

La economía comunitaria de reciprocidad en el nuevo contexto de la Economía Social y Solidaria: Una mirada desde Bolivia

The communal economy of reciprocity in the new context of the Social and Solidarity Economy: A view from Bolivia

Julio Alvarez Quispe¹

jalvarezq@hotmail.com

Resumen. Este trabajo pretende comprender la dinámica económica propia de los pueblos indígenas, como una alternativa en el gran tejido de la Economía Social y Solidaria, que se va construyendo en América Latina, con diferentes matices en cada uno de los Estados; en este caso es una lectura desde el Nuevo Estado Plurinacional de Bolivia. Es un ejercicio de análisis de la economía comunitaria de reciprocidad, bajo la figura del don. Paradigmáticamente toma como referencia teórica aquella desarrollada por Dominique Temple, al que se suman Alain Caillé y Jacques Godbout, quienes han generado en los últimos años una nueva vertiente epistemológica. El trabajo es corroborado con ejercicios de campo en el Municipio de Viacha y otros escenarios del departamento de La Paz.

Palabras clave: economía de reciprocidad, economía del don, reciprocidad y redistribución.

Abstract. The present work intends to understand the economical dynamic of Indigenous towns, as an alternative in the great network of the social and solidary economy which is being built in Latin America, with different nuances in each one of the States. In this case, it is an interpretation of the New Plurinational State of Bolivia. It is an exercise of analysis of the communitarian economy of reciprocity, based on the gift's concept. Paradigmatically, it takes Dominique Temple's theoretical reference and then Alain Caillé and Jacques Godbout, who have developed, in the last years, a new epistemological slope. This study includes field research in Viacha and other areas of the department of La Paz.

Key words: economy of reciprocity, economy of gift, reciprocity and redistribution.

Introducción

Lo que contiene el presente trabajo va en la perspectiva de poner en el tapete del debate otras formas de economía, procurando desmitificar la exclusividad de la economía de mercado. Son varias las corrientes alternativas en la actualidad; esta discusión se concentra en una de ellas: la reciprocidad.

Siendo que el conocimiento de la experiencia indígena-originario-campesina cada vez cobra mayor atención en el mundo entero, esta realidad emerge de escenarios proscritos, para anunciar su presencia en un mundo globalizado, hasta hace poco extremadamente excluyente y monocultural. La economía en este sentido es vital para cualquier sociedad, y por pertinencia la antropología económica permite

¹ Programa de Doctorado, Facultad de Humanidades y Estudios Sociales, Atlantic International University. Pioneer Plaza, 900 Fort Street Mall 40, Honolulu, HI 96813, USA.

avizorar mayores luces para comprender la realidad de estos fenómenos.

La estructura del presente trabajo contiene dos partes; la primera habla sobre los fundamentos teóricos de la economía de reciprocidad y está compuesto por dos acápites: La antropología económica y la reciprocidad y redistribución; inicialmente se revisan las posturas teóricas más relevantes; estas son las vertientes formalista, sustantivista y marxista; a continuación se hace una retrospectiva del concepto reciprocidad de la mano de la redistribución, tomando en cuenta el avance de los antropólogos clásicos y concluyendo con teóricos contemporáneos, entre ellos Temple, Caillé y Godbout.

En la segunda parte, denominada Praxis de la economía comunitaria de reciprocidad, se desarrolla el tema central de este trabajo, contrastando el análisis teórico con la experiencia contextual; para ello se ha subdividido en tres puntos: El influjo de la reciprocidad, la pervivencia del don, y humanización de la economía; en este decurso se describen y analizan manifestaciones que hacen latente la virtuosa funcionalidad de la reciprocidad generalizada, trasuntada en el concepto del don y el prestigio, denominado a nivel local como *Ayni*, mostrando sus virtudes humanas y constituyendo alternativas no solo a la economía mercantil sino al mismo concepto de desarrollo.

Los fundamentos teóricos de la economía de reciprocidad

La antropología económica

La ciencia antropológica ha sentido una gran preocupación por el entorno económico y ecológico de todos los pueblos, con principal énfasis en los indígenas y/o tradicionales. Desde principios del siglo XX se han publicado una serie de escritos referidos a la economía llamada "primitiva", intentando legitimar un campo específico dentro de la ciencia de la cultura. Los formalistas y los sustantivistas, cada uno a su turno, han nutrido con una basta bibliografía a la investigación de las formas económicas de las culturas tradicionales; a estos se ha sumado con bastante prodigalidad la corriente marxista.

Entre los principales precursores de esta triada teórica, se pueden mencionar a los formalistas: Herkovits, Leclair, Burling, Salisbury, Schneider; a los sustantivistas: Karl

Polanyi, George Dalton; y a los marxistas: Marshall, Friedman, Godelier, Terray, entre otros (Contreras, 2005, p. 12). Cada una de estas vertientes y otras posturas nuevas que van emergiendo han ido escarbando las diversas formas o expresiones de las economías tradicionales, en las poblaciones primitivas de las distintas regiones del mundo.

Los argumentos formalistas apuntan que no existen medios ni fines específicamente económicos; sólo es económico el proceso de asignación de recursos escasos a fines alternativos. Manifiesta que todas las sociedades se enfrentan con el reto de conseguir los recursos necesarios para satisfacer las necesidades, esto es, todas disponen de un sistema económico. Los formalistas, así, acentúan la idea de maximización y consideran que la teoría económica (neoclásica) es susceptible de ser aplicada a toda realidad sociocultural (Molina y Valenzuela, 2006, p. 48). Esta versión denota un proyecto homogeneizante, al universalizar los principios y la lógica capitalistas y proyectarlos sobre realidades socioculturales ajenas y en muchos casos totalmente diversas.

Por su parte los sustantivistas arguyen que:

1. *La economía, tal como nosotros la percibimos, es una construcción social históricamente determinada.*
2. *En la sociedad primitiva y en los imperios antiguos la economía no forma una esfera separada de actividad sino que está incrustada (imbricada) en el resto de instituciones sociales.*
3. *La pregunta no es por qué comercio, moneda y mercado han estado históricamente separados, sino por qué se han unido en nuestra sociedad (Molina y Valenzuela, 2006, p. 50).*

Los marxistas rechazan la postura formalista y esgrimen que el perfil sustantivista es insuficiente; proponen analizar y explicar las formas y estructuras de los procesos de la vida material de las sociedades con la ayuda de los conceptos elaborados por Marx, es decir, bajo los conceptos modo de producción y formación económica y social (Contreras, 2005, p. 12). Esto permite colegir que la tarea de los antropólogos marxistas sin duda anexar el dominio de la antropología económica al campo de la aplicación del materialismo histórico, intentando probar la universal validez de los conceptos y métodos elaborados por este.

Bajo este paraguas teórico-conceptual, los estudios emergentes enfocaron su atención en territorios alejados del contexto latinoamericano, peor aún, de la región andina; es recién en

los últimos treinta años que este tema se constituye en caldo de cultivo de los investigadores antropólogos y otros científicos sociales, en esta parte del continente. En este marco, van emergiendo nuevas tendencias en la lectura de la economía de los pueblos indígenas, en torno a viejos conceptos como la “reciprocidad”, “redistribución”, “prestigio” y “don”; éstos van cobrando vigor como una perspectiva propicia, en particular en Bolivia, Perú, Ecuador y otros países vecinos.

Sectores progresistas de la antropología van discutiendo en procura de enmarcar a las economías tradicionales de los pueblos indígenas al concepto de reciprocidad. En el presente estudio, profundizamos precisamente este concepto, como una manifestación de las nacionalidades indígena, originaria y campesina existentes en Bolivia, incluida en la economía plural del país, a través de la nueva constitución, como “COMUNITARIA”; puesto que la nueva Constitución Política de Estado ahora habla de una economía plural, abarcando a la comunitaria, estatal, privada y mixta. El actual Estado Plurinacional de Bolivia en su Plan Nacional de Desarrollo, inspirado en las economías de los pueblos indígena-originario-campesinos, ha recuperado el concepto del “SUMA QAMAÑA”².

Reciprocidad y redistribución

Inicialmente, este concepto encarna “[...] un principio para organizar una economía, en el cual los intercambios se producen entre personas (más o menos) iguales, tienen una fuerte tendencia a equilibrarse a largo plazo, ambas partes son libres de retirarse del patrón de intercambio [...]” (Barfield, 2000, p. 434). Casi todas las sociedades contemplan en su economía el principio de reciprocidad, cada una de estas con sus rasgos peculiares que hacen a su entorno ecológico y cultural. La economía de intercambio basada en el mercado no está exenta de la reciprocidad; un claro ejemplo son los regalos de navidad.

De manera general, la reciprocidad denota dos fenómenos muy relacionados entre sí, la *circulación prolongada de bienes* y un *constructo ideológico* que motiva la obligación de devolver de forma más o menos equilibrada. “Así, bajo la denominación ‘reciprocidad’ podemos designar desde transferencias entre iguales, por ejemplo el intercambio de regalos entre socios

comerciales [...], a transferencias entre desiguales” (Molina y Valenzuela, 2006, p. 184); bajo esta matriz se hace referencia a las relaciones de patronazgo o transferencias agonísticas, como en el caso de las instituciones de la economía de prestigio. Así, por una parte, la circulación material puede coincidir con la norma moral, pero, por otra, la norma moral escondería precisamente la desigualdad.

Marshall Sahlins es quizá uno de los antropólogos que más sólidamente ha trabajado sobre este tema; el propone tres tipos de reciprocidad: generalizada, negativa y equilibrada.

La reciprocidad generalizada es el polo altruista, una forma de compartir en la cual no se llevan cuentas. Das algo pero no esperas (ni sueles recibir) nada a cambio, al menos no de inmediato[...] La reciprocidad negativa es como un gemelo malvado: te quitan algo sin expectativas de que recibas nada a cambio, como cuando un ladrón se roba tu auto. La reciprocidad equilibrada es aquella en la que las transferencias son iguales, es decir, se sabe quiénes son los portadores y cuando se produjo (Barfield, 2000, p. 435).

A manera de hipótesis, la reciprocidad generalizada y la reciprocidad equilibrada son el caldo de cultivo de la reciprocidad andina; esta es también la jurisdicción del don y el prestigio, como se irá viendo más adelante.

El célebre antropólogo Marcel Mauss define a los actos de intercambio recíproco como “fenómenos sociales totales”, donde se manifiesta todo un sistema de prestaciones y contraprestaciones de una serie de bienes, estando involucrados los miembros del grupo social. Estos intercambios constan de tres operaciones: “dar, recibir y devolver”; además, cada una implica una obligatoriedad, de tal modo que quienes hoy son donadores mañana serán donatarios. Estos dones circulan con la “seguridad” de que serán devueltos en la “misma dimensión” y en el “mismo tiempo”. Estos procesos de reciprocidad sólo en apariencia serían voluntarios y desinteresados, por cuanto son movidos por el “principio de obligatoriedad” (Mauss, 1971, p. 157).

Este concepto de Mauss sobre la reciprocidad en la actualidad parece no ser tan sólido, ya que su basamento tiene asidero en una concepción dual y, por lo tanto, restringida a una visión doméstica y no así social. Un autor contemporáneo crítico de las posesiones tibias con

² Es la acepción en lengua aimara del Buen vivir o Vivir bien.

respecto a la economía indígena y por tanto la reciprocidad y la redistribución es Dominique Temple, quien plantea una postura más atrevida respecto, tomando como elemento válido el DON y el prestigio; el sostiene que:

La reproducción del don está dirigida a un "tercero", así como el don se dirige al prójimo. Tal es la razón de ser del don, que al sistematizarse permite la construcción de sociedades de reciprocidad. El movimiento de reproducción del don basta para explicar la génesis de los sistemas de reciprocidad sin que sea necesaria la intervención de la obligación de restitución[...]Por consiguiente no hay, a priori, necesidad alguna de limitar la dinámica del don desde el origen, encerrándola dentro de lo que Polany llama dualidad del intercambio (Temple, 1995, p.45).

En los hechos, lo que este investigador insinúa es que la visión clásica de que la reciprocidad implica necesariamente una dualidad, donde unos reciben y posteriormente deben devolver en la misma proporción, es poco menos que cuestionada. Lo que Temple aporta es la intervención de un tercero, que vendría a ser la sociedad en su conjunto. Es decir, si la reciprocidad sólo involucrara a dos entidades y no trascendiera más allá, este sistema no se desarrollaría, y su marco de acción vendría a ser muy pequeño o nada social, llegaría a cubrir a lo sumo el nivel de los parientes.

De igual manera, se pueden extraer aspectos coincidentes en la lectura de otro autor contemporáneo del paradigma del don como es Alain Caillé, sobre la cualidad social y sostenida del concepto en cuestión.

Así pues mientras el intercambio mercantil se apoya en el ideal regulador de la equivalencia y de la abolición de la deuda, la triple obligación de dar, recibir y devolver apunta en cambio hacia la creación de cierta dosis de no-equivalencia y endeudamiento. En la circulación de la deuda y la desigualdad alternada es donde se crea y se prolonga la relación social (Caillé, 1996, p. 147).

Entonces, si limitáramos la interpretación del don como una distribución que circunscriba sólo al círculo de parentesco cercano, el excedente de la producción no podrá ser consumido dentro del marco doméstico, cuando en las sociedades de redistribución el prestigio ligado a la capacidad del don mide la autoridad; la redistribución es la expresión del poder. Recibir un don implica socialmente la reproducción de éste, y el ciclo debe continuar integrando al resto de la sociedad a con-

sumir. Evidentemente, la cadena de dones así abierta se tiene que cerrar tarde o temprano, hasta formar un gran círculo de reciprocidad generalizada.

En esta misma línea, encontramos a otro escritor muy emparentado con el anterior; él es Jacques Godbout, que suma argumentos en torno a la reproducción social del don:

Entonces, casi inevitablemente estamos llevando a considerar la exigencia de crecimiento y de desarrollo que se manifiesta tan fuertemente en el don -hay que devolver y dar siempre más- [...] y como primera manifestación del deseo que animaría a todos los individuos a percibir una tasa de interés sobre cualquier "capital" que pusieran en circulación (Godbout, 1997, p. 169).

Con respecto al concepto de redistribución, éste "es un principio de organización de la economía en el cual una dirigencia central recolecta los bienes y luego los redistribuye a algunas o todas las unidades que produjeron o proporcionaron dichos bienes. La redistribución requiere una organización política formal" (Barfield, 2000, p. 436).

Dentro de la cosmovisión andina, la redistribución está muy ligada al prestigio; la persona, la familia que más redistribuye, que más dona, goza de un status privilegiado. Esto se ve con mucha profusión en el sistema político de cargos, que aún se mantiene vigente en las comunidades con una dinámica rotativa y tiene incidencia en las poblaciones urbanas.

Praxis de la economía comunitaria de reciprocidad

El influjo de la reciprocidad

En los Andes bolivianos, donde la gran mayoría de la población se reconoce como indígena, originaria y campesina, la reciprocidad, después de vencer la barrera del tiempo, se ha adaptado a nuevos escenarios, interactuando la más de las veces de manera subalternizada y otras sin mucho inconveniente con la economía de mercado; aunque este fenómeno no siempre es visibilizado, puesto que a los ojos de la economía hegemónica estas formas locales son reducidas al concepto de economía informal, en consecuencia el aporte de la ciencia antropológica es muy importante para una lectura adecuada de la dinámica económica que se va articulando, al menos en el área rural del occidente boliviano, aunque con los

últimos flujos migratorios una multitud de aimaras han llevado consigo la economía de sus comunidades a las grandes ciudades.

En el marco de las ciencias positivistas, en todas las casas superiores de estudio, sean estas universidades o institutos superiores de educación, el paradigma económico válido es la economía mercantil de mercado, que cuantifica y materializa toda la conducta humana, jactándose de ser la única válida. Siendo así, “[...] la política económica del neoliberalismo es fundamentalista y tiende a negar la vida en todas sus dimensiones. El fundamentalismo neoliberal sostiene que el mercado es infalible [...] lleva a la exclusión metódica de otras naciones, culturas y religiones” (Dierckxsens, 2005, p. 5). Esta perspectiva con matices bastante deshumanizantes avizora la autodestrucción de la especie humana.

Sin embargo, la reciprocidad que tiene sus orígenes en los pueblos llamados “primitivos”, los mismos recogidos, sistematizados y teorizados por la antropología económica, después de atravesar las vicisitudes del tiempo y la exclusión, ha ido emergiendo de su escenario local o “tribal”, para marcar su presencia en sociedades modernas, interactuando con la economía hegemónica de mercado, con experiencias interesantes en cada caso, demostrando su existencia y su funcionalidad en el presente, rompiendo viejos esquemas teóricos deterministas.

Todos los días, recibimos al otro, lo invitamos a compartir víveres, le ofrecemos hospitalidad y nuestra protección, de forma privada o colectiva (cobertura médica universal, retiro, asignaciones familiares, seguros sociales). Practicamos la reciprocidad en lo real ya que somos de lo real, y más de la mitad de nuestra actividad productora está destinada a esta reciprocidad [...] y otros en lo que llaman economías alternativas, paralelas, subterráneas, marginales, etc. [...] todas pre capitalistas (Temple, 2003, p. 77).

En consecuencia, la economía comunitaria de reciprocidad ya no es un atributo privativo de lo “indio”, sino que va incursionando en terrenos antes vedados, se va incorporando de a poco a la vida moderna con características muy funcionales. “[...] la experiencia del don no se limita a los regalos de navidad ni a la limosna. Por el contrario, el don se observa en todas partes: en la familia, en las organizaciones y las empresas, en el mercado del arte, et cetera” (Godbout, 1997, p. 306).

En la región andina de América Latina, ante el develamiento de la existencia de otros modos de vida y la emergencia de los pueblos

indígena-originarios, con características de etnicidad cada vez más notorias, se van avizorando de a poco formas alternas y hasta hace poco proscritas de hacer economía, que han subsistido por cientos de años sin la presencia relevante del Estado en sus territorios, en cuanto a políticas públicas que incidan en su desarrollo; ahora abriéndose campo y anunciando su presencia en el nuevo concierto de la Economía Social y Solidaria. Este panorama que tiene su nacimiento en las comunidades rurales ha ingresado paulatinamente a las ciudades, gracias a las migraciones galopantes, a tal punto de consolidar un gobierno con matices étnicos y liderado por un indígena; eso ha ocurrido al menos en Bolivia.

En la praxis económica de los comerciantes migrantes aimaras asentados hoy en el sector comercial de la Huyustus y Eloy Salmón de la ciudad de La Paz, se puede observar la presencia viva de la reciprocidad. Los hijos y nietos de aimaras residentes en aquellas zonas, al reproducir los valores ético-humanos de sus padres y abuelos, manifiestan en todos sus actos conductas de dones y contradones claramente visibles en toda su cotidianidad, ya sean estos formales o rituales. Así, cuando requieren dinero, tienen dos fuentes; por una parte, la banca comercial, con cuyas reglas son bastante cumplidores y, por otra, la red de dones y contradones al interior de su círculo de familiares, compadres, padrinos, ahijados y amistades; es decir, en su gestión económica están presentes los dos componentes: el intercambio y la reciprocidad. Los comerciantes de la Huyustus y Eloy Salmón hoy en día están llenos de prosperidad y muchos analistas los aluden como la nueva fuerza del poder económico en la sede de gobierno. Quizá su éxito radique en la manera en que manejan su economía, echando mano de las dos vertientes existentes en su entorno sin discriminar a ninguno de ellos; siendo así, estaríamos hablando de una interfase funcional y pragmática en plena urbe paceña; empero, éste será otro tema de investigación y análisis.

En el municipio de Viacha, donde mayoritariamente viven aimaras, la expresión de la reciprocidad es también latente; si bien hay un aparente revestimiento de las relaciones de intercambio, es inmanente la presencia de la economía comunitaria en todos los estadios de la vida, desde que las personas vienen al mundo hasta que dejan éste, así como se practica en las comunidades circundantes, de donde son originarios. En el centro urbano de Viacha también se gestan las idas y venidas de dones;

bajo la premisa de “antes de cosechar hay que sembrar”, “ayuda al prójimo”, “*taqi kunas aynikiw*”³, la gente procura dar para luego recibir, sobre todo al interior de redes de parentesco, ya sea esto sanguíneo o ritual. Se debe aclarar que en el mundo aimara el parentesco ritual abarca a toda la comunidad; por eso, los niños y niñas cuando saludan a una persona mayor siempre anteponen el término “tío”. Contrariamente, en la visión occidental este vocablo alude exclusivamente a los hermanos de los padres de ego y nada más.

A pesar de que Viacha es una ciudad intermedia, donde ingresan todos los canales de televisión, el Internet, existe televisión por cable, es decir, viven en un mundo globalizado, por lo tanto de la mano de las leyes del mercado, paralelamente coexisten valores profundamente éticos que subyacen en el imaginario de la gente aimara ciudadina, con una visión de alteridad. En la mente de estas personas están imágenes como “yo tengo mis hijos y no debo hacer ningún mal a mis semejantes, puesto que los míos podrían cosechar aquello”; esto ratifica la vigencia de la reciprocidad generalizada o ternaria, motor de la movilidad de dones a nivel social y no solo bilateral; por eso es que los valores de vivir en comunidad son aún sólidos, tanto en las sociedades rurales, como en la ciudades.

Ciertamente, la economía convencional más conocida como de mercado o de intercambio es innegablemente oficial y patente en los estados nacionales, con mucho arraigo en los centros urbanos. Empero, la realidad del mundo rural, a pesar de su contacto permanente con el mundo moderno, manifiesta otras dimensiones económicas, legitimando la economía comunitaria de reciprocidad en términos funcionales, resistiendo los embates de la economía capitalista y adaptándose muchas veces con posturas dialógicas bastante novedosas, en salvaguarda de su propia integridad.

En cierto sentido, la generosidad obligada está en todas partes y no sólo dentro de la socialidad primaria. No funcionarían ni un minuto las empresas si no consiguieran movilizar la adhesión de sus asalariados; sin ética del servicio público el Estado no es más que una cáscara vacía, y la ciencia no puede progresar más que si los investigadores experimentan más o menos el sentimiento de participar de una empresa común (Caillé, 1996, p. 147).

La joven ciudad de El Alto, colindante con Viacha, denominada por los propios habitantes como una urbe aimara, manifiesta la presencia de la economía comunitaria de reciprocidad, intersectada en la cotidianidad de los alteños. En la denominada guerra delgas de octubre de 2003, toda la estructura de organización sociopolítica ha sido a la usanza aimara; es decir, bajo el paradigma comunitario se han tejido una serie de acciones recíprocas, que han sustentado la efectividad de las movilizaciones, que por cierto han durado muchos días, teniendo al frente el cierre de mercados y otros centros de abasto en su contra. Las acciones comunitarias de los alteños traducidas en dones y contradones se han reflejado en las estrategias de movilizaciones tomando en cuenta el *modelo rotativo* de las autoridades originarias y la dualidad hombre-mujer en los roles y funciones. La alimentación en aquellos días de crisis ha sido resuelta bajo el marco de diferentes formas recíprocas, que van desde la ayuda mutua, pasando por los préstamos, hasta la solidaridad, y complementariedad.

En contrapartida a estas experiencias, existen muchas opiniones reduccionistas que tienen la costumbre de confundir todas las formas de ayuda social mutuas con relaciones de reciprocidad, simplificando su verdadera esencia; inclusive hubo tendencias de reducir todas las formas económicas no mercantiles al concepto de “trueque”, cuando más bien ésta es la forma primigenia del intercambio. En todo caso, aquel representa la práctica de una mera transacción comercial en la que se utilizan productos en lugar de dinero; por tanto, la economía de los pueblos indígenas no tendría nada que ver con este fenómeno atribuido erróneamente.

En términos de análisis, de manera intrínseca se pueden visualizar dos conceptos centrales; el primero de ellos es la: *reciprocidad equilibrada bilateral*, muy trillada en la bibliografía etnográfica durante muchísimos años y teniendo en su haber a otro tanto de famosos teóricos antropólogos. En efecto,

La antropología clásica ha observado, en general, que las comunidades originarias estaban sistemáticamente estructuradas por dualidades; sin embargo, ha limitado su interpretación al juego de dos unidades A y B. Según esta interpretación, cada una, para adquirir lo que le falta, desarrolla, con la otra, estructuras sociales simétricas: las organizaciones dualistas (Temple, 2003, p.108).

³ En aimara quiere decir: todo es producto del *ayni*. Este término es el equivalente del Don, como se irá viendo mas adelante.

Por otro lado, se abre paso una segunda postura: la *reciprocidad generalizada*, que pretende ir más allá de aquella camisa de fuerza dual, incluyendo un tercer elemento, que, para Dominique Temple, se resume en el concepto del don, constituyendo una ruptura en la concepción tradicional de la reciprocidad equilibrada. Sobre este respecto, la antropología clásica no ha tenido la fuerza para incidir en esta perspectiva teórica, quizá por ser tributaria de la lógica científica del siglo XIX, según la cual la realidad de un hecho contradictorio está fuera de toda posibilidad de existencia. En consecuencia, el ser humano tiene que ser reducido a un principio no contradictorio, la unidad bilateral de A y B, pero ahora puesta en tela de juicio.

La reciprocidad generalizada, al tener una característica altruista, implica una forma de compartir en la cual no se llevan cuentas de los gestos recíprocos; es como dar algo sin esperar precisamente nada a cambio, por lo menos no de manera inmediata. Contrariamente, en la reciprocidad equilibrada las transferencias son iguales, en la misma proporción y/o cantidad; es decir, se sabe quienes son los portadores, cuánto y cuando se produjo. En los hechos, la interpretación clásica de que la reciprocidad implica necesariamente una dualidad simétrica, donde unos reciben y posteriormente deben devolver en la misma dimensión, ya no es ahora sostenible. En consecuencia, recibir un don significa simultánea y socialmente la reproducción de éste, de tal modo que continúe fluidamente hasta conseguir la integración del resto del grupo social al consumo. A su vez, la cadena así abierta se cerrará tarde o temprano para formar un círculo de reciprocidad muy fértil.

“Por la redistribución, el indígena ‘da más de lo que recibe’ y se empeña en aumentar esta diferencia con la esperanza de someter al otro a las relaciones de reciprocidad” (Temple, 2003, p.102). Aunque la economía de redistribución y reciprocidad pueda, en primera instancia, aparentar únicamente consumo, el prestigio que generan las contribuciones es el motor de la producción. Cada persona querrá ser el donante y competirá para ganar prestigio; para ello trabajará más buscando ser el autor de la producción, aunque ésta no sea empresarial.

Tiene que quedar un margen de incertidumbre y desigualdad entre el don y su vuelta, el contradon, que hace que todos los protagonistas tengan una deuda inextinguible de todos hacia todos, deuda que la lógica del don [...] requiere cada vez más amplia y compleja (Caillé, 1996, p. 147).

Cuando la reciprocidad deja de ser bilateral y se adentra en la redistribución recíproca del tercero incluido, cada actor está obligado a dar a ciertos socios y de recibir de donadores distintos de aquellos a quienes él ha dado. En esta reciprocidad generalizada, cuya forma más simple es una relación ternaria, cada asociado, en vez de donar y recibir de quien está enfrente, da de un lado y recibe del otro; he ahí el carácter societal del don.

Para concluir esta parte, se debe remarcar que la economía de intercambio afincada en las leyes del mercado remite a la competencia y acumulación individual privada; en cambio, la reciprocidad productiva o generalizada induce a la redistribución social; en otros términos significaría decir: “cuanto más doy, más soy”. Lo contrario del refrán español: “Tanto valgo, cuanto tengo” (Temple, 2003, p.115).

En la perspectiva teórica de la reciprocidad generalizada, se desarrollan las mayorías indígenas del Estado Plurinacional de Bolivia, teniendo su punto de partida en las comunidades rurales y actualmente presentes en las ciudades intermedias y grandes urbes. Los aimaras están diseminados en todo el territorio boliviano; se dice que han conquistado las diferentes regiones del país pacíficamente, validos del comercio, tal como lo hiciera hace doscientos treinta años el líder indígena *Tupaj Katari*⁴.

La pervivencia del don

El concepto del Don⁵ como manifestación de la reciprocidad generalizada es un descubrimiento reciente; lo que hacen los autores contemporáneos, entre los que se destacan Temple, Caillé y Godbout, es reflexionar sobre los aportes de antropólogos clásicos como Marcel Mauss, Marshall Sahlins, Bronislaw Malinowski, Polanyi, Levi Strauss y otros, recreando los conceptos emergentes de contextos en los que esta ciencia jugaba un rol-presumiblemente ideológico-político. En todo caso, se retoman los avances desarrollados,

⁴ *Tupaj Katari*, en el año 1781, ha articulado su estrategia de rebelión con su par peruano *Tupaj Amaru*, mimetizado en el comercio de la coca.

⁵ El *Ayni*, en idioma aimara, al ser el equivalente del Don, traduce con toda precisión la praxis de dones y contradones.

generando aportes en base a la realidad contextual del presente, una postura que ha sido visto con buenos ojos por los propios intelectuales indígenas, al menos en los Andes bolivianos.

[...] un sistema abierto de redistribución-reciprocidad en el que el movimiento de las riquezas no puede ser interpretado como un intercambio entre dos socios; es más, para alejar cualquier idea de igualdad entre los dones, precisa que no hay acuerdo alguno entre los socios en cuanto al valor del don. El don pasa a un tercero y retorna solo después de un lapso durante el cual ha sido transformado, lo que implica su consumo y su reproducción (Temple, 2003, p.309).

Este concepto en la actualidad se puede patentizar en las comunidades aimaras del departamento de La Paz, de manera particular en el municipio de Viacha, donde el sistema de cargos en la sucesión de las autoridades originarias⁶ es un escenario propicio para la dialéctica del don; este tejido socio-político y económico, en contraposición a los convencionales espacios urbano-occidentales de liderazgo, aún mantiene su esencia; no solo eso sino que tiene un fuerte influjo en las organizaciones cívico-vecinales del centro urbano de este municipio, denotando una funcionalidad y/o complementariedad con las formas de manejo de estos escenarios.

En este proceso de ejecución de los cargos de Mallku⁷ o autoridad originaria de la comunidad o ayllu⁸, 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 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* cosecharan.

Así, el don puede propagarse hasta los límites del campo social, donde se refleja como una onda. En adelante los movimientos de retorno o de circulación contraria no podrán ser interpretados como intercambios, es la fuerza misma del don la que explica la ida y la vuelta. La multiplicación de los centros de redistribución no cambia en nada su principio; multiplica más bien su efecto extendiéndolo sobre una totalidad social aun mas vasta. Teóricamente, la estructura más simple que expresa esta aventura del don en relación al otro es triádica. El tercero es el que permite la generación social del don, configurar el primer ciclo de la economía política de una sociedad de redistribución (Temple, 2003, p. 310).

Otro escenario de fertilidad de *aynis* o dones en el contexto aimara de Viacha es la *techada de casa*; punto de partida de la pareja aimara o *jaqi*⁹, es la construcción del nido de los futuros donantes en términos económicos; en esta ocasión hace su manifiesto todo el entorno de lazos afectivos constituido por parientes sanguíneos, compadrazgos, padrinzgos (parientes espirituales) y las parentelas de todos los encadenamientos; los gestos de estos se traducen en bebida, comida, material de construcción y otros bienes, que son recepcionados por los anfitriones como resultado de dones y contradones. En reciprocidad la nueva pareja devolverá el favor a otros que próximamente tengan un acontecimiento similar; de esta forma el *ayni* se reproducirá a terceros abarcando a toda la comunidad, el ayllu y la marka.

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

⁶ La restitución de los cargos originarios en lugar del sindicato campesino se ha venido dando en los últimos 25 años. Antes se usaban denominativos como secretario ejecutivo, secretario general, etc.

⁷ En aimara este término alude a la personificación del cóndor de los Andes (*kunturi*), cuyo significado caracteriza a los líderes indígenas. Existe toda una gradación o jerarquía de Mallkus, que tiene su denominación específica para cada caso, contexto y espacio territorial.

⁸ El Ayllu es el conjunto de varias comunidades, que luego se agrupa en una conglomeración mayor: Marka.

⁹ Literalmente significaría persona, pero la persona en el mundo aimara está compuesto por la pareja matrimonial.

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.

He aquí, una vez más, cómo los dones y contradones realizados por la pareja aimara son sancionados o medidos por la acción comunitaria, como producto del gran miedo a la censura de aparecer como descarado o sin prestigio y, más aún, como pobre. En consecuencia se puede inferir que el mismo concepto de pobreza aquí cobra otra cariz, a partir de que rico no sería el que más tiene sino el que más ha dado o donado en la vida. Esto se verá traducido cuando a la pareja o familia le toque enfrentar alguna contingencia fortuita o un ritual tradicional; por eso es que las personas mayores siempre lanzan el siguiente apotegma: “*taqi kunas aynikiwa*”¹⁰ y suelen concluir: “*ukhamaxaynjt’asiwañani*”¹¹, refiriéndose a gestos a favor de desconocidos, sabiendo que este don al prójimo retornará a ellos tarde o temprano. Así se demuestra que estos favores no son bilaterales únicamente, sino que abarcan a toda la conciencia comunitaria, incidiendo de manera efectiva en la generación y regeneración del don o *ayni*.

Como enfatizan Godbout (1998) y Caillé (1992), el don no sólo mantiene su relevancia en la contemporaneidad, sino que también se constituye en un aspecto central de las relaciones sociales. A diferencia de las perspectivas de carácter utilitarista, que tienen como eje al individuo, en la óptica del don la precedencia está en el lazo social (in Cardozo de Oliveira, 2004, p. 29).

Si en ocasiones, cuando los anfitriones son muy pudientes y/o tienen lazos muy fuertes con el ser o pensamiento occidental rechazando donaciones, esto no sería un óbice para la práctica del don, obligando espontáneamente a estos a enmarcarse en la lógica de reciprocidad y redistribución. “[...]si el otro no aceptase el don, el donador debería desesperarse, puesto que se vería privado del derecho a dar;

privado del derecho a la vida” (Temple, 2003, p. 311); consecuentemente el decurso del *ayni* en el mundo aimara es natural e imparable.

Si bien, la práctica del don se reduce a tres categorías: *dar, recibir y devolver*; éste tiene su punto de partida en el criterio de *dar antes que recibir*. Por eso, muchos autores han concebido a los pueblos indígenas-origen-campesinos, no sólo de los Andes sino también de otras latitudes, como donadores por excelencia; asimismo el concepto de recibir, aunque sean pudientes, es un derecho y al mismo tiempo una obligación moral de los miembros de la comunidad; si todos los miembros de un *ayllu* son donadores, todos también deben ser receptores. Está grabado en la conciencia profunda de la humanidad aimara el acto de devolver todo favor recibido, puesto que *todo en la vida es producto del ayni*. Así como en la economía de intercambio existe una especie de mano invisible que regula las leyes del mercado, en la práctica del *ayni* el acto de devolver tendrá algo así como un valor agregado, controlado por el ser comunitario que permite acrecentar los contradones, al estilo de las famosas devaluaciones, siendo este un claro indicador económico sostenible.

Por lo tanto, teóricamente, el don de retorno no puede reducirse a la simple restitución sin perder su ser y el contradon, por ser don, solo puede ser superior al don de origen. El don dejaría de ser un flujo económico si de retorno fuese equivalente a sí mismo. Para ser don, en su movimiento de retorno, como lo era en su movimiento de ida, debe ser por lo menos superior a la que era. Toda la esencia del don, contenida en el contradon, se vuelve a encontrar en esta sobrepuja (Temple, 2003, p. 312).

Esto ocurre al interior de la red de relaciones de reciprocidad entre donadores; el don volverá a pasarnecesariamente por sus orígenes, pero aumentado por la sucesión de los dones que se sumaran a la reproducción de los bienes recibidos, denotando su profunda fertilidad. La comparación del valor del don en su fuente y cuando vuelve a pasar por el mismo lecho pone de manifiesto este crecimiento. Esta crecida o excedente es lo característico del movimiento del don. Es en esta perspectiva que se puede afirmar que el don se convierte en el motor del crecimiento y de la producción

¹⁰ La vida está constituido por *aynis*.

¹¹ Entonces hagamos inversión de *ayni*.

de la economía de reciprocidad y redistribución indígena-originaria-campesina.

Asimismo, la fertilidad y la productividad del don o *ayni* no se puede traducir que con el término *prestigio*, antítesis del concepto de *jan pinqani, jan ajanuni*¹². Aquel es un status muy apetecido por los aimaras; esta búsqueda de prestigio induce a convertirse en un ser donador por excelencia; éste es el gran rédito de aquellos que más han donado en su ciclo de vida. En consecuencia, este crédito es sinónimo de autoridad, pero no aquel influjo vertical muy trillado en las sociedades urbanas, sino este otro cargado de referente horizontal, ético y respeto. Siendo así, la autoridad no depende de la acumulación sino, más al contrario, de la prodigalidad, en suma, del *ayni*.

Humanización de la economía

Es innegable la tendencia deshumanizante de la economía de acumulación mercantil, como una opción cerrada y única en el planeta, cuando en los hechos se han ocultado premeditadamente otras posibilidades pragmáticas de la experiencia económica, algunas de ellas proscritas por las políticas públicas de los estados nacionales, en detrimento de las mayorías poblacionales que por siglos han hecho uso, y lo seguirán haciéndolo por el resto de sus vidas, de estas otras formas de la conducta económica.

El "conocimiento ecológico tradicional" forma parte del conocimiento indígena. Se trata de un conocimiento acerca de la relación entre los seres (incluidos los humanos) y su medio ambiente, que implica un corpus de saber (sobre especies y fenómenos medioambientales), prácticas (relativas al empleo de los recursos) y creencias (relacionadas con la interacción con el medio) (Molina y Valenzuela, 2006, p. 66).

En esta perspectiva, los pueblos indígena-originario-campesinos están mostrando al mundo posibilidades humanas y sustentables para el desarrollo actual. Una de las manifestaciones más relevantes de esta emergencia económica comunitaria es la dialéctica del don, que redescubre y señala el carácter humano y de alteridad, entre otras virtudes, de la reciprocidad y redistribución, en el devenir histórico de las comunidades aimaras del territorio boliviano en particular.

El cuidado por el otro es solicitud; es tener consideración por las condiciones de existencia de la humanidad, cosas prácticas, finitas, limitadas, que no requieren esfuerzos considerables o heroicos, que están al alcance de todos. Así, la primera manifestación concreta de la reciprocidad es la hospitalidad, la segunda la protección, la tercera el don (Temple, 2003, p. 322).

Se sabe que, desde los trabajos de Mauss, Malinowski y otros antropólogos clásicos, todas las sociedades han conocido la reciprocidad; asimismo a partir de Levi-Strauss, y las estructuras elementales del parentesco, se ratifica que las primeras organizaciones sociales están regidas por el principio de reciprocidad, aunque para ello se apeló a instrumentos como el intercambio y el interés, para dar cuenta de aquellos descubrimientos de la economía política de su tiempo. Hubo intentos manifiestos de situar la reciprocidad y redistribución como una forma arcaica del intercambio, y la economía de mercado como la forma más evolucionada del desarrollo económico, en consecuencia fin último de todo desarrollo humano, desconociendo que "[...] lo que circula en definitiva es la vida, este valor supremo del mundo arcaico, y sus símbolos, las mujeres como madres en potencia, el prestigio, el nombre, los bienes preciosos (la 'moneda' primitiva)" (Caillé, 1996, p. 147).

Cada vez es más evidente que, en los Andes y América Latina, es posible otro camino en el desarrollo económico, ligado a valores humanos que apuestan por el bien común, el comunismo. Así, en la experiencia de los aimaras de Viacha, el criterio de *Khuyapayasiña*¹³ ha regido la vida de las comunidades rurales ahora influyentes en las ciudades. En términos de solidaridad, cuando algún miembro del *ayllu* es objeto de alguna desgracia, por ejemplo, las inclemencias del tiempo como granizadas, heladas, inundaciones o accidentes automovilísticos y sus posteriores consecuencias, entra en juego la actitud de velar por el prójimo al igual que para sí mismo, entendiendo conscientemente que cualquiera en el futuro puede correr con la misma suerte, aludiendo a la lógica trivalente y social del don, uniendo a todo el conglomerado humano a la actitud de *dar, recibir y devolver*.

Bajo estas consideraciones, lo que toca por hacer es superar el postulado de economía y pensamiento único, que excluye y cierra las

¹² Desvergonzado, descarado o exento de prestigio.

¹³ Hacer el bien al prójimo.

puertas a otras alternativas. El término *plural* que hace su aparición en muchas investigaciones recientes debería de conjurar el concepto de que existe una sola economía. El Estado Plurinacional de Bolivia ha avanzado renombrando al ente sectorial como Ministerio de Economía plural, aunque solo sea de momento como discurso; todavía queda todo un trecho por transitar hasta su consolidación y legitimación final.

En este desafío de humanizar la economía, llama poderosamente la atención el carácter profundamente humano de la praxis-comunitaria del don vigente en los *ayllus* de Viacha, que concibe al hombre y la mujer no únicamente como fuerza de trabajo, sino principalmente como seres con sentimientos, pensamientos y creencias, es decir, de manera integral. "Producir para donar es otro motor de la economía, diferente que el de producir para acumular" (Temple, 2003, p. 327). El primer enunciado habla de la alteridad, empatía, reciprocidad, solidaridad y comunitariedad; en suma, una conducta humana asociada al VIVIR BIEN; el segundo se refiere al individualismo y egoísmo, es decir, la deshumanización de la vida.

A propósito, el término aimara¹⁴ *suma qamaña*, que se ha puesto muy en boga en el actual gobierno de Evo Morales, se traduce como "vivir bien o vivir en plenitud, que entérminos generales significa vivir en armonía y equilibrio, en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia" (Huacacani, 2010, p. 21). En contraste a las corrientes occidentales que centran como sujetos referentes del desarrollo al dinero y al hombre, el modelo de desarrollo a partir del *suma qamaña* privilegia la vida no solo de los hombres sino de todos los seres vivientes; esto significa una visión mucho más abarcante y completa en términos conceptuales, que se plantea como un buen referente para la emergente Economía Social y Solidaria.

El actual gobierno boliviano está legalizando las otras formas de economía proscritas o invisibilizadas hasta el 2005, pero vigentes desde hace cientos de años en la praxis de las nacionalidades indígena-originarias, con características funcionales no solo en las comunidades rurales, sino también presentes en los centros urbanos. A partir de la asunción a la

presidencia de Evo Morales Ayma, existe un notorio acercamiento a los llamados *movimientos sociales*, constituidos principalmente por indígenas, originarios y campesinos, lo cual fertiliza y denota una interlocución válida con la economía comunitaria.

Conclusión

A manera de conclusión, todos los estados nacionales se han enmarcado en una especie de monólogo económico bajo el pretexto del desarrollo, industrialización y crecimiento, aunque este discurso marca de manera cada vez más elocuente el deterioro del entorno social y ecológico, lo que es peor, anuncia la propia destrucción de la vida como tal en todo el planeta tierra; esto llama poderosamente la atención de los científicos sociales y de todas las personas que quieren el bienestar de sus descendientes.

En Bolivia, con una mayoría de habitantes de origen indígena, a pesar de 187 años de vida republicana, han subsistido en las comunidades y poblaciones urbanas otras formas de economía, catalogadas por los antropólogos clásicos como precapitalistas o primitivas, sinónimo de retraso, aunque a los ojos y sentimiento de sus portadores estas viejas prácticas han sido funcionales en toda su estructura de vida y organización sociopolítica, tal como se ha podido describir y analizar en el presente trabajo.

En la emergencia del nuevo contexto de Economía Social y Solidaria, surge como alternativa el redescubrimiento de aquellas manifestaciones milenarias, no solo del comportamiento económico, sino del modelo de desarrollo mismo, donde la economía comunitaria de reciprocidad, a pesar de haber vivido un destino proscrito, conlleva un perfil profundamente humano con un tono ético contrario al intercambio, capaz de dar respuestas a los impactos sociales y ambientales del crecimiento económico que trae consigo el modelo de desarrollo vigente en el mundo.

Este panorama, de por sí, es auspicioso para los indígena-originario-campesinos y todos los habitantes del continente y el mundo entero, tomando en cuenta los resultados del modelo de desarrollo y su economía depredadora vigentes. En la Bolivia excluyente hasta el año 2005, se han dado una serie de cambios

¹⁴ La nacionalidad aimara es la que tiene mayor arraigo étnico cultural en todo el territorio boliviano.

desde el 2006, intentando superar el monopolio de cultura única y economía exclusiva, al menos en términos legales y/o normativos. Sin embargo, no se otea con claridad la objetividad de los discursos y las normas sancionadas, corriendo el riesgo de quedar en la mera arena, si es que no se orienta claramente la praxis económica comunitaria, en su relación asimétrica con la economía de mercado. Empero, hasta aquí ya es un gran avance y un cúmulo de lecciones aprendidas, en el marco de la emergente Economía Social y Solidaria.

Referencias

- BARFIELD, T. 2000. *Diccionario de Antropología*. México, Siglo Veintiuno Editores, 500 p.
- CAILLE, A. 1996. Salir de la economía. *Revista Cuadernos de Trabajo Social*, 9:143-152.
- CARDOZO DE OLIVEIRA, L. 2004. Honor, dignidad y reciprocidad. *Revista Cuadernos de Antropología*, 20:25-39.
- CONTRERAS, J. 2005. *La antropología económica: entre el materialismo y el culturalismo*. Barcelona, Universidad de Barcelona, 110 p.
- DIERCKXSENS, W. 2005. Utopía y sujeto en una economía alternativa. *Revista Fe y Pueblo, Segunda Época*, 8:5-8.
- GODBOUT, J. 1997. *El espíritu del Don*. Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 306 p.
- HUANACUNI, F. 2010. *Buen vivir/Vivir bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. La Paz, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 80 p.
- MAUSS, M. 1971. *Sociología y antropología*. Madrid, Editorial Tecnos, 250 p.
- MOLINA, J.L.; VALENZUELA, H. 2006. *Invitación a la Antropología Económica*. Barcelona, UAB, 260 p.
- TEMPLE, D. 2003. *Teoría de la reciprocidad. Tomo II: La economía de reciprocidad*. La Paz, PADEP-GTZ, 506 p.
- TEMPLE, D. 1995. *Dialéctica del Don: Ensayo sobre la oikonomía de las comunidades indígenas*. La Paz, Hisbol, 180 p.

Submitted: 20/11/2011
Accepted: 18/07/2012