaxaca, México. en *Otra Economía*, vol. 12, n. 22, julio-diciembre, pp.66-88.

Rodríguez Enríquez, Corina. (2015). Economía feminista y economía del cuidado: aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. En *Nueva Sociedad*, No.256, marzo-abril, pp.30-44.

Rodríguez Rodríguez, Lidia Iris. (2023). Tinku, los guerreros del Tata Wilakruz. Ciclo agrícola y celebración de la Cruz en Macha, Potosí, en *ALTERIDADES*, 33 (65): pp.47-59.

Rousseau, Jean-Jacques. (2016). *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Madrid, Alianza Editorial.

Ruiz Medrano, Ethelia. (2011). Un breve recorrido bibliográfico por la historia de los pueblos zapotecos de Oaxaca. En *Dimensión Antropológica*, Año 18, Vol. 52,

mayo-agosto, pp.57-80.

Saaresranta, Tiina. (2011). Perspectivas hacia una educación intracultural en el contexto indígena originario campesino. En *Tinkazos*, 30, pp.127-144.

Sahlins, Marshall. (1977). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal Editor.

Sánchez Parga, José. (2009). *Que significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Quito: Universidad Politecnica Salesiana.

Sánchez Pereira, Pamela Violeta. (2005). *Construcción de la Identidad Colectiva Mayor del Consejo de Ayllus Originarios de Potosí: La experiencia de los ayllus Charkas y Qhara Qhara, de la regional FAIO-NP* / Pamela Violeta Sánchez Pereira; Luis Jesús Jilamita Murillo. – Potosí: ISALP; PIEB; CAOP.

Sarthou-Lajus, Natalie. (2012). *Eloge de la dette*. Presses Universitaires de France = (2014) 『借りの哲学』高野優監訳・小林重裕訳. 太田出版

Secretaría de Asuntos Indígenas (SAI). (2016). *Monografías de Comunidades Zapotecas Xhon y Xidza de la Sierra Norte de Oaxaca: Catálogo de Comunidades Indígenas del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*. SAI-CDI.

Seto, Junko. (2015). Los mallkus de uraquita: La obligación que legitima la posesión de la tierra. En *Integra Educativa* Vol. VII / No 4, pp.103-140.

Seto, Junko. (2016). El cambio recíproco entre los aymaras. En *Ciencia y Cultura* No 37, pp.79-104.

Simiand, François. (1934). La monnaie, réalité sociale. En *Annales Sociologiques*, Série D. Fasc. I.

Simmel, Georg (1999). Das Geld in der modernen Cultur. Zeitschrift des *Oberschlesischen Berg-und Hüttenmannischen Vereins*, 35/1896 = (1999) 『近代文化における貨幣』.ジンメル・コレクション, ちくま学芸文庫

Solnitt, Rebecca. (2010). *A Paradise built in hell: the extraordinary communities*. London: Penguin Books.

Sosa Ferreira, Ana Patricia y Villarespe Reyes, Verónica. (2013). *Emprendimientos*

- productivos colectivos en el mundo rural: el caso de Ixtlán, Oaxaca. En Marañón Pimentel, Boris. (coord.). *La economía solidaria en México*. Ciudad de México: IIEc-UNAM.
- Stefanoni, Pablo. (2011). ¿Adónde nos lleva el pachamamismo? En *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.15, julio-diciembre, pp.261-264.
- Svampa, Maristella. (2012). Consenso de los *commodities*, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. En *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) Año XIII, N° 32, noviembre.
- Taibo, Carlos. (2015). *Repensar la anarquía. Acción directa, autogestión, autonomía*. Madrid: Catarata.
- Tapia, Luis. (2008). *Política Salvaje*. La Paz: Muela del diablo – CLACSO.
- Taylor, William Bayard. (1970). Cacicazgos coloniales en el valle de Oaxaca. En *Historia Mexicana*. Colmex. Vol. 20, Núm. 1 (77) julio-septiembre.
- Temple, Dominique. (1997). *El Quid – pro quo histórico, en el malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas*. La Paz: Aruwiyiri.
- Temple, Dominique. (1998). *Del economicidio al genocidio*. Disponible en: http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad_2&id_articloe=472
- Temple, Dominique. (2003^a). *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz, TARI-Editorial Plural-UMSA.
- Temple, Dominique. (2003^b). *Teoría de la reciprocidad. Tomo II: La economía de reciprocidad*, Bolivia, PADEP-GTZ.
- Ticona Alejo, Esteban. (2003). El *Thakhi* entre los Aimara y los Quechua o la Democracia en los Gobiernos Comunales. En Ticona (Compilador). *Los Andes desde los Andes*. Ediciones Yachaywasi.
- Torrez, Mario. (2001). Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña / espacio de bienestar. En *Pacha*, Número 6, Ediciones Qamañpacha de CADA, pp.45-67.

- Unceta Satrustegui, Koldo. (2013). Decrecimiento y Buen Vivir ¿Paradigmas convergentes? Debates sobre el postdesarrollo en Europa y América Latina. En *Revista de Economía Mundial*, núm. 35, pp. 197-216.
- Untoja Choque, Fernando. (2001). *Retorno al Ayllu: una mirada aymara a la globalización*. La Paz: Fondo Editorial de los Diputados.
- Velasco, Luisa Fernanda. (1996). Migración temporal desde el ayllu Sacaca Prov, Alonso de Ibañez: El caso de los limoneros y su estrategia económica familiar. En *Seminario: migración de campesinos del norte de Potosí a las ciudades de La Paz y El Alto*, MUSEF, pp.29-31.
- Viaña Uzieda, Jorge. (2017). *Luchas para la transición: del “Vivir Bien” hacia e horizonte estratégico del Socialismo Comunitario*. La Paz: Instituto Internacional de Integración.
- Viola Recasens, Andreu. (2014) Discursos “pachamamistas” versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes. En *Íconos*. Núm. 48, Quito, enero, pp. 55-72.
- Wallerstein, Immanuel, et al. (2015) *¿Tiene futuro el capitalismo?* Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Weiner, Annette. (1992). *Inalienable Possessions the Paradox of Keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press.
- Yampara Huarachi, Simón. (1993). 500 años de afirmación del pensamiento del Ayllu con propiedad. En *Pacha*. Número 2. La Paz, Ediciones CADA.
- Yampara Huarachi, Simón. (2001). La institucionalidad del ayllu: los territorios andinos continuos y discontinuos. En: *Pacha*. Ediciones Qamañpacha, Ediciones Qamañpacha de CADA.
- Yampara, Simón. (2011). Agosto: mes de la tierra con celebración a la Pacha Mama. Recuperado en:
<http://www.plataformabuenvivir.com/2011/08/agosto-mes-de-la-tierra-con-celebracion-a-la-pacha-mama/>

Yépez Mariaca, Orlando Augusto. (2010). El “Ayllu” reterritorializado y su “Taypi”. La ciudad del Alto. En *Educación y Sostenibilidad*, 6to grupo. Simposio La Serrana. Número 70- mayo/junio, pp.109-124.

Zabin, Ann. (1989). *Grassroots development in indigenous communities: A case study from the Sierra Juarez in Oaxaca*. Berkeley: University of California.

Hemerografía

CIPCA, “En Torotoro no sufren desabastecimiento de alimentos gracias a las ferias y al retorno del trueque”, el 13 de abril de 2020. Disponible en:

<https://cipca.org.bo/noticias/en-torotoro-no-sufren-desabastecimiento-de-alimentos-gracias-a-las-ferias-y-al-retorno-del-trueque->

IPDRS, “El Galeón San José: Los Qhara Qhara y la innovación de las demandas indígena originarias en Bolivia”, el 12 de agosto de 2019. Disponible en:

<https://www.sudamericarural.org/index.php/noticias/que-pasa/6052-el-galeon-san-jose-los-qhara-qhara-y-la-innovacion-de-las-demandas-indigena-originarias-en-bolivia>

Fuentes audiovisuales

IPDRS. (2018). *Jatun Ayllu Yura: De la reconstitución al autogobierno*.

Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=6RsLinEdL24>

IPDRS. (2018). *Nación Qhara Qhara: luchas jurídicas por el autogobierno indígena*.

Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ht-bvoawOx0>

Entrevistas

Cabildo de Yura (comunicación personal, 23 de enero de 2020).

Cabrera, Marta (comunicación personal, 17 de enero de 2020).

Chincha, Mario (comunicación personal, 13 de enero de 2020).

(comunicación personal, 22 de enero de 2020).

Fernández, Cenobio (comunicación personal, 22 de enero de 2020).

Flores, Samuel (comunicación personal, 13 de enero de 2020).

(comunicación personal, 15 de enero de 2020).

Hernández, José (comunicación personal, 9 de febrero de 2020).

Mamani, Carlos (comunicación personal, 14 de noviembre de 2019).