

La economía comunitaria en la nación aymara. Una ética para la reproducción de la vida

Sandra Milena Muñoz

Colombiana. Economista, candidata a la Maestría en Economía Social de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Investigadora del Grupo de Estudios Sociales y Comparativos (GESC) Colciencias Categoría A. Miembro del Equipo Editorial revista Otra Economía. Investigadora del Grupo de Investigación del Centro Cultural de la Cooperación (CCC) dependiente del Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos -Departamento de Economía Política y Sistema Mundial; Área de Economía Social. Amplio trabajo con organizaciones civiles, con especialidad en comunidades campesinas e indígenas, sobre desarrollo rural, economías comunitarias y sociales. E-mail: milenam20@hotmail.com

Henry Anthony Chiroque Solano

Peruano. Egresado de la Maestría de Economía Social de la Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina), Becado por la Cooperación Técnica Belga. Licenciado en Trabajo Social por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú). Especializado en temas de Diseño, Ejecución y Evaluación de Proyectos de Inversión Pública, Cooperación Internacional, Investigación, Gestión de proyectos y programas sociales, Promoción de la Infancia, Políticas Sociales y Cultura Andina. Diplomado en Psicopedagogía. E-mail: henrychiroquesolano@gmail.com

Resumen

Este artículo aborda la economía de los pueblos originarios de América Latina, destacando a la Nación Aymara como un pueblo soberano que trasciende las fronteras geopolíticas de occidente y se constituye en un sistema económico instituido desde una ética de reproducción de la vida. En primer lugar, intentamos mostrar las diversas definiciones sobre pueblos originarios, como un concepto aun en construcción, desde donde se interpretan las problemáticas y contextos actuales de los indígenas en América Latina. En los apartes posteriores, mostramos la organización comunitaria de esta sociedad ancestral y la forma en que reproducen su sistema desde la producción, la circulación y el consumo incorporando una ética en el trabajo, el conocimiento y la naturaleza a partir de la institución del Ayllu como unidad social.



Artista: Jorge Pinzón

Términos clave: reproducción, ética, pueblos originarios, Ayllu, economía comunitaria, organización, producción, vida, Nación Aymara, comunidad.

ABSTRAC

"This article get onto the community economy of the people coming from Latin America, more particularly onto the Aymara nation, which like a sovereign population, transcend the geopolitical frontiers of the West and is constituted in a system build up on a life reproduction ethic. First of all, we are trying to show the various definitions about the original population, whose the concept is still in development, hence can be interpreted the current problems and contexts of the natives in Latin American. In the following parts, we will show the community organization of this ancestral society as well as the form used to reproduce this systems of production, movement and consumption, incorporating an ethic in work, knowledge and nature since the institution of "Allyu" as a social unit, transcending space and even time."

Keywords: Reproduction, ethics, native people, community economy, organization, production, life, community, Aymara Nation, Ayllu.

1. Punto de Partida, ¿Que entendemos por Pueblos Originarios?

Pueblos originarios es la denominación con la que se conoce a los indígenas americanos, como forma de reivindicar su cultura y sus intereses en el actual continente. Generalmente, también se utilizan los términos "indio" e "indígena" que reflejan la idea equivocada de los europeos que pensaron haber encontrado en América la costa occidental de India. Se busca representar a partir del término a todas las naciones, etnias, grupos y tribus que fueron conquistados como parte de la expansión mercantilista y capitalista europea, sobre todo desde el "descubrimiento" de América a fines del siglo XV.

Esta definición de pueblos indígenas, originarios, aborígenes, oriundos, es un tema complejo que parte desde los planteamientos de Estados Nación, de la propia lengua, de las costumbres y prácticas como grupo, de la relación con los territorios ancestrales, con los recursos naturales, pasando desde las visiones de los organismos internacionales hasta la autopercepción y autodefinición propia (Plant- Hvalkof; 2002).

Por un lado, los organismos internacionales como el Banco Mundial (BM) y Banco Interamericano de Desarrollo (BID), definen a los pueblos originarios a partir de su diferenciación con los afrolatinos de la región, grupo que llegó a América como esclavo. En el Seminario "Todos contamos", realizado en Colombia en el año 2000, se buscaba lograr un consenso para introducir a esta población en la medición demográfica de los diversos países de la región. Existía una problematización sobre la conceptualización del BID, ya que se hablaba de "etnia" y "raza" (Alonso; 2005); el primer término se utilizaba para los pueblos indígenas y el segundo, entendido como *"la pertenencia o identificación de un grupo que se distingue del resto de la población sólo con sus rasgos físicos"* (Alonso, 2005, p. 2), se utilizaba para las comunidades de origen negro, es decir, aquel *"grupo que se diferencia no sólo por sus rasgos físicos, sino más bien por su idioma y tradiciones, que lo identifican como población indígena"* (Alonso, 2005, p. 2). Para el BID, el concepto central es "Pueblos Indígenas" e indica que debe generarse *"una definición instrumental que no se hunda en el mundo de lo político, pero que responda a las situaciones específicas de cada uno de los países de la región"* (Alonso, 2005, p. 2).

Por otro lado, en 1992, el Convenio Constitutivo del Fondo Indígena³⁹, define a los Pueblos Indígenas como “los pueblos que descienden de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (Alonso, 2005, p. 2). Existe para esta clase de organismos una discusión irresuelta en torno al concepto de *indígena*, muchas veces abordado con las expresiones “grupo tribal”, “grupo étnico” o “aborigen”.

El Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, aprobado en 1989 por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) organismo parte de Naciones Unidas (ONU)⁴⁰, representa el reconocimiento por esa instancia internacional de “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro de los estados en que viven”. (OIT, 1989; p. 1).

El 13 de septiembre de 2007 la ONU aprobó la “Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”⁴¹, que tiene propósito esencial acordar protección de los derechos de los pueblos indígenas del mundo, reconociendo su diversidad, así como sus derechos individuales y colectivos. Estos últimos son esenciales e indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral como pueblos.

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas establece también detalladamente las acciones y medidas que deben tomar los Estados con la finalidad de hacer efectivo cada uno de estos derechos, por lo que se constituye en una guía privilegiada para el establecimiento de una política indígena por parte de cada Estado y de una nueva relación con este sector de la sociedad que tanto contribuye a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas.

Después de realizar esta revisión de los distintos conceptos sobre los pueblos originarios y las tensiones existentes entre ellos, podemos indicar que este se encuentra en permanente construcción. Creemos que frecuentemente se aborda desde miradas etnocentristas por lo que creemos conveniente revisar la concepción a la luz del planteo de los propios pueblos.

2. Realidades y situaciones de los Pueblos Originarios en América

En la actualidad, existen cerca de 400 millones de integrantes de los pueblos originarios a nivel mundial, conformando más de tres mil pueblos (Toledo; 2005) con su propia forma de ver el mundo, sus particularidades culturales, lingüísticas, sociales y de organización política y económica para la reproducción de la vida de sus integrantes. Cada vez más existe la voluntad de reivindicarlas y de sentirse orgullosos de ellas, a pesar de siglos de opresión y

³⁹ El Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe, Fondo Indígena, es el único organismo multilateral de cooperación internacional especializado en la promoción del autodesarrollo y el reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas. Se creó en 1992, mediante Convenio Constitutivo, en la II Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno celebrada en Madrid, España. De esta forma, es uno de los Programas de Cooperación Iberoamericana. Más información disponible en: <http://www.fondoindigena.org/quees.shtml>

⁴⁰ Disponible en: http://www.oit.org.pe/intranet/index.php?option=com_content&task=view&id=1380&Itemid=1152

⁴¹ Disponible en: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/drip.html>

dominación cultural, política, económica y social por parte de grupos socioeconómicos más fuertes.

Cuando abordamos la situación de los pueblos originarios en América Latina, es importante indicar su cuantía y ubicación espacial, entendiendo esto a partir de la concepción exógena y moderna de Estado Nación, limitado por el territorio actual. De acuerdo a diversas estadísticas, los pueblos indígenas alcanzan entre 33 a 35 millones de personas y se encuentran subdivididos en 400 grupos lingüísticos diferentes (Bello; 2002), conformando aproximadamente el 10% del total de la población y alrededor del 40% de la población rural de América Latina (Plant- Hvalkof; 2002).

Si revisamos su distribución específica, podemos encontrar que representan al 81% de la población total en Bolivia, el 50% en Guatemala, 40% en Perú, 35% en Ecuador y 13% en México (Bello; 2002). Ello nos indica que en el área andina se concentra el 55% de la población, de la cual el 90% vive en sólo tres países: Perú —que tiene la mayor población indígena en términos cuantitativos—, Bolivia y Ecuador. En cambio, en los Andes del norte y del sur, el porcentaje de indígenas es bastante menor (menos del 2% en Venezuela y Colombia, 7% en Chile y 1% en Argentina) (Pajuelo; 2006).

Según diversos estudios, principalmente de organismos internacionales (Bello; 2002, Pajuelo; 2006, Toledo; 2005), la mayor parte de esta población viven en condiciones de extrema pobreza, de exclusión y de desigualdad. Esta situación, sumada a la discriminación racial que sufren estos pueblos, se atribuye a las reformas liberales del siglo XIX, que deterioraron las condiciones de vida y afectaron los lazos sociales de estos pueblos, al generalizar la propiedad privada de sus tierras, la organización de los modos de producción asalariados y capitalistas, y de insertar la división por clases sociales. En este sentido, la pérdida progresiva de la superficie de los territorios que poseían, ocupaban y utilizaban para proveerse sustento, ha significado un quiebre importante en sus economías comunitarias. Estos procesos fueron agravados aún más por la migración campo-ciudad y la escasa inserción laboral de los migrantes en su nuevo lugar de residencia (Psacharopoulos – Patrinos; 1994)⁴².

Quienes se incorporan en el mercado laboral, se enfrentan a condiciones laborales difíciles, ante lo cual desarrollan un conjunto de estrategias en las que combinan ocupaciones propias de la ciudad con la venta de productos agrícolas a pequeña escala o el empleo estacional en predios agroindustriales. Los problemas de inserción en el mercado laboral se deben a que la idiosincrasia propia de estos pueblos muchas veces no es compatible con los regímenes occidentales de trabajo asalariado. Adicionalmente, se caracterizan por contar con una menor escolaridad relativa, lo cual determina condiciones de mayor precariedad e informalidad laboral (Bello; 2002).

Otro aspecto de la cotidianidad de estos pueblos es la discriminación étnica que es una de las principales causas de la inequidad en el acceso a los servicios de salud, lo que resulta en una situación de desigualdad, exclusión, extrema pobreza, precariedad sanitaria y deterioro de las condiciones de alimentación y culturales. Por otra parte, la discriminación de la medicina tradicional en favor de la medicina occidental ha hecho descuidar o negar durante décadas la posibilidad de contar con la rica tradición médica que ellos poseen.

⁴² En Ciudad de México, Bogotá, Santiago o Lima se han formado verdaderos barrios indígenas que reciben sucesivas oleadas de nuevos migrantes. Allí, se constituyen redes formales e informales, organizaciones vecinales, culturales, políticas y productivas cuyo núcleo aglutinador es un sentido de pertenencia o identidad colectiva. En países como Bolivia, Colombia, Perú, Chile, Guatemala y México existen complejas redes comerciales indígenas que articulan espacios lejanos y diversos, incluso más allá de las fronteras nacionales (Benencia, 2006).

En este sentido, encontramos que el choque desigual de culturas produjo significativas consecuencias al interior de los pueblos aborígenes. Por un lado, se deterioró profundamente la calidad ambiental, a través de la deforestación y la contaminación del agua y el suelo, lo que afecta a la diversidad biológica y cultural de sus territorios. Todos estos cambios fueron acompañados por el aumento de la morbilidad, la aparición de nuevas enfermedades.

Existe un conflicto real y consecuente, por los resultados en la sostenibilidad y sustentabilidad para la vida, una confrontación entre las racionalidades instrumental y reproductiva, debiendo ser el criterio clave la garantía del circuito natural de la vida humana, por el cual el ser humano es natural, necesitado y depende de otros seres como él, con derechos más que opciones; una racionalidad reproductiva. (Hinkelamert; 2003). Actualmente, la amenaza de la racionalidad instrumental en la cual todo es mercancía atenta sobre la vida en todas sus manifestaciones, también sobre la diversidad social, económica, cultural y ambiental a merced de un Estado Nación existente quien legitima esta perspectiva unidimensional del sujeto y del territorio; por ejemplo a utilizar la energía que proviene de los recursos naturales ubicados en los territorios ocupados ancestralmente por los pueblos indígenas.

Frente a esta situación, los pueblos originarios no han permanecido pasivos, han desarrollado y articulado, a partir de la década de los 80, diversos movimientos indígenas, incidiendo simbólicamente, política y sustantivamente en la legitimación de una nueva agenda en la sociedad y en el Estado, creando nuevos marcos de sentido y lenguajes, e instalando temas como: *derechos indígenas, territorio, autonomía*, medioambiente, etc. Numerosas organizaciones indígenas se han movilizadas para alcanzar el reconocimiento de sus culturas, sus derechos, su territorio. Ejemplos en este sentido es posible encontrar en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México, los Kichuas en Ecuador, la nación Aymará en Bolivia, "La Minga" en Colombia, entre otros. Es decir, a pesar del avance del capitalismo, los pueblos originarios se pronuncian en los siguientes asuntos⁴³: (a) hacerse visibles a la sociedad, en el país y en el mundo; (b) luchar por recuperar sus territorios; (c) mantener vigentes sus lenguas y costumbres; (d) se organizan para resistir y mejorar sus condiciones de vida; (e) reclaman una educación y salud que respete su identidad y conocimientos; (f) impulsan leyes en defensa de sus derechos; (h) continúan su relación espiritual con a la tierra y la naturaleza; (i) intentan rehacer sus lazos étnicos aún superando fronteras nacionales.

Las consecuencias generadas a partir de estas movilizaciones, acompañadas de puntos trascendentales en la agenda política, incidieron directamente -entre otros avances- en el diseño y aprobación⁴⁴ (en algunos casos con implementación) de diversos instrumentos políticos para la construcción de un Estado Plurinacional. Al respecto, Bolivia con el gobierno actual es un Estado unitario, social, de derecho plurinacional y comunitario. En Ecuador, según fuentes oficiales⁴⁵ el Presidente de la República, Rafael Correa, durante la Primera Cumbre de Movimientos Sociales del ALBA-TCP⁴⁶, destacó que la nueva Constitución reconoce al Estado ecuatoriano como plurinacional e intercultural.

Esta disputa y reivindicación indígena se resume en dos cuestiones fundamentales:

el reconocimiento del valor histórico de sus comunidades y la libertad política de

⁴³ Material de la Campaña por la Semana de los Pueblos Indígenas: "Para continuar cambiando esta historia", del 19 al 25 de abril de 2008, Equipo Nacional de Pastoral Aborigen, ENDEPA.

⁴⁴ El 18 de marzo de 2009, Evo Morales promulgó el Decreto Supremo 48 de la Constitución Política de Bolivia en el cual ordena la nueva denominación oficial del país a "Estado Plurinacional de Bolivia"

⁴⁵ Presidencia de la República Viernes, 16 de Octubre de 2009 15:42

⁴⁶ Alianza Bolivariana para las Américas-Tratado de Comercio de los Pueblos

sus miembros, que a pesar de avanzar en una reconfiguración del orden jurídico político, sólo adquiere sentido en relación a las necesidades propias y a las posibilidades reales de cada pueblo.

3. Organización para la vida: La Economía Comunitaria de los Pueblos Originarios

La organización económica de los pueblos originarios se fundamenta en formas de producción colectiva, comunitaria dentro de un territorio. Entre los valores y principios que la regulan se destacan: la complementariedad de espacios, trabajo colectivo, respeto a la naturaleza, intercambio, reciprocidad y redistribución de bienes y servicios; manifestadas en diversas prácticas autóctonas (minka, ayni, mita, cambio de mano) que perduran en el tiempo, garantizando la participación, igualdad y satisfacción de las necesidades de sus integrantes (hombres, mujeres y naturaleza) y principalmente la reproducción de su sistema y de la vida misma.

Estas formas societales *"se caracterizan por tener como sujeto principal a la comunidad, integrada en base a formas de propiedad comunitaria, al trabajo colectivo y a relaciones de reciprocidad y cooperación"* (Razeto, 2003). Esto puede apreciarse especialmente en su concepción de la producción y del trabajo, donde *"el mundo no es un conjunto de materiales disponibles separados de los cuales se apropie el individuo y en los cuales despliegue sus capacidades transformadoras, sino un todo vivo, un mundo-animal que le exige respeto y cariño"* (Razeto; 2003; p. 13).

La importancia de la comunidad y la peculiar relación que establecen con la tierra, impide el establecimiento de formas de propiedad privada. El sentido mismo que entre los pueblos originarios adquiere el concepto de propiedad es muy distinto al que deriva del derecho romano y que se ha difundido en nuestra civilización moderna. Para ellos, la tierra es madre proveedora y no solamente un factor de producción. Los animales, los árboles, los cultivos, son elementos integrantes de la comunidad y con ellos se establecen vínculos de intercambio vital que impiden su explotación con fines de enriquecimiento personal (Razeto; 2003).

Como indicáramos, son diversos los gobiernos que han asumido y revitalizado la importancia de recuperar estas formas de organización, encontrando a partir de ello que el Ministerio de Desarrollo Rural, Agropecuario y Medio Ambiente de la República de Bolivia, propone la siguiente definición de economía social comunitaria:

"La economía social comunitaria promueve el acceso de la población campesina, indígena y originaria a prácticas sociales emergentes de la producción, distribución y consumo de bienes y servicios de perfil auto-sostenido o autogestionario. Es una economía alternativa, donde priman las prácticas democráticas directas, es autogestionaria, el trabajo es asociado y no asalariado, así como la propiedad de los medios de producción es colectiva".

Este constructo surge como respuesta a la problemática de pobreza y marginación, vinculada con el desempleo que enfrentan las poblaciones campesinas, indígenas y originarias en Bolivia. Se hace hincapié que no es una economía del regalo: la economía comunitaria es una economía del trabajo colectivo, en función de la colectividad, de la solidaridad, del respeto a la naturaleza, del respeto a los seres humanos, del respeto a las generaciones futuras (Macas; 2005).

En este sentido, el concepto de economía comunitaria que tomamos del Ministerio de Desarrollo Rural, aunque nace de la necesidad de inclusión de sujetos, valores, instituciones y prácticas ancestrales que se mantienen en tiempo y espacio, puede constituirse como un eje conceptual para dar forma a un tipo economía en el ámbito local y se constituya en un sistema de organización económico, social, cultural y político, dirigido a las comunidades a fin de garantizar las necesidades legítimas de todos y todas.

Por otro lado, la economía comunitaria, como sistema comunal puede apropiarse y mantener su esencia frente a otros entornos sin que esto implique la transformación radical del mismo. Dentro de la concepción de su sistema, la gestión económica y política comunal (Patzí Paco; 2005), los medios de trabajo y los recursos naturales son de propiedad colectiva, contando con una distribución privada de la posesión, donde los miembros de la comunidad, constituidos en una asamblea, son los propietarios de los recursos existentes dentro del territorio, pero "usufructuados y trabajados en forma privada y familiar" (Patzí Paco; 2005, p. 172).

Para la economía comunitaria, el control es llevado por la colectividad y no por una persona o un grupo de elite, tal como ocurre en las sociedades capitalistas. Asimismo la administración del poder o la toma de decisiones no está centrada en un individuo o grupo de personas, sino que "es asumido por la colectividad" y se fundamenta en la "obligación y rotación"; es decir, convertirse en autoridad no depende de la voluntad propia, sino que la persona debe y está obligada a hacer este servicio a la comunidad, ya que si no, puede perder el acceso a recursos económicos (tierra, riego, pastizales y otros). Esta autoridad se ejerce de forma rotativa (Patzí; 2004, p. 175).

Tomando en cuenta que en las sociedades de los pueblos originarios no se han generado divisiones, ni esquemas de diferenciaciones entre campos políticos, económicos, sociales, culturales, etc., asumimos que su estructura de carácter comunitario nos permitirá desarrollar el análisis de algunos de los conceptos que deben incorporarse en esta perspectiva. A continuación tomaremos diversas investigaciones sobre la Nación Aymara, con sus diferentes concepciones de lo económico, su relación con la naturaleza, su cultura, cosmovisión y ética, es un referente importante a destacar dentro de los pueblos aborígenes para comprender en la práctica lo que hemos denotado como economía comunitaria.

4. Trascendiendo al tiempo: Practicas de reproduccion de la vida desde la nacion Aymara

La Nación Aymara está localizada en Bolivia, Perú y el Norte de Chile y Argentina, en los señoríos Pakasas, Lupazas, Omasuyus y los Kollas, desde las orillas del lago Titicaca y la cordillera de los Andes hasta el noreste argentino. Conformaron y aportaron la base de imperios tales como Wari y Tiahuanacu, fueron conquistados y anexados por los incas en el año 1450; a partir de 1535 los españoles conquistaron el Altiplano y en 1542 el virreinato del Perú lo incluiría en la totalidad de su territorio. De acuerdo a los censos de Bolivia y Chile (1992) y del Perú (1993) existen 1.237.658 de origen boliviano, 296.465 peruano y 48.477 chileno (Valdivia; 2006).

El Aymara es un pueblo dedicado al pastoreo y a la agricultura que tiene una economía complementaria en la que se generan relaciones de intercambio de productos entre pastores y agricultores. Esta forma de subsistencia se basa en el principio del *Ayni*, que se refiere a la reciprocidad entre los Aymaras: la petición de ayuda en el presente, será correspondida en el futuro. Estas comunidades se dividen en unidades en *Ayllus* que pueden ser originarios o bien ser fracciones

provenientes de reducciones de otras colonias. Bajo el dominio Inca, algunos indígenas siguieron viviendo en sus tierras, manteniendo la capacidad de autosostenerse y de contribuir al tributo exigido por este Estado.

El Ayllu se constituye como la unidad social andina, núcleo de las relaciones sociales, de parentesco, político, económico y religiosas. Es decir, representa la estructura básica de las relaciones en el mundo andino, es el elemento de cohesión social en donde se nuclea a un grupo de la comunidad bajo relaciones rituales, económicas, sociales, parentales, etc. Cada uno de ellos tiene como líder a un Jilakata, elegido anualmente por los miembros más prestigiosos. (Arnsdorff; 2006)

Dentro de este sistema conviven tres comunidades: de los seres vivos de la naturaleza (Sallqa), de las divinidades (Huacas) y de los seres humanos (Runas). Estas comunidades se integran en armonía y equilibrio en el territorio que es su vida, su sustento, parte de su religión, su imaginario popular, en síntesis, *toda su existencia*.

Originalmente, la economía Aymara es ecológica, es "eco-crianza"; el valor último es la vida que fluye, es decir, -utilizando los términos de van Kessel- la *crianza de la vida*. Sin embargo, en la actualidad, producto de la conquista occidental y del avance del desarrollo del capitalismo, estos valores se han ido modificando a través de la interrelación del mercado. Aún así, se mantiene cierta distancia con la economía de mercado que es unidimensional y "eco-agotadora", cuyo valor último es: el *capital* que crece (Van Kessel; 2003).

En los apartados que siguen se desarrollarán los conceptos básicos de la economía andina Aymara, definidos como *crianza de la vida*.

5. El proceso de producción en las comunidades Aymaras

La vida es el valor central, supremo y meta-económico de los Aymaras. La meta final de la actividad económica no es incrementar o acumular capital y poder, sino criar una "sumaq kawsay" (una vida dulce, armoniosa, vigorosa). La producción es la regeneración del "sumaq kawsay" mediante siembra, procreación, gestación, nacimiento, crianza, cosecha. El ciclo económico andino Aymara es el resultado de tres ciclos biológicos que integran el sistema económico andino: vital humano, ganadero y climático, vegetativo y agrícola. (Arnsdorff; 2006)

Los pueblos originarios cuentan con una forma de producción comunal; esto implica que no existe una apropiación privada sino que existe un reparto equitativo entre todos sus miembros. Es decir, al excedente no se lo apropia cada familia en particular, le pertenece a la comunidad y una parte se destina a un fondo común para redistribución en situaciones desfavorables (sequías, etc.), ceremonias, obras de bien público e incluso para solidarizarse con otras comunidades que se encuentren en situaciones difíciles.

En este sentido la propiedad, así como la producción, exceden a la unidad doméstica tradicional: las familias producen en comunidad, la tierra pertenece a todos los miembros de la colectividad y, a la vez, a ninguno en particular: *"el indígena Aymara o quechua, por ejemplo, usufructúa las tierras en calidad de posición privada, pero no son propietarios privados de esas tierras. El verdadero propietario es la comunidad"* (Patzi Paco; 2005, p. 173). En este contexto, existe una fuerte dependencia de los distintos individuos hacia la comunidad: la unidad doméstica no puede ser en sí misma autosuficiente, depende de la comunidad, tanto en la posesión de la tierra como en la producción de cultivos comunes.

5.1. El trabajo

Los pueblos originarios entienden al trabajo como la energía del “ser humano-pueblo”⁴⁷ que permite la transformación de la naturaleza para resolver las necesidades humanas. Éste los pone en relación con la tierra y les permite producir lo que se necesita. Si bien el trabajo se realiza desde la individualidad de cada persona, adquiere su expresión máxima cuando se trabaja cooperativamente, cuando adquiere carácter colectivo. Así, por su trabajo cada persona es co-creador de una construcción colectiva logrando, a la vez, la satisfacción de las necesidades.

Bajo la forma de producción comunal, el trabajo no es alienado: el producto del trabajo no se presenta a los Aymaras como algo ajeno, sino como algo que les pertenece. Esto ocurre porque *“el individuo o la familia son dueños de sus trabajos, no hay otro propietario que enajene su trabajo como ocurre en las sociedades organizadas sobre la base de la propiedad privada”* (Patzí Paco; 2005, p. 173).

Así, a diferencia del modo de producción capitalista en donde existe la propiedad privada de los medios de producción y existe una apropiación de trabajo ajeno, en la forma de producción comunal existe una propiedad colectiva de los recursos y una apropiación del trabajo en forma familiar/individual. En síntesis, esta economía comunal no niega la economía privada basada en el trabajo individual y familiar pero *“su límite está en que esta entidad económica no crezca a costa del trabajo ajeno y que de lugar a la superación de gente que trabaja y no a la gente que vive a costa del trabajo de otro”* (Patzí Paco; 2005, p. 175).

5.2. La naturaleza

Las relaciones del hombre andino con su medio evidencian una conducta de hermandad con su medio ambiente: la naturaleza es el medio donde vive el hombre, pero no le pertenece a él; no es propiedad de nadie. El hombre andino mantiene una relación espiritual muy fuerte de respeto y cuidado con los astros, las plantas, los animales, los hombres, la tierra y otros elementos de su vida cotidiana.

Es así como este ser humano-pueblo se recrea y transforma, porque al transformar la naturaleza se transforma a sí mismo para mejorar cada vez más.

El profundo respeto hacia la naturaleza se expresa en un *control ecológico*: producción responsable, no abuso de los recursos, producción biodegradable, etc., y también en distintas manifestaciones –ceremonias, ritos, etc. – que se le rinden ahí donde el hombre habla con la tierra, le pide protección y le brinda homenaje.

Se establece esa relación porque la tierra es vida, es procreación, es fertilidad, es alimento y es nacimiento permanente. La relación con la tierra es diversa, tiene sus particularidades o especificidades como en los casos de los vínculos con el agua, aire, etc.⁴⁸. Esta correspondencia espiritual no es una relación de idolatría.

⁴⁷ Entienden que el ser humano no existe solamente en sentido individual sino como pueblo.

⁴⁸ Ese respeto hacia la naturaleza se observa en las ceremonias rituales dedicadas a la lluvia, truenos, granizo y otros fenómenos meteorológicos, donde predomina esencialmente el diálogo con los

5.3. El conocimiento

El concepto de "economía" se inserta en la cosmovisión Aymara para van Kessel como "la feliz **Crianza de la Vida**", e implica una triple actitud: técnica, ritual y ética. La actitud técnica está relacionada con el conocimiento, y significa: habilidad, prudencia y experiencia empírica en la "**Crianza de la Vida**" (Van Kessel; 2003).

El conocimiento y las técnicas de producción cumplen un rol central en estas comunidades; son la condición básica para la gestión de las bases locales ecológicas y espirituales del sustento y resolución autónoma de las necesidades.

El conocimiento se transmite de generación en generación "*a tiempo de colocar a los individuos de una comunidad en una condición equitativa en cuanto a capacidad, destreza, identidad y cosmovisión, establece también valores imprescindibles para los procesos productivos y de resolución autónoma de necesidades, como la solidaridad y reciprocidad, lo cual es evidente por ejemplo en la Minga*" (Gualinga; 2000, p. 2). Esta trasmisión se realiza en base a la cosmovisión que permite crear organizaciones propias.

6. La circulación de los bienes

La organización social de la economía se basa en el sistema de parentesco, sustentado en el intercambio de miembros del grupo para generar unidades productivas y compensar las diferencias de productividad y la variabilidad climática. A partir de ello se generan diversos tipos de intercambio: intercambio con familiares; intercambios con vecinos, que promueven la paz y la convivencia; e intercambios ritualizados, que sostienen o modifican el territorio como contraparte de la reproducción social.

"Las comunidades indígenas desde épocas remontadas a sus orígenes ancestrales instauraron como practica los intercambios, en gran medida ligados a relaciones de parentesco extendidas a lo largo de la geografía de sus territorios con lo cual garantizaban el autoconsumo familiar, pero además la consolidación de lasos familiares y la reproducción continua de su identidad, transmitida en cada trayecto del viaje, donde el adulto se acompañaba de uno o dos de sus hijos" (Cadena, O & Muñoz, M. 2008; 107).⁴⁹

6.1. La administración doméstica: la autarquía

Como dijimos, la autarquía no se presenta a nivel de las unidades domésticas ya que éstas dependen de la comunidad y, en tanto la producción es colectiva, abarca a todos los miembros de la comunidad.

Polanyi define a la administración doméstica como "*la producción para uso propio*" (Polanyi, 1989; p. 98) y encuentra que independientemente de las

espíritus ancestrales para que, mediante su intermediación, se consiga el equilibrio del hombre con los fenómenos.

⁴⁹ El Trueque en el Cauca: ¿Un sistema alternativo frente a las políticas de globalización? Hacia una mirada desde lo político – económico. Facultad de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas, Universidad del Cauca. *Revista Porikan* 2008. Vol. 9 fasc.12 ISSN: 0124-0528

entidades que formen la unidad autárquica -familia, tribu, aldea, etc.- el principio es el mismo: la producción y el almacenamiento para satisfacer las necesidades del grupo.

Como su propio nombre lo indica, la economía comunitaria es la administración de la casa, de la comunidad y de la casa de los pueblos. Es la manera de realizar actividades para satisfacer las *necesidades humanas de manera integral*. La autonomía y la economía comunitaria ocupan un rol central y están relacionadas con la capacidad de decidir y producir con el fin de satisfacer las necesidades económicas.

6.2. La reciprocidad y la redistribución

El sistema socioeconómico está basado en la solidaridad, la reciprocidad y la redistribución. Estos últimos dos principios no son antagónicos, por el contrario, se complementan: se practica una ayuda real muy concreta y la redistribución no es un acto paternalista y justo, sino el resultado de un acuerdo conjunto e igualitario entre los miembros de la comunidad.

Las diferencias no son de clase sino de prestigio social ante las comunidades, pero sin un poder desmedido, sino rotativo y responsable. Así, la movilidad social depende de si las funciones que cumplen los miembros benefician a la comunidad, es de esta manera como adquieren protección social. De esta forma, los miembros del Ayllu van ascendiendo jerárquicamente pudiendo alcanzar las funciones de mayor casta.

La relación del hombre con el hombre (Jaqi), para los Aymaras, es una relación complementaria como la que existe en la naturaleza. En la antigüedad era más significativa, hoy día si bien siguen teniendo vigencia la reciprocidad y la complementación permanente, no son tan intensas por el avance del mercado⁵⁰.

Las instituciones socioeconómicas que permiten dar cuenta de esos principios son los siguientes (Arnsdorff; 2006):

- *Ayni*: Ayuda recíproca con beneficio por igual para ambas partes. Ejemplo: El hecho del telar de la casa en el cual participan todos los miembros del Ayllu, llevando telas, tejiendo, etc. Esta ayuda es devuelta con el mismo valor, materialmente o en trabajo.
- *Mink'a*: ayuda alternada, (tierra cultivada por ciclos rotativos). Su traducción sería: "Hoy por ti, mañana por mí."
- *Jayma*: trabajo colectivo en beneficio de todo el Ayllu, se puede realizar en una, dos o tres jornadas.
- *Waki*: aporte de reciprocidad complementaria con beneficios recibidos por igual.
- *Laki* o partida: distribución recíproca y alternada de tierras nuevas y de las cría de ganado.

6.3. El intercambio

⁵⁰ En la época precolombina, la reciprocidad y la redistribución eran categorías universales de estas culturas. El concepto Jaqi, según Simón Yampara, se refiere a la pareja, donde confluyen dos parcialidades que hace una totalidad parcial que es una familia. Así, la organización del trabajo entre una o más personas, facilitó el crecimiento de una sociedad de abundancia. Donde un Ayllu suministraba, por ejemplo, oro y el Inca en sus escuelas producía y devolvía utensilios decorativos, etc.

Los pueblos originarios poseen una teoría objetiva del valor: las cosas valen en función del trabajo que requieren. Cuando se producen los intercambios, se realizan en función de los esfuerzos dedicados para elaborar los productos. Al exterior de la comunidad, los pueblos originarios presentan dificultades para adecuar sus mecanismos internos a la lógica del capitalismo.

En este sentido, se parte de la idea de que hay que lograr un equilibrio entre la *democracia y el mercado*: se deben determinar los precios de los productos en función a la voluntad o deseo colectivo (en Asamblea) ya que el mercado posee otras reglas –ajenos a ellos- y que no se muestran interesados en implementarlas, tan solo en aprovechar algunos espacios disponibles.

Los problemas que se les presentan básicamente son dos: por un lado, como responder a las demandas de los mercados (muchas veces no pueden producir los volúmenes demandados) y, por otro lado, el problema de las pérdidas de ganancia a través de los intermediarios.

Para resolver esto último, deben avanzar hacia la comercialización directa de sus insumos y semillas, para lograr la menor intermediación posible. Sin embargo, esto requiere del control de factores que muchas veces no están en condiciones de manejar (almacenamiento, distribución, fletes, etc.). En consecuencia, recaen en un acopiador para comercializar sus productos.

Si bien la comercialización de los productos puede ocupar un lugar importante en algunas comunidades aborígenes, hay que destacar que siempre ocupa un lugar subordinado, pero cada vez más importante. En primer lugar, se privilegia el autoconsumo, la reproducción social de la comunidad. Es decir, el fin de la producción no es la venta en el mercado, sino garantizar la satisfacción de las necesidades de la comunidad y solamente comercializar el excedente.

7. El consumo

Los Aymaras plantean un consumo responsable de acuerdo con sus necesidades, que conforman un catálogo finito. Hay una división sexual, etaria y por especialización del consumo.

Dado que para los Aymaras producir es regenerar la vida, el destino de la producción, entendida como siembra, fertilización, procreación; gestación y parición, es la Crianza de la Vida; ésta se dirige a satisfacer necesidades diferentes de las que se observan en el sistema moderno occidental (Van Kessel; 2003).

El Aymara define entonces su ética laboral y su sistema de consumo a partir de la Vida como supremo valor (valor meta-económico). La economía de la crianza nunca permite un manejo violento, autoritario o autocentrado, ni un derroche del producto, por cuanto se trata del alimento para la Vida. La economía de la crianza Aymara es “pachacéntrica” (centrada en la Vida), no antropocéntrica. Significa que el andino se considera como hombre criador; no como *homo economicus* (van Kessel; 2003).

Dussel puntualiza, desde la cosmovisión de los mayas, que el conocer práctico por excelencia de los pueblos originarios es una racionalidad donde el consumo debe dar cumplimiento a la reproducción de la vida, reiteradas veces negada a estas comunidades por las autoridades gubernamentales. Así dice el autor: “*Todo el tema de la pobreza, la miseria, es una manera de no nombrar la no-posibilidad (la imposibilidad) de reproducir la vida del indígena*” (Dussel; 2007).

Este criterio plantea entonces que los pueblos originarios son sujetos (individuales y colectivos) históricamente negados, no *reconocidos*, sino *conocidos*, y esto en forma de catalogación, por parte de los gobiernos locales y los organismos internacionales con poder de decisión sobre ellos, sus vidas y la reproducción de sus vidas. Aquí es donde, diría Mounier, el Otro ya no es aquel Otro que integra el Nosotros, sino que ese Otro es ajeno, "distinto y lejano de mí"; *alter* se torna *alienus* (Mounier; 1984). Este conocimiento, a modo de taxonomía de los excluidos, difiere, y mucho, del principio de comunitariedad presente en la ética de los pueblos originarios.

El respeto por la Vida y por el Otro que se integra en el Nosotros es la máxima de la ética Aymara, que se resume en la *Crianza de la Vida* (van Kessel; 2003).

8. La ética de los pueblos originarios

En la ética de la organización de la Nación Aymara, los llamados *recursos naturales* representan un factor activo de la producción, al lado del hombre; una acción viva y un modo de *Crianza de la Vida*; el hombre es su hermano, no su dueño. La idea de una oposición jerarquizada entre espíritu y materia, entre el hombre y la naturaleza, o *creación* (idea que permite desarrollar una ideología occidental de control y dominación sobre el medio natural y los recursos) no entra en el pensamiento andino Aymara.

La ética del pensamiento andino Aymara incluye entre otros los siguientes conceptos:

1. La relacionalidad, por la que el individuo está inserto en un sistema de relaciones múltiples. Es un principio trascendental que se manifiesta en todos los niveles -de diversas maneras- y es garantía para la vida. Va unida a las diferentes formas de reciprocidad que hacen posible el bienestar y la fertilidad.
2. La conciencia ecológica: el cosmos es un sistema de relaciones múltiples y una perturbación de estas relaciones tiene consecuencias cósmicas que afectan la salud y la vida de toda la comunidad y de todo el universo, inclusive la vida de la chacra, y el clima.
3. La complementariedad: a cada ser y cada acción corresponde un elemento complementario y se constituye de este modo un todo integral. Es lo que ocurre con el cielo y la tierra, el sol y la luna, el varón y la mujer, el día y la noche.
4. La reciprocidad: es la complementariedad en el terreno de lo moral y práctico. Cada acción recién cumple su sentido y fin en la correspondencia con una acción complementaria, logrando un equilibrio. El orden cósmico es un sistema balanceado de relaciones. Cada relación tiene que ser bidireccional, es decir, recíproca (Valdivia, 2006).

Hay en esta postura ética dos aspectos fundamentales: la lucha por la identidad y la lucha cultural, que en realidad son una sola lucha. Luchar por la identidad es una forma de luchar políticamente, es otra resistencia al poder, a los discursos de la globalización. Es una expresión política en tanto los pueblos indígenas puedan cambiar la forma de pensar, la conducta homogeneizadora que hoy se pretende imponer. Los pueblos de las economías comunitarias apelan al mundo de la comunidad, la solidaridad, la reciprocidad, en contradicción con el mundo del capital y la acumulación; el mundo indígena así puede convertirse en un aporte fundamental para un cambio histórico (Macas, 2005).

En lo que a lucha cultural se refiere, ésta requiere el reconocimiento de la diversidad y del Otro. Es una lucha que confronta a las

racionalidades divergentes con la dominante; es una construcción epistemológica, dado que los saberes le pertenecen a quienes han participado en su construcción, y los conocimientos construidos y heredados no han sido entonces una imposición. Es por eso que la identidad cultural se manifiesta fuertemente en la convicción de que la globalización debe ser resistida recuperando para la economía el espacio de realización y actualización de los valores y fuerzas de la solidaridad. Dussel dice al respecto que lo que se cuestiona es la conceptualización de Estado Nacional, en el sentido de que institucionaliza una sola nación (Dussel, 2007), o sea la clase dominante homogeneizadora, y no contempla, dentro del rico mosaico que nos depara América Latina, las diversas naciones-pueblos originarios que forman parte de ese pretendido "ser nacional."

Estas ideas están presentes en la perspectiva de un Estado Plurinacional, como sociedad intercultural, que responda al Estado Colonial y su invisibilización del Otro, incorporando otras racionalidades a la racionalidad económica imperante. Por ello es necesario aclarar, desde la epistemología construida, que la Economía Comunitaria no es "una economía del regalo", tal como se la clasifica desde categorías de análisis occidentales, sino del trabajo colectivo y en función de la colectividad (Macas; 2005), con una racionalidad reproductiva que apela a la solidaridad orgánica. La solidaridad orgánica genera un desarrollo territorial y en ella la iniciativa y la creatividad de unos requieren e inducen las de los otros, incorporando "una dimensión de desarrollo local, de desarrollo desde lo cotidiano compartido por las comunidades complejas" (Coraggio; 2004).

Esto conlleva una redefinición del concepto de equilibrio económico y de la racionalidad económica. La lucha cultural es política (Macas; 2005) porque desde la recuperación de los saberes ancestrales basados en la mutualidad, la participación y la naturaleza se recupera un universalismo distinto del de la globalización. Esto significa repensar la epistemología.

Repensar la epistemología es re-nacionalizar los saberes. Los saberes ancestrales son de carácter colectivo, contribuyen al bien común y no son propiedad privada para uso privado. En la cosmovisión Aymara los conocimientos ancestrales parten de la *Pacha* (Arnsforff; 2006).

La *Pacha* es una categoría del pensamiento andino que expresa una dimensión global de la vida, donde el tiempo y el espacio no tienen principio ni fin. La *Pacha* tiene tres dimensiones profundamente imbricadas: una dimensión humana, una dimensión natural y una dimensión cósmica.

En la dimensión humana de la *Pacha*, la mujer y el hombre se definen como semejantes y diferentes a la naturaleza y el cosmos. Son semejantes, por su condición natural y cósmica; son diferentes, por su condición humana de racionalidad y conciencia. Los Aymaras no dividen a la naturaleza y al cosmos en fracciones; ningún elemento natural constituye un mundo aislado para ellos. El mundo vital y, valga la redundancia, el *de la vida*, constituyen una unidad inseparable.

Esta es una de las razones por las que los indígenas y campesinos reclaman un territorio, y no solamente la propiedad de la tierra. El territorio es expresión de una totalidad que incluye al ambiente como relación hombre-naturaleza, y a las prácticas cotidianas de territorialización, entendida ésta como recorte, en un espacio percibido y concebido, aplicando las categorías de un espacio vivido (Soja; 1996). El espacio vivido es ámbito de la cotidianeidad y mundo de la vida, y en el ser humano del mundo andino remite a la idea de que el hombre no es un sujeto que vive fuera de la naturaleza, para destruirla y para acumular riqueza, al

contrario; este sujeto es una persona en equilibrio consigo misma y con su medio social, natural y cósmico. Esta estrecha relación con la naturaleza niega que la *sostenibilidad y desarrollo* sean compatibles con un sistema mercantilista y mercantilizador.

Para los pueblos originarios la sustentabilidad es *"el proceso que absorbe y retribuye el alimento para todos los vivientes del espacio geográfico en que habitamos en la naturaleza, con la fauna y la flora de nuestros territorios. Las condiciones son: la sabiduría, el equilibrio y las aspiraciones sociales, la valoración del potencial humano y natural, los conocimientos ancestrales y el acervo sociocultural."* (Leff; 2002).

Tomamos el criterio de sostenibilidad socioeconómica para complementar esta perspectiva de economía comunitaria. Para ello citamos a Coraggio, resaltando el rol del Estado *"como garante de los derechos no sólo en lo normativo sino en cuanto a facilitar el acceso efectivo a las bases materiales para ejercerlos, cualquiera sea la forma de ejercer esa garantía"* (Coraggio, 2008:5).

Por la dimensión natural de la *Pacha*, la Naturaleza es la fuente de este conocimiento, y revela al ser humano cada uno de sus procesos que son asimilados para su buen uso. La Naturaleza no es propiedad de nadie, contrariamente a lo que la lógica capitalista establece, mediante la destrucción del medio natural a través de la imposición de un individualismo que convierte a la explotación como expresión de una racionalidad medio-fin absoluta.

Por la dimensión cósmica de la *Pacha*, el cosmos se desenvuelve en expansión y contracción, con leyes de identidad, complementación, equilibrio y consenso. Esto remite al concepto del *Nosotros*, presente en todos los aspectos de la ética de las economías comunitarias. El *Nosotros* incluye un elemento básico que es la pluralidad (Lenkensdorf; 2005).

La pluralidad hace que cada individuo sea contenido, confortado e integrado desde la niñez en la familia, y en el entorno no familiar inmediato. Esto determina una apertura hacia la diversidad de costumbres que exceden a la familia, y abonan la predisposición hacia el dar y recibir, o la *reciprocidad*. En este dar y recibir se espera el cuidado de los mayores por los menores, desde los hermanos entre sí, obligación que alimenta todo el tiempo el *Nosotros* omnipresente en la cosmovisión de los pueblos originarios.

El *Nosotros* implica también coordinarse, no subordinarse; se trata siempre de llegar a consensos y de reincorporar a aquellos que están escindidos o por escindirse del *Nosotros*. Es por eso que la ética del *Nosotros* no consagra la competencia, sino la integración. No premia al vencedor; le da a la competencia una connotación negativa, distinta de la preeminencia dada a la competitividad por la cosmovisión occidental no originaria, que no coordina, sino subordina, ejerciendo siempre alguna forma de violencia, tanto física como simbólica. La ética comunitaria es entonces intersubjetiva; no es una relación entre sujeto y objeto de prácticas. Se potencia en esta ética a la bidireccionalidad y a la multidireccionalidad, donde es significativo el aporte a lo político en las asambleas comunitarias (Lenkensdorf; 2005).

El tú individual está incorporado al *Nosotros*, a *"El saber por Nosotros"*, lo que remite al pensamiento personalista de Emanuel Mounier. Mounier (Mounier; 1984) no habla de la ética de la economía comunitaria, pero las categorías que desarrolla como *actos originales de la persona* contribuyen a explicar este tú-*Nosotros*. Estas categorías son:

- **Salir de sí:** la persona es capaz de descentrarse para llegar a ser disponible para otros y lograr consensos.
- **Comprender:** abrazar las singularidades que forman el *Nosotros*.

- **Tomar sobre sí:** sobrellevar comunitariamente los problemas de los Tú insertos en el Nosotros, como es en este caso la reproducción ampliada de la vida.
- **Dar:** se trata del don, pero como ya se dijo, no se trata de una economía del regalo.
- **Ser fiel:** una fidelidad creadora hacia sí, hacia los otros que forman el Nosotros, presente en la solidaridad orgánica.

Se trata de ser con los Otros que forman el Nosotros, no de disolverse en los otros. Hinkelammert y Mora (Hinkelammert y Mora; 2003) desarrollan esta postura cuando establecen que la *opción por la vida del otro es la opción por la propia vida*, afirmando la vida como principio material y universal, con la vida humana como criterio de verdad práctica y teórica.

El pensamiento económico andino Aymara parte de la vida biológica como criterio de verdad, donde la opción es por *la vida de todo, como organismo universal*. Los conceptos básicos hasta aquí desarrollados son parte de una cosmovisión y una pacha-vivencia basadas en el concepto de un mundo vivo y un organismo universal único - el mundo como mega-organismo, o mega-cuerpo-. De este modo se logró un sistema económico de producción-distribución-consumo-reproducción que ha sido capaz de criar, vigorizar, asegurar y reproducir "la buena vida" (suma qawsay) del Aymara y de su mundo. Es una actitud ritual, porque tiene una dimensión simbólico-religiosa, expresada en los rituales de producción que acompañan la "Crianza de la Vida". Actitud ética de cariño y respeto, responsabilidad y solidaridad.

9. Elementos desde la organización del sistema aymara y su relación con la economía social

El sistema de producción y reproducción de la Nación Aymara presenta el desarrollo de la economía comunitaria a partir de organizar de manera comunal la administración de los recursos de acuerdo a sus usos y costumbres. Desde este lugar, vamos a destacar no sólo las formas de redistribución y reciprocidad -como innegables maneras de integrarse y reproducirse- sino también las formas de intercambio, y la manera de producir comprendiendo que no son sociedades homogéneas. Es decir, no tienen una identidad única y unitaria, sustentada desde el etnocentrismo y el indianismo como una mirada que no supera a lo local (Patzí Paco; 2005), pero se reivindican como un sistema económico válido para superar los antagonismos del capitalismo.

El concepto de identidad nos remite a la pertenencia a un grupo social y no a otro, como sería el capitalismo como sociedad de mercado, ya que a lo largo de la argumentación se evidencia cómo la economía de la Nación Aymara contiene elementos contradictorios con los intereses del sistema globalizador capitalista. Por tanto, la construcción del sujeto y de las relaciones económicas es ajena a la identidad mercantil.

La reivindicación de la Nación Aymara se manifiesta en la participación dentro de "la Guerra del Gas", desde el enclave territorial de El Alto, que exigieron la nacionalización de los recursos petroleros bolivianos, como uno de los elementos para contribuir a darle un giro a la historia de Bolivia. Esto convierte a los Aymaras en uno de los principales grupos contestatarios de los intereses internacionales que buscan extraer otra de las principales riquezas de su país a costa del empobrecimiento nacional, como ocurrió con la plata y el estaño hace siglos.

Reivindicarse implica también, un acercamiento hacia la construcción de un lenguaje propio, más allá de la modernidad/colonialidad/capitalista de sesgo espacial (Escobar; 2006), en tanto no releva las particularidades locales que aporten en la construcción de un proyecto identitario que serían: reivindicación del indígena; reivindicación de una manera peculiar de ser, diferente de los países más desarrollados; la no intervención de estos países en América Latina y una reivindicación de la independencia y la libertad (Arnsdorff; 2006, p. 45).

Desde la modernidad/colonialidad/capitalista la construcción de nación, distribución territorial, relaciones de producción, trabajo y estructuración social se hizo a partir de la emergente Europa del siglo XVIII (Escobar; 2006, Postone; 2006), por tanto no podemos hablar de reivindicación de los pueblos originarios sin mencionar a la modernidad como el discurso hegemónico totalizante que pretende ocultar otros modelos de sociedad. En este sentido, el concepto de economía comunitaria, se plantea un sistema estructural de producción que vincula todos los niveles del circuito económico (producción, circulación, consumo), a partir del vínculo de la naturaleza y el ser humano – pueblo, con un proyecto político de respuesta contra hegemónica a la lógica dominante del sistema capitalista de mercado.

Nail Smelser⁵¹ postula la modernización como una transición compleja y multidimensional que para el campo económico significaría: 1) unir las tecnologías como conocimiento científico, 2) pasar de la agricultura de subsistencia a la agricultura comercial, 3) sustituir la fuerza humana y animal por energía inanimada y producción mecanizada.

Frente a ello podemos mencionar que el Ayllu -comunidad originaria base de las relaciones sociales de la Nación Aymaras- se erige como forma de cohesión institucional de un orden social básico que centra las estructuras de integración desde grupos organizados en diversas esferas, desde donde la redistribución, la reciprocidad, la participación democrática y el orden social coexisten con otro mundo en diálogo y confrontación.

Los pueblos indígenas, al refuncionalizar la reciprocidad andina, toman ventaja de las jornadas laborales y del no pago de protección social, caracterizándose por el trabajo asociado, lo cual distingue uno de otro pueblo o Ayllu. Sin embargo al insertarse y compartir los elementos propios con los del sistema, desde los términos de clase y económicos, asimilan la presencia de estructuras organizativas modernas y la globalización misma, generando desestructuraciones, así como también nuevas formas de relación social y económica. A partir de ello Patzi indica que *"existen trabajadores manuales ocupados en diversas actividades productivas, profesionales, comerciantes, transportistas y hasta empresarios de gran envergadura. Estos últimos se han convertido por ejemplo en una verdadera burguesía que acumula capital"* (Patzi Paco; 2005; p. 161).

Si bien esta realidad forma parte de un marco importante de estructura social, la reciprocidad en forma de trabajo asociado y no asalariado es una característica en la forma de organización, desarrollado continuamente en un marco de lucha por la primacía del elemento comunitario y de solidaridad dentro del trabajo y su apropiación en forma familiar, en tanto la propiedad de los medios de producción es colectiva.

Esta postura es posible dentro de un contexto de participación democrática, donde los miembros y trabajadores son al mismo tiempo quienes deciden los cambios, rumbos y gestiones comunitarias a seguir. En este sentido, se parte de la idea de que hay que lograr contrarrestar el mercado determinando las relaciones de intercambio, el control de precios, la producción de valores de uso

⁵¹ Citado en Arnsdorff, 2006.

por sobre valores de cambio, en tanto el escenario capitalista no responde a estas formas económicas.

La economía comunitaria, debe superar sus espacios de intervención local, aunque ha tenido la habilidad de articular operacionalmente tecnologías y sistemas de administración desplegados por la lógica mercantil; en algunos casos afecta las estructuras internas, pero en otros hace de él un sistema complejo. Si bien, los retos a los que se enfrenta hoy en día la Nación Aymara son altos, a través de la construcción de una economía comunitaria, se precisa superar el principio básico del Ayllu y elevarlo a formas de mayor alcance no sólo para el ámbito rural, sino también para el urbano. En este último es aún más visible la ausencia de estrategias y acciones estatales que den cabida a los pueblos originarios en espacios de participación ciudadana y también como sujetos de la planificación de acciones y políticas de reconocimiento a su diversidad cultural.

Es clave avanzar en el reconocimiento de los derechos de estos pueblos a la diferencia, a la participación en la vida nacional sin renunciar a su identidad particular y a la integración con autonomía. Esto significaría que los Estados-Nación acepten por primera vez su condición de *entidades multiétnicas*. El desconocimiento de los Estados nacionales hacia los pueblos originarios es persistente. Si bien muchas veces este reconocimiento aparece en documentos escritos elaborados por organismos nacionales e internacionales, no se concreta finalmente en voluntades manifiestas ni en la apertura de espacios de consulta, opinión y participación en la toma de decisiones.

Esto también llevaría a replantear los enfoques metodológicos por los que muchos antropólogos estudian el tema de tierras y territorio en pueblos originarios, como la posibilidad de una conquista en los marcos de la legislación estatal, sin considerar que hablar del territorio implica referirse a la sociedad que gestiona los recursos y organiza el poder. Este replanteo también implicaría cuestionar los criterios de los Estados para delimitar territorios indígenas, a saber: cultura común, idioma, espacio territorial. Esta delimitación surge de la concepción occidental referida a la consolidación de los territorios nacionales, que considera determinada su esencia en la gestión de recursos en forma de propiedad privada y producción mercantil, por lo que la gestión comunitaria de recursos es un tema relegado, o ignorado, por los Estados (Patzí Paco; 2005).

Esta gestión comunitaria de los recursos obedece a una visión holística, porque la alegoría básica de la economía andina Aymara es la Vida en todas sus formas: vida humana y animal, vida vegetativa y espiritual, la actividad de los muertos y del clima, y la vida de los cerros, las aguas, la tierra misma, la vida del universo mismo, llamada Madre Tierra, Pachamama.

Esta cultura tradicional muchas veces no es comprendida por las sociedades europeas. Peor aún, tampoco por las sociedades urbanas locales. Esta incompreensión de su cultura se refleja en malas interpretaciones y tergiversaciones del sentido originario.

Frente a estas circunstancias, que datan de tanto tiempo, José Quiroga, dirigente y profesor rural Aymara, argumenta que la cuestión andina sobre la base de la cosmovisión aymara ha sobrevivido y sobrevivirá a las grandes civilizaciones, debido al respeto que este pueblo siente por su cultura, y con el que espera enfrentar, toda vez que se produce, a la depredación perpetrada por una sociedad de libre mercado y consumo (Quiroga; 1994).

En un contexto global donde las relaciones de explotación, la maximización de los beneficios individuales, la mercantilización de la vida y la ética del mercado tienen un amplio dominio dentro de la sociedad, es donde surge con la fuerza de la alternativa la propuesta sustentada milenariamente por los pueblos originarios. Pueblos que como otros tantos sectores organizados solidariamente, cumplen un

rol determinante en la construcción de estrategias para la formación de otra sociedad y una economía comunitaria.

Bibliografía

Alonso, M. (2005), *La inclusión del tema indígena en los instrumentos censales*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional Pueblos Indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: Relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas, Santiago de Chile, 27 al 29 de abril.

Arnsdorff, M. (2006), *Comunidades Andinas Aymaras: Coexistência e Modernização (A Nação Aymara contra a Nação Boliviana)*, Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós- Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, disponible en: http://teses.ufrj.br/IPPUR_D/MaxAntonioArnsdorffHidalgo.pdf

Bellido, A. – Rangel, M. (2002), *La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe*, Revista de la CEPAL Nº 76, Santiago de Chile, abril 2002.

Bellido, A. (2004), *Etnicidad y ciudadanía en América Latina, La acción colectiva de los pueblos indígenas*, CEPAL, Santiago de Chile.

Benencia, R. (2006), *Bolivianización de la horticultura en Argentina. Procesos de migración transnacional y construcción de territorios productivos*, en Grimson, A. y Jelin, E. (comp.) *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*, Editorial Prometeo, Buenos Aires.

Cadena Olga, Muñoz Sandra Milena. (2008) El Trueque en el Cauca: ¿Un sistema alternativo frente a las políticas de globalización? Hacia una mirada desde lo político – económico. Facultad de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas, Universidad del Cauca. *Revista Porikan*. Vol. 9 fasc.12 ISSN: 0124-0528

Coraggio, J.(2004), *De la emergencia a la estrategia. Más allá del alivio de la pobreza*, editorial Espacio, Buenos Aires.

Coraggio, José Luis, (2008) "Sostenibilidad", en Antonio David Catanni, Jean Louis Laville, Luiz I. Germany Gaiger (Org), *La Otra Economía*, (en preparación), 5 pag

Cuadernos Marxistas Latinoamericanos de Educación Política, *Modos de producción y Formaciones sociales en América Latina*, ediciones El Topo Obrero, disponible en: http://mazingher.sisib.uchile.cl/repositorio/lb/filosofia_y_humanidades/vitale/obras/sys/dth/c.pdf

Dussel, E. (2007), *Sentido Ético de la rebelión maya de 1994 en Chiapas*, en José L. Coraggio (org.), *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*, UNGS/ ALTAMIRA, Buenos Aires, 2007.

Escobar, A. (2002), *Globalización, Desarrollo y Modernidad*, publicado en Cooperación, Editorial. Planeación, Participación y Desarrollo, Medellín.

Falaschi, C. (2004), *Los Derechos de los Pueblos Originarios y sus Territorios, De la primera colonización a la re-colonización actual: Un conflicto permanente*, en Jornadas de Estudio "Culture Et Nature Dans Les Amériques" Aportes al debate,

Mesa 'Droits, légitimations et occupations de territoires'. Société Suisse des Américanistes - Institut Universitaire d'Études du Développement, Ginebra.

Grillo, E. (1993), *¿Desarrollo o Descolonización en los Andes?*, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, PRATEC Perú.

Gualinga, C. (2000), *Visión indígena del desarrollo en la Amazonía*, disponible en http://www.bid.org.uy/etica/Documentos/vit_visio.doc

Hinkelammert, F. y H. Mora Jiménez (2003), *Por una economía orientada hacia la vida, Economía y Sociedad* Nos. 22-23, mayo-diciembre, p. 5-29.

Illescas, J. y A. Pool (1993), *Acerca de la educación en el mundo originario de Abya Yala*, Cochabamba.

Leff, E. (2002), *Ética, Vida, Sustentabilidad. Pensamiento Ambiental Latinoamericano*, Ediciones del PNUMA, ONU.

Lenkendorf, C. (2005), *Filosofar en clave tojolabal*, Editorial Porrúa, México.

Macas, L. (2005), *La necesidad política de una reconstrucción epistémico de los saberes ancestrales*, en *Pueblos Indígenas y Democracia en América Latina*, CLACSO, Argentina, disponible en <http://www.bibliotecavirtualclacso.org.ar>.

Ministerio de Desarrollo Rural, Agropecuario y Medio Ambiente República de Bolivia (2006), *Economía Social Comunitaria*. Exposición, Bolivia, http://www.planificacion.gov.bo/vpc/taller%20esc/MDRAMA_%20economia%20social%20comunitaria%201v.ppt

Mounier, E. (1984), *El Personalismo*, Editorial EUDEBA, Buenos Aires.

Pajuelo, R. (2006), *Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*, IEP, Fundación Honrad Adenauer, Lima.

Patzi Paco, F. (2005), *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, Editorial CEA, La Paz.

Plant, R. y S. Hvalkof, S. (2002), *Titulación de tierras y pueblos indígenas*, BID, Washington.

Polanyi Karl (1989), *La Gran Transformación*, ediciones La Piqueta, Madrid, Capitulo 4.

Postone, M. (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Editorial Marcial Pons, Madrid.

Pozas, R. y I. Pozas (2001), *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI, México.

Psacharopoulos, G. y H. Patrinos (1994), *Los pueblos indígenas y la pobreza en América Latina: un análisis empírico*, Estudios sociodemográficos de pueblos indígenas (LC/DEM/G.146, serie E, Nº 40), Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) - División de Población de la CEPAL, Santiago de Chile.

Quiroga, J. (1994), *Educación intercultural bilingüe*, en José Mendoza (Ed.), "La Propuesta de la Escuela Intercultural Bilingüe en el contexto de la Reforma Educativa", Facultad de Humanidades, La Paz, p.s 172 y 173.

Razeto, L. (2004), *Crisis de la modernidad, economía solidaria y culturas andinas*, Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina Nº 20, Iquique/Chili, IECTA.

Red Latinoamericana de Investigadores en Economía Social y Solidaria, RILESS: <http://www.riless.org>

Renshaw, J. y N. Wray (2004), *Indicadores de pobreza indígena*, BID, Washington D.C, enero.

Soja, E. (1996), *El Tercer Espacio*, editorial Blackwell.

Toledo, V. (2005) *Las Fronteras Indígenas de la Globalización, en Pueblos Indígenas y Democracia en América Latina*, CLACSO, Argentina.

Valdivia, M. (2006), *Cosmovisión Aymara y su Aplicación Práctica en un Contexto Sanitario del Norte de Chile*, en Revista de Bioética y Derecho N ° 7, disponible en <http://www.bioeticayderecho.ub.es>, junio.

van Kessel, J. (2003), *La economía andina de crianza; actores y factores meta económicos*, Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina, N° 22 IECTA, Chile.