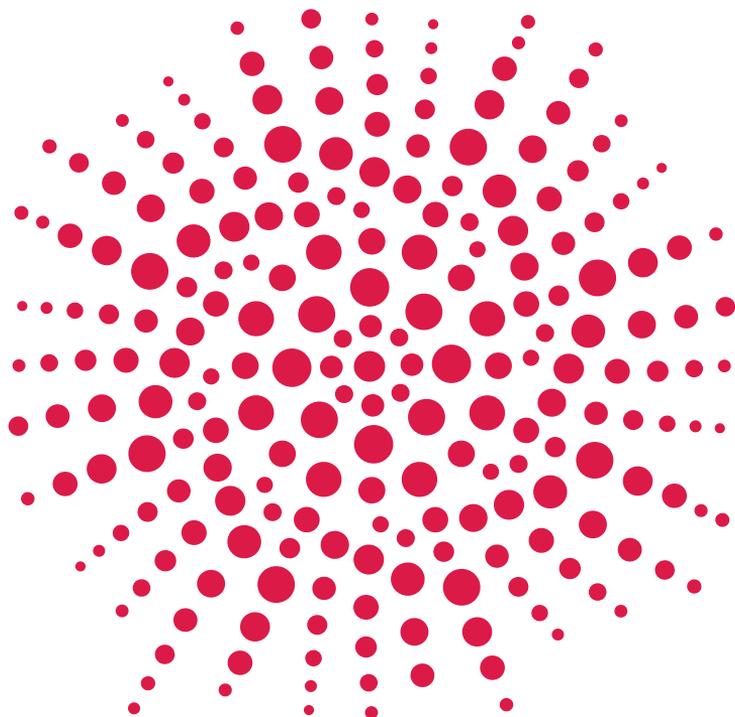


Instituciones y prácticas económicas comunitarias

Aprendiendo del sistema de reproducción de la vida de los pueblos aymara y mixteco

Irene Ragazzini y Erika Loritz



Colección Lecturas de Economía Social

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Instituciones y prácticas económicas comunitarias

Erika Loritz e Irene Ragazzini

Instituciones y prácticas económicas comunitarias

Aprendiendo del sistema de reproducción
de la vida de los pueblos aymara y mixteco

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Ragazzini, Irene

Instituciones y prácticas económicas comunitarias : aprendiendo del sistema de reproducción de la vida de los pueblos aymara y mixteco / Irene Ragazzini ; Erika Loritz. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2018.
222 p. ; 21 x 15 cm. - (Lecturas de economía social ; 10)

ISBN 978-987-630-373-6

1. Economía Social. 2. Comunidades. I. Loritz, Erika II. Título
CDD 330

EDICIONES **UNGS**

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2018
J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)
Prov. de Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54 11) 4469-7507
ediciones@ungs.edu.ar
www.ungs.edu.ar/ediciones

Diseño gráfico de colección:
Andrés Espinosa - Dirección General Editorial - UNGS / Alejandra Spinelli
Corrección: Gustavo Castaño

Hecho el depósito que marca la Ley 11723.
Prohibida su reproducción total o parcial.
Derechos reservados.

Impreso en Ediciones América
Abraham J. Luppi 1451, CABA, Argentina,
en el mes de septiembre de 2018.
Tirada: 200 ejemplares.



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Presentación, por <i>José Luis Coraggio</i>	9
Introducción	13
Las investigaciones	14
Estrategia metodológica	18
Referencias bibliográficas	19
Capítulo 1: Economías comunitarias en Mesoamérica y en los Andes	21
Introducción	21
El enfoque: economía sustantiva	24
Principios, instituciones y prácticas	26
Instituciones y prácticas económicas comunitarias (IPEC) en los Andes y en la Mixteca	31
Referencias bibliográficas	34
Capítulo 2: El alcance de las prácticas comunitarias en la resistencia al mercado capitalista y en la construcción de autonomía en la región Mixteca, Oaxaca, México	35
Irene Ragazzini	
Introducción: resistencia económica y autonomía	35
Primera parte: el arriba y el abajo	38
Segunda parte: las instituciones y las prácticas económicas y comunitarias en la Mixteca	55
Circulación	88

Consumo	97
Reflexiones finales: el alcance de las IPEC en la resistencia a la economía de mercado y la construcción de autonomía	104
Referencias bibliográficas	114
Capítulo 3: Comunidad y mercado. Tensiones y complementariedades en la economía de Curahuara de Carangas, Oruro, Bolivia	119
Erika Loritz	
Introducción	119
Primera parte: Curahuara de Carangas. Su pueblo, su historia	123
Segunda Parte: El sistema económico en Curahuara de Carangas	139
Conclusiones	192
Referencias bibliográficas	203
Capítulo 4: Reflexiones finales comunes	207
Anexo: IPEC en los Andes y en la Mixteca en la actualidad	215

Presentación

La economía social es polisémica. En primer lugar, es una propuesta científica compleja, para la cual lo económico está constituido por dimensiones integradas que el método analítico ha organizado en disciplinas parciales centradas en “variables” afines, interrelacionadas entre sí pero desgajadas de la totalidad social. Ese enfoque ha contribuido sin duda al avance de las ciencias sociales, pero su tendencia a absolutizarse ha ido dando lugar a una visión ontológica de la realidad según la cual esta estaría efectivamente fragmentada en esferas de la vida social que, en todo caso, entran en relaciones externas entre sí (la sociedad recibiría el “impacto” de los cambios en una economía naturalizada). A lo que se agrega la pretendida separación entre la sociedad humana y la naturaleza así como también un postulado sobre la naturaleza del ser humano (*el homo economicus*).

En segundo lugar, el término *economía social* remarca que los sistemas económicos, lejos de ser el resultado de evoluciones sujetas a leyes universales equivalentes a las de la naturaleza exterior, son construcciones de las sociedades, históricamente situadas, con todas sus contradicciones y conflictos.

Esto no es independiente de la política. Asumir la teoría económica hoy considerada ortodoxa implica impulsar un programa de acción neoconservador, apoyado por la ideología económica conocida como neoliberalismo, que pretende transformar no solo la economía sino la sociedad según el principio del mercado total, además de extender su concepto de racionalidad al estudio de otras relaciones, de otras “esferas”, y de mercantilizar la realidad social misma.

La economía social, como concepción teórica y como práctica política orientada por el principio ético de la reproducción y el desarrollo de la vida humana y de la naturaleza, pretende contrarrestar esa corriente en su propio terreno. Se trata de entablar una lucha contrahegemónica, articulando la construcción de conceptos e interpretaciones fundadas en otra ontología y en otra epistemología, orientando otras prácticas profesionales de diagnóstico y elaboración de propuestas de acción política alternativa, mostrando la relación empíricamente verificable de articulación de relaciones y acciones que co-constituyen la realidad.

Un ejemplo de esa búsqueda es lo relativo a la relación entre lo que llamamos *cultura* y la organización de los procesos de producción de las condiciones materiales de la vida en sociedad. El sistema de mercados es solo una de las posibles respuestas a ese objetivo, que produce en su desarrollo su propio sistema de valores, normas y visiones del mundo. Sin embargo, no ha logrado imponerse totalmente en la sociedad, en particular en las periferias del sistema mundo dominado por la lógica capitalista.

Las economías empíricas no responden a una sola lógica o racionalidad, sino que son plurales. En ellas subsiste un significativo sector de organizaciones de economía popular cuya lógica de fondo no es la acumulación sin fin, sino reproducir la vida de sus miembros. Como economía popular del sistema capitalista, puede estar signada por cierta competencia, aunque subsistan y/o se vengán desarrollando formas de organización mesoeconómica de reciprocidad, entre las cuales se destacan los sistemas comunitarios de raíz indígena.

Como nos muestran las autoras de esta obra, esos sistemas, lejos de desaparecer ante el huracán de la globalización del capital, han podido, con contradicciones y tensiones, subsistir y extenderse gracias a la lucha de los pueblos indígenas, ahora a escalas globales, como refleja el Foro Social Mundial. Esto es así a pesar de que desde hace décadas se viene anunciando su asimilación y extinción, así como la del campesinado. Esa persistencia se basa en la no separación de las esferas de la economía, la cultura y la política características de esas comunidades. La autonomización de la economía (el mercado autorregulado) efectivamente llevaría a su disolución, y otro tanto vale para las sociedades en sentido amplio.

Justamente, los trabajos que se incluyen en este volumen, basados en la investigación de comunidades del mundo andino y de mesoamérica, muestran con idoneidad ese imbricamiento y sus tensiones. Para ello, las autoras utilizan una aproximación institucionalista, tributaria del pensamiento de Karl Polanyi, y constituyen así un valioso avance en el programa de investigación-acción de la Maestría en Economía Social, mostrando que no se trata de postular una utopía sino de explicar una realidad que hoy coexiste en el contexto del mercado global y que contribuye a pensar alternativas políticas al decurso de la globalización.

Su larga permanencia en las comunidades estudiadas da a sus investigaciones una sólida base empírica. Tanto los hallazgos de Irene Ragazzini como los de Erika Loritz desafían el postulado neoliberal de que las formas comunitarias son irracionales y deben ser desplazadas por el mercado individualizador y uniformador de valores e identidades. A la vez identifican las contradicciones y tensiones que se vienen dando con el avance no solo del mercado sino de las políticas públicas y los proyectos orientados a aliviar la pobreza de los pueblos indígenas mediante el principio de redistribución a escala nacional. Asimismo, señalan la tensión entre las formas estatales y de la política nacional y local en relación con los sistemas ancestrales de autoridad.

Al hacerlo descubren que esas tendencias y sus instituciones (desde el alambrado y la tecnología hasta la monetización y el salario) son ambivalentes y no puramente destructivas de la cohesión y sobrevivencia de las comunidades, las cuales muestran una gran resiliencia, sobre todo en el caso de las comunidades andinas. Indican también que sus cosmovisiones no son inmutables sino que van incorporando nuevos elementos en la interacción con las formas modernizantes de la economía y la política. Como señala Erika, en el caso de Bolivia esto incluye la tensión entre una revolución indígena y un proyecto modernizador que buscaría, como ha señalado García Linera, un “capitalismo de base comunitaria”. En el caso de México, el mercado genera principalmente el debilitamiento de las comunidades, y la pregunta que guía a Irene es cómo pueden las comunidades fortalecer sus propias prácticas de modo que les permitan prescindir de la dependencia del mercado y del Estado.

La articulación de sus trabajos de tesis en una obra conjunta constituye un aporte significativo al campo de la economía social, a la vez que incorpora nuevos criterios a la comprensión de las formas comunitarias indígenas de la economía popular. Responden, asimismo, al compromiso que implica asumir el principio ético de la reproducción y el desarrollo de la vida como orientación de las preguntas y metodologías de investigación.

Queremos destacar el trabajo de edición de este volumen emprendido por Erika Loritz y agradecer a ambas autoras por su empeño en contribuir a un programa abierto, que busca construir y articular conceptos en diálogo con otras propuestas teóricas y con un pie firme en la investigación empírica.

José Luis Coraggio
Los Polvorines, enero de 2017

Introducción

Este libro nace de la convivencia con los pueblos. Nace de miradas que buscan aprender de otras formas de vida y dialogar con ellas. Y nace también de una formación teórica compartida entre dos mujeres jóvenes que crecieron en contextos urbanos y predominantemente occidentales y que buscaron conocer las realidades de pueblos indígenas en Bolivia y México. En esta búsqueda hemos aprendido a criticar las *verdades* del sistema capitalista dominante y a buscar espacios para construir una crítica desde la pluralidad de formas de vida que existen en los territorios.

En esta búsqueda de cada una en particular hemos coincidido en un espacio en común: la Maestría en Economía Social (MAES) de la Universidad Nacional de General Sarmiento, en Buenos Aires, Argentina, mediante la cual nos hemos apropiado de herramientas de análisis de la realidad económica, poniendo en el centro de la atención las experiencias de alternativas existentes que se han puesto en práctica desde los sectores populares latinoamericanos, sean indígenas, negros o mestizos, en ámbitos rurales o urbanos, para la reproducción de la vida frente a un sistema económico de muerte.

Tuvimos también un maestro en común, José Luis Coraggio, quien nos ha acompañado a ambas con dedicación en nuestros trabajos de investigación. De este modo, el cuerpo teórico de la MAES, complementándolo con miradas más enfocadas hacia las realidades indígenas, nos ha permitido regresar a las comunidades que habíamos conocido, una en México y otra en Bolivia, con nuevos ojos, capaces de mirar donde antes no habíamos visto y de hacernos preguntas que antes no nos habíamos hecho.

Fue así, en un nuevo diálogo con los pueblos mixteco y aymara, que nacieron y tomaron forma nuestros trabajos de investigación en torno a las economías comunitarias en la región Mixteca de Oaxaca en México y en el altiplano en Bolivia. El libro busca poner en diálogo estos dos trabajos, estos dos territorios y pueblos, en un intento de abrir una ventana a las realidades indígenas del Abya Yala (América Latina). Consideramos que entender cómo han resistido y se han reinventado los pueblos indígenas de este continente durante más de 500 años y describir los retos que enfrentan actualmente es

de suma importancia en la fase actual del capitalismo, una de las más destructoras y violentas de la historia de la humanidad. Las enseñanzas de los pueblos indígenas pueden ser una fuente de inspiración de largo aliento para gran parte de las luchas actuales, especialmente las que están centradas en la defensa del territorio y la vida.

En la construcción de alternativas al sistema económico de mercado capitalista, no solo es importante sino también necesario tender puentes y forjar articulaciones concretas entre las formas comunitarias (no elegidas sino de origen, como es el caso de las comunidades indígenas) y las prácticas de cooperación y solidaridad que nacen de la libre asociación y afinidad. En palabras de Coraggio, en la construcción de *otra economía en la que quepamos todos*, las formas comunitarias de organización económica son parte de la economía popular, base empírica de la economía social y solidaria (ESS) en construcción (2009). La ESS, como proyecto, toma de diferentes sistemas y prácticas de la diversidad humana las fuentes para ir construyendo de manera plural, democrática y descolonizadora los fundamentos de su teoría y su acción. Así, a la economía comunitaria de los pueblos del Abya Yala la podemos ubicar entre la pluralidad de formas que, con su resistencia y su eficacia, cuestionan la universalidad y omnipresencia del mercado.

Este libro está compuesto por cuatro capítulos. En el primero se expone el enfoque compartido de ambos trabajos, y se explica qué entendemos por economía, por economía comunitaria y por instituciones y prácticas económicas comunitarias (IPEC). A partir de allí se realiza un esfuerzo descriptivo y comparativo de las IPEC en ambos casos de estudio, a través de un cuadro ideal que no toma en consideración las tensiones históricas. Este análisis se realiza dividiendo el proceso económico en producción, distribución, circulación y consumo. Las tendencias de estas prácticas comunitarias a mantenerse, transformarse o desaparecer se analizan en los capítulos dos y tres, en los que se desarrolla el análisis de los casos particulares. En el capítulo dos se desarrolla el de la región Mixteca en México; y en el tres, el caso del altiplano boliviano, cada uno con sus propias preguntas de investigación. Finalmente, en el capítulo cuatro se proponen algunas reflexiones finales comunes.

Las investigaciones

El capítulo a cargo de Irene Ragazzini (2011) habla de un pueblo indígena mesoamericano: los ñuú savi; de su región: la Mixteca, y de la manera en que ese pueblo ha logrado resolver sus necesidades y reproducir la vida de sus comunidades en una dialéctica constante entre las lógicas propias y las ajenas. Es decir, habla de las economías de sus comunidades, de las economías comunales. Para su análisis, la autora las ubica en el interior de un sistema económico más amplio, global, y dentro de un sistema político determinado:

el Estado de Oaxaca. La situación actual de México, que está viviendo una guerra desgarradora, pone en relieve la importancia del tema de este trabajo: si, por un lado, durante casi treinta años el capitalismo neoliberal y el narcocapitalismo en México han producido muerte; por otro lado, las relaciones comunales apoyadas en prácticas económicas de reciprocidad han detenido la violencia y buscan la reproducción de la vida en paz y con dignidad. Es por esto que el problema de investigación se enfoca en el alcance de las economías comunales y, en particular, de las IPEC en la resistencia a la economía de mercado y la construcción de autonomía.

Se entiende a las IPEC como pautas recurrentes que orientan los comportamientos y las relaciones socioeconómicas de los miembros y las unidades domésticas de la comunidad. Para determinar su alcance se caracteriza previamente la estructura de la economía en las comunidades estudiadas (qué se produce y cómo, qué se consume, cómo se intercambia, de qué se trabaja y dónde, etcétera), haciendo énfasis en las IPEC y su rol en el sistema comunitario. Se analiza cómo se especifican los principios de institucionalización del proceso económico en los casos de estudio y cómo se jerarquizan según los principios típicos del sistema mercantil-capitalista. En particular, se describe cómo interactúa el sistema comunitario con el resto de la economía, entendida esta como economía mixta (Coraggio, 2011), conformada por las diferentes lógicas de la economía popular, la economía del capital y la economía pública. Al mismo tiempo, se toma en cuenta cómo se reflejan los elementos de la comunalidad (Díaz, 2007; López Bárcenas, 2010) en las instituciones económicas, haciendo hincapié en las posibles tendencias manifestadas en sus cambios y examinando si su proceso de institucionalización (Polanyi, 1957) y su continua reinstitucionalización se basan en las tradiciones comunales (autonomía), si introducen lógicas heterónomas (del mercado capitalista y del Estado-nación), o si buscan soluciones nuevas que surjan desde el sentido de la comunidad y la comunalidad con voluntad emancipadora (autonomía) (Esteva, 1997).

Por otro lado, la investigación de Erika Loritz (2013) habla sobre la economía de un municipio aymara en los Andes bolivianos y sobre las diversas estrategias que despliegan las familias para la reproducción de sus vidas, entre ellas la producción de ganado camélido y la migración. Se analizan los procesos actuales para intentar mostrar las transformaciones producidas en el sistema económico y las rupturas y continuidades entre las IPEC y las prácticas y lógicas introducidas por el mercado. Mostrando estos movimientos y transformaciones, esta investigación busca alejarse de esencialismos y determinismos sobre “lo indígena”, e intenta afilar la mirada sobre cómo los curahuareños trabajan, comercian, toman decisiones colectivamente, se relacionan con los otros y la naturaleza y habitan el territorio.

A partir de una descripción detallada de las estrategias de vida de las familias y las normas internas de las comunidades, se indaga sobre las actuales

tensiones y complementariedades entre el ciclo de reproducción de la vida comunitaria como un todo y el ciclo de reproducción de las actividades económicas mercantiles dentro de la comunidad. En los procesos de producción, distribución y redistribución, circulación y consumo local se indaga sobre qué prácticas económicas ancestrales se han ido perdiendo, cuáles se mantienen y cuáles se transforman, rescatando, más allá de las prácticas económicas concretas, sus sentidos.

Las preguntas que guían esta investigación buscan comprender *cómo se producía, intercambiaba y consumía antes y cómo se lo hace ahora*. Asimismo, se analiza la coexistencia de diferentes lógicas económicas (mercantiles, modernas, comunitarias) en el territorio y cómo se da la articulación entre ellas. En la indagación sobre las transformaciones de la comunidad, se intenta comprender qué principios y estructuras comunitarias se ponen en práctica y se reactualizan en los nuevos contextos sociales.

Si bien ambas investigaciones son independientes entre sí y se llevaron adelante en diferentes momentos y con preguntas distintas, se pueden tender ciertos puentes entre ellas. Ambas comparten el marco teórico desde los planteos del campo en construcción de la ESS y los aportes de la antropología económica. Entre otras similitudes, se destaca que ambas investigaciones analizan el sistema económico de los pueblos indígenas como un todo, viendo las tensiones y las complementariedades entre el mercado y el sistema comunitario. Asimismo, se estudian en ambos casos las IPEC y su grado de institucionalización en la actualidad, así como su alcance para la reproducción de la vida. Si bien ambos estudios analizan los casos concretos de las economías de las comunidades mencionadas, no se lo hace de manera aislada, sino que buscan comprender las relaciones entre la economía y la política y entre el sistema comunal y la economía pública y capitalista. Además, en los dos casos se indaga acerca de cómo fue cambiando el sistema comunal a partir de la penetración del mercado capitalista y el Estado.

Como diferencias, advertimos que hay distintos abordajes en cómo se da la relación entre las comunidades, el Estado y el mercado. La investigación sobre la Mixteca hace énfasis en la resistencia a la economía de mercado y la construcción de autonomía. Resistir al mercado, para la autora, implica no concebirse como un individuo determinado por la pura racionalidad instrumental, sino como comunidad o colectividad, manteniendo una racionalidad reproductiva por sobre el cálculo instrumental individualista.

Para abordar el tema de la construcción de autonomía se toma el aporte de Gustavo Esteva (1997), un intelectual “desprofesionalizado” del Estado de Oaxaca, que evidencia cómo en México, por un lado, las prácticas de demanda de autonomía se refieren al respeto y el reconocimiento a lo que ya se tiene (el respeto de la *ontonomía*) y, por otro lado, cómo la autonomía implica un proceso de construcción de un modo de vida integral, no como contrapeso del

poder estatal sino como algo que hace a este superfluo (ya que el poder estatal se considera como una fuerza impuesta de manera heterónoma).

En el caso de Bolivia, se hace mayor énfasis tanto en las tensiones como en las complementariedades entre la comunidad y el mercado, es decir, en las estrategias de los pueblos indígenas para adaptarse a los cambios. En este caso, se analiza cómo las comunidades indígenas buscan integrarse al mercado en sus propios términos, sin perder autonomía y manteniendo sus estructuras de poder local (Tassi, 2012). La misma diferencia aparece en la relación con el Estado, ya que, mientras las comunidades aymaras buscan mayor apoyo estatal en sus territorios, las mixtecas y las oaxaqueñas, si bien le exigen ciertos apoyos, perciben al gobierno como una estructura corrupta que las ha engañado y perjudicado, en favor del enriquecimiento de los partidos y las empresas transnacionales.

Estos distintos enfoques se pueden justificar por diferencias de posicionamiento de las autoras y también por las diferencias entre ambos países. Bolivia y México son países con Estados históricamente colonialistas y excluyentes de las mayorías indígenas y/o campesinas; ambos países tuvieron tempranas revoluciones indígena-populares (México en 1910 y Bolivia en 1952) y también profundos procesos de autonomía indígena, pero en la actualidad se diferencian con el giro que ha tomado Bolivia con el *proceso de cambio* iniciado en 2006, que tiene como pilares la descolonización y la construcción de un Estado plurinacional. Este proceso, iniciado con las luchas antineoliberales a comienzos del siglo XXI con protagonismo indígena-campesino, se institucionalizó con la Asamblea Constituyente y la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado en 2009, lo que sentó las bases para la construcción de un nuevo Estado y una nueva sociedad. Pero si bien la nueva Constitución busca dejar atrás la matriz colonial constitutiva del país, en el proceso histórico de transformación se evidencian rupturas y también continuidades con el modelo moderno-neoliberal anterior, lo que se considera como contradicciones propias de todo proceso social.

En el caso de México, en la actualidad existe una continuidad y una profundización de las políticas neoliberales y de despojo, acompañadas por la descomposición del sistema partidista-electoral y por un aparato represor que actúa violenta e impunemente contra la población, provocando terror y muerte. Esta realidad es contrastada por un hervidero de luchas en todo el país, entre las cuales el referente más relevante es el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, con la ruptura en cuanto a la forma de hacer política a partir de su levantamiento en 1994. La construcción de una autonomía integral en su territorio es hoy una fuente de inspiración para muchos pueblos indígenas agrupados en el Congreso Nacional Indígena.

Resumiendo, las preguntas principales de las investigaciones son: en la Mixteca, ¿cuál es el alcance de las *IPEC* en la resistencia a la economía de mercado

y en la construcción de autonomía?; y en los Andes, ¿cuáles son las tensiones y complementariedades entre las IPEC y el mercado y qué estrategias despliegan las comunidades para la reproducción de sus vidas en los nuevos contextos? Y, en ambos casos, nos preguntamos: ¿se puede considerar a las IPEC como una alternativa para la reproducción ampliada de la vida o el “vivir bien”?

Estrategia metodológica

A nivel metodológico, ambas investigaciones realizan un abordaje etnográfico. Dentro de los territorios seleccionados, se eligieron comunidades específicas por criterios de accesibilidad y contactos previos. En México, la investigación se realizó en 2011, con visitas a las comunidades entre los meses de enero y abril, y la elaboración de la información se efectuó entre abril y noviembre. En el caso de la investigación de Bolivia, el proceso de trabajo estuvo centrado en visitas al pueblo de Curahuara de Carangas durante todo el año 2013. En ambas investigaciones se utilizaron fuentes primarias y secundarias: entrevistas en profundidad, observaciones participantes y grupos focales. Asimismo, ambas autoras participaron de una variedad de momentos importantes de la vida comunitaria de las comunidades estudiadas: fiestas patronales, reuniones comunales, trabajos comunitarios, días de feria, entre otros.

En la Mixteca, la idea de la investigación nació a partir de la experiencia de colaboración de la autora –en diferentes estancias entre 2008 y 2011– con el Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos (CACTUS), una organización creada para acompañar procesos de autonomía en diferentes ámbitos en las comunidades mixtecas. Se eligieron los casos de las comunidades de Santa María Camotlán y de Santa Cruz Mixtepec, a partir de dos criterios: en primer lugar, se utilizó el criterio de accesibilidad, ya que el CACTUS tenía presencia en ambas comunidades. En Camotlán, este centro había acompañado la creación y el proceso del grupo de apoyo comunitario –caja de ahorro y crédito– “Renovación”, y en Santa Cruz está llevando adelante, junto a la comunidad, la escuela preparatoria comunitaria “Ricardo Flores Magón”; en segundo lugar, en más de un caso se intentó comprender la diversidad de los procesos para evidenciar, por un lado, las características específicas de cada comunidad y, por otro lado, las tendencias generales de la región.

Las dificultades que se presentaron en el proceso de investigación estuvieron ligadas a la falta de tiempo para estrechar una relación de mayor confianza con el conjunto de la comunidad. Otra de las dificultades, especialmente en la comunidad de Santa Cruz, fue no hablar el idioma mixteco. Esto implicó que las entrevistas se realizaran en castellano, factor que fue determinante en la selección de los entrevistados (ya que muchos de los ancianos no se sienten cómodos hablando castellano) y representó un obstáculo a la hora

de formular las preguntas. Finalmente, una dificultad constante en todo el proceso de la investigación fue la necesidad de tomar decisiones analíticas a partir de conceptualizaciones ajenas a la cosmovisión mixteca. Remarcamos aquí que estas decisiones no son las únicas posibles y pueden ser sometidas a crítica; sin embargo, se tomaron a través de la discusión y tratando de favorecer la mejor comprensión del proceso económico comunitario.

En el caso de Bolivia, se visitaron tres comunidades en el territorio (una cercana al pueblo y dos dispersas) y el pueblo de Curahuara de Carangas. Se procuró caracterizar las principales dinámicas económicas del municipio haciendo una distinción entre la vida del pueblo y la vida de las comunidades. Esta doble caracterización se hizo entendiendo que entre el pueblo y las comunidades existe un fuerte lazo social, económico y político. Durante los viajes al pueblo y a las comunidades se realizaron entrevistas a informantes claves, campesinos, autoridades locales, técnicos, etcétera. Asimismo, se intentó participar de la mayor cantidad de eventos sociales posibles: reuniones de comunidades, reuniones de autoridades originarias, feria quincenal del pueblo, feria de camélidos, fiesta patronal, audiencia por conflicto de tierras, día de trabajo comunitario, entre otros. También se recogieron datos secundarios de los diferentes documentos municipales y de la bibliografía especializada.

Como limitaciones en el proceso de investigación se puede mencionar la falta de información actualizada (sobre todo de los impactos de las nuevas políticas implementadas desde 2006), la falta de recursos para poder visitar más comunidades, la falta de accesibilidad a ciertas zonas y el hecho de no hablar la lengua aymara.

Si bien esta investigación busca tener una perspectiva histórica, la bibliografía especializada en ese territorio es casi nula. Por lo tanto, esta perspectiva está basada en los relatos de los pobladores, que no siempre tienen la costumbre de pensar en años o décadas sino que se refieren al pasado como “el tiempo de los abuelos”. Este tiempo puede abarcar desde la colonia hasta los años cincuenta (la revolución del 52 y la consecuente reforma agraria son, por ejemplo, un hito en la memoria colectiva). En el imaginario aymara, los abuelos pueden ser los primeros carangas, llameros que habitaron el territorio en el año 1.100 o los abuelos consanguíneos de las personas.

Referencias bibliográficas

Coraggio, José Luis (2011). *Economía social y solidaria, el trabajo antes que el capital*. Quito: Abya Yala.

— (2009). “Territorio y economías alternativas”. Ponencia presentada en el Primer Seminario Internacional sobre Planificación Regional para el

Desarrollo Nacional. Visiones, Desafíos y Propuestas. La Paz, Bolivia, del 30 al 31 de julio de 2009.

- Díaz, Floriberto; Robles Hernández, Sofía y Cardoso Jiménez, Rafael (comps.) (2007). *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe: yuujksenaa'yen - ayuujkwenmaa'ny - ayuujk mek'ajten*. Programa Universitario México, Dirección general de publicaciones y fomento editorial de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Esteva, Gustavo (1997). "Sentido y alcances de la lucha por la autonomía". Ponencia presentada en la reunión de la Latin American Studies Association, Continental Plaza Hotel, Guadalajara, México, del 17 al 19 de abril.
- López Bárcenas, Francisco (2010). *Nava Ku Ka'anu In N'uu. Para engrandecer al pueblo. Pensando el desarrollo entre los mixtecos*. Centro de Formación y Gestión por el Desarrollo Sustentable de la Mixteca y el COAPI (Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas). Disponible en: http://www.lopezbarcenass.org/files/escritos/6.-_Pensando_el_desarrollo_entre_los_mixtecos_0.pdf.
- Polanyi, Karl (1957). *La economía como proceso institucionalizado*. Nueva York: The free press.
- Tassi, Nico (2012). *La otra cara del mercado, economías populares en la arena global*. La Paz: ISEAT.

Capítulo 1

Economías comunitarias en Mesoamérica y en los Andes

Introducción

Contrariamente a la supuesta universalidad de la economía capitalista y del ser humano entendido como un sujeto individual, egoísta y maximizador de ganancias, la diversidad humana nos muestra que existen otras formaciones sociales y económicas que se han desarrollado y se desarrollan paralelamente al sistema capitalista y que se basan en una racionalidad económica con sus propios principios éticos, con otro tipo de concepción del sujeto y de la vida en general y con instituciones y prácticas propias.

En toda Abya Yala, antes de la conquista española los innumerables pueblos que habitaban el continente habían construido múltiples formas de estar en el mundo, modos de vida y de organización social muy variados y complejas maneras de relacionarse entre sí, con la naturaleza y con el cosmos. Plurales y diversas eran las formas de vida y hay evidencia de que no estaban exentas de formas de dominación propias, internas y entre diferentes pueblos. Sin la intención de hacer aquí una apología esencialista de los pueblos originarios, podemos afirmar que sus estructuras y cosmovisiones tenían sentidos muy distantes y, en la mayoría de los casos, opuestos al modelo occidental moderno que vino a ocupar militarmente los territorios a partir de 1492 y que sigue dominando, con distintas caras, hasta nuestros días.

En los pueblos de Abya Yala encontramos una y otra vez la concepción de la tierra como madre y la organización de la vida en estrecha relación y complementariedad con la naturaleza. Una de las implicaciones importantes de esto es la condición de vida basada en un “nosotros”, hijos de la Madre Tierra y, por lo tanto, hermanos, hermanas, pueblos. Otro carácter general es la no segmentación de la vida en esferas separadas, como puede ser lo político, lo económico o lo religioso, lo cual hace imposible aislar un aspecto de la vida comunitaria de los demás. La cosmovisión de los pueblos originarios plantea

otras formas de entender el territorio, el trabajo humano, el sujeto en comunidad, la naturaleza y la vida misma.

Todos estos pueblos han enfrentado la violencia y el sometimiento colonial. Algunos fueron exterminados, otros fueron totalmente destruidos como pueblos y asimilados, y muchos otros, a pesar de ser explotados, despreciados y despojados, han resistido como pueblos, en una transformación constante hasta nuestros días. Las formas de resistencia han sido múltiples y diversas: la búsqueda de lugares alejados e inhóspitos para habitar, las luchas por la tierra, la migración, la resistencia cultural, la incorporación y transformación de instituciones coloniales o estatales, la búsqueda de representación política en el Estado, etcétera. Para lograr la reproducción de la vida, la mayoría de estos pueblos indígenas ha recreado formas de sustento a veces más cerradas y autárquicas y otras veces más abiertas a la articulación con la sociedad moderna-mercantil.

Al referirnos a la comunidad es preciso entender que existen en la historia y en la actualidad múltiples formas de comunidades, basadas en diferentes principios o características. A los fines de este análisis, vamos a enfocarnos en el tipo de comunidad que constituye nuestro objeto de estudio, las *comunidades indígenas*. Con este propósito, Díaz, pensador indígena del pueblo Mixe (Oaxaca), señala que, ordinariamente, para un académico de la sociedad occidental la comunidad es un simple agregado de individuos a partir de su aislamiento egocéntrico. Se trataría así de una *comunidad aritmética*. En cambio, para los pueblos indígenas la comunidad es *geométrica*, por oposición al concepto occidental. Los elementos fundamentales que permiten la constitución de una comunidad indígena concreta son:

- Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión.
- Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra.
- Una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual los miembros de una comunidad identifican su idioma común.
- Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso.
- Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia (Díaz, 2007: 38).

A partir de estos elementos, el autor explica que en una comunidad se establecen una serie de relaciones, primero entre la gente y el espacio y luego entre las personas. Para la existencia de estas relaciones “existen reglas, interpretadas a partir de la propia naturaleza, y definidas con las experiencias de las generaciones de personas” (ibídem: 39). Así, Díaz esboza una definición primaria de la *comunidad*:

El espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en la medida en que la relación primera es la de la tierra con la gente, a través del trabajo [...] cuando hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no estamos refiriéndonos solo al espacio físico y a la existencia material de los seres humanos, sino también a su existencia espiritual, a su código ético e ideológico y, por consiguiente, a su conducta política, social, jurídica, cultural, económica y civil (idem).

La inmanencia de la comunidad es lo que el autor llama *comunalidad*:

Expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, la que habrá que entenderse de entrada no como algo opuesto sino como diferente de la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad (ibídem: 40).

La *comunalidad*, para Díaz, se constituye sobre cinco elementos fundamentales:

- La tierra como madre y como territorio (lo cual incluye el uso y la defensa del espacio colectivo).
- El consenso en asamblea para la toma de decisiones.
- El servicio gratuito como ejercicio de autoridad (desempeño de los diversos cargos cívicos y religiosos que forman el sistema de gobierno).
- El trabajo colectivo como un acto de recreación (interfamiliar, a través de la ayuda mutua, y comunitario, a través del *tequio*, que es el trabajo gratuito en obras para beneficio del pueblo).
- Los ritos y las ceremonias como expresión del don comunal (la participación en las fiestas y su patrocinio).

Llamamos *economías comunitarias* al conjunto de principios, instituciones y prácticas que cada comunidad construye, en un proceso de reinstitucionalización constante, para la reproducción ampliada de la vida de todos sus miembros (lo cual incluye a los antepasados, a la descendencia y a todas las formas de vida que habitan en su territorio). Son varios los estudios sobre las economías indígenas que muestran que existieron, con diferentes niveles de institucionalización, sistemas económicos de reciprocidad y complementariedad diferentes a los sistemas de intercambio predominantemente mercantil.

En Abya Yala, la economía estaba integrada a la comunidad y no autonomizada, como la economía de mercado en las sociedades modernas (Polanyi, 2001). Estas economías tenían un fuerte componente de autosuficiencia y de complementariedad entre pueblos para lograr así la reproducción de la vida de todos en comunidad. A partir de la colonia española y de la institución

de la república, las comunidades se fueron desestructurando y los sistemas de intercambio mercantil se comenzaron a imponer en el mundo indígena (Quijano, 2000).

Antes de analizar los elementos centrales del sistema comunitario, quisiéramos aclarar que, si bien deseamos recuperar esta forma de economía para el campo de lo posible a desarrollar, no la idealizamos. Es importante evitar en nuestro análisis versiones románticas sobre las culturas indígenas. Nuestros estudios buscan evitar esencialismos para comprender las particularidades del mundo indígena y de la economía comunitaria desde la perspectiva de la complejidad y el dinamismo del proceso social, con múltiples factores históricos que van transformando las realidades e hibridando los procesos.

Entendemos que, aun en los lugares más remotos del continente americano, el mercado capitalista ha llegado y ha impuesto sus reglas en muchos aspectos de la vida, y que las prácticas económicas comunitarias se hallan en mayor o menor medida tensionadas y subsumidas a la lógica del capital. Todo esto es producto de un largo y continuo proceso de colonización y avance del sistema capitalista a escala global. Sin embargo, a pesar de los embates de la colonización y de la imposición de los Estados-nación modernos, las formas y los componentes de los sistemas comunales persisten en el territorio con diversas manifestaciones y construcciones, no solo en los ámbitos rurales sino también en los urbanos. Los pueblos originarios mantienen en mayor o menor intensidad relaciones con el mercado desde los tiempos de la colonia. En las comunidades coexiste una pluralidad de principios y prácticas económicas propias de la matriz indígena hibridados con la economía de mercado. Por ello, es clave advertir también que estas economías no subsisten aisladas, sino que se articulan directa o indirectamente con el mercado capitalista en la resolución de las condiciones de vida de los individuos.

El enfoque: economía sustantiva

Las investigaciones que se presentan en este libro parten de una *definición sustantiva de economía*, que está ubicada dentro de la propuesta de Karl Polanyi (1957). Para este autor, la economía es el *proceso institucionalizado* de interacción del ser humano y su entorno, que se traduce en la provisión de los medios materiales para satisfacer las necesidades. Polanyi parte de la premisa de que cualquier sistema económico es una construcción social que se basa en procesos económicos institucionalizados que buscan la reproducción de las condiciones naturales de la vida en sociedad, es decir, el sustento del ser humano; de ahí la definición de “sustantiva”.

Esta definición se opone a la *definición formal*, hegemónica hasta la actualidad. La *concepción formal* de la economía, que es dominante como el sistema económico que sustenta, parte del supuesto de la escasez y entiende la econo-

mía como el sistema que asegura la asignación óptima de recursos escasos para fines alternativos. La manera de obtener los fines deseados (sobre los cuales no se hace ninguna apreciación ética) es la de minimizar los costos y maximizar la utilidad, lo cual implica un cálculo sistemático o una racionalidad instrumental, planteada como la forma de proceder frente a todas las decisiones, que son tratadas como cuestiones económicas. La racionalidad instrumental, que supone que el individuo busca siempre la solución óptima, es inseparable del mercado, que constituye el ámbito de “elección entre preferencias”. Así, la definición formal de economía está directamente vinculada a la economía de mercado, es decir, se entiende el mercado como el único regulador de la economía. En esta definición formal, el sustento de la vida queda totalmente ausente y solo encontramos una definición sobre la base del cálculo racional. Reduciendo la economía al cálculo, se oculta la dependencia del ser humano respecto a la naturaleza y a sus semejantes para asegurar su supervivencia.

La definición sustantiva, según el autor, es transhistórica, es decir que es válida para cualquier sociedad en cualquier momento histórico, a diferencia de la definición formal, que se refiere a una economía capitalista y de mercado. Las dos visiones de la economía, la formal y la sustantiva, abren campos muy diferentes en la investigación social. Según Polanyi, la definición formal deriva de la lógica e implica un conjunto de leyes relativas a la elección entre usos alternativos y medios insuficientes. La aplicación de esta disciplina implica que

... la producción tiene que ser, ante todo, lo más eficiente posible, máxima, competitiva; para solo después considerar y decidir cuántos y quiénes pueden vivir a partir de este resultado. Y esto no excluye la necesidad de un “cálculo de vidas” (Hayek), de un sacrificio de vidas hoy para asegurar un supuesto mayor número de vidas en un mañana venidero (siempre indefinido). [...] se trata de una lógica que hace abstracción de la muerte y que invierte la realidad: la eficiencia se transforma en un fetiche y la exigencia de vivir es aplastada en nombre de esta eficiencia y de la lucha competitiva (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009: 31).

La definición sustantiva, en cambio, es inducida a partir del estudio comparativo de los hechos y no postula apriorísticamente ni elecciones ni medios insuficientes; la subsistencia del hombre puede imponer o no una elección y, si hay elección, ella no está obligatoriamente determinada por el efecto limitativo de la escasez de los medios. Al entender la economía como un proceso institucionalizado que puede tomar muchas formas históricas, Polanyi propone una teoría de corte antropológico que analiza las múltiples formas en las que diferentes sociedades, en distintas épocas históricas, se han organizado para satisfacer sus necesidades.

La definición sustantiva nos permite estudiar la economía de manera empírica, partiendo de los principios, instituciones y prácticas que realmente la caracterizan y no de modelos formales que priman en la ciencia económica

hegemónica. Bajo esta definición sustantiva, cobran importancia los procesos históricos por los cuales las sociedades van institucionalizando sistemas económicos para reproducir sus bases materiales de vida. En este sentido, nuestros estudios partieron de este carácter sustantivo e institucionalizado de lo económico, analizando en cada momento del proceso económico (producción, distribución, circulación y consumo) las formas de institucionalización que se fueron consolidando en los territorios. De esta manera, si bien estaremos analizando casos de pueblos milenarios con sistemas de producción también milenarios, nuestra mirada estará puesta en cómo estos pueblos han ido transformando sus estructuras y prácticas para la resolución de sus necesidades en los nuevos contextos. Al rescatar el proceso histórico de institucionalización de lo económico, estaremos también evitando los análisis esencialistas que congelan lo indígena a partir de ciertos atributos inamovibles. Por el contrario, nuestro estudio ve las economías indígenas como en permanente transformación, con estructuras que se mantienen, otras que cambian y otras que se redefinen.

Principios, instituciones y prácticas

Las investigaciones aquí presentadas parten de la premisa de que todo sistema económico es una construcción sociohistórica basada en un conjunto de principios, instituciones y prácticas particulares. Así, un sistema económico puede regirse por una variedad de *principios éticos y económicos* (Coraggio, 2011). Los principios éticos marcan el *deber ser*, y los económicos se encarnan en las instituciones que encuadran y ponen límites al campo de las prácticas económicas. Estos principios éticos y económicos se derivan de, o están justificados por, una variedad de formas (dogmas, religiones, cosmovisiones, tabúes, leyes y teorías científicas) y van institucionalizándose progresivamente como *prácticas recurrentes*. A su vez, los principios, como criterios organizadores, pueden tomar forma como resultado de prácticas ya existentes experimentadas como eficaces e institucionalizadas en un ciclo de retroalimentación continua.

Las instituciones económicas son pautas de comportamiento de los agentes que se objetivan en diferentes tipos de organizaciones. Estas instituciones pueden entenderse como una mediación entre los principios de organización de la economía y las prácticas. Los principios no pueden efectivizarse sino a través de prácticas institucionalizadas y de organizaciones que se constituyen como una trama de pautas de acción interpersonal y sus imprescindibles bases materiales. En el siguiente diagrama esquematizamos la relación entre

principios éticos, principios económicos, instituciones económicas y prácticas económicas:¹



Como plantea Polanyi (2001), el análisis empírico de las economías existentes nos permite llegar a la hipótesis hasta ahora corroborada de la pluralidad de principios y formas económicas. Esta constatación surge del estudio de las prácticas de los sujetos que organizan los procesos de producción, distribución, circulación y consumo de maneras diversas, sin reducirse a los criterios de la racionalidad instrumental y dentro del principio de mercado, como lo pretende la ciencia económica hegemónica o formal. Lo que existe es la coexistencia de una diversidad de formas y lógicas contrapuestas, muchas de ellas en tensión y conflicto.

Polanyi encuentra que en toda economía real (aun en la capitalista) existen distintos *principios de integración en la sociedad del proceso económico*, es decir, diferentes formas por las cuales las sociedades organizan su sustento. Los principios económicos analizados por Polanyi son *la reciprocidad, la redistribución y el intercambio*. Siguiendo esta línea de pensamiento, Coraggio (2011) complementa los principios de Polanyi, que están más centrados en la circulación, con una serie de principios relativos a los diferentes momentos del proceso económico:

1. Principios de producción social. Según Coraggio, al considerar la organización social de la producción, deberán incorporarse, al menos, los siguientes principios:²

- a) Principios de posesión y uso de los medios y otras condiciones (naturaleza, conocimiento científico o práctico) de la producción, que pueden asumir distintos tipos. Los principales son:
 - Principios de posesión de los medios/condiciones por los trabajadores, sobre la base de la propiedad/posesión de los medios y condiciones de

1 Diagrama propuesto por José Luis Coraggio (2011), basado en una idea de Enrique Dussel (2009) para el campo político.

2 De acuerdo con Coraggio (2011) y mediante comunicación personal del autor.

la producción, incluido el usufructo de medios o condiciones comunes (como en el *ayllu*). Pueden ser:

» Principio de producción para el autoconsumo o del hogar (*oikos*): comprende todas las tareas que se hacen dentro de la casa (familia, comunidad, asociación libre para la producción y el consumo) para la reproducción.

» Producción mercantil simple (individual o colectiva): en todos estos casos implica autogestión del trabajo.

- Principio de separación de los trabajadores y los medios/condiciones de producción (régimen capitalista, pero también esclavista o servil).

b) Principios de cooperación, que pueden asumir dos tipos:

- Principio de cooperación voluntaria, derivada de la agregación familiar, comunitaria o libremente asociada.
- Principio de cooperación heterónoma, impuesta por los propietarios de los medios de producción o de los trabajadores esclavos.

c) Principios de relación entre el trabajo humano y la naturaleza, que pueden asumir dos tipos:

- Principio de intercambio equilibrado de energía, respetuoso de la reproducción de los ecosistemas y sus equilibrios.
- Principio de extractivismo, que ve la naturaleza como un conjunto de recursos (Coraggio, 2011: 6).

2. Principios de distribución social. Se refieren a las formas sociales instituidas de apropiación primaria de la riqueza producida, previas a una redistribución, y que el autor vincula estrechamente con los principios de producción. Se destacan dos grandes tipos:

- Principio de apropiación por el trabajador, que dispone de los productos de su trabajo.
- Principio de apropiación colectiva o por terceros: la comunidad, el colectivo de cooperantes, el señor de la gleba, el capitalista o el Estado se apropian en primera instancia, por derecho o costumbre, del producto obtenido por las actividades individuales o colectivas de recolección o transformación.³

3 José Luis Coraggio, comunicación personal.

3. Principio de redistribución. Siguiendo a Polanyi, Coraggio presupone la existencia de un centro distribuidor de bienes en una comunidad o sociedad que distribuye lo que previamente recibió de los miembros individuales o de las unidades familiares que la integran.

4. Principios de circulación. En cuanto a la circulación, el autor retoma los principios ya expuestos por Polanyi:

a) Principios de reciprocidad: se basan en la triple obligación de dar, recibir y devolver. Pueden ser de tres tipos:

- Principio de solidaridad simétrica, basada en la acción colectiva de ayuda mutua multirrecíproca o reivindicación de derechos.
- Principio de solidaridad filantrópica, basada en el altruismo individual, en el don unilateral.⁴
- Principio de clientelismo, basado en la obligación de devolver al donante.⁵

b) Principios de intercambio: están basados en el “cambio de manos” de bienes o servicios a través de un sistema de equivalentes, que implica un contrato. Pueden ser de dos tipos:

- Principio de mercado (a tasas variables): se refiere al principio de trocar para ganar. Según Polanyi:

Para que sirva como forma de integración, el intercambio requiere el soporte de un sistema de mercados creadores de precios [...] el comportamiento de los participantes debe llevar a establecer un precio que sea tan favorable como posible para cada uno de ellos (2002: 63). [Se profundiza cuando no se trocan excedentes fortuitos sino que se produce sistemáticamente para la venta].

- Principio de comercio: a tasas fijas, es un sistema de intercambio administrado o sujeto a costumbres, que se preocupa por conservar las sociedades que participan (Polanyi según Coraggio, 2009b). Es importante aquí señalar que los mercados han existido siempre. Pero solo en una sociedad *de* mercado el trabajo y los recursos naturales también se transan en un mercado, como si fueran simples mercancías (Orzi y Plasencia, 2007: 26). En este caso, el mercado puede desintegrar la sociedad:

Un sistema de intercambio en el que se absolutiza el principio ego-céntrico del mercado tiende a barrer con las diferenciaciones entre

4 Es una relación incompleta porque el que recibe no está en condiciones de devolver.

5 José Luis Coraggio, comunicación personal.

grupos y personas, los vuelve indiferentes –conmutables– y, a través de la mercantilización de todas las dimensiones de la vida, destruye las bases de la misma existencia de seres humanos en sociedad [...]. Esto, a su vez, lleva a modos de individuación que reducen a las personas a poseedores-consumidores que no se hacen responsables por las consecuencias de sus acciones sobre los otros o sobre la naturaleza (Polanyi según Coraggio, 2009b: 136).

5. Principios de coordinación de una economía compleja. Adicionalmente, Coraggio⁶ propone agregar esta forma de integración social, que puede ser de dos tipos:

- Principio de planificación y regulación colectiva: ejemplos de este principio se encontrarían en las acciones centralizadoras de la economía de los Estados socialistas o en la planificación de algunos sectores de la economía por parte de los Estados socialdemócratas o desarrollistas. En las sociedades complejas es aplicable, como un modelo de integración de lo económico, la planificación del conjunto de las condiciones complementarias y efectos posibles de las acciones colectivas y/o interdependientes, en un proceso de aprendizaje social sobre las consecuencias no deseadas de las acciones económicas fragmentarias (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009). En este sentido, podría asumir la forma de gestión central legitimada democráticamente o de gestión directamente participativa entre grupos de actores económicos.
- Principio de mercado autorregulado: el mercado se *desencastra de la sociedad* (como señala Polanyi), el principio de intercambio se generaliza al conjunto de las actividades económicas, y los comportamientos individuales se determinan por el sistema de precios.

6. Principios de consumo. Coraggio plantea un principio de integración social del consumo que puede realizarse según, al menos, dos tipos:

- Principio de consumo de lo suficiente: para satisfacer las necesidades y deseos, legitimados socialmente, de todos.
- Principio de consumo ilimitado (consumismo): institucionalizado a partir del ejercicio libre de las capacidades desiguales de satisfacer deseos ilimitados.

Para los autores, estos principios se combinan de manera complementaria, en las diferentes sociedades humanas, de manera particular, y se priorizan

6 José Luis Coraggio, comunicación personal.

algunos en detrimento de otros. Por lo tanto, ninguno de estos principios sería absoluto, como se pretende que es, “por naturaleza”, el principio del mercado en una economía capitalista. En una sociedad, un principio no desaparece cuando otro se hace dominante, simplemente se debilita. En la sociedad moderna, el principio de mercado se expande y debilita todos los otros principios que, sin embargo, juegan un rol importante en la reproducción de la vida.

Como intentaremos explicar en las investigaciones, en las sociedades andinas y mixtecas, aun en contextos de supremacía del mercado, existe una pluralidad de principios económicos que organizan la vida social y el sustento. Estos principios se basan en prácticas milenarias, en cosmovisiones y en las estructuras comunitarias aún vigentes.

Instituciones y prácticas económicas comunitarias (IPEC) en los Andes y en la Mixteca

Retomando la idea del carácter sustantivo e institucionalizado de la economía, podemos preguntarnos ahora cómo las comunidades andinas y mixtecas construyeron un sistema económico que les permitió la reproducción de la vida. En este sentido, nos cabe preguntar: ¿qué pluralidad de principios se fueron institucionalizando históricamente para dar respuesta a las necesidades de estas comunidades?, ¿qué principios guiaban sus prácticas?, ¿qué instituciones se constituyeron para resolver sus necesidades como comunidad?

En este acápite intentaremos hacer una breve explicación de algunas tendencias acerca de cómo se institucionalizó la economía de los pueblos andinos y mixtecos, sin pretender realizar un análisis exhaustivo ni concluyente. En el siguiente cuadro se explican algunas de las instituciones y prácticas económicas comunitarias (IPEC) que existen o existían en los Andes y en Mesoamérica.

Cuadro 1: IPEC en los Andes y en la Mixteca

Fase del proceso económico	Principio	Instituciones y prácticas económicas andinas	Instituciones y prácticas económicas mixtecas
Producción	Complementariedad	Ocupación del territorio como <i>archipiélago vertical</i> : cultivos y ganado en diferentes pisos ecológicos para controlar un máximo de pisos y lograr así la complementariedad y la autosuficiencia alimentaria.	<i>Cultivo a larga distancia</i> : cultivos en distintos suelos y alturas, con diferentes semillas, que permite la rotación y la adaptación al clima (seguro contra las pérdidas). Biodiversidad y colaboración interfamiliar.
	Reciprocidad	<i>Diversidad</i> : ante la variabilidad climática y la densidad ecológica de los Andes, la agricultura es de diversidad y variabilidad. <i>Trabajo recíproco</i> . <i>Ayni/minik'a</i> , trabajo comunitario: apoyo mutuo entre familias y miembros de la comunidad. <i>Ayni</i> : ayuda que se paga con otra ayuda, normalmente en el mismo tiempo y tipo de trabajo. <i>Minik'a</i> : ayuda con retribución en especies. Trabajo comunitario: trabajo de toda la comunidad para el bien común.	<i>Tequio interfamiliar y correspondencias</i> : intercambio de trabajo gratuito entre familias o unidades domésticas y comunidades.
	Autosuficiencia y reproducción	<i>Producción para el autoconsumo</i> : cultivos, ganado, textiles para consumir en el interior de la unidad doméstica.	<i>Producción para el autoconsumo</i> : cultivos, ganado, productos de palma (sombreros, tenates), autoconstrucción de las viviendas.
	Tierra como madre: tenencia colectiva y usufructo	<i>Sistema de propiedad colectiva de la tierra</i> : el sistema de acceso, tenencia, manejo y propiedad de la tierra-territorio en las comunidades andinas se explica a partir de una compleja combinación de propiedad colectiva con posesión familiar, propiedad colectiva y distribución familiar en calidad de posesión. Cumpliendo con las obligaciones de la comunidad, se accede al usufructo familiar de la tierra. Diferentes formas de posesión de la tierra para asegurar la satisfacción de las necesidades: <i>soyaña</i> , <i>aynuqa</i> , <i>tierras de pastoreo</i> . La <i>soyaña</i> es el espacio territorial de uso exclusivo de la familia y es fundamental dentro de la estructura comunitaria, ya que ella es la condición material de pertenencia a la comunidad. Las <i>aynuqas</i> son tierras conformadas por una multiplicidad de parcelas que la comunidad asigna anualmente en forma rotativa a las unidades familiares. Las <i>tierras de pastoreo</i> : tradicionalmente no existía posesión privada sobre los pastos y su uso estaba definido de forma rotativa, como las <i>aynuqas</i> agrícolas.	<i>Sistema de tenencia comunal de la tierra</i> : cumpliendo con las obligaciones de la comunidad, se accede al usufructo familiar de la tierra y se participa en el cuidado colectivo y en la defensa de la porción de territorio comunitario no dividido en parcelas (<i>bienes comunales</i>).
	Tierra como madre: armonía con la naturaleza	<i>Naturaleza como Pachamama</i> : respeto a los ciclos de la naturaleza. Rotación de cultivos. Rituales de agradecimiento y para pedir permiso a la Pachamama.	<i>Tierra (ñiu) como madre del pueblo (ñiuú)</i> : respeto a los ciclos de la naturaleza. Rotación de tierras cultivadas. Rituales de agradecimiento y de permiso a la tierra. Calendario comunitario cíclico.

Fase del proceso económico	Principio	Instituciones y prácticas económicas andinas	Instituciones y prácticas económicas mixtecas
Distribución	No separación producción-reproducción	<i>Apropiación familiar de la riqueza producida</i> : en las comunidades andinas, el trabajo y la distribución del producto son familiares.	No separación entre producción y reproducción: la unidad doméstica (<i>tran ti</i>) es la unidad organizativa, productiva y reproductiva.
Producción para el bien común / Redistribución	Equilibrio	<i>Mecanismos de redistribución comunitaria</i> : a favor de personas o familias que, por diferentes circunstancias, no logran satisfacer sus necesidades: viudas/os, huérfanos, ancianos solos o familias que sufrieron pérdidas en sus cultivos por desastres naturales. También existe trabajo comunitario en parcelas destinadas a las autoridades del <i>ayllu</i> .	Mecanismos de redistribución desde la comunidad y frenos a la acumulación particular (por ejemplo: quinto, cooperaciones, cofradías o mayordomías).
	Servicio	<i>Sistema de rotación de cargos</i> : para lograr el acceso a la posesión de tierras (derechos económicos), es necesario cumplir con una serie de responsabilidades que tienen que ver con la participación política en la comunidad. La rotación de cargos es obligatoria, lo que hace que todos los integrantes puedan participar de los asuntos públicos. <i>Obligaciones comunitarias</i> : trabajo comunitario, reuniones, asambleas, cargos.	<i>Tequiu</i> : trabajo colectivo gratuito a nivel comunitario. <i>Sistema de cargos</i> : servicio comunitario gratuito a través de comités, grupos de trabajo para el beneficio común, autoridades políticas. <i>Asamblea</i> : órgano de toma de decisiones conformado por todas las familias.
Circulación	Reciprocidad y hermanamiento	<i>Economía de la reciprocidad</i> : dar, recibir, devolver, don. <i>Sistema de fiestas</i> : momentos de reciprocidad, de hermanamiento, de fortalecer el lazo con la comunidad, la Pachamama, el cosmos.	Compadrazgos: obligación de ayudar a quien está en dificultad, así como de devolver la ayuda dada.
	Complementariedad (en el intercambio)	<i>Trueque</i> : intercambio recíproco entre familias del mismo <i>ayllu</i> y entre diferentes comunidades. Estos intercambios tenían como sentido central poder complementar la dieta con productos que no se producían en la zona y también para fortalecer las relaciones de reciprocidad entre comunidades. <i>Ferías y mercados</i> : la reciprocidad juega un papel importante en los intercambios. Los valores de lo intercambiado están fijados por la costumbre y la reciprocidad más que por la lógica del mercado a través de la ley de la oferta y la demanda.	Trueque. Sistema de plazas para integrar y articular las localidades, las regiones y las macrorregiones.
Consumo	Proporción y hospitalidad	<i>Consumos tradicionales</i> : consumo de lo suficiente respetando los ciclos de la naturaleza; consumo socialmente integrado.	Consumo de lo suficiente: respetando los ciclos de la naturaleza; socialmente integrado. <i>Fondo de hospitalidad</i> .
	Goce comunal	<i>Aptihapi</i> : comida comunitaria que tiene como principio el compartir los frutos de la tierra entre todos. El <i>apthapi</i> se comparte entre los miembros de una comunidad, amigos o familiares.	Viko ñuñ (<i>fiestas del pueblo</i>): como momento de goce y consumo comunitario.

Fuente: elaboración propia sobre la base de estudios y trabajo de campo.

En algunos casos, los principios que mencionamos hacen marcada referencia a la cosmovisión andina (complementariedad); en otros casos se refieren a la cosmovisión mixteca (goce comunal), aunque consideramos que, en general, no entran en contradicción sino que enfatizan diferentes aspectos del mismo sentido. En muchos casos, son formas que estructuramos a partir de los estudios antropológicos sobre las comunidades; en otros casos, son principios que dedujimos de la observación de las instituciones y de las prácticas económicas comunitarias. Advertimos que este es un cuadro presentado estáticamente, que no toma en cuenta las tensiones históricas y las tendencias que analizaremos en el desarrollo de los casos en los próximos capítulos.

Queremos resaltar aquí las enormes coincidencias que existen entre regiones tan lejanas, manteniendo sin embargo sus particularidades. Más allá de que existan fuertes coincidencias en los principios, las instituciones y las prácticas comunitarias en ambas regiones, también aparecen diferencias y particularidades a la hora de mirarlas en términos de su riesgo de desaparición, de sus transformaciones, de su tensión o articulación con el mercado y las políticas públicas. En los siguientes capítulos profundizaremos sobre cada uno de los casos de estudio.

Referencias bibliográficas

- Coraggio, José Luis (2011). *Economía social y solidaria, el trabajo antes que el capital*. Quito: Abya Yala.
- (2009). “Polanyi y la economía social y solidaria en América Latina”. En Coraggio, J. L. (org.), *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*. Buenos Aires: CICCUS.
- Dussel, Enrique (2009). *Política de la liberación, Volumen II, Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Hinkelammert, Franz y Mora Jiménez, Henry (2009). *Economía, sociedad y vida humana*. Buenos Aires: Altamira.
- Orzi, Ricardo y Plasencia, Adela (orgs.) (2007). *Moneda social y mercados solidarios. Potencial emancipador y pedagógico de los sistemas monetarios alternativos*. Universidad Nacional de Luján: CICCUS.
- Polanyi, Karl (2002). *Essais*. París: Seuil.
- (2001). *La gran transformación, los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (1957). *La economía como proceso institucionalizado*. Nueva York: The free press.
- Quijano, Aníbal (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: Clacso.

Capítulo 2

El alcance de las prácticas comunitarias en la resistencia al mercado capitalista y en la construcción de autonomía en la región Mixteca, Oaxaca, México

Irene Ragazzini

Introducción: resistencia económica y autonomía

Este capítulo habla de un pueblo indígena mesoamericano: los ñuú savi; de su región: la Mixteca, y de la manera en que ese pueblo ha logrado resolver sus necesidades y reproducir la vida de sus comunidades en una tensión y articulación constantes entre las lógicas propias y las ajenas. Es decir, habla de las economías de sus comunidades, las economías comunitarias. El estudio las ubica en el interior de un sistema económico más amplio, global, y dentro de un sistema político determinado: el Estado de Oaxaca, en México.

La situación actual de México, que está viviendo un conflicto bélico desgarrador, pone en relieve la importancia del tema de este trabajo: mientras que durante casi treinta años el capitalismo neoliberal y el narcocapitalismo en México han producido muerte, por otro lado las relaciones comunitarias apoyadas en prácticas económicas de reciprocidad han detenido y detienen la violencia y buscan la reproducción de la vida con paz y dignidad. Es por esto que este trabajo analiza el alcance de las economías comunitarias y, en particular, de las instituciones y prácticas económicas comunitarias (IPEC) en la resistencia a la economía de mercado y la construcción de autonomía.

Resistir económicamente implica, en este caso, no abandonar el sentido de *comunalidad* (Díaz, 2007)¹ y actuar reconociendo las leyes del mercado pero no sometiéndose totalmente a ellas, manteniendo valores e instituciones propias y creando alternativas colectivas para reaccionar frente a los impactos de estas fuerzas (construcción de autonomía).

En cuanto a la resistencia a las lógicas del Estado, cabe aquí una reflexión sobre lo que se entiende por construcción de autonomía. Esta reflexión se origina en el interrogante sobre si es posible hablar de economías comunitarias dentro del Estado-nación moderno. A este propósito, Quijano argumenta que “no existen *sistemas alternativos de producción sin estructura de autoridad alternativa* a la del Estado capitalista en cualquiera de sus variantes” (2007: 162). La “democracia en comunidad” es la condición misma de la erradicación de la dominación y la explotación. Esto requiere un sistema de autoridad “en el cual todos los miembros tienen acceso igual y abierto al control constante de los cargos y roles acordados y a las tareas que han sido asignadas, en cada momento, a esos cargos” (ídem). Quijano plantea la necesidad de una “estructura de autoridad alternativa a la del Estado capitalista” (ídem), y argumenta que el Estado-nación, por moderno que sea, no sería el marco institucional correspondiente a una democracia entendida como una “estructura de relaciones sociales donde las gentes tienen el control autónomo de su trabajo, de su sexo, de la autoridad colectiva y de la subjetividad” (ibídem: 161), es decir, de una diversidad de formas y de democracia o *comunalicracia* (Luna, 2009).

Al hablar de comunidades que desde hace siglos mantienen una estructura de autoridad alternativa a la del Estado capitalista, y frente a la experiencia de los municipios autónomos rebeldes zapatistas (MAREZ), que representan en México y en el continente el ejemplo vivo de que es posible autogobernarse también a nivel intercomunitario (y, si no existiera la represión gubernamental, tal vez a nivel interregional), es necesario reflexionar sobre la construcción de autonomía. En general, existe una dificultad en establecer una definición cerrada del concepto. Como advierte Díaz:

Por higiene mental, la discusión de las autonomías no puede provenir solamente de disertaciones teóricas sino, y sobre todo, de la reflexión de las realidades concretas en las cuales se matizan ciertas prácticas autonómicas, conservadas a pesar, y aun en contra, del Estado-nación dominante [...]. En este sentido, el debate de las autonomías lo mantendríamos en la dinámica de un proceso social, no solo de hecho sino en su elaboración e interpretación teórica (2007: 34).

Y Esteva recuerda:

El término autonomía ocupa actualmente una posición central en el debate intelectual y la lucha política en México. Se refiere, sobre todo, a los

1 Ver capítulo 1.

pueblos indios, pero involucra al país entero. El levantamiento zapatista puso la cuestión de la autonomía en el centro del debate político nacional, particularmente en relación con los pueblos indígenas. Los zapatistas se niegan a especificar su propia noción de autonomía, que aplican en sus comunidades: reconocen que no es la única ni necesariamente la mejor (1997: 17).

Este autor evidencia cómo, por un lado, la *demanda* de autonomía en México se refiere al respeto y el reconocimiento a lo que ya se tiene (lo que los pueblos practican todos los días, con prácticas que les han permitido sobrevivir en un contexto político tan adverso). Por otro lado, la *construcción* de autonomía implica el proceso de creación de un régimen planteado no como contrapeso del poder estatal sino como algo que hace a este superfluo.

Esta noción de autonomía no es sino otra forma de manifestación de la “democracia radical”. Supone un gobierno propio, que se ejerce en su propio ámbito por quienes lo integran, en el cual se manda obedeciendo, lo cual implica que el poder no se delega en gobernantes que se deslinden de los gobernados por el período de su mandato, en los términos prescritos en la democracia de representación, sino que las autoridades, responsables de las funciones específicas que se les encomiendan, son revocables en todo momento (ibídem: 18).

En esta investigación, entonces, se considera fundamental reflexionar sobre la economía comunitaria y la construcción de autonomía de manera conjunta porque se entiende que economía y política son indisolubles, no solo en las comunidades indígenas (Patzí, 2009) sino también en cualquier sociedad.² Si no se acompaña la construcción de autonomía con el fortalecimiento de la economía comunitaria (e intercomunitaria), el proyecto político autónomo sería muy débil. De la misma manera, si no se acompaña el fortalecimiento de la economía comunitaria –en resistencia a la economía de mercado– con un fundamento de autonomía política, el alcance de esta sería igualmente limitado.

A partir de lo expuesto, para el análisis del *alcance* de las IPEC en la Mixteca identificamos algunas dimensiones que consideramos importantes a la hora de mirar los procesos de resistencia al mercado y de construcción de autonomía. Ubicamos algunas de ellas en la escala de organización pública de la comunidad; otras, en la escala de organización familiar e interfamiliar; y otras, en ambas, según el siguiente cuadro:

2 De hecho, la modernidad genera no solo ideas analíticas que separan en el pensamiento estas esferas sino que las pretende separar en la realidad. El mercado, entendido como “la economía”, tiende a separarse de la sociedad; y la política, de la economía. Esto se puede ver en la construcción de institucionalidades especializadas para cada esfera y en la continua lucha por mantenerlas separadas.

Cuadro 1: Dimensiones de la organización comunitaria

Escala de organización pública	Escala de organización familiar e interfamiliar
Autodeterminación política	
Supervivencia de la cosmovisión mixteca	Satisfacción de las necesidades materiales
Producción para el bien común de manera autónoma del Estado y desmercantilizada	Soberanía alimentaria
Transmisión de saberes	Transmisión de saberes
Reproducción de lazos e identidad comunitarios	Reproducción de lazos de reciprocidad interfamiliares

Fuente: elaboración propia.

En general, nos preguntamos: ¿se puede considerar a las IPEC como una alternativa al sistema para la reproducción ampliada de la vida (o para “vivir bien”)?³

Primera parte: el arriba y el abajo

La política de arriba

Economía para la muerte en México y en la Mixteca

Antes de adentrarnos en las milpas y los caminos mixtecos, es importante ubicar este pedazo de territorio dentro del sistema-mundo capitalista y compartir la mirada desde la región Mixteca, sur de México, América Latina, mundo.

En México, país periférico del sistema-mundo, se torna muy evidente la manera en que las políticas económicas neoliberales han ido profundizando una economía para la muerte,⁴ que en la actualidad se muestra, entre otros tipos de manifestaciones, mediante una guerra en el interior del país. El primero de enero de 1994 entró en vigor lo que en México se conoce como TLCAN (Tratado de Libre Comercio con América del Norte), un acuerdo comercial entre Estados Unidos, Canadá y México que representa la versión mexicana de las políticas neoliberales⁵ que se implementaron en toda América Latina a

3 En el mixteco de Mixtepec, “vivir bien” se expresa a través de la frase *Ye va'a na*.

4 En contraposición a “una economía para la vida”, ver Hinkerlammert y Mora Jiménez (2009).

5 Los países de América Latina, entre ellos México, durante los años noventa estuvieron sujetos a políticas de apertura de las fronteras que, bajo una lógica neoliberal de autorregu-

partir de los años setenta y que se profundizaron en los noventa con efectos desastrosos sobre las sociedades y los territorios.

El neoliberalismo, además de afectar la estructura productiva industrial, tuvo efectos desastrosos en el campo mexicano. Según la información publicada por la Red Mexicana de Acción frente al Libre Comercio (RMALC),⁶ en 1987, pocos años después de la crisis de la deuda mexicana de 1982, el Banco Mundial le prestó al gobierno mexicano 300 millones de dólares, con algunas condiciones. Una de ellas consistía en eliminar todas las protecciones al sector agropecuario. En particular, el Banco Mundial le exigió al gobierno tomar las siguientes medidas: a) dismantelar el precio de garantía de los cultivos básicos; b) aumentar el precio de los fertilizantes (que en México eran de los más baratos del mundo); c) subir el precio del agua para riego; d) vender varias empresas estatales relacionadas con el campo; e) despedir a una gran cantidad de empleados y empleadas de la Secretaría de Agricultura; y f) eliminar el sistema de cupones para apoyar a las familias pobres.

Estas medidas generaron un fuerte déficit de la balanza comercial agropecuaria.⁷ Además de la apertura comercial (eliminación de aranceles), Estados Unidos y Canadá, a través del Banco Mundial, presionaron al gobierno mexicano para eliminar todos los subsidios y apoyos del Estado al sector agropecuario, con el argumento de que la intervención del Estado distorsionaba los precios de los granos básicos en el mercado. Según este planteo, la ley del mercado es la que debe regular los precios y no el Estado. Sin embargo, ni siquiera los Estados Unidos cumplen con este principio.⁸

lación de los mercados, permitieron la importación de productos extranjeros más baratos. De esta manera, las empresas locales tuvieron que competir según estándares internacionales pero partiendo de situaciones de desventaja. Esto conllevó el cierre de muchas empresas y la consecuente desocupación. Asimismo, las políticas neoliberales fueron acompañadas por legislaciones de desregulación laboral que legitimaron la flexibilización, es decir, la pérdida de derechos laborales en favor del aumento del poder de la gestión capitalista o pública. Políticas de apertura fueron además acompañadas por políticas macroeconómicas que, cumpliendo con los requisitos impuestos para acceder a préstamos del Fondo Monetario Internacional, buscaban reducir las “trabas” al funcionamiento del libre mercado, disminuyendo el gasto público y favoreciendo las privatizaciones de los bienes públicos.

6 www.rmalc.org.mx.

7 Esto quiere decir que México ha ido comprando cada vez más alimentos a otros países: compra en el extranjero un quinto del maíz que se consume en el país, un tercio del trigo, nueve de cada diez kilos de arroz y más del 90% de la soja. En 2006, fue el tercer comprador de alimentos (granos básicos, carne, frutas y conservas) a los Estados Unidos. Ver www.rmalc.org.mx.

8 En 2002, el gobierno de Estados Unidos aumentó los subsidios al campo hasta los 180.000 millones de dólares (para esa década). El subsidio del gobierno de México en 2002 para el campo fue de 3.500 millones de dólares. Como se ve, la desventaja del agricultor mexicano con respecto al estadounidense es muy grande.

En los últimos años se ha ido profundizando además otra faceta de este proceso de aplicación ciega de los postulados de la economía ortodoxa: el despojo o *extractivismo*, la nueva amenaza en los territorios rurales de México y de toda América Latina. Con el despojo se profundiza la transferencia de activos públicos productivos a empresas privadas. En América Latina, esto se implementa a través de la minería transnacional a cielo abierto, de la “exportación” de la biodiversidad y otras condiciones de la fertilidad a través de los monocultivos de soja, caña de azúcar y palma africana, y del complejo forestación-celulosa. Estos negocios, conducidos siempre por grandes multinacionales, se apropian de los bienes comunes –en particular del agua y el territorio– para convertir la naturaleza en mercancía exportada a los países centrales o emergentes, como China y la India (Zibechi, 2010).

El contexto neoliberal ha sido además favorable para la expansión de los mercados ilegales (tráfico de drogas, de personas, de armas). Esta situación ha conllevado la irrupción de la guerra en la vida cotidiana de los mexicanos. Sin embargo, lejos de constituirse como una guerra del gobierno contra el crimen organizado (o “de los buenos contra los malos”, como la presentan los medios), el conflicto actual en México se presenta como una guerra “de todos contra todos”. Esto es la consecuencia extrema del mercado desregulado o *economía para la muerte*. Así lo explican claramente en su análisis los Jóvenes en Resistencia Alternativa (JRA):

La intensidad de la violencia convertida en disputa armada entre redes de control territorial del narcotráfico y entre estas redes y sectores del Estado, y contra la población en general, descubre un umbral inusitado del funcionamiento del libre mercado. En general, el funcionamiento de las corporaciones legales prioriza que la violencia sea un arma en manos del Estado y, por tanto, fungen como una mancuerna.

El libre mercado de las drogas, desregulado por completo por considerarse ilegal, como parte de la economía criminal global puede considerarse la ultra del libre comercio. Los narcotraficantes pueden ser concebidos como empresarios radicales. La economía criminal de las drogas es parte del capitalismo global y de las estructuras y premisas de su funcionamiento llevadas a un punto de violencia sin límites. Es una expresión radical del libre mercado (JRA, 2011).

Como comparte el subcomandante insurgente Marcos en la primera carta a Luis Villoro, en la que reflexiona sobre la ética y la guerra,

... la irrupción de la guerra en la vida cotidiana del México actual no viene de una insurrección, ni de movimientos independentistas o revolucionarios que se disputen su reedición en el calendario cien o doscientos años después. Viene, como todas las guerras de conquista, desde arriba, desde el poder.

Además de las muertes violentas ligadas a la militarización del territorio nacional y la disputa de territorios entre cárteles de la droga, la economía para la muerte se manifiesta en la privatización de la naturaleza y de los servicios públicos, a través de los llamados megaproyectos (minas, represas, carreteras) y del ataque a las organizaciones de los trabajadores, a las comunidades organizadas que defienden la vida, lo que genera la destrucción del tejido social.

Aunque este trabajo se escribió en 2011, en los años siguientes la situación de guerra y violencia a lo largo de todo el territorio mexicano no ha hecho más que realimentarse constantemente y profundizarse. En marzo de 2016, Javier Sicilia, uno de los vecinos de los movimientos de víctimas de la guerra en México, afirmó que el sexenio de Calderón terminó con 120.000 asesinatos, y que, en lo que iba de la administración de Peña Nieto, se sumaron otros 65.000. La cifra suma casi 200.000 muertos, entre asesinados y desaparecidos. Sicilia resalta que la cantidad es aproximada porque los registros oficiales no son confiables.

Existe una falta de reconocimiento de esta realidad de guerra en curso a nivel internacional, a pesar de que periódicamente algunos hechos (que se presentan en los medios como excepcionales pero que tristemente marcan la cotidianidad en el país) logran abrir una ventana sobre el estado de terror en que vive gran parte de la población. El caso de la desaparición forzada de 43 estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa y el asesinato de otros tres de ellos el 26 de septiembre de 2014 en manos de la policía municipal en alianza con el narco-Estado de Guerrero (a escasas horas de la región Mixteca) ha unido a miles de familias en todo el país para apropiarse de una misma consigna: “Fue el Estado”.

La violencia del capitalismo y del Estado mexicano es también manifestación de una estrategia que busca abortar la insurrección en curso (Esteve, 2010). Ejemplos de esta insurrección se encuentran en todos los procesos que toman en sus manos la resolución de las necesidades de una manera liberadora: comunalidad en las comunidades indígenas, centros de aprendizajes comunitarios, procesos de agricultura familiar y huertas urbanas, recuperación de las capacidades de sanar, experiencias de moneda social, asambleas barriales, empresas y espacios recuperados, radios comunitarias, experiencias como la de la policía comunitaria de Guerrero y los ya mencionados municipios autónomos zapatistas, solo por mencionar algunos ejemplos.

¿Por qué es tan importante analizar la guerra y la insurrección en curso al hablar de economías comunitarias? Porque es un asunto de vida o muerte, y porque el modo de hacer economía es central en esta disyuntiva. Veinte años de capitalismo neoliberal en México producen muerte y, por otro lado, las relaciones comunales apoyadas en prácticas económicas de reciprocidad detienen la violencia y buscan la reproducción de la vida con paz y dignidad. Estos dos procesos suceden de manera simultánea en el país. Es aquí donde

entendemos la trascendencia del problema de este estudio (el alcance de la resistencia), no solamente para los casos analizados sino para todos los territorios que se encuentran en esta disputa, que cada vez son más en el mundo.

En las Mixtecas Baja y Alta, la economía para la muerte no se manifiesta, por ahora, con expresiones de violencia física directa del ejército o de los cárteles de la droga, como pasa en otras regiones de México, sino que tiene otras características. Por un lado, se expresa en los tratos degradantes a los que se someten los migrantes para ir a Estados Unidos sin documentos y en el abandono de las mujeres en sus comunidades. En segundo lugar, se expresa a través de las concesiones de territorios de las comunidades a empresas transnacionales, como por ejemplo mineras canadienses.⁹ Cuando el Estado mexicano firma una concesión, es su obligación expulsar a las personas que ocupan el territorio concesionado. Para facilitar esta tarea, el gobierno busca dividir a las comunidades y, para ello, la mejor arma ha sido la penetración de los partidos políticos en la política comunitaria, la inducción de los conflictos de tierra intercomunitarios y la paramilitarización.

A pesar de todo esto, en la región Mixteca, como en muchas regiones indígenas de México, permanecen prácticas e instituciones comunitarias que protegen la vida (individual y colectiva), la identidad, la economía y el territorio. Estas han sido las formas de defensa más eficaces contra la ofensiva de la economía de mercado, y a ellas dedicamos este estudio.

El ambiguo reconocimiento estatal de los usos y costumbres

Gabriela Canedo Vázquez sostiene que, detrás de la caracterización de los indígenas como *diferentes*, se esconden intereses por el despojo de sus recursos, por la explotación de la mano de obra, el control ideológico y la dominación política de los pueblos:

La historia de México ha negado los derechos específicos de colectividades consideradas inferiores e incapaces de manejar sus propios asuntos, específicamente de los indígenas, por el solo hecho de ser socioculturalmente diferentes de los grupos dominantes (2008: 90).

La historia de México está marcada por las luchas indígenas en todas las épocas. Sin embargo, siempre se les ha negado a los pueblos la posibilidad de

9 No se tienen datos específicos sobre la Mixteca pero, según datos oficiales, “en 2006 estaba concesionado para exploración y explotación minera el 12,5% del territorio del Estado [de Oaxaca], lo que suma un total de 1,192,604.8955 hectáreas dadas en concesión a empresas mineras. Este número aumentó en 2007 debido al incremento de las actividades de exploración por parte de compañías mineras que se encuentran explorando diferentes áreas del Estado”. Tomado de la página web del Colectivo Oaxaqueño en Defensa de los Territorios: www.endefensadelosterritorios.org.

expresar sus necesidades y aspiraciones como grupos específicos reunidos en torno a organizaciones propias de carácter político (Sarmiento y Mejía, 1991, citado por Canedo Vázquez, 2008). En resistencia a esta negación,

... en los años noventa los indígenas surgieron de nuevo en la palestra nacional, pero esta vez como actores nacionales y como fuerza política. Así, el levantamiento zapatista que se inició la madrugada del 1 de enero de 1994 en Chiapas hizo cimbrar al país. Entre otras cuestiones, colocó en el centro del debate nacional el tema de la democracia, la situación de los pueblos indígenas de México y, como su lógica consecuencia, el proyecto de autonomía. En este contexto, los indígenas de Oaxaca –con una larga lucha por el control de sus municipios– lograron reformas constitucionales importantes para el reconocimiento de los usos y costumbres para elegir a sus autoridades (ibídem: 91).

Oaxaca es el Estado con mayor población indígena de México, y su territorio está dividido en el mayor número de unidades políticas y administrativas que se registra en el país. Cuenta con 570 municipios, los cuales representan el 23% de los existentes en el país. Velázquez (1999 y 2000, en Canedo Vázquez, 2008) considera que la institución municipal es una garantía histórica –muy compleja– de la supervivencia de las identidades culturales indígenas y de la defensa territorial de sus pueblos. Al hacer su recuento de la historia en Oaxaca, señala que las élites de las sociedades de origen prehispánico encontraron en la rápida aceptación del cabildo una forma de establecer alianzas con los españoles a fin de mantener sus viejos privilegios y el orden social:

A pesar de la imposición del cabildo en las sociedades existentes en el momento de la conquista, estas transitaron hacia el nuevo orden colonial llevándose el conjunto de representaciones simbólicas que definían la matriz agraria mesoamericana, y permitieron así su continuidad. En este sentido, en Oaxaca los pueblos no sufrieron una tajante “hispanización” política con la introducción del cabildo; más plausible es pensar que en Oaxaca los pueblos “indianizaron” la institución municipal (Canedo Vázquez, 2008: 92).

En la actualidad, en Oaxaca hay que considerar el reconocimiento de los “usos y costumbres” en el escenario de la demanda creciente del movimiento indígena para promover el derecho a la autodeterminación de los pueblos. Como señala Velázquez, era necesario integrar al derecho electoral oaxaqueño las prácticas consuetudinarias, por la sencilla razón de que en Oaxaca son la regla y no la excepción.¹⁰

10 Los municipios de Oaxaca encontraron por primera vez el reconocimiento de sus usos y costumbres en la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca de 1992, conforme a los principios del artículo 115 de la Constitución Federal (Velásquez, 2000; Redondo, 2001, en Canedo Vázquez, 2008), pero no fue hasta 1995 que el Congreso

Para comprender la concepción de los usos y costumbres y el entendimiento de la autonomía desde los pueblos de Oaxaca, Gustavo Esteva (2011) resalta la declaración de Jaltepec (región mixe) del 27 de octubre de 1995,¹¹ un documento político resultado de una reunión entre pueblos. En tal declaración se destaca:

Reiterando que el sistema de derecho estatal y el sistema de derecho indígena propio tienen como base cosmovisiones distintas, y que, aunque este último se ve reconocido en algunas constituciones de los Estados, se necesita de transformaciones fundamentales en las estructuras de aquellos para dar cabida a un pluralismo jurídico conforme al cual se comprometa al Estado a garantizar el pleno respeto al derecho indígena [...].

El Estado está obligado a reconocer, sin limitaciones ni restricciones artificiales, los alcances y niveles de la autonomía que, en libre acuerdo con el Estado, determinen las comunidades, pueblos y naciones indígenas según su desarrollo histórico y circunstancias particulares, como forma concreta de ejercicio del derecho a la libre determinación dentro del Estado [...].

El régimen de autonomía garantiza, entre otros aspectos, que las comunidades, pueblos y naciones indígenas apliquen sus propias instituciones, criterios y prioridades en su organización y desenvolvimiento interno, en su autogobierno y en la atención a la preservación y desarrollo de la cultura, la espiritualidad, las actividades económicas, la educación, la salud, la autogestión del territorio, las tierras y sus recursos, y del medio ambiente [...].

Es indispensable, y por ello se exige, que el Estado excluya los territorios, tierras y recursos naturales de los pueblos indígenas de los acuerdos que establezca con organizaciones y organismos internacionales y con otros países, pues están fuera del comercio de los hombres ya que siempre han sido –y deben seguir siendo– inalienables, imprescriptibles e inembargables.

del Estado de Oaxaca aprobó una iniciativa de ley para darles reconocimiento jurídico como instituciones legítimas para la renovación de los ayuntamientos. De acuerdo con la información contenida en el Catálogo Municipal de Usos y Costumbres, 411 municipios del Estado dan cuenta de la existencia del sistema de cargos en la conformación de la organización política de los municipios (1997). En la actualidad, el 74% (418) de los municipios de Oaxaca aplican conceptos políticos y procedimientos jurídicos electorales diferenciados y de carácter consuetudinario, a los que se conoce como el sistema de elección por usos y costumbres. De los 418 ayuntamientos que se rigen por el derecho consuetudinario, 330 duran en su cargo tres años; dos duran dos años; 27 duran un año y medio, y 59 duran un año.

11 Al mismo tiempo, se llevan a cabo en Chiapas las mesas de diálogo entre el Estado mexicano y el EZLN –con la participación de representantes de los pueblos indígenas del país– para los acuerdos de San Andrés, que el gobierno mexicano firmó el 16 de febrero de 1996 comprometiéndose a modificar la Constitución Nacional para otorgar derechos –incluyendo la autonomía– a los pueblos indígenas de México y a atender sus demandas de justicia e igualdad. Sin embargo, el gobierno mexicano, desde ese entonces, dio la espalda a los pueblos y no cumplió con su palabra. Ningún gobierno siguiente dio cumplimiento a los acuerdos de San Andrés.

Según Esteva (2011), más allá de las limitaciones, la ley de las comunidades de Oaxaca es probablemente la mejor ley para los pueblos indígenas del continente americano. Sin embargo, el gobierno mexicano la viola sistemáticamente. A pesar de ser muy avanzada en relación con los usos y costumbres, su puesta en práctica se convierte en una constante tensión entre lo comunitario y las lógicas del Estado. Estas se expresan en la búsqueda de acumulación de poder de los partidos políticos, la cual se manifiesta a través del clientelismo, del paramilitarismo, de la corrupción (normalmente llevada a cabo a través de la gestión de obras públicas para las comunidades) y de las concesiones del territorio a empresas extranjeras sin consulta a los pueblos (mineras, etcétera).

Abajo: el pueblo ñuú savi y su historia

El territorio ñuú savi

El ñuú savi –pueblo de la lluvia–, más conocido como *pueblo mixteco* (por su denominación *nahuatl*), habita un territorio que en el Estado mexicano se reparte entre los Estados de Guerrero, Oaxaca y Puebla, y está dividido en 204 municipios. En su totalidad, el espacio ocupado por los ñuú savi abarca una superficie aproximada de 40.000 km².

Mapa 1: Estados de México



Tomando en cuenta su situación geográfica y ecológica, el territorio de los ñuú savi ha sido subclasificado en Mixteca Alta, Mixteca Baja y Mixteca Costeña. La geografía mixteca es bastante accidentada. Grandes sierras la atraviesan transversalmente, lo que da origen a varias cadenas montañosas que se entrecruzan y crean un relieve sumamente abrupto con limitados valles. Porcentualmente, se calcula que el 85% del suelo mixteco está compuesto por lomeríos y pendientes mayores; y el resto, por valles. Se estima que la cuarta parte del territorio mixteco sufre una erosión irreversible y otra quinta parte se encuentra en proceso de destrucción.

La región mixteca, al igual que otras de las ocho regiones en las que está dividido el Estado de Oaxaca,¹² es pluriétnica. En ella conviven, junto con los ñuú savi (mixtecos, quienes constituyen la segunda etnia más grande en Oaxaca), los runixa ngiigua (chochos o chocholtecos), los mero ikooa (ixcatecos), los zī xihanjhan (triquis), los inyu (tacuates), los tzjon non (amuzgos) y los afromexicanos de la costa.

Además de las etnias indígenas, en la región hay una presencia menor de mestizos y blancos.¹³ La población habita, por una parte, en comunidades rurales y, por otra parte, se concentra en algunos centros urbanos, entre los cuales los más importantes son Silacayoapan, Huajuapán, Juxtlahuaca, Coixtlahuaca, Nochixtlán, Teposcolula, Tlaxiaco, Putla y Jamiltepec.

El pueblo y su historia

Los restos más antiguos –que muestran evidencia de permanencia humana– encontrados en la Mixteca datan de alrededor del 5000 a. C. Entre los años 3500 a. C. y 1500 a. C., se descubrió la agricultura y se abandonó la vida nómada, y surgieron los pueblos sedentarios dependientes de la producción de maíz, frijol, calabaza, chile y otras plantas domesticadas en la región. Alrededor del 300 d. C., empezó la época urbana, en la que la cultura mixteca se convirtió en una de las más relevantes de Mesoamérica. De hecho, la cultura mixteca se distingue no solo por su profundidad y continuidad histórica

12 En el actual territorio oaxaqueño conviven 18 grupos étnicos de los 65 que hay en México: mixtecos, zapotecos, triquis, mixes, chatinos, chinantecos, huaves, mazatecos, amuzgos, nahuas, zoques, chontales de Oaxaca, cuicatecos, ixcatecos, chocholtecos, tacuates, afromestizos de la costa chica y, en menor medida, tzotziles. En conjunto superan el millón de habitantes –más del 32% del total–, distribuidos en 2.563 localidades.

13 No se dispone de datos específicos para la región Mixteca en este sentido. En cuanto a datos referentes al Estado de Oaxaca, el último censo disponible que identifica a las etnias por su carácter lingüístico se remonta a 1921. Este censo indica que el Estado de Oaxaca estaba formado por un 69,17% de población indígena, un 28,15% mestiza y apenas un 2,68% blanca. Dado que en los siguientes censos no se registró el origen étnico, no existen datos actualizados al respecto.

sino también por ser la fuente de algunos de los códigos prehispánicos más importantes que se conocen.

La base de la organización política de la Mixteca prehispánica eran los *yuhuitayu*, y la base de la sociedad era la familia extensa, no solo la formada por el padre y la madre sino aquella que incluía los antecesores de los padres y los parientes colaterales. Estas familias daban origen a varios linajes diferentes entre sí. Entre los siglos x y xv, algunas familias lograron concentrar un inmenso poder. En el nivel más bajo de la sociedad se encontraban los *tay ñuhu*, hombres de pueblo. El parentesco era una forma de organización muy importante que influía en la estructura del poder político y económico de los *yuhuitayu*. La sucesión del poder político era resultado de arreglos entre linajes (López Bárcenas, 2010).

En los tiempos prehispánicos, la región era autosuficiente tanto en sus necesidades alimenticias como en la producción de bienes no alimenticios. En Mesoamérica, los mixtecos fueron conocidos por su trabajo artesanal. La especialización regional y el intercambio entre regiones fueron fundamentales en el éxito artesanal de los mixtecos (Edinger, [1985] 2004).

Tres regiones formaban la red mixteca de intercambio: la Mixteca Alta, la Mixteca Baja y la Mixteca de la Costa. En el intercambio prehispánico entre estas regiones, cada una proveía a las otras de los productos que no producían, y sus actividades estaban organizadas de manera complementaria. Por ejemplo, la Mixteca Alta proveía las fibras y el pulque del maguey, además de las piedras y los metales preciosos. La especialidad de la Mixteca Baja era el tejido de las hojas de palma, con las cuales se tejían herramientas importantes del hogar. La Mixteca de la Costa contribuía con varios productos importantes, como el algodón y la sal (ídem).

Muchos comerciantes atravesaban toda la Mixteca prehispánica a pie; a veces realizaban intercambios a través del trueque y otras veces usaban hachas como moneda. Las confluencias importantes de vías de comercio llegaron a ser centros de mercado. En los períodos colonial y poscolonial, la red de intercambio quedó intacta. Los mercaderes, conocidos como arrieros, ahora usaban burros para transportar su carga y empezaron a comerciar varios productos no nativos (Dahlgren de Jordan, 1954).

Al contrario de la red mixteca de intercambio que se mantuvo, la agricultura fue afectada muy fuertemente a partir de la conquista. La relación de los mixtecos con la tierra sufrió un cambio abrupto, lo que implicó un daño irreversible para el medioambiente. Las causas de este daño fueron la concentración de la población y la introducción de la ganadería europea. Los efectos de esta política se agravaron ulteriormente a raíz de la ola de epidemias que afectaron el territorio mexicano en general y mixteco en particular. En la segunda mitad del siglo xvi, la población mixteca se redujo a una tasa promedio del 4,5% al año. Mientras la población iba disminuyendo y las congregaciones iban concentrando a la gente en los pueblos, los encomenderos españoles iban apoderándose de las tierras vacantes a través de acuerdos de arrendamiento con los caciques (Borah y Cook, 1968).

Los encomenderos destinaron la mayor parte de los terrenos al pastoreo de ganado, chivos y borregos. Los primeros años de la colonia fueron de auge para el negocio ganadero. Este auge representó el primer encuentro de la región mixteca con la economía mundial, lo cual generó grandes beneficios para los españoles y para los caciques que controlaban la mercancía (Romero, 1979).

En 1620 comenzó la recuperación demográfica y de las tierras, pero los campesinos lentamente se dispersaron de nuevo por la falta de tierras fértiles disponibles para el cultivo; así, la gente empezó a migrar desde las zonas más afectadas. A causa de la devastadora erosión, la mayor parte de la Mixteca ya no servía para el cultivo a gran escala. Sin embargo, donde quedaron tierras no erosionadas se llevó a cabo la apropiación privada, sobre todo en el norte de la región (Pastor Fasquelle, 1981).

Para las últimas décadas del siglo XIX, una oligarquía español-mestiza ya estaba bien establecida en las cabeceras. En vez de usar el trabajo forzado, las clases dominantes ahora monopolizaban las tierras y el peonaje de deudas para asegurar su fuerza de trabajo. A partir de los años treinta, las leyes mexicanas de la reforma agraria intentaban promover la igualdad en la posesión de tierras, sobre todo en establecer límites máximos para el tamaño de los predios. En la Mixteca, las leyes no han afectado demasiado a los predios particulares y estos siguen aumentando. Por otro lado, las comunidades que mantenían la posesión de sus tierras solo recibieron el título oficial de lo que ya poseían. Si bien fueron reconocidos como ejidos o comunidades indígenas, muchas comunidades lo han logrado más por sus propios mecanismos culturales que por las leyes de la reforma agraria¹⁴ (Edinger, [1985] 2004).

En general, a partir del panorama expuesto se puede afirmar que la condición actual de las tierras, como resultado de este proceso histórico, como lo describe Rodolfo Pastor Fasquelle, resultó de “la inserción a un proceso económico global [...] contra la voluntad del campesinado y a pesar de su activa resistencia” (ibídem: 159).

En la actualidad, la Mixteca se presenta como una región en que la agricultura de las comunidades tiene el principal objetivo del autoabastecimiento y depende de la agricultura temporal (pues las tierras no son de riego) y de la migración a los Estados Unidos. La tierra, fuente de vida para los pueblos, ya no representa un medio suficiente para subsistir. La agroindustria introducida por el libre comercio así como el cambio climático y el sistema de precios de mercado han hecho imposible vivir del campo. Esto ha producido el reemplazo de los conocimientos milenarios y de la soberanía alimentaria por una cultura

14 Una encuesta del año 1975 sobre el Estado de Oaxaca describe la siguiente alarmante situación para los campesinos: el 90% de los campesinos estaban sobreviviendo con menos del 29% de la tierra cultivable. Una familia, en promedio, cultivaba menos de dos hectáreas de tierra de temporal (sin riego). Mientras tanto, los predios mayores (más grandes de cinco hectáreas) abarcaban el 71% de la tierra cultivable (Edinger, [1985] 2004).

del dinero y el consumo como únicos medios de vida. Al mismo tiempo, los partidos políticos y la burocracia tratan de impedirles a las personas y a los grupos organizarse para ejercer su derecho a la autodeterminación. Por otra parte, los medios de comunicación y las escuelas proponen modelos de vida muy lejanos a los de la vida comunitaria, y discriminan a los pueblos a través de sus contenidos y de su lenguaje racista. Sin embargo, las comunidades resisten con sus principios, sus instituciones y sus prácticas comunitarias.

Santa María Camotlán y la Mixteca Baja

Las dos comunidades mixtecas sobre las que se basa este trabajo son Santa María Camotlán, en la Mixteca Baja, y Santa Cruz Mixtepec o Yucha 'nchaa (nombre mixteco de la comunidad, que significa “río azul”), perteneciente al municipio de San Juan Mixtepec, en la Mixteca Alta.

Mapa 2: Mixtecas Baja y Alta



Fuente: elaboración propia sobre la base de Edinger ([1985] 2004).

Santa María Camotlán es una comunidad que data de principios del siglo xvi y su nombre significa “entre los camotes” (*camotli-*: camote; y *tlan-*: entre). Antiguamente, se llamó Tulixtlahuaca, cuyo significado es “llano de juncos”. A partir del trabajo de campo efectuado en la comunidad, los entrevistados contaron la misma leyenda sobre el origen del pueblo: “Según cuentan los señores de antes, que aquí era un solo dueño. Entonces ese cacique nunca pudo tener familia, era muy rico pues” (doña Margarita, Camotlán). “Entonces ese cacique dice: ‘miren, reciban el terreno, hagan lo que quieran, aunque que cuando llegue Todos Santos se acuerden de mí, es lo único que quiero’” (don Moisés, Camotlán). “Por eso le hacen su misa a ese difunto que murió. Ahí en el juzgado ponen ofrenda para esa persona que dejó bien al pueblo” (doña Rosa, Camotlán).

Camotlán se localiza en la parte noroeste del Estado, en la región de la Mixteca Baja, a una altura de 1.720 metros sobre el nivel del mar. En su territorio se encuentran los cerros del Vendito, cerro de Agua, cerro Verde, cerro Nixtamal y cerro Montenegro. La comunidad se riega con las afluentes del río Platanar, río Saldo, río Mixteco, y está situada en la cuenca del río Papaloapam.

Según los resultados que presentó el II Censo de Población y Vivienda, en 2005 el municipio contaba con un total de 1.333 habitantes; de los cuales solamente tres personas hablaban una lengua indígena (mixteco). Alrededor del 92% de la población es católica. Se censaron un total de 374 viviendas, que están construidas con techos de teja o cemento, con muros de tabique o adobe, y con pisos de cemento o tierra. La cobertura del servicio de agua potable, según apreciaciones del ayuntamiento, es del 80%, y de alumbrado público, del 30%. Los medios de comunicación más importantes en el municipio son la agencia de correos, un punto de internet, una agencia de lada rural y algunos servicios de taxi.

En cuanto a los servicios públicos presentes en la comunidad, Camotlán cuenta con un jardín de niños, dos escuelas primarias (una federal y una llamada “particular”¹⁵) y una escuela secundaria. El municipio cuenta también con un centro de atención a la salud básica y con una clínica de la Secretaría de Salud. En cuanto al abasto, se encuentran una tienda y treinta misceláneas, en las que se pueden encontrar los artículos de primera necesidad y la comida chatarra que ha invadido a las comunidades rurales.¹⁶

Nos interesa resaltar algunos aspectos que caracterizan a Camotlán y que no se encuentran en Santa Cruz (la otra comunidad estudiada). En primer lugar, se trata de una cabecera municipal que no tiene agencias (otras comunidades

15 En la práctica funciona como escuela comunitaria.

16 Queremos advertir lo siguiente: según esta descripción, parecería que Camotlán tiene una economía local estable que le ha permitido desarrollar los diferentes servicios públicos y viviendas dignas para el total de su población; sin embargo, cuando profundizamos en la estructura económica de la comunidad veremos que no es así, sino que gran parte de lo que acabamos de describir fue posible a través de la migración a los Estados Unidos.

pertenecientes a ese municipio), es decir que toda la población de Camotlán se encuentra concentrada en un solo pueblo; en segundo lugar, prácticamente la totalidad de la población no habla mixteco y tampoco conserva la vestimenta tradicional (excepto el uso del rebozo por parte de las mujeres, que caracteriza a toda la región); en tercer lugar, Camotlán se encuentra muy cerca de la ciudad de Huajuapán (entre 20 y 30 minutos en auto); y en cuarto lugar, como veremos en este estudio, Camotlán conserva menos instituciones comunitarias que Santa Cruz, aunque presenta algunas muy arraigadas y allí se encuentran algunos procesos de readaptación de sus instituciones a la realidad actual.

Yucha Nchaa (Santa Cruz Mixtepec) y la Mixteca Alta

La comunidad de Santa Cruz, en cambio, es una agencia municipal del municipio de San Juan Mixtepec. San Juan Mixtepec (o simplemente Mixtepec) se localiza en la Mixteca Alta, a una altura de 1.750 metros sobre el nivel del mar. Mixtepec está ubicado entre cerros pertenecientes a diferentes cadenas montañosas y es mojado por dos ríos, el Yutatano y el Salado.

En su conjunto, Mixtepec es un grupo de 72 pequeñas comunidades y caseríos, ligados por los matrimonios y el intercambio. La mayoría de la población vive en los ranchos y en las agencias diseminados por las montañas; y la minoría, en la cabecera municipal. De acuerdo con los resultados que presentó el II Censo de Población y Vivienda del año 2005, el municipio de San Juan Mixtepec cuenta con un total de 7.423 habitantes, de los cuales 6.674 hablan una lengua indígena. No se tienen datos precisos sobre los habitantes de Yucha Nchaa (Santa Cruz), solo que, junto con Santa María Tepoztlantongo, es una de las agencias más grandes.¹⁷

A partir de las averiguaciones sobre el origen de Santa Cruz, se cuenta que los habitantes de la comunidad llegaron a este territorio desde la cabecera por el aumento de la población. En las tierras donde actualmente se edifica Santa Cruz, vivía otra comunidad llamada Santa Rosa. Los pobladores comentan sobre la fundación del pueblo: *“Cuando los de Santa Cruz llegaron, los habitantes de Santa Rosa, en parte, se revolvieron con ellos y, en parte, se movieron al barrio de Santa Rosa que actualmente es parte de Santa Cruz”* (doña Alejandra, Santa Cruz).

17 Además, se encuentra cierta dificultad en definir exactamente el número de sus habitantes debido a la migración. Las personas entrevistadas estiman que Santa Cruz cuenta con 700 u 800 habitantes, de los cuales la mitad se encuentra en Estados Unidos y en otros Estados del país (Sonora, Baja California, Sinaloa, Estado de México), y casi la totalidad de ellos, salvo algunos casos excepcionales (cónyuges que provienen de otras partes), hablan mixteco.

En Santa Cruz se encuentra un jardín preescolar, una escuela primaria, una telesecundaria y una preparatoria comunitaria. La comunidad también cuenta con una clínica de la Secretaría de Salud, una tienda Conasupo de la Secretaría de Desarrollo Social, una tienda cooperativa con géneros de primera necesidad y otras pequeñas tiendas. En cuanto a los servicios de comunicación, es muy difícil encontrar casas con instalación de teléfono fijo (a diferencia de Camotlán); en cambio, hay dos casetas telefónicas, una radio comunitaria, un centro de cómputo y un *cyber*. El camino a la comunidad es de terracería, aunque la pavimentación de las carreteras está aumentando a gran velocidad en la zona.

La organización comunitaria y la cosmovisión mixteca

López Bárcenas, académico mixteco, en su ensayo *Nava Ku Ka'anu in Ñuú (Para engrandecer al pueblo)* ofrece una descripción de la organización comunitaria y de la cosmovisión mixteca:

La forma social primaria de cómo se organizan las comunidades mixtecas o ñuú, muy parecida a *yuhuitayu* prehispánico, es el *tan'a*,¹⁸ vocablo mixteco que puede traducirse como *familia* pero con el cual se hace referencia a parientes, compañeros y amigos. Esta interpretación de ella puede equipararla a la familia extensa; inclusive a la familia que no surge de lazos sanguíneos sino sociales y culturales, como el hecho de que los padrinos de bautizo pasen a ser una especie de segundos padres del ahijado, etcétera. [...] En el *tan'a*¹⁹ es donde se dan los primeros lazos organizativos, especialmente para la producción, a través del *sa'a*,²⁰ trabajo que se realiza en común entre los miembros del *tan'a*, [...] Además de eso permite ir construyendo una red de afinidades, que se muestra en la vida organizacional política y social de la comunidad. En muchos casos, el *tan'a* funciona como célula del ñuú (2010: 72).

Luego de la familia, la segunda escala de la organización del ñuú savi es la pública:

La estructura de la organización pública (política) del ñuú descansa en los *tiñu nuú*,²¹ que literalmente significa trabajos del pueblo. Los *tiñu nuú* se materializan de dos maneras: una de ellas es el trabajo colectivo obligatorio que las personas realizan en su comunidad, cuando su asamblea o la autoridad los ha acordado. Este es el trabajo que muchos denominan como *tequio*. La otra es el servicio que se hace para la comunidad a través

18 López Bárcenas toma como referencia el mixteco de San Miguel del Progreso.

19 *Tan'a* corresponde a *Ta'a* en el mixteco de Mixtepec.

20 *Sa'a Chu'u* en el mixteco de Mixtepec.

21 *Chu'u nuu* en el mixteco de Mixtepec.

de los cargos, y a quienes forman parte de ellos se los nombra hombres de cargo, hombres que se encuentran investidos de autoridad (ibídem: 75).

El órgano que inviste de autoridad es la Asamblea General, que se compone de todos los habitantes de la comunidad. A partir de esta descripción, el autor afirma que tanto las funciones que se encuentran en la familia como los trabajos del pueblo y la Asamblea General obedecen a la idea de organización y orden que, a través del tiempo, se ha ido construyendo entre los ñuú savi y que ha ido conformando su *cosmovisión*. Sobre la base de lo anterior, López Bárcenas propone *principios filosóficos* del ñuú savi, los cuales “constituyen valores objetivamente evidentes que se reflejan en normas sociales que son aceptadas por la mayoría de sus habitantes, porque las usan en su vida diaria” (ibídem: 91). Se identifican así seis principios²² de la cosmovisión mixteca:

- **Primer principio: *Ndoo*²³ (nosotros).** Es el *fin colectivo de la vida social*. *Ndoo* es una desinencia del mixteco con la cual terminan las oraciones, siempre que se quiere decir *nosotros*. Se trata de una voz enfática porque recuerda e insiste en tener siempre presente la pertenencia a un grupo o a una comunidad. “El *Ndoo* se usa de manera común para referirse a dos o más personas, pero su uso más ceremonial es cuando se trata de poner orden en algún acto social, sea de trabajo (tequio), social (entrega de niños bautizados por los padrinos) o ritual (fiestas patronales, peticiones de lluvia)” (ibídem: 94).
- **Segundo principio: *Na kundeku tna’ae* (hospitalidad/hermanamiento).** Según este principio, se parte de la idea de que todos somos hijos de la tierra, que es nuestra madre; de ahí que nada nos es propio, que estamos de paso por la vida y que finalmente volveremos al seno de la tierra. “A partir de esa idea, se deriva que lo menos que se puede hacer es compartir lo que se tiene prestado o lo que se tiene siendo de todos. Porque somos *da’a ñuú* (parte de un todo) bastante ocasional” (ibídem: 96). *Na kundeku tnaae* fortalece las relaciones humanas porque permite acercamiento, refrenda lazos humanos que fortalecen la comunidad y permite al otro ser y desarrollarse; es un proceso recíproco, de ida y vuelta. Permite ser hospitalario y entender al otro en sus necesidades y aspiraciones.

22 Para evitar confusiones, aclaramos que los principios de la *comunalidad* propuestos por Díaz (2007) –anteriormente mencionados– hacen referencia a las comunidades indígenas en general. En cambio, los principios propuestos por López Bárcenas se refieren a una cosmovisión en particular, la del pueblo mixteco. Esos principios son relevantes en este trabajo porque encajan en el esquema propuesto por Coraggio sobre la relación entre principios éticos, económicos, instituciones y prácticas (ver capítulo 1).

23 *Goo* en el mixteco de Mixtepec.

- **Tercer principio: *Na chindee tna'ae*²⁴ (apoyo mutuo).** El tercer principio identificado por el autor es el de apoyarse mutuamente, y se expresa como *Na chindee tna'ae*. “De ahí nace la solidaridad, que es un principio de organización social de los *ñuu savi*, no solo entre *da'a ñuu* (las partes de un todo) sino más allá de ellos, como fraternidad comunal y universal. *Na chindee tna'ae* refuerza los lazos afectivos con los que se encuentran cerca y con los que se ubican fuera: de persona a persona, de pueblo a pueblo, de nación a nación. En el fondo, se trata de superación y no de competitividad individual: el individuo concreto lucha por superarse pero no debe hacerlo compitiendo con otros individuos de la comunidad. Se pertenece a la comunidad, no se es fuera de ella, pero la comunidad es tal porque nosotros formamos parte de ella. Ciertamente, se lucha para mejorar la situación individual pero con la comunidad, no fuera de ella, y menos contra ella” (ibídem: 99).
- **Cuarto principio: *Da'an ó Sa'a* (reciprocidad entre familiares y no familiares).** El cuarto principio es el de la reciprocidad entre familiares y no familiares. Este principio “tiene como objetivo prestar ayuda material o moral a alguien cuando la necesita, asumiendo como propio el problema por el que está pasando el otro. De esa manera se refuerza la cohesión comunal y el pueblo sigue existiendo como pueblo. Hay que insistir en que se trata de ayuda recíproca. Quien la recibe asume el compromiso moral de devolverla. No hacerlo es una conducta que la gente ve muy mal y la reprocha porque rompe con los lazos de solidaridad comunal; tan importante es, que se acostumbra anotar en un cuaderno lo que se recibió y en qué cantidad, para devolverla cuando la necesite quien la ofreció desinteresadamente” (ibídem: 101).
- **Quinto principio: *Tinu ñuuú* (trabajos del pueblo).** El quinto principio identificado por López Bárcenas es el de los ya mencionados “trabajos del pueblo” o servicios gratuitos a la comunidad. “Participar en el sistema de cargos no es un derecho sino una obligación, por eso se llama “cargo”, porque quien lo desempeña carga con la responsabilidad de representar al pueblo y trabajar por su bienestar. De ahí que no cualquiera puede participar en él. En varias comunidades de la mixteca, para ser “carguero” se requiere primeramente ser *se'e ñuuú*, hijo del pueblo. Esta condición es equivalente a la de ser ciudadano en la sociedad occidental, pero los requisitos para llegar a él son distintos: mientras que en las sociedades mestizas se requiere solo tener 18 años de edad para ser ciudadano, para ser *se'e ñuuú* se necesita haber

24 *Na chinche zita goo* en el mixteco de Mixtepec.

cumplido con algún cargo y participar en los trabajos colectivos de carácter obligatorio para beneficio común” (ibídem: 105).

- **Sexto principio: Viko ñuú (fiesta del pueblo).** La fiesta es gozo comunal y, como tal, es de vital importancia para la vida y la organización de las comunidades indígenas. “Se trata de organizar el gozo de todos los habitantes de la comunidad, así como de los habitantes de los pueblos vecinos que sean invitados o que voluntariamente lleguen. En la Mixteca Baja, a quienes las organizan se los denomina mayordomos, y son muy respetados porque de ellos depende que el pueblo tenga una buena o mala fiesta. Las fiestas crean un ambiente propicio para la convivencia, y estas muchas veces dan pie para la resolución de problemas, sean privados o públicos; por el ambiente místico que se vive, es el momento del perdón. De igual manera genera una red de apoyos que afianzan la organización social, allí es donde se muestra el *tan’a*. Los pueblos conviven y fortalecen sus lazos de unidad” (ibídem: 108).

En línea con los otros pensadores de la comunalidad oaxaqueños –Flori-
berto Díaz y Jaime Martínez Luna–, López Bárcenas pone en evidencia que

... todas estas actividades –cargos, trabajo colectivo y goce– dan sentido al ñuú y generan la comunalidad, concepto que encierra un sentido más profundo que el de comunidad, pues indica que se trata no solo de algo común, sino de un cuerpo de personas que comparten una cultura y un destino comunes, que, si bien es voluntario, porque quien lo desee se puede retirar, la mayoría acepta ser parte de la comunidad porque así mantienen el ñuú, que a la vez le da sentido a su existencia individual (ibídem: 86).

Segunda parte: las instituciones y las prácticas económicas y comunitarias en la Mixteca

Producción para la unidad doméstica

En esta segunda parte del capítulo se analizan las IPÉC dentro de los procesos de producción en la región Mixteca. En este análisis se toman en cuenta diferentes aspectos institucionales que la caracterizan: en primer lugar, el régimen de tenencia de la tierra comunal, que es relevante ya que la tierra es la principal condición material de la producción. En segundo lugar, se analiza el modo de producción doméstico, en particular su función reproductiva y el método tradicional de cultivo. Finalmente, se tomarán en cuenta las fuerzas heterónomas o externas que han tenido impacto sobre la producción: la introducción de la siembra comercial en las comunidades, el fenómeno de la

migración y los efectos de las políticas neoliberales sobre la producción, en particular del fenómeno del extractivismo.

Tenencia de la tierra

La propiedad o posesión de los medios y condiciones materiales de producción es la base para entender cualquier proceso económico. En el caso de comunidades que tienen su sustento en el campo, analizar el régimen de acceso a la tierra (suelo, vegetación, agua, especies animales) resulta entonces primordial para entender su economía. En las comunidades estudiadas, como es la norma en las comunidades que se rigen por usos y costumbres en Oaxaca, la tenencia de la tierra es comunal. Esto ha sido posible gracias a un largo proceso de luchas y, en particular, fue el resultado de la Revolución mexicana de 1910 a 1920, bajo el impulso y la movilización de miles de indígenas levantados en armas. Esta rebelión agrarista tomaba como suya la bandera “Tierra y libertad”, y fue encabezada en el sur y en el norte del país por los generales Emiliano Zapata y Francisco Villa respectivamente (Gilly, 1978). La tenencia comunal de la tierra y de los otros bienes naturales y públicos, que se sintetiza bajo el nombre de Bienes Comunales, es sancionada en el artículo 27 de la Constitución mexicana sobre el derecho agrario.²⁵ De esta manera, el Estado mexicano reconoce el territorio de la comunidad como perteneciente a ella y es responsabilidad y derecho de la comunidad establecer mecanismos internos de repartición y uso.

Aquí en nuestra comunidad vivimos de tierras comunales. Toda la comunidad es Bienes Comunales. Hay propiedad privada pero se entiende y se respeta así nomás como respeto. Pero así ante la ley creo que es comunal. Y... pues nadie es dueño pues. Que una persona te diga: “¿sabes qué? Yo soy dueño de esta propiedad o soy dueño de todo”... ¡nadie! Porque es de todos (don Efrén, Camotlán).

Como menciona el artículo 27 de la Constitución, los órganos comunitarios que son responsables de los bienes comunales son la Asamblea General de los

25 El texto original del artículo 27, plasmado en la Constitución de 1917, fue considerado, junto con los artículos 3 (Educación) y 123 (Trabajo), como una de las garantías más progresistas de su época, pues, además de dar lugar a un proceso de reforma y reparto agrario pionero en el mundo (Cosío Villegas *et al.*, 2002), contenía como principio básico la patrimonialidad de los recursos naturales, y le otorgaba a la nación el carácter de propietaria originaria de las tierras, las aguas, el subsuelo y los mares, bajo una intuitiva perspectiva ecológica (Toledo, 1994). El artículo 27 fue reformado en 1992 por iniciativa del gobierno de Salinas de Gortari. Su contrarreforma hacia la mercantilización de la tierra y del territorio ha sido uno de los preparativos más importantes para la firma del TLC en 1994.

comuneros, órgano supremo que expresa una voluntad que el Comisariado de Bienes Comunales tiene que ejecutar.²⁶

En la asamblea se elige el comité. Por lo regular, la asamblea se reúne cada año, por enero, la principal, cuando cambian las autoridades. Las autoridades de Bienes Comunales son de las más importantes. Igual hay más asambleas pero la más importante es cada año en enero (Heriberto, Camotlán).

La tenencia de la tierra comunal y la existencia de las autoridades de Bienes Comunales implica que ningún comunero paga impuestos al Estado nacional sobre las tierras que trabaja y habita, sino que los impuestos los paga únicamente el Comisariado para toda la comunidad, y que el uso privado de la tierra es parte de un sistema de derechos y obligaciones internos de la comunidad.

En la comunidad de Camotlán, por ejemplo, hay una parte de las tierras comunales que están repartidas entre los comuneros, quienes las usan para habitar y sembrar, y además las compran y venden como si fueran de su propiedad; de hecho, se refieren a esas tierras como “pequeña propiedad”. La diferencia con la compra-venta de una parcela de propiedad privada es que quien sea dueño de esa pequeña propiedad se tiene que involucrar con la comunidad en el cumplimiento de los servicios. Lo explica muy bien una entrevistada:

Las pequeñas propiedades están registradas aquí en la comunidad, pero no tienen, podría decirse, validez formal ante un notario, y eso, por lo mismo de que no está registrado en Hacienda. No pagamos impuestos. Pero sí tiene validez ante aquí... si se vende... Puede ser a cualquiera, pero te digo, el que compra... pues, al final de cuentas al meterse en una comunidad se tiene que hacer a los usos y costumbres de ella. Por ejemplo: tú compras, pero al rato, aunque tú no quieras tienes que entrar a los cumplimientos de servicios que la comunidad requiere (doña Areli, Camotlán).

En la comunidad de Santa Cruz, los entrevistados hacen más hincapié en una serie de derechos que están ligados al uso de la tierra, a los que se puede acceder solo a través del servicio a la comunidad. Por ejemplo, el uso del agua, el mantenimiento de los caminos, el acceso a un documento de propiedad (válido internamente) son todos beneficios comunitarios que requieren un trabajo gratuito ofrecido a la comunidad. Dependiendo de la comunidad, ese trabajo puede implicar la participación en algún comité para la producción de servicios públicos (comité de escuela, de agua, etcétera) y/o la participación en el *tequio* (trabajo colectivo gratuito) y en los comités de fiestas. Además, en Santa Cruz es muy común que los migrantes que están en Estados Unidos tengan que regresar cuando se los nombra como autoridades en la agencia

26 Este es un claro ejemplo del “mandar obedeciendo”. Hay que aclarar que el Comisariado de Bienes Comunales es una autoridad independiente de la autoridad municipal.

municipal.²⁷ Durante algunos diálogos con jóvenes que venían de Estados Unidos para cumplir su servicio gratuito como policías comunitarios, se comprendió que si una persona no regresa a cumplir con el servicio de autoridad, la comunidad puede llegar a quitarle su casa y su tierra.

En cuanto a la herencia, en ambas comunidades se registra que en el pasado había una preferencia en dejar en herencia los terrenos a los hombres, pero esa tendencia ya está cambiando. Ahora muchas familias les reparten a todos sus hijos por igual, independientemente del sexo y la edad. Anteriormente, en la comunidad de Santa Cruz, además de discriminar a las mujeres (con el argumento de que ellas se iban cuando se casaban), se tendía a darle la preferencia al hijo menor en cuanto a la herencia de las tierras, porque se consideraba que era él quien se haría cargo de los padres cuando estuvieran viejos.

Ahora se da herencia a todos. Pero anteriormente se les daba preferencia a los hombres y sobre todo a los más chicos, ese se quedaba con la mayor parte. Porque es el que va a cuidar a papá y a mamá cuando lleguen a ser viejitos. Pero pues ahora ya cambió la forma: ahora en cada una de las familias es un poco diferente. Ahora en algunas familias de por aquí dicen: “voy a repartir parejo, a todos” (Maestro Julián, Santa Cruz).

En el caso de que una persona no tenga hijos, la amplia red familiar que nuclea el *tan'a* se hace cargo de sus bienes. En este caso, también la persona tiende a dejar sus bienes y su tierra a quien lo/la cuidó antes de morir.

Lo que resulta del sistema de herencia, de la compra-venta (limitada por el servicio a la comunidad) y de los matrimonios entre personas de diferentes comunidades hace que cada hogar pueda llegar a tener terrenos de distintas alturas y ubicaciones. Esto permite lo que Edinger llama el “cultivo a larga distancia”, clave del método mixteco de cultivo:

Idealmente, cada hogar tiene que tener acceso a varias parcelas, cada una de una clase de suelo y elevación distinta. Cuando las lluvias son escasas para las parcelas bajas, las altas probablemente darán una cosecha abundante. Pasa lo contrario durante un año de mucha lluvia. [...] En vez de hacer el viaje cada temporada hacia las parcelas más lejanas, algunos hogares entran en acuerdos para compartir sus parcelas. Aquí, alguien que vive cerca de la parcela más retirada de una familia hará la mayor parte del trabajo y se quedará con la mitad de la cosecha. Hay muchas familias que no poseen tierras de distintas alturas, pero aun siendo de la misma elevación hay docenas de clases de suelos: cada una reacciona de manera distinta a las

27 Las agencias municipales son fracciones de los municipios. Hay algunas comunidades que tienen la entidad de municipio (como Camotlán) y otras que tienen la entidad de agencia y pertenecen a otros municipios (como Santa Cruz, que pertenece al municipio de San Juan Mixtepec).

condiciones del tiempo. Al cultivar en varios suelos, esto todavía ayuda a asegurar contra las pérdidas ([1985] 2004: 186).

Otro efecto del sistema de herencia y de la compra-venta de parcelas en las comunidades es la distribución desigual de las tierras en el interior de las comunidades. Si bien no se tienen datos para la comunidad de Camotlán, en cuanto al municipio de Mixtepec, Edinger afirma:

Los estimados actuales indican que el 7% de los hogares más ricos poseen el 35% de la tierra. La desigualdad de distribución de tierras en Mixtepec es mucho menos severa que en las grandes regiones agrícolas del país, pero es típica para regiones con capacidad limitada de cultivos (ibídem: 53).

Además de la división del territorio comunal en pequeñas propiedades que tienen documento con validez interna a la comunidad, existe otra modalidad de uso y cultivo de la tierra. En particular en Camotlán, los entrevistados describen el uso que se le puede dar a las tierras que no están repartidas y que son de toda la comunidad. En cuanto a la producción, cualquier comunero puede acercarse a la autoridad de Bienes Comunales y solicitar un terreno para la siembra.²⁸

Hay tierras comunales en la comunidad donde se trabaja para producir. Son del pueblo. Ahí cualquier campesino de la comunidad puede ir a solicitarla: "Dame los terrenos para que yo siembre". Y se los dan (don Efrén, Camotlán).

La primera condición para acceder al uso de las tierras comunales es cumplir con los servicios que la comunidad requiere. La segunda es que se tiene que destinar la cosecha de cada "quinto surco" a la autoridad de Bienes Comunales, quien la ofrece para la fiesta del pueblo o la vende. *"Si usted cumple, está libre el terreno comunal para que usted siembre. Sin pagar, ya nomás dame el quinto" (don Moisés, Camotlán).*

La otra posibilidad de uso de las tierras comunales es habitarlas. En ese caso, también es necesario cumplir con los servicios, además de ocupar la tierra y trabajarla. En estas comunidades, no está permitido adueñarse de una tierra comunal y dejarla desocupada, y tampoco se la puede comprar o vender, ya que en este caso no se cuenta con documentos de propiedad:

No se puede comprar, pero sí hay un comité aquí de la comunidad que se forma y lleva el control de las tierras. Tu sí puedes adueñarte de un lugar, siempre y cuando tú estés cumpliendo con servicios en la comunidad y estés consciente el pueblo de que tú vas a ocupar esas tierras para algo bueno. Lo puedes hacer tuyo (el terreno) siempre y cuando también lo estés habitando y siga perdurando. Si lo dejas a tus hijos, (y ellos) siguen trabajando y siguen viviendo allí, que

28 En Santa Cruz se rigen, en teoría, bajo la misma norma, pero en la práctica no se aplica. Los entrevistados comentan que casi no hay terrenos que no estén repartidos y que, en los hechos, todo funciona como pequeña propiedad.

esté habitado el lugar, puedes adueñarte. Pero que tú digas: “voy a apartar y que al rato me voy”, y que ahí está tirado el terreno, ahora sí que “las tierras, son de los que las trabajan”. Es igual aquí, el dueño es el que está viviendo, está haciendo eso, ese es el dueño. Entonces tampoco puedes vender si tu no tienes un documento... sí puedes vivir y trabajar en ellas, pero no puedes venderla porque no tienes un documento (doña Areli, Camotlán).

La concepción holística de la tierra es fundamental para entender la relación de la comunidad con ella y el uso que se le da. Como lo señalan miembros de la comunidad:

Yo pienso que al hablar de las tierras en sí, pues es todo, es todo: allí vienen nuestras costumbres, nuestra riqueza, ¿no? Riqueza, sufrimiento, todo. Esa es nuestra tierra pues. Yo así lo veo, que es todo un conjunto (doña Areli, Camotlán).

Cuando hablamos de la tierra de la comunidad, abarcamos todo, o sea, lo que le corresponde a la comunidad, por ejemplo: el campo, la vegetación, incluso las especies que hay en el campo: sean las vacas, caballos, todo lo demás pues (don Efrén, Camotlán).

De la misma manera, estudiantes de la escuela preparatoria comunitaria plantean que uno de los elementos necesarios para que exista la comunidad es que sus miembros “trabajen la tierra y no la vendan a empresas de otros países”.²⁹

En cuanto a la defensa del espacio colectivo, en ambas comunidades se encuentran ejemplos de conflictos de tierra con comunidades circunvecinas. En la comunidad de Santa María Camotlán, el mayor conflicto de tierra se remonta a los años cuarenta, con la comunidad vecina de Cuyotepeji. En Santa Cruz también existen muchos conflictos de tierras o de límites con las comunidades colindantes. Tan solo en el período del trabajo de campo, Mixtepec tuvo conflictos de tierras con las comunidades de Santo Domingo Yosoñama y San Martín Ituñoso. Una característica común de la modalidad de los conflictos de tierras en la región es que en ellos se involucra todo el pueblo, ya que se trata de defender el territorio comunal. En algunos casos, la autoridad llama a que todos los comuneros vayan a defender “la raya”, así que hombres, mujeres y ancianos se mueven hacia el límite para defenderlo. En otros casos, se llega a la violencia directa y los conflictos conllevan heridos, presos o incluso muertos.

En el caso de Mixtepec, incluso los migrantes que viven en Estados Unidos aportan en el conflicto, enviando dinero para las municiones. La defensa del territorio aparece entonces como un servicio más que los comuneros tienen que cumplir en el sistema comunitario de derechos y obligaciones.

²⁹ Taller en la Escuela Preparatoria Comunitaria Ricardo Flores Magón de Santa Cruz. El ejercicio consistía en una lluvia de ideas y un debate sobre los elementos constitutivos de su comunidad.

En la defensa del territorio también aparece la reciprocidad o el apoyo mutuo entre comunidades. Por ejemplo, si una comunidad perteneciente a Mixtepec tiene un “problema de límites”, las otras comunidades hermanas la ayudan a defenderlos, y después esperarán la misma ayuda en caso de necesitarla. A veces, los conflictos de tierra se resuelven porque una de las dos comunidades se rinde, o sus autoridades llegan a un acuerdo. En otros casos, como en Camotlán, se tuvo que recurrir al tribunal agrario estatal y presentar documentos oficiales de propiedad comunal para volver a definir los límites entre las comunidades.

El análisis sobre la tenencia de la tierra y el territorio, sus usos y sus defensas, muestra claramente cómo en las comunidades indígenas no se puede separar lo económico de lo político. La reproducción de la vida, uno de cuyos aspectos principales es la *comida*, es inseparable del *trabajo*, que a su vez es indivisible del *servicio* a la comunidad. En la institución económica de la tenencia de la tierra comunal se refleja la concepción de la tierra como madre y como territorio. También se refleja el principio de la cosmovisión mixteca del hermanamiento, como lo plantea López Bárcenas. Si la tierra es la madre, de ahí deriva que nada es propio, “puesto que se está de paso por la vida y, finalmente, volveremos al seno de ella” (2010: 96). La tierra es el lugar donde se siembran los muertos. Esa idea implica un hermanamiento, ya que se vuelve necesario “compartir lo que se tiene prestado o lo que se tiene siendo de todos” (ídem).

Para poder discutir más adelante sobre el alcance de la tenencia de la tierra comunal como institución económica comunitaria, es preciso evidenciar aquí si esta institución presenta una tendencia a reforzarse o a perderse. A partir de las entrevistas en ambas comunidades, se considera que el entendimiento y la concepción de la tierra como algo comunal son principios muy arraigados. Sin embargo, se considera que la siembra en terrenos comunales puede tender hacia la desaparición si se reforzara la tendencia general al abandono del campo, sobre todo en la Mixteca Baja.

Economía doméstica: producción y reproducción

En Camotlán, aproximadamente el 80% de la población se dedica a la agricultura y el 5% a la ganadería (Enciclopedia de los municipios de Oaxaca, 1987). Para la comunidad de Santa Cruz, no se dispone de datos oficiales específicos de la agencia municipal. Sin embargo, se cuenta con los datos referentes al conjunto del municipio de San Juan Mixtepec, que presenta características muy homogéneas en su interior. El 70% de la población de este municipio se

dedica a la agricultura (siembra de maíz y frijol), y el 10% se dedica al cuidado y la crianza de ganado bovino, porcino, ovino y aves de corral.³⁰

En cuanto a la composición de los productos agrícolas, en la comunidad de Camotlán se produce maíz frijol, jitomate, tomate cebolla, rábano, cilantro, pepino, calabacitas, ejote y fresas. Por temporadas, además, se siembra el chícharo, la flor de cempasúchil y la flor del moco de pavo. La producción de hortalizas es bastante reciente, antes de los ochenta se sembraba únicamente maíz y frijol; en cambio, a partir de esos años se empezaron a sembrar otros vegetales gracias a la experiencia de los migrantes, que aprendían a cultivar de maneras diferentes en otros Estados del país o en los Estados Unidos.

El maíz y el frijol se siembran exclusivamente para el autoconsumo, y el resto se vende afuera, en los mercados de Huajuapán, Puebla y Oaxaca. Además, una minoría de familias crían ganado, como chivos, borregos y toros. En la comunidad es muy común tener gallinas en el hogar. En Santa Cruz, además de los tradicionales maíz³¹ y frijol para el autoconsumo, se produce cilantro, alfalfa, calabaza, chilacayote, ajo, lima, rábano, rabanitos, jitomate y cebollas. La mayoría de las familias siembran para el autoconsumo y, además, venden o intercambian el excedente.

En general, se puede afirmar que la economía campesina de la Mixteca ha seguido funcionando bajo su propia lógica, y mantuvo un “modo de producción doméstico” (Meillassoux y Sahlins, citados en Edinger, [1985] 2004: 31). Por modo de producción doméstico se entiende:

La organización de la producción en función de unidades domésticas que tienden a la autosuficiencia, organizadas a su vez sobre la base del parentesco y la división sexual del trabajo. Estas unidades domésticas son muy sensibles a las variaciones demográficas, de forma que la muerte accidental de un adulto³² es a menudo irremplazable. La lógica del modo de producción doméstico es la producción para el consumo, esto es, el trabajo cesa en el momento en que el consumo se asegura. Esto significa que la mayor disponibilidad de trabajo, en la forma de más efectivos de la unidad doméstica, no implica su mayor utilización sino, al contrario, su menor utilización (Molina, 2004: 107).

En la Mixteca, la unidad productiva coincide con la unidad básica de organización social: el *tan'a*, la unidad doméstica. La unidad productiva se define por los que están viviendo bajo el mismo techo y se relaciona con las otras unidades domésticas/productivas a través de las redes de lazos de parentesco y compadrazgo. Estas relaciones pueden considerarse el equivalente de las relaciones sociales de producción. En la mayoría de los casos, este núcleo fa-

30 <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20209a.html>.

31 En Mixtepec se cultivan cinco tipos de maíz criollo.

32 Por ende, la migración es irremplazable también.

miliar incluye: los padres, hijos e hijas solteras y, a veces, un hijo recién casado con su esposa; a veces estará también en la casa algún abuelo, tía o tío que es viudo o soltero. Si se casa una hija, se irá a vivir con su esposo y a trabajar los terrenos de él; en cambio, si se casa un hijo, seguirá trabajando el terreno de su padre hasta que tenga lo que necesita para hacer su propia casa. Cerca del momento en que se aparta, su padre le dará una parte de su terreno como herencia (Edinger, [1985] 2004 y apuntes de campo).

Aunque el hogar sea la unidad productiva, la comunidad entera contribuye a la reproducción económica de las unidades domésticas. Esta contribución se lleva a cabo principalmente al compartir el trabajo, la comida y la bebida, y las responsabilidades en cuanto al cuidado de los niños. La reciprocidad—ayuda mutua o intercambio de servicios— será profundizada más adelante cuando hablemos de la circulación de los bienes y servicios. Aquí solo es importante tenerla en cuenta, ya que juega un papel central para entender la producción. En este sentido, queremos hacer hincapié no tanto en que la responsabilidad comunitaria para la producción disminuye los costos de la producción (lo que podría ser nuestra conclusión si miráramos esta realidad en términos monetarios). Por el contrario, queremos poner el acento en que no se puede entender la producción de las comunidades sin enfocarse en la reproducción de la vida, la cual no se puede medir a través de los precios.

En la tradición mixteca, casi todo el trabajo de sembrar, cosechar o construir se lleva a cabo con la ayuda de los vecinos, quienes trabajan sin pago a cambio de la ayuda futura del anfitrión. Sin embargo, la progresiva mercantilización de algunos aspectos de la vida genera que también en la producción agrícola se hayan modificado algunas costumbres. Aunque la mayoría de la gente sigue cultivando sus campos con el intercambio tradicional de trabajo, la adopción de insumos manufacturados (las bebidas compradas—es costumbre que el anfitrión ofrezca de comer y de beber a los que ayudan— y el fertilizante químico) ha hecho que la barbechada, la siembra, el deshierbe y la cosecha de los campos empiece a depender también del dinero. Cubiertos esos costos, el resto del trabajo puede ser realizado sin costos monetarios adicionales, si se considera que la comida se prepara en casa y usando alimentos producidos en las propias tierras. Sin embargo, esta situación cambia en el contexto de la migración:

Quando no hay un hombre en casa para reciprocitar por el trabajo voluntario masculino, entonces habrá que pagar a todos los mozos. Los mozos que traigan su propia yunta y arado cobrarán el doble que los demás ayudantes. Si el hombre del hogar anda fuera durante toda la temporada, esto implica pagar a todos los mozos desde la primera barbechada hasta la cosecha (Edinger, [1985] 2004: 184).

Como se explicó, el método mixteco de cultivo se basa en el cultivo *a larga distancia*, que, además de asegurar contra las pérdidas, se caracteriza por otro

aspecto importante: deja lugar para el descanso y la recuperación de la tierra. Por ejemplo, cada año una familia con cuatro parcelas puede trabajar en dos y dejar descansar las otras dos. El ciclo de descanso varía según la calidad de la tierra. La clasificación de los diferentes tipos de tierra es parte del conjunto de conocimientos empíricos transmitidos de generación en generación, así como la clasificación de las semillas.

Como la satisfacción de sus necesidades materiales se logra a partir de su intercambio con la naturaleza y no de su intercambio con el mercado, el productor campesino tiende a realizar una producción que por fuerza garantiza la renovabilidad. [...] Disponen de un conjunto de conocimientos empíricos, parte de los cuales se adecúan y aplican tecnologías y estrategias de producción. Estos conocimientos conforman verdaderos sistemas de clasificación (Toledo, 1981, citado en Edinger, [1985] 2004: 187).

Para cada clase de suelo se aplican distintos métodos y calendarios, y para cada situación los mixtecos han desarrollado también distintas clases de semillas (en Mixtepec se reproducen de año en año cinco clases diferentes de maíz criollo). Por ejemplo, en la tierra suelta húmeda de altura hay que sembrar en el mes de marzo con maíz amarillo o blanco, con frijoles del tamaño más grande y la calabaza chilacayote. Para suelos rasposos y secos de baja altura, hay que ocupar frijoles negros o blancos y esperar hasta la mitad de mayo para sembrar (Edinger, [1985] 2004). En Santa Cruz, además, existe un sistema de canales para el riego que desvía el agua del río en diferentes canales paralelos. Esto permite regar los campos utilizando la pendiente del monte sin necesidad de bombas de agua eléctricas.

Siembra comercial

Los métodos tradicionales siempre funcionaron bien para producir alimentos para el consumo doméstico y siguen siendo utilizados por las familias. Sin embargo, a medida que se fue consolidando la dependencia de los productos y del ingreso proveniente del exterior, la gente fue buscando que la cosecha pueda dar para algo más que el consumo doméstico: algunos esperaban un excedente para vender, otros querían ahorrar en el costo de refrescos, sueldos y alquileres de yuntas. En general, existía el deseo de hacer más fácil y más rápido el cultivo de las tierras (ídem).

En ese contexto llegaron los planificadores del gobierno con el proyecto de implementación de los cultivos comerciales. La siembra comercial en Mixtepec, sobre todo de los jitomates (la zona de Camotlán, en cambio, se concentra en las calabacitas), es producto de una estrategia del Banco Mundial y otras instituciones que llegaron a México en los setenta. Esta estrategia fue conocida como *desarrollo rural integral*, y en su versión mexicana obtuvo el nombre

de Banrural. Su objetivo era llegar a los sectores rurales a los que no habían llegado los anteriores programas. Sin embargo, este tuvo efectos desastrosos sobre la economía local y, en general, sobre la economía mixteca:

El desarrollo rural integral y su versión Banrural realizó un esfuerzo concertado para llevar la tecnología agrícola moderna hacia *los más pobres de los empobrecidos*. En Mixtepec, los esfuerzos sí dieron resultados: hasta los campesinos más pobres quedaron endeudados con el Banrural (ibídem: 185).

En general, los programas de desarrollo rural integral (y todos los que buscan desarrollar el campo a través de su “modernización”) son lo último que las comunidades mixtecas necesitan para resolver sus necesidades. Estos programas, en vez de resolver, crean nuevos problemas y profundizan la dependencia. Además, en las décadas más recientes, en la Mixteca se ha empezado a dar una mayor dependencia del comprador. Ahora es el mismo comprador quien da a los campesinos los insumos para la producción:

Últimamente, han venido proyectos en los que se juntan más personas de aquí de la región a sembrar un producto, para que esa persona que al rato viene y se la compra, compre por mayoreo, y también las personas de aquí tengan donde entregar su producto, entonces se unen varios productores y siembran lo mismo. También, el que viene a comprar el producto les da prestaciones, entonces les da las semillas, “y tú después me la pagas con el producto”, o les da el abono o les da el material, la malla... el comprador. Ah, pero él te apoya también con la garantía de que al rato tú ese producto se lo entregues a él, por eso también es como un gancho, es decir: “bueno yo te doy pero al rato no te vas a salir de mí” (doña Areli, Camotlán).

En la Mixteca Baja se está dando con los calabaceros un fenómeno muy similar al de los tomateros en Mixtepec. En Camotlán, actualmente hay alrededor de 50 productores de calabacitas, que están asociados en una unión de productores con los más de 250 productores de Santiago Huajolotitlán (municipio colindante). En 2009, estos productores firmaron convenios colectivos con los compradores, que actúan como “patrones”:

Por ejemplo, las calabazas: ya está un patrón que viene a levantar toda la cosecha. Es un patrón que les da las semillas y ya trabajan para él, aunque la tierra sea de ellos. Según las regala pero no las regala, ahí se las descuenta. Viene uno de Puebla y viene uno de México. El de México creo que las lleva hasta Tijuana para pasarlas. El de Puebla no, creo que es para el mercado ahí de Puebla, pero el de México sí creo que las lleva para la frontera. Hace como dos o tres años que existe ese arreglo... (don Abelardo, Camotlán).

Los efectos de la siembra comercial no se hicieron esperar. En 2010, los calabaceros perdieron la mayoría de las cosechas por las heladas. Es probable que la siembra de hortalizas con fertilizantes químicos en zonas secas no dé resultados y conduzca a los efectos negativos ya planteados (profundización

de la sequía, erosión del suelo). El acuerdo comercial busca entonces implementar en la Mixteca un sistema de siembra competitivo:

El trato, que incluye el equipo de comercialización, los insumos necesarios para el empaque, la etiqueta y la transportación adiciona la capacitación para mejorar la producción, ya que se requiere calidad para poder competir con otros distribuidores de los Estados de Guanajuato, Morelos, San Luis Potosí y Culiacán, Sinaloa.³³

Este sistema de siembra, además de ser nocivo, es imposible que funcione en la región, y así lo demuestran las recientes pérdidas relatadas en la prensa local.³⁴ A partir de las entrevistas y las observaciones participantes, resulta también evidente que las personas ya son conscientes de que los fertilizantes químicos traen más daños que beneficios. Hay una conciencia en general de que el hecho de que la tierra ya no dé como antes se debe a los cambios en las formas de producción. Como comenta un campesino:

Antes sí lo usaba, pero ahora ya no. Ya no lo echo. Sí, porque estaba perdiendo terreno. Luego vienen los técnicos y dicen que estás perdiendo. Antes echábamos fertilizante pero estamos recuperando ahorita (don Fausto, Santa Cruz).

El análisis sobre la siembra comercial y sus efectos es útil a la hora de situar los retos actuales, en cuanto a la producción agrícola, en las comunidades mixtecas. Así, nos preguntamos: ¿cómo hacer para planificar una vuelta atrás? O, si no hay vuelta atrás: ¿cómo encontrar otra manera de producir, superadora de la actual, que respete la vida? ¿Cómo recuperar las tierras? ¿Cómo defenderse de los abusos del mercado y de los programas gubernamentales con una visión ajena a la de las comunidades (heterónoma)?

Migración

Hasta ahora, en el análisis sobre la producción hemos analizado los aspectos de la tenencia de la tierra, la producción agrícola como parte de la economía doméstica, y la siembra comercial y sus impactos en el modo de producción tradicional. Sin embargo, no se puede entender de manera completa la pro-

33 Ver <http://www.xeouradio.com/2011/01/28/dicen-calabaceros-adis-al-coyotaje>.

34 Según noticias de la prensa local, más de 250 productores de calabacita pertenecientes a los municipios de Santiago Huajolotitlán y Santa María Camotlán recibieron los recursos económicos por las pérdidas que tuvieron como consecuencia de las heladas registradas de diciembre de 2008 a febrero de 2009 y pudieron recuperar solo el 7,5% de lo que invirtieron. Las pérdidas de los productores en la zona de Huajuapán y las comunidades alrededor equivalen a miles de pesos, en algunos casos corresponden al 100%. Muchos productores de la zona han optado por emigrar dentro del país y otros a los Estados Unidos en busca de una mejor calidad de vida.

ducción, fruto del trabajo de los mixtecos y mixtecas, sin tomar en cuenta el complejo fenómeno de la migración. Como ya se dijo, las comunidades han ido progresivamente dependiendo cada vez más del dinero del exterior, y destinan la mayor parte de su capacidad productiva a espacios fuera de su territorio comunitario. Esto es así para complementar y a menudo sustituir las formas de resolver las necesidades del *modo de producción doméstico*.

Los campesinos de la Mixteca siempre han combinado el trabajo doméstico y el servil: en el doméstico producen para sí mismos, y en el servil han producido para diferentes clases dominantes en distintas épocas.³⁵ Actualmente predomina el trabajo servil bajo la forma de trabajo asalariado. Mientras que en los años veinte y treinta los campesinos mixtecos viajaban a los Estados agrícolas de México Central o del Sur, a partir de 1942 comenzaron a viajar a los Estados Unidos o al Norte de México (Edinger, [1985] 2004). Al trabajo en los campos de los Estados Unidos se han agregado nuevos trabajos, como por ejemplo en restaurantes o el trabajo doméstico asalariado.

Como ya mencionamos, es muy difícil calcular el porcentaje de la población migrante sin datos actualizados. Los entrevistados, sin embargo, acuerdan en que en Santa Cruz alrededor de la mitad de la población se encuentra en los Estados Unidos; en cambio, en Camotlán se habla de la mitad de los hombres del pueblo.

Entre los factores más importantes que condujeron a la creciente dependencia del trabajo migrante se encuentra, en primer lugar, la imposibilidad de satisfacer todas las necesidades a través del cultivo de la tierra. Esto se debe a la creciente erosión originada por la introducción del ganado desde la colonia y a la desigual distribución de las tierras. En segundo lugar, se encuentra el reemplazo de la artesanía y de las técnicas tradicionales de cultivo por los productos de la gran industria, que profundizan la dependencia del dinero y de materiales de afuera (ídem). Sin embargo, también había motivos no económicos, como la curiosidad por conocer un lugar nuevo:

Nosotros, mi abuelo y mi papá teníamos como 100 cabezas de ganado... se empezó a migrar y se abandonó... por la tentación de los amigos que vinieron y decían “vámonos pa'l norte”, y luego regresaban con una camioneta, más vestidos, tenis de marca (don Abelardo, Camotlán).

Además de los motivos subjetivos y los factores materiales que fomentaron la migración, es importante tener en cuenta que esta no ha sido un fenómeno siempre igual, sino que ha ido cambiando según las diferentes políticas migratorias de México y de los Estados Unidos, las cuales dejaron cada vez más

35 Las clases dominantes variaron en la historia: en la época precolonial producían para los caciques mixtecos y luego para los aztecas, quienes le impusieron al pueblo mixteco el pago de tributos. En la época de la posindependencia, producían para una clase privilegiada de pequeños terratenientes.

desamparados a los migrantes y a sus comunidades. Mientras que anteriormente existían acuerdos bilaterales entre México y los Estados Unidos para la realización de trabajos temporales (por ejemplo, el Programa Bracero), a partir de los años noventa las políticas migratorias de los Estados Unidos se han concentrado únicamente en reforzar la frontera, y se cristalizaron en 2006 en el *Secure Fence Act*, una normativa que se concentra únicamente en la construcción de un muro a lo largo de la frontera entre ambos países.

Estas medidas produjeron el aumento de las muertes en los intentos de cruce,³⁶ y han hecho que el flujo migratorio ya no sea circular sino definitivo, ya que cada vez es más caro el precio del cruce, tanto a nivel monetario como de la vida misma (Escobar Valdez, 2006). De hecho, quien logra atravesar la frontera muy raramente vuelve atrás: el control en la frontera en vez de disuadir a los mexicanos de migrar ha eliminado la circularidad del flujo y ha permitido el aumento exponencial de los precios impuestos por los coyotes,³⁷ que se han vuelto imprescindibles. Por ejemplo, los 150 dólares que en 1999 eran suficientes para atravesar la frontera a la altura de Douglas, Arizona, y ser escoltados hasta Phoenix, después del reforzamiento de los controles se convirtieron en 2.000 dólares, según las tarifas de 2005 (Ragazzini, 2008). Estos cambios han afectado también a los migrantes mixtecos.³⁸

Si observamos la economía de una familia mixteca, la decisión de uno de sus miembros de emigrar es tomada siempre teniendo en cuenta el principio de la complementariedad. Migrar conlleva una responsabilidad con la familia, ya que, para que unos se puedan ir, otros se tienen que quedar (se quedan a cargo de la tierra, de los niños, de la casa y de las responsabilidades que la familia tiene con la comunidad). De la misma manera, para que unos se puedan quedar, otros se tienen que ir, para poder enviar el dinero necesario para satisfacer las necesidades de acuerdo con los nuevos consumos. Asimismo, migrar también conlleva responsabilidades con la comunidad, como veremos en el siguiente capítulo, en cuanto al rol de los migrantes en la organización comunitaria y en la conformación de comunidades gemelas en los Estados

36 En total, en el período 1994-2005 se calculan alrededor de 3.600 migrantes fallecidos (Tuirán, 2006: 10).

37 En México, la palabra *coyote* se refiere a las personas que realizan las acciones de mediación en el viaje de los migrantes hacia los Estados Unidos. Es sinónimo de abuso para con las personas en estado de vulnerabilidad.

38 En 1994 se firmó en México el Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN) entre Estados Unidos, Canadá y México. Si analizamos en conjunto el TLC y las políticas migratorias de los Estados Unidos, nos daremos cuenta de una evidente paradoja: existe apertura de fronteras para el capital, las importaciones y las exportaciones, pero no para las personas. Las personas, que son empujadas a migrar por las mismas políticas de apertura comercial, son empujadas a los lugares más peligrosos por todas las medidas de reforzamiento de la frontera y de represión, y tienen que asumir todos los costos de la migración clandestina.

Unidos que reproducen y mantienen los lazos y las responsabilidades con la comunidad en otro territorio.

Por esto, a pesar de que en términos objetivos la migración sea indudablemente una válvula de escape y una ventaja para los gobiernos que no garantizan el empleo (Almeira, 2008), consideramos que, en el caso de las comunidades mixtecas, no se trata de una solución individual a la “sálvese quien pueda”. En este caso, se puede considerar la migración también como una forma de resistencia comunitaria, ya que existe una fuerte organización que la sostiene, tanto en las redes sociales –para moverse, conseguir alojamiento y trabajo– como en la organización de comités de migrantes que juntan dinero para obras públicas en sus comunidades.

A modo de cierre, es oportuno reflexionar sobre cómo se institucionalizan los principios económicos en la producción para la unidad doméstica, tanto los comunitarios (ontónomos) como los de la economía capitalista de mercado (heterónomos). Para entender el proceso de producción tomamos en cuenta diferentes aspectos que caracterizan esta fase del proceso económico: el régimen de tenencia de la tierra, el modo de producción doméstico, el fenómeno de la migración y los efectos sobre la producción de las políticas neoliberales.

Retomando los principios propuestos por Coraggio en cuanto a la producción, podemos afirmar que las *tierras comunales*, junto con el *intercambio de trabajo gratuito* entre unidades domésticas y el *método del cultivo a larga distancia*, son todas instituciones económicas comunales que responden al principio de la posesión de los medios y condiciones de la producción por los trabajadores, incluido el usufructo de medios o condiciones comunes (las tierras comunales no repartidas y de uso común). Asimismo, estas IPEC están vinculadas a la *producción para el propio consumo* o *producción mercantil simple*, pero en todos estos casos implican la autogestión del trabajo. También responden a un principio de cooperación a través de la agregación familiar y comunitaria, y mantienen una relación de intercambio de energía entre trabajo humano y naturaleza respetuoso de la reproducción de los ecosistemas y sus equilibrios.

En cambio, el fenómeno de la migración, la introducción de la siembra comercial en el territorio de las comunidades y el uso de los fertilizantes, junto con los efectos de las políticas neoliberales y del extractivismo, son factores que han impulsado cada vez más la separación de los trabajadores de sus medios de producción, lo cual ha implicado una dirección heterónoma del propio trabajo, una cooperación impuesta por los propietarios de los medios de producción y una concepción extractivista que ve a la naturaleza como un mero recurso.

Producción para el bien común y redistribución

En este apartado se analiza la porción de trabajo que es destinada por las unidades domésticas al beneficio de toda la comunidad. Esta se puede considerar como producción para el bien común o también como redistribución, teniendo en cuenta que la comunidad gestiona un fondo de trabajo que se redistribuye de manera rotativa. Por esta razón, incluimos en este apartado los diferentes mecanismos redistributivos desde la comunidad. Lejos de entender la comunidad como un territorio aislado, tomamos en cuenta en este análisis que, como parte de una economía mixta, se entrecruza con el accionar de la economía pública en cuanto a la producción de servicios públicos y de políticas redistributivas desde el Estado. En cuanto al nivel comunitario, nos referimos aquí al *tequio* (trabajo colectivo gratuito), a los mecanismos de redistribución desde la comunidad (quinto, fiestas) y al sistema de servicios y cargos (comités y autoridades políticas). En cuanto al accionar de la economía pública, nos referimos en particular a la producción de servicios públicos (educación, salud y programas de desarrollo), a la transferencia de recursos públicos a los municipios a través de las partidas presupuestarias y a los planes sociales asistenciales y focalizados. Finalmente, mencionamos otros agentes de producción de servicios a la comunidad, como los migrantes y las organizaciones sociales.

Tequio

En las comunidades mixtecas, como en muchos otros pueblos indígenas de Oaxaca, México y América, el trabajo tiene otros significados que los del trabajo asalariado típico de la sociedad moderna. En primer lugar, como ya vimos, el trabajo se organiza en la unidad familiar para reproducir directamente la vida de la unidad doméstica (comer, habitar, etcétera). Sin embargo, existe otra forma de entender el trabajo que deriva del sentido de la comunalidad: el *tequio*. Según Díaz, el tequio es

... ese trabajo colectivo que expresa la capacidad del ser humano para combinar sus intereses individuales y familiares con los de la comunidad, en el cual no hay retribución monetaria y es obligatorio. La participación en el tequio es, precisamente, la forma de trabajar de un individuo para la comunidad, la que da respetabilidad frente a los demás comuneros (2007: 59).

El tequio se da en dos niveles: comunitario e interfamiliar.³⁹ A nivel comunitario, el tequio es “trabajo físico directo para realizar obras públicas, como caminos, edificios comunales, limpieza de caminos, parcelas comunales”

39 Este nivel se tratará más a fondo cuando hablemos de la reciprocidad como intercambio de favores en el apartado “La reciprocidad como forma de circulación”.

(ídem). A partir de las entrevistas, se puede entender la conceptualización del tequio que hacen las personas de las comunidades:

Cuando hay una asamblea así, entre toda la gente, se pone una fecha para trabajar. Y a eso se lo llama tequio. Pues ahí se platica cómo se tiene que trabajar: unos que ponen piedra, otros que cargan agua, otros que cortan madera; así se andan haciendo los trabajos entre todos. Cualquier trabajo que hay en el pueblo, sea una casa, sea una escuela, sea lo que sea; lo que le hace falta al pueblo. Nomás el chiste es juntar muchas personas y juntar el material que se necesita. Todo el pueblo hace el trabajo para el pueblo. Estados Unidos es muy diferente de México. En México sí existe tequio, pero de Estados Unidos nunca escuché lo que es tequio, ahí siempre trabajar y trabajar. Así es lo que hay allá (padre de estudiante de la preparatoria, Santa Cruz, video documental: Tekio).⁴⁰

El tequio, entonces, tiene múltiples funciones. Por un lado, constituye una manera de producir servicios para la comunidad de manera desmercantilizada: permite realizar obras que de otra forma implicarían costos altísimos para las comunidades. Por otro lado, permite aportar a la comunidad de manera transparente y liberadora: a diferencia del voto de confianza que se ejerce a la hora de pagar un impuesto en las sociedades modernas,⁴¹ el tequio representa una manera directa de aportar a la colectividad a partir de una fuerza de trabajo puesta en común, que es posible solo a la hora de saberse comunidad. Por último, el tequio es un momento de recreación, ya que “convierte el trabajo en algo creativo, en energía transformadora, no esclavizante” (ibídem: 60).

Cuando termina una obra, se junta mucha gente, se hace una comida, hay bebidas, un convivio pues. Así se hace aquí. El tequio no solamente este tiempo lo hace, ese tequio viene siendo desde la fundación del pueblo, la comunidad (agente de Santa Cruz).

Al mismo tiempo, el tequio se constituye como un ámbito de aprendizaje desde el que se transmiten los saberes empíricos (hacer un puente, construir un edificio, limpiar un camino, etcétera). De esta manera, a lo largo de la vida de la comunidad las personas aprenden a hacer diferentes trabajos. Finalmente, se puede decir que el tequio ha constituido una de las formas concretas y materiales de lograr la supervivencia de las comunidades.

En la comunidad de Santa Cruz, el tequio se mantiene vivo y necesario. Las autoridades, que prestan servicio gratuito, son las que lo convocan y tienen que aportar su propio trabajo, además de convocar a toda la comunidad. Una de las razones por las que el tequio se ha mantenido es, sin lugar a dudas, el hecho de que Santa Cruz es una agencia y no una cabecera municipal. Las

40 Video-documental *Tekio*, realizado a partir de la colaboración o *tekio audiovisual* entre los colectivos La Media Naranja y ERGA.

41 Muchas personas están disconformes con el pago de impuestos porque no perciben claramente en qué los beneficia.

agencias reciben poquísimos recursos públicos, ya que el Estado transfiere dinero a los municipios y estos muy raramente lo reparten entre las agencias. El tequio, entonces, es la única manera de proveer los servicios u obras públicas para la comunidad.

En cambio, en la comunidad de Camotlán, que está constituida como municipio, la llegada de los recursos públicos ha afectado la institución del tequio. Existen opiniones discordes sobre si el tequio se mantiene o no en la comunidad; lo cierto es que se ha ido transformando.

Y cuando era a nivel comunidad, también. Como el agua que vimos en la laguna, que está sobre la peña, ahí fue tequio de la comunidad. Todo el pueblo fue a excavar y a enterrar los tubos. Eran como 600 y tantos y todos los tendíamos. También mujeres iban con el agua a dar aguüita a los que estaban trabajando, y así es que se hizo: por tequio, como en el 95... 94 o 95. La que estamos utilizando ahorita, esa agua, está dando servicio (don Efrén, Camotlán).

Con la llegada del financiamiento público a los municipios, que aumentó mucho en los últimos años, ha cambiado la percepción del tequio entre las personas:

La mayoría [de la gente de la comunidad] dice que ya no es bueno el tequio, porque todo ya viene pagado, ¿para qué trabajar? Estamos hablando a nivel comunidad. Entonces, el pueblo piensa: si el gobierno te está dando todo, ¿para qué vamos a trabajar nosotros? Si vamos a trabajar nosotros, es para que el presidente agarre el recurso que le dan.⁴² Pues mejor que lo gaste, que trabaje, que busque trabajadores y que pague y se hace el trabajo. Y se pierde el tequio (don Efrén, Camotlán).

Actualmente, el tequio en la comunidad de Camotlán se hace sobre todo para la limpieza de las calles. Sin embargo, ya no lo convoca el presidente municipal sino la regidora de salud, y está vinculado al plan asistencial de transferencia de dinero “Oportunidades”. La regla es que quien recibe el plan está obligado a dar el tequio.

Yo no lo veo tequio. ¿Por qué? Porque están trabajando ahorita por ese proyecto que el gobierno sacó de oportunidades, entonces la regidora de nuestra comunidad dice: bueno, si tú no cumples con tu servicio, te vamos a quitar tu ayuda, la oportunidad que el gobierno te da. Entonces, la gente está amenazada pues. Dice: “si no voy, pues me lo van a quitar; mejor voy”. Pero ahí ya no es como un tequio, sino que ya lo ves como un interés personal: “si no voy, no me dan, si voy, ahí lo tengo” (don Efrén, Camotlán).

En la comunidad de Camotlán existen opiniones diversas sobre la vigencia del tequio. Hay quienes consideran que todavía se hace tequio y que ahora

42 Es decir, si llegan recursos y el trabajo se hace con tequio, la consecuencia sería que el presidente se pondría en el bolsillo el recurso.

es el programa “Oportunidades” el que lo retoma, pero que funcionaría bien también sin el programa. Otras opiniones destacan que se mantiene, solo que ahora depende de la voluntad de cada uno y no hay sanciones como antes.

Una diferencia entre Camotlán y Santa Cruz es la obligatoriedad del tequio. En todas las comunidades donde el tequio se mantiene vivo, siempre existen sanciones para los que no participan en él, que se pueden expresar en multas, detenciones en la cárcel comunitaria o falta de acceso a la tierra comunal. A partir de algunas entrevistas en las dos comunidades, podemos entender mejor la cuestión de las sanciones:

Y si uno no va, también eso es la multa pues. Pero ese tiempo pagaba, ahora tú, 15 pesos, 20 pesos, o así. Pero ahora ya subió: 100 pesos también lo paga. Hombres y mujeres todos (don Fausto, Santa Cruz).

Antes había más presión, más obligaciones, yo recuerdo que antes decían que cuando los policías se quedaban aquí para el cumplimiento, si una persona no cumplió con algo, iban: “¡Ándale! Vamos a traerlo aquí y a encerrarlo pa’ que cumpla”. Pues había más rigor, ¿no? Entonces también la gente como que cumplía más, por lo mismo, y ahora no... ahora ya llegaron los derechos y leyes y leyes que siguen saliendo. Entonces ahorita a lo mejor unos nos podemos descarrilar: “Ya vi que no me hacen nada porque me defiende... la cosa”, y por eso también yo siento que se ha descontrolado (doña Areli, Camotlán).

Si tú no dabas tu tequio, si tú no participabas en los trabajos, pues no tenías derecho a los lotes. “Bueno, no quieres dar el tequio, está bien pues: te sacamos de la comunidad y vete. Y si no te quieres ir, bueno, te vas a quedar, pero aquí ya vas a pagar renta. Tu casa, te vamos a cobrar tu renta, y si vas a trabajar tus tierras te vamos a cobrar también, te lo vamos a rentar. Vas a traer leña del cerro, te la vamos a cobrar”. Y pues ahí ya no le convenía, mejor dabas tu tequio (don Efrén, Camotlán).

La migración también ha sido un factor que ha impactado sobre la institución del tequio. Cada unidad familiar tiene la obligación de aportar en el tequio. Para los trabajos físicos pesados, a falta de un hombre, la mujer tiene que tomar la decisión de participar ella misma o mandar un mozo. En segundo lugar, la migración afecta en el sentido de que los migrantes, por estar afuera, no pueden cumplir con el tequio y los demás servicios obligatorios en la comunidad. Así, aportan con algunas cooperaciones en dinero. Igualmente, surge un problema a la hora de otorgarles los beneficios (o derechos) que la comunidad ofrece a todos sus comuneros.

En general, el tequio es un trabajo que se funda en (y es fundante de) la comunidad. Representa un factor de cohesión muy grande. La participación en el tequio, como en todos los otros servicios obligatorios del sistema comunitario, tienen la importantísima función de crear lazos comunitarios que superen la división que en las comunidades es originada sobre todo por los

partidos políticos, los cuales tienen una lógica de acumulación de poder y, por lo tanto, tienden a dividir los intereses de las personas.⁴³ Díaz, además, afirma que “los apoyos gubernamentales, cuando se miran desde la óptica del tequio, constituyen una mínima cantidad, a cambio de la cual el Estado-gobierno exige demasiada lealtad hacia las instituciones occidentales, como una forma de sometimiento” (2007: 60).

Comités y encargos

La organización comunitaria mixteca se basa en los “trabajos del pueblo”, los servicios gratuitos a la comunidad. Una de las maneras en que estos trabajos se materializan es el tequio. La otra manera es el servicio que se hace para la comunidad a través de los *cargos*. Como dijimos, participar en el sistema de *cargos* no es un derecho sino una obligación, por eso se llama “carga”, porque quien lo desempeña carga con la responsabilidad de representar al pueblo y trabajar por su bienestar. Los *cargos* se pueden clasificar según su mayor o menor importancia. En este apartado nos vamos a concentrar en los de menor importancia, que se ponen en práctica a través de la organización de los comités y del servicio de encargados.

Los comités son las formas organizativas de trabajo para el servicio a la comunidad. Se trata de equipos de trabajo que se forman con un determinado fin. La mayoría de los comités son nombrados por la asamblea o por las autoridades y son parte estructural del sistema de *cargos*. Otras veces se nombran dentro de las instituciones particulares (Iglesia, equipos de deporte). En general, la función de los comités es encargarse de un determinado trabajo o servicio público.

En la comunidad de Santa Cruz existen comités de escuelas, un comité de agua, uno de camino, uno de salud (que coincide con el de “Oportunidades”), uno de canal (de riego), uno de Procampo⁴⁴ y comités de fiestas. En la comunidad de Camotlán existen comités de escuelas, de salud, de Iglesia y de fiestas (las llamadas *cofradías*). La forma organizativa del comité es flexible: funcionan como equipos de trabajo que pueden aparecer y desaparecer en función de necesidades específicas:

Hay muchos comités aquí. Por ejemplo, en las iglesias hay grupos, son también como comités pequeños que se organizan. Por ejemplo, tú vas a hacer la limpieza, y entonces vamos, nos organizamos: tequios. O, simplemente, unos muchachos que juegan al fútbol dicen: “¡Bueno, pero para sacar para nuestro uniforme y eso, pues, hay que hacer algo!”. Entonces, forman su comité, ya sea que vayan a la autoridad, pa’ respaldarlo, para darles el visto bueno. Aquí

43 Este hecho se afirma en la mayoría de las entrevistas realizadas.

44 Programa de transferencia monetaria a los campesinos.

(en la caja de ahorro) también hay un comité, o sea, hay muchos comités... ¡para todo! Yo lo veo como un equipo que quiere trabajar (...). Otro comité es a lo mejor para sacar fondos, también para hacer unas obras. O sea, es cada cosa, ¿no? Equipos (doña Areli, Camotlán).

Las funciones varían según el comité. Por ejemplo, el comité de canal es responsable de mantener los canales de riego; en cambio, el comité de una escuela, si esta es pública, se encarga de mantenerla limpia y de otras necesidades que allí surjan; si es comunitaria, como es el caso de la Preparatoria Comunitaria Ricardo Flores Magón en Santa Cruz o de la Primaria Emiliano Zapata en Camotlán, el comité tiene que hacerse cargo también de las necesidades de los maestros. Otro ejemplo son los comités de fiesta, que se encargan de recaudar fondos entre los miembros de la comunidad y organizar las festividades. Hasta hay casos en que los migrantes reproducen en los Estados Unidos la forma organizativa del comité para aportar dinero para la comunidad.

El tamaño y la duración de los comités varía de acuerdo con su función específica, pero normalmente están compuestos por un mínimo de tres personas, que asumen las funciones de presidente, tesorero y secretario. Los comités que están incorporados al sistema de cargos comunitarios son nombrados por la autoridad o se acuerdan en asamblea, y en general duran un año. La autoridad lleva un control de quién da servicio en los diferentes comités, y se adopta un criterio de rotación y descanso. Por ejemplo, en Camotlán se sirve un año y el próximo no (en los comités de fiestas o de escuelas). En cambio, en Santa Cruz se descansa seis o siete años, y los comités son nombrados al mismo tiempo que las autoridades municipales en la asamblea de enero. Todos los cargos se nombran con una anticipación de un año, para que cada familia se pueda preparar y ahorre para el momento en que va a tener que dedicar mucho tiempo al servicio del pueblo. Cuando se nombra a alguien para un cargo, no se nombra solo al individuo, sino que se toma en cuenta a toda la familia o unidad (re)productiva. Esto es así para evitar que los diferentes miembros de una familia no den servicio al mismo tiempo.

En la comunidad de Santa Cruz, además de los comités se nombra a los “encargados”. Estos son personas que individualmente se tienen que hacer responsables de algún servicio o comercio organizado por la comunidad. En particular, en Santa Cruz existe un centro de cómputos, un centro de casetas telefónicas, una tienda cooperativa de artículos de primera necesidad,⁴⁵ una tienda “Conasupo”⁴⁶ y un molino comunitario para moler el maíz. Todas estas

45 Se llama *cooperativa* porque, para instituirlo, todos los miembros de la comunidad dieron una cantidad de dinero: una “cooperación”. La autoridad utiliza para las fiestas el limitado excedente que se obtiene a través de la tienda cooperativa.

46 Es una tienda que vende artículos de primera necesidad para la casa y, gracias a un subsidio estatal, comida chatarra a precios más bajos que los de mercado. Las siglas son por Compañía Nacional de Subsistencias Populares, una empresa paraestatal que

son instituciones comunitarias que existen por la voluntad de la asamblea. Los encargados son las personas que, durante un año, son responsables de ellas, dando un servicio gratuito.

Cuando un miembro de la comunidad tiene un cargo comunitario, demuestra su capacidad de servir al pueblo. Una característica del sistema de cargos comunitarios es empezar por los cargos más bajos hasta llegar a los más altos en responsabilidad e importancia, “en una especie de servicio de carrera en el que, al mismo tiempo que se sirve, se aprende” (López Bárcenas, 2010: 80). Por lo tanto, se requiere que las personas que llegan a ser representantes cívicas de la comunidad hayan pasado primero por todo tipo de trabajos comunitarios (en los diferentes comités). Se espera que en estas instancias hayan aprendido realmente cómo funciona la comunidad y lo que ella necesita. Se trata de una acumulación de prestigio a través del servicio y del aprendizaje empírico. Es evidente que este criterio se está perdiendo con la migración, ya que los migrantes no están constantemente presentes para ir realizando la “carrera” de servicios.

En general, podemos observar cómo la organización de la comunidad, a través de la institución económica de los comités, es la que permite, en algunos casos, la producción comunitaria de servicios públicos (comité de agua, comité de canales); y, en otros casos, la gestión comunitaria de servicios públicos producidos por el Estado (por ejemplo, comités de escuelas). Al hablar de los comités, López Bárcenas evidencia que “la inclusión de este tipo de cargos en su propia organización muestra la flexibilidad de los sistemas normativos indígenas, una cualidad que les permite adaptarse a una realidad que se transforma vertiginosamente” (ibídem: 86).

Instituciones políticas: autoridades y asamblea

Como mencionamos, el órgano político máximo en las comunidades es la asamblea: esta les confiere la autoridad a las personas que asumen los cargos, tanto en los comités como en los cargos de representación política. Aunque la asamblea no es una institución económica comunitaria sino política, es importante detenernos en su descripción ya que, como dijimos, el ámbito político y el económico no están netamente separados en los sistemas comunitarios. De

desapareció en 1999 y que fue sustituida, a partir de la reestructuración neoliberal, por las tiendas Diconsa (Distribuidora e Impulsora Conasupo Sociedad Anónima), instituidas mediante un programa de la Secretaría de Desarrollo Social. Las tiendas que se conocen en las comunidades como Conasupo constituyen una de las estrategias gubernamentales para transformar el consumo de las comunidades campesinas en México impulsando el consumo de productos industrializados.

hecho, es en la asamblea donde se define todo el sistema de cargos, algunos de los cuales, como vimos, tienen una importante función económica.

Las asambleas funcionan a través del consenso. Este es uno de los elementos que Díaz (2007) considera como pilar de la comunalidad. Consenso no es unanimidad: no quiere decir que todos estén siempre de acuerdo, sino que la asamblea busca llegar a una solución que recoja todos los puntos de vista. En ellas pueden participar hombres y mujeres indistintamente, aunque es costumbre que las mujeres solteras participen solo excepcionalmente; y las casadas, cuando no se encuentran sus esposos, un supuesto que cada día es más generalizado por la migración de los hombres. Aunque no se le prohíbe a ningún miembro de la comunidad participar en las asambleas, si hay personas que toman demasiado la palabra y no son comuneros/as habrá cierta reprobación de los otros: se los verá como oportunistas, habladores e irresponsables, y seguramente se los nombrará en algún cargo para que vayan adquiriendo la responsabilidad por sus palabras. López Bárcenas señala que existen varios tipos de asambleas:

Algunas, que podríamos denominar ordinarias, se realizan en lugares y fechas previstas, como aquellas en las que se eligen las autoridades que tomarán los cargos el próximo año, o las que se realizan para que las autoridades electas tomen los cargos. Este tipo de asambleas no pueden suspenderse ni cambiarse de fecha, porque ya es costumbre que se realicen y está determinado el fin que tienen. Existe, sin embargo, otro tipo de asambleas que no están previstas, y que se realizan cuando la autoridad en funciones decide convocarlas para tratar temas específicos. A diferencia de las anteriores, estas no tienen fecha determinada para su realización, y depende de la autoridad convocarlas o no. A este tipo de asambleas corresponden aquellas en las cuales se resuelven conflictos que atañen a la comunidad (2009: 89).

En cuanto a las características de la asamblea y de las otras instituciones políticas de las comunidades, se puede observar una diferencia entre las comunidades que son agencias municipales (como Santa Cruz) y las que son cabeceras municipales (como Camotlán). Las primeras, en general, conservan mayormente la periodicidad de las asambleas y los cargos de representación como servicio gratuito; y las segundas, en menor grado.⁴⁷ En Santa Cruz, las autoridades que se nombran en asamblea tienen un cargo por un año, durante el cual prestan un servicio gratuito a la comunidad. Las autoridades de mayor importancia que conforman el cabildo son el agente municipal, que es el de mayor jerarquía, el tesorero, que cuida el dinero, el secretario, que se encarga de los papeles, y el alcalde, que soluciona los problemas internos (por ejemplo,

⁴⁷ Sin embargo, esta diferenciación deriva de una generalización de los pocos casos que se conocen en la región, y es importante también evidenciar que la conservación de estas instituciones políticas comunales depende del proceso particular de cada comunidad.

conflictos interpersonales o interfamiliares). Además de estas autoridades, se encuentran el comandante de policía y los policías, que también se nombran a nivel comunitario y dan su servicio gratuito durante un año.

Las autoridades no se votan por mayoría mediante el voto secreto sino que se nombran en la asamblea, en enero, con un año de anticipación, a través de los usos y costumbres. Esto permite que la familia pueda prepararse para el año en que su miembro dará el servicio. Por ejemplo, en muchos de los casos las personas que son nombradas como autoridades se encuentran en los Estados Unidos, y es su obligación dejar su trabajo y su vida allí y volver a la comunidad a dar servicio gratuito. Como ya vimos al hablar de la tenencia de la tierra, rehusarse a cumplir un cargo puede implicar la imposibilidad del acceso a la tierra. La comunidad puede incluso quitarle la casa al que se rehúsa a asumir un cargo, lo que es equivalente a perder la pertenencia a la comunidad. Muy raramente, los migrantes están dispuestos a perder su identidad comunitaria, su tierra y su origen, y, por lo tanto, vuelven a dar su servicio.

En Santa Cruz, como en todo Mixtepec, no existen formalmente los partidos políticos, sino que existen “organizaciones”, algunas de las cuales están directa o indirectamente vinculadas con los partidos nacionales. En Camotlán, a pesar de que legalmente se reconozca que el municipio se rige por usos y costumbres, las autoridades se eligen por votación en urnas y se presentan a elecciones a través de listas correspondientes a los partidos políticos legalmente reconocidos, en especial el PRI (Partido Revolucionario Institucional) y el PRD (Partido de la Revolución Democrática). Además, los candidatos elegidos, que pasan a formar parte del ayuntamiento, perciben una remuneración por su servicio.

Antes, la costumbre era que todos los policías, ministros, todos los que estaban como complemento del ayuntamiento, todo era por servicio, todo lo hacían los mismos compañeros de aquí. Por ejemplo: “Este año descansas, pero bueno, al otro año tú eres policía, tú eres ministro, tú eres sacristán”; todos tenían su cumplimiento, y era válido y ya no servían en otra cosa; con eso se ahorra también en fondos, las partidas. Y ahora no, porque se paga. Sí los policías ganan” (doña Areli, Camotlán).

Las autoridades que componen el ayuntamiento en Camotlán son el presidente municipal, que ejecuta acuerdos del cabildo y se encarga de organizar y velar por los intereses de la población; el síndico, que auxilia al Ministerio Público en la integración de averiguaciones previas y es el representante jurídico del municipio; el regidor de Educación; el regidor de Hacienda, que se encarga de todo lo relativo a la hacienda municipal; el regidor de Salud, que se encarga de los centros de atención de salud de la comunidad; y el alcalde, que auxilia al síndico y conoce de actos de jurisdicción voluntaria en la vía civil (Enciclopedia de los municipios de Oaxaca). Los policías, a diferencia de Santa Cruz, no se nombran a nivel comunitario, sino que son efectivos del cuerpo de la policía estatal, externos a la comunidad. A pesar de no ser la

estructura oficial, las personas de la comunidad reconocen la existencia de dos autoridades, dos “presidentes”:

Hay dos presidentes: el de Bienes Comunales y el municipal. Los presidentes municipales, nada más su función o su servicio, es pues que la comunidad reciba los beneficios que el gobierno estatal o federal les da. Administrar los recursos y todos los proyectos productivos de los que la comunidad se beneficia. Y los presidentes comunales pues están al cuidado de las tierras del pueblo, de los bienes comunales. [La relación entre ambos] depende de quién esté en el poder: si los dos son del mismo color, uno se relaciona y se lleva muy bonito, pero si uno es de uno y el otro es del otro... como que no. Cada uno jala por su lado. Sí [puede haber problemas], porque a veces el presidente de Bienes Comunales tiene proyectos en los que va a beneficiar a la comunidad, pero el presidente municipal no lo apoya (don Efrén, Camotlán).

El cambio del sistema tradicional (nombramiento en asamblea, ausencia de listas de partidos políticos, gratuidad del servicio) al sistema electoral moderno se dio de manera gradual: primero se perdió el nombramiento en asamblea y sin partidos, y después se eliminó la gratuidad del servicio cívico. Este cambio es relativamente reciente. Los entrevistados indican que este se dio alrededor del año 1995, paradójicamente el mismo año en que las elecciones por usos y costumbres tuvieron un reconocimiento legal:

Cambió pues, ahora que el gobierno empezaba a mandar las listas, formatos. Mandan las reglas, que dicen: “Debe haber policía, tanto debe ganar, ministros...”. No me acuerdo [exactamente cuándo fue el cambio], pero yo estaba en el ayuntamiento como secretaria, fue en el 91, 92 o 93. Entonces, ahí no [se cobraba]. Los policías y los ministros, no... ni tampoco el presidente, los regidores, no tenían un sueldo. Ahí era un servicio también. Ahora sí el presidente cumplió sus tres años porque él se quiso quedar y cumplirle al pueblo. Y ahora no, porque ahora se despachan con la cuchara grande, con dietas (doña Areli, Camotlán).

Todos los entrevistados, aun quienes pertenecen a algún partido, señalan que los partidos políticos han dividido y siguen dividiendo a la comunidad: todos consideran que la comunidad está “muy dividida”. Esta división se puede manifestar en los conflictos de tierras entre vecinos de diferentes partidos, en los favoritismos de la autoridad que otorga las ayudas del gobierno según “el color político”, en la dificultad de trabajar juntos, o en las reuniones a escondidas de cada partido, que suplantaron a la asamblea de la comunidad. La lógica de acumulación de poder de los partidos está claramente enfrentada a la lógica de la comunalidad. Todo lo que es comunitario (el tequio, los trabajos del pueblo en los comités, las fiestas, la reciprocidad, los compadrazgos, etcétera) tiene la función básica de estrechar lazos comunitarios y unir al pueblo mediante el trabajo. En cambio, con los partidos políticos cada cual busca ganar

sobre el otro. De esta manera, inevitablemente dividen y buscan diferenciar los intereses de las personas en las comunidades. Además, los partidos funcionan con una lógica clientelar introducida por el dinero, y constituyen otro factor de monetización de la vida campesina. Sin embargo, hay quienes piensan que, si hubiera voluntad en la comunidad, se podría regresar al sistema tradicional:

Sí, yo creo que es posible [regresar al nombramiento por asamblea, sin partidos políticos]. Lo más difícil es que la gente lo acepte, porque ya parece que la gente está muy maleada. Pero que se tiene que... se puede volver a ese tipo de cosas... sí, claro: hay comunidades en las que se han organizado incluso estando en el extranjero. Llegan los paisanos, se organizan y proponen, y la gente está de acuerdo (Heriberto, Camotlán).

El papel de la economía pública

La economía pública se refiere a la manera en que acciona el Estado en sus diferentes niveles, como parte de la economía, a través del gasto público, las transferencias, los programas, la construcción de infraestructura, el cobro de impuestos, la garantía (o no) de bienes públicos como la salud y la educación, la asignación de presupuestos, etcétera. Según Coraggio (1998), la economía pública busca alguna combinación entre mantener la gobernabilidad, propiciar el bien común y acumular poder político. La economía pública se manifiesta en las comunidades a través de:

- La producción de servicios públicos: educación, salud y programas de desarrollo.
- La transferencia de recursos públicos a los municipios a través de las partidas presupuestarias.
- Las políticas de redistribución (planes sociales asistenciales y focalizados).

Producción de servicios públicos: educación, salud y programas de desarrollo

En las comunidades indígenas mixtecas, el Estado provee generalmente el servicio educativo en los niveles preescolar, primario y, en algunos casos, secundario. Normalmente, las escuelas secundarias se encuentran en la forma de “telesecundaria”. Es decir, ante la insuficiencia de maestros para las áreas rurales, el Estado opta por que los niños y las niñas aprendan por televisión, lo que genera una calidad educativa muy baja y una permanente desventaja en el acceso a la educación superior (Robles de la Rosa, 2004).

En cuanto a la educación media superior, en algunos de los municipios más grandes existen escuelas técnicas superiores y casi no existen las preparatorias o los bachilleratos que permitan luego acceder a la universidad. Por otro lado, hay que resaltar también que el sindicato de maestros en el Estado de Oaxaca (la Sección 22) ha luchado fuertemente para mejorar las condiciones educativas, constituyéndose en un sector organizado y con presencia en todo el territorio.⁴⁸ En general, se puede afirmar que el tipo de educación que se imparte en las escuelas de las comunidades mixtecas resulta inadecuada para sus necesidades, ya que se trata de un tipo de educación que está pensada desde contextos occidentales y urbanos que no toman en cuenta ni la cosmovisión indígena ni los conocimientos y las necesidades del contexto rural, por lo que esto tiene, así, un papel *recolonizador*.⁴⁹

En cuanto a la salud, en las comunidades indígenas el servicio de salud proporcionado por el Estado es muy deficiente. No se cuenta con hospitales, ambulancias o médicos que tengan una presencia fija en las comunidades. Muchas de las clínicas comunitarias instaladas por la Secretaría de Salud no son suficientes ni adecuadas para atender a la población. Al mismo tiempo, el proceso de progresiva mercantilización de los diferentes aspectos de la vida y el fenómeno migratorio hacen que las nuevas generaciones pierdan los conocimientos sobre las plantas medicinales y la sabiduría ligada a la medicina tradicional. De esta manera, la salud se ha convertido en un bien escaso, un lujo, algo que hay que comprar y no un derecho de la colectividad.

En cuanto a los programas de desarrollo destinados a las comunidades, en la Mixteca muchos de ellos fracasan, no tienen impacto o, en algunos casos, tienen un impacto fuertemente negativo, como el ya mencionado Banrural.⁵⁰ Actualmente, por ejemplo, en la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) existen financiamientos para proyectos productivos mediante los cuales se busca formar grupos de mujeres de diferentes núcleos familiares,⁵¹ lo que está en total contradicción con la estructura organizativa de las comunidades en que la unidad productiva, como vimos, está constituida por la unidad doméstica. Según López Bárcenas:

Los programas de desarrollo que se impulsan desde el gobierno no fracasan únicamente porque no cuentan con los recursos necesarios para salir

48 En el año 2006, a partir de la represión de un plantón de maestros se originó la insurrección popular en Oaxaca que tomó el nombre de Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO).

49 Un dato no menor en este sentido es la presencia de 22 *centros de castellanización* en Mixtepec, que es la manera de llamar a las escuelas de nivel preescolar.

50 López Bárcenas detalla dos ejemplos de programas de desarrollo implementados sin éxito en la Mixteca: el Fideicomiso para la Palma (FIDEIPAL) y “Lluvia, tequilo y alimentos” (2010).

51 Ver “Programa de organización productiva para las mujeres indígenas”: www.cdi.gob.mx/popmi.

adelante, sino, fundamentalmente, porque no toman en cuenta la situación específica de los destinatarios, no se los incorpora en su diseño y ejecución y, en el caso de los pueblos indígenas, no se elaboran a partir de su condición de pueblos, con su cultura propia, su organización particular, sus aspiraciones. Dicho de otra manera, la concepción de desarrollo implementada por las instituciones gubernamentales es la que equipara el desarrollo con el progreso económico y la capacidad de consumo, y no se enfoca en que los sujetos destinatarios de los programas alcancen una vida digna. En ese sentido, por más que los programas busquen su legitimación entre las comunidades, estas no los hacen suyos, porque no ven en qué mejorarán su vida (2010: 117).

Transferencia de recursos públicos a los municipios

Los municipios reciben del Estado una cierta cantidad de dinero por año para realizar algunos de sus trabajos. En Oaxaca, la mayor parte de los recursos que llegan a las comunidades indígenas se refieren al denominado “Ramo 33”, y se trata de recursos que tienen que ser gastados en obras de construcción (pavimentación, puentes, edificios públicos). Los demás recursos se utilizan para los gastos administrativos del ayuntamiento, el salario de los funcionarios y algunas otras iniciativas que el ayuntamiento quiere llevar adelante.

Actualmente existe una problemática grave en relación con la transferencia de dinero a los municipios: en los últimos años ha aumentado la cantidad de dinero que el Estado transfiere, y esto ha provocado varios desequilibrios en muchas comunidades. Como explicamos, el sistema de cargos comunales está pensado originalmente para trabajar sin dinero, de acuerdo con sus principios y formas organizativas (servicio gratuito, mandar obedeciendo, tequio, comités). El hecho de que en los últimos años hayan llegado grandes cantidades de dinero (sobre todo para obras de construcción) a comunidades que no están acostumbradas a gestionar grandes presupuestos, ha favorecido el robo y la corrupción entre las autoridades, las cuales ahora, gracias a estas transferencias, reciben además un sueldo. Esto hace que exista un interés personal para llegar a ser autoridad, que se impone sobre el interés general de servir al pueblo. Y al mismo tiempo que aumenta el dinero que reciben los municipios, tienen mayor incidencia las lógicas de los partidos políticos (promesas sobre cómo gastarán el presupuesto público, elecciones de listas, pequeñas campañas electorales, corrupción).

A partir de los casos analizados, podemos afirmar que la problemática ligada a la transferencia de dinero a los municipios constituye una amenaza para la supervivencia del sistema de cargos comunitarios y la autodeterminación política de las comunidades, lo que Martínez Luna (2009) define como la “comunalicracia”. Estas tendencias tienen mayores impactos sobre

las cabeceras municipales que sobre las pequeñas agencias que componen los municipios. En teoría, las cabeceras municipales deberían distribuir los recursos que les llegan a todas las agencias que componen el municipio. En la práctica, esto casi no sucede, y las agencias siguen trabajando con muy poco dinero a través de las autoridades que dan un servicio gratuito, los tequios y la asamblea. Este fenómeno se puede observar en Santa Cruz Mixtepec, que casi no recibe dinero.⁵²

Planes sociales

En las comunidades mixtecas se encuentran dos instrumentos principales de política redistributiva por parte del Estado: el programa Oportunidades y el programa Procampo. En ambos casos se trata de políticas sociales focalizadas y asistenciales que no buscan modificar de manera significativa la estructura de distribución fuertemente desigual de la economía mexicana, sino que están dirigidas a los grupos identificados como los más vulnerables.

La focalización es la tecnología para la detección de esos grupos, y es la contracara de las políticas neoliberales. De hecho, como afirma Álvarez (2006), la *focopolítica* se ocupa de la vida a niveles mínimos biológicos; su objeto de gestión son las poblaciones sobrantes para la acumulación del capital: los desocupados, los más pobres entre los pobres, las poblaciones vulnerables y ciertas minorías como los aborígenes. Según la lógica de estos programas focalizados y asistenciales, la participación se convirtió en una herramienta de lucha contra la pobreza. En la óptica de los organismos internacionales que promueven estas políticas, como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, se considera que en los países “subdesarrollados” los factores extraeconómicos que producen la pobreza son obstáculos vinculados a los aspectos mentales, actitudinales y de conducta. La pobreza se asocia a la negligencia, a la pereza, a un estado, más que a un proceso. Por ello, la participación y el desarrollo comunitarios son considerados vitales para superarla (*ídem*).

Estas características se encuentran en el programa Oportunidades, que “entrega donaciones en efectivo a los hogares rurales pobres a través de la jefa de hogar, siempre que sus hijos asistan a la escuela al menos el 85% de

52 El caso reciente del municipio de San Juan Mixtepec ilustra muy bien el reto actual de los municipios que se rigen por usos y costumbres: frente a una administración municipal corrupta, que roba grandes cantidades de dinero, nace un nuevo movimiento popular que exige transparencia y honestidad. Sin embargo, el mismo movimiento no reivindica que se vuelva a nombrar a las autoridades a través del consenso en asamblea, sino que, después de haber ocupado el palacio municipal durante varios meses, pide que haya nuevas elecciones sin fraude, y confirma indirectamente la misma lógica partidaria de democracia representativa y acumulación de poder en oposición a la lógica comunitaria de distribución o difuminación del poder.

los días escolares, y que la familia acuda a los consultorios de salud pública y participe en los talleres educativos sobre salud y nutrición promocionados por el Estado” (AA. vv., 2003: 1). Prácticamente, la totalidad de las mujeres en las comunidades mixtecas obtienen la ayuda de este programa, al grado de que en la organización comunitaria de los comités existe generalmente un comité de Oportunidades.

En cuanto a la valoración del programa por parte de las personas de las comunidades, podemos afirmar que se trata de una ayuda que las personas consideran necesaria e importante, aunque no suficiente para resolver los problemas económicos de los hogares y de las comunidades en general. Además, como sucede a menudo con programas de transferencia de este tipo, es también común que el programa se maneje a través de favoritismos y, por lo tanto, se instituya como otro factor de división en el interior de las comunidades:

Se supone que es de acuerdo con los más necesitados, pero aquí se aplica por los favoritismos. Lo bueno de este apoyo es la cuestión de invertir. Obviamente, es muy poco dinero, pero seguramente sí solapa y sí condiciona. Son, si no me equivoco, 800 pesos bimestrales [unos 85 dólares] (Heriberto, Camotlán).

Mientras que el Oportunidades es un programa para mujeres campesinas pobres que busca incidir sobre los niveles de educación y de salud, el programa Procampo representa una transferencia de dinero para la agricultura.⁵³ Este programa, que sustituyó al Banrural, es un subsidio por hectárea sembrada (es decir que recibe más el que más hectáreas tiene), y es un programa asistencial que de ninguna manera permite a los campesinos mexicanos competir con los de Estados Unidos y Canadá. Sirve para comprar el fertilizante, es decir que más que un subsidio para el campo es un subsidio indirecto para las empresas de fertilizantes. “Pero la indudable perversión ecológica del Procampo se expresa a partir de la condición de que los predios beneficiados deben ‘mantenerse en explotación’, lo que incluye a las tierras marginales de temporal, en las cuales sus propietarios o usufructuarios están obligados a ‘sembrar’ la superficie elegible; de lo contrario, su registro es cancelado”.⁵⁴ Esto implica que el Procampo es un incentivo a la destrucción de los bienes ecológicos. Aquí la redistribución tiene un contenido destructor de la vida.

En suma, podemos afirmar que el actuar de la economía pública, aunque provea de algunos servicios públicos, tiene impactos negativos sobre las lógicas comunales y la reproducción ampliada de la vida, ya que obedece a lógicas propias del Estado-nación y del mercado, las políticas sociales propias del neoliberalismo, las lógicas partidistas, la cultura occidental y la castellaniza-

53 Según la Red Mexicana de Acción Frente al Libre Comercio, el Procampo forma parte de las modificaciones a la política hacia el campo que fueron prerequisites para firmar el TLCAN. Los prerequisites consistían en sacar todos los impedimentos al “libre” comercio.

54 Quadri De la Torre (2011).

ción de los pueblos. En términos de Esteva, podemos decir que la economía pública constituye una fuerza heterónoma que perpetúa en sus diferentes aristas las lógicas colonizadoras (1997). El mismo autor afirma, en otras palabras, que sustantivos como *educación, salud o vivienda* definen necesidades cuya satisfacción depende de entidades públicas o privadas, y que el mismo hecho de entenderlas así las constituye como escasas y como instrumentos de control. En cambio, en otro escrito, evidencia que las diversas iniciativas que han surgido y surgen de la base social tienen como denominador común la “recuperación de los verbos”: en lugar de educación, *aprender*; en lugar de salud, *sanar*; en lugar de vivienda, *habitar*; etcétera. Estos verbos “recuperan así agencia personal y colectiva y habilitan caminos autónomos de transformación social” (2010: 3).

Otros agentes de producción de servicios públicos y de redistribución desde la comunidad

Las comunidades han encontrado otras formas de financiar algunos servicios que no obtienen del Estado ni del sector privado (a veces, porque no consideran conveniente obtenerlos a través de esos canales). En primer lugar, un fuerte factor de financiamiento para las comunidades son los migrantes. Gracias a su apoyo se han podido realizar obras de construcción como auditorios, campos deportivos, iglesias y edificios municipales. No solo los migrantes cooperan para la construcción de edificios, sino que también envían recursos para engrandecer las fiestas religiosas. El sentido de pertenencia de los migrantes (fortalecido por el sistema comunal de tenencia de la tierra) y su compromiso con la comunidad ha sido el factor determinante para que las comunidades mixtecas hayan seguido vivas y no hayan sido progresivamente abandonadas. De hecho, los migrantes en los Estados Unidos han ido creando comunidades gemelas, como Santa María (en California) en el caso de Santa Cruz, y allí han reproducido algunas formas organizativas, como los comités. Estos lazos permiten entender las comunidades mixtecas como *comunidades transnacionales* (Espinosa Hernández, 2005).

Otro mecanismo para la producción de servicios que las comunidades han encontrado es la relación con las organizaciones sociales, algunas de corte religioso y otras de corte político. Por medio de estas relaciones se han podido establecer algunas escuelas, radios, centros de cómputo, etcétera. Por ejemplo, en Santa María Camotlán existe la Escuela Primaria Emiliano Zapata, cogestionada entre el comité de la escuela de la comunidad y el Patronato, una asociación marista que promueve la educación. También en Camotlán, el Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos (CACTUS), un colectivo social y político que busca acompañar procesos de organización comunitaria autónoma en la Mixteca, ha apoyado la creación de la Caja de Ahorro “Grupo

de Apoyo Comunitario *Renovación*". La misma organización lleva adelante, junto con la comunidad de Santa Cruz, la Escuela Preparatoria Ricardo Flores Magón y la radio comunitaria "La voz de las nubes", que se sostienen a través del servicio de los comités y de maestros voluntarios.

Consideramos este tipo de instituciones comunitarias, como los centros de aprendizaje, los centros de cómputo, las radios y las cajas de ahorro, creadas a través de la cooperación entre las comunidades y otros grupos independientes, como un nuevo proceso de institucionalización que amerita atención. Estos espacios, a pesar de tener algunas dificultades de financiamiento, se sostienen a través de los vínculos comunitarios de servicio y reciprocidad. Es por eso que logran insertarse en el sistema comunitario de manera más respetuosa y acorde a las necesidades del pueblo. Los asuntos comunes de estos espacios se discuten en la asamblea o con la autoridad comunitaria, y no se remiten a sistemas ajenos a la comunidad.

Como en el caso de los servicios públicos, en los que encontramos una combinación entre los servicios producidos a nivel comunitario, los servicios proporcionados por el Estado y los servicios cogestionados entre la comunidad y la sociedad civil organizada, también encontramos una combinación en los mecanismos de redistribución. Junto con los programas asistenciales y focalizados antes descriptos, existen mecanismos de redistribución propios de las lógicas comunitarias: el *quinto*, las fiestas y las cooperaciones. La institución del *quinto* está ligada al uso de las tierras comunales: quien pide en uso una parte de terreno comunal para sembrar, tiene que destinar la cosecha de cada "quinto surco" a la autoridad de Bienes Comunales, que la ofrece para la fiesta del pueblo o la vende. Esta institución se encuentra todavía vigente en la comunidad de Camotlán, aunque de manera limitada porque en los últimos años se ha disminuido la siembra de las tierras comunales. Esta IPEC responde al principio de la redistribución, por el cual una parte del producto se destina al bien común.

Las fiestas también responden al principio redistributivo. Así lo afirma Edinger, aunque evidencia que el elemento de la redistribución era más evidente en la época de la autosuficiencia económica. Más que tener la función de otorgar productos a los que menos tienen, las fiestas han tenido la función de hacer gastar a los que más tienen, y así frenaba la acumulación:

Durante el período autosuficiente en Mixtepec, las fiestas de la Iglesia estaban vinculadas a la redistribución y también a la agricultura colectiva. Al escoger a la gente de mayor propiedad (para patrocinar la fiesta), los vecinos podían frenar la acumulación de tierras. Al cultivar un terreno colectivo, los vecinos proveían para las fiestas y también una reserva de cereales para ocupar en años de malas cosechas [...]. Hoy en día, los puestos religiosos siguen frenando la desigualdad, pero con la entrada de los productos industriales también proveen otra manera más de que se canalice el gasto

local hacia la economía del exterior. Las tierras colectivas de barrio ahora pertenecen al pasado ([1985]2004: 166).

Finalmente, existen las denominadas “cooperaciones”: cantidades de dinero que las familias dan a la autoridad o a un comité cuando la comunidad decide hacer algún trabajo o alguna obra por la cual se necesita el apoyo de los comuneros. Las cooperaciones tienen un mecanismo redistributivo muy similar al de los impuestos. Sin embargo, la diferencia conceptual resulta significativa a la hora de entenderlas no como algo que una autoridad externa (el Estado) *impone*, como en el caso de los *impuestos*, sino como un esfuerzo colectivo de cooperación para la realización de algo concreto que está a la mano de todos. En Santa Cruz, por ejemplo, la comunidad decidió que era conveniente tener una tiendita comunitaria con productos necesarios para la casa (aceite, jabón, etcétera). Así, la autoridad pidió una cooperación y se creó la “tienda cooperativa”, donde trabaja un encargado a través del servicio. En Camotlán se pide cooperación para el servicio de agua; también en las cooperaciones rige la organización por núcleos familiares.

Diferencias entre el Estado y el autogobierno

A manera de cierre del apartado, podemos evidenciar que existe una fuerte diferencia entre la lógica de producción para el bien común y de redistribución comunal y la lógica de producción de servicios públicos y de redistribución desde el Estado. En la primera, que se institucionaliza a través del tequio, de los comités, de la asamblea y del sistema de cargos, observamos una tendencia a la antiacumulación de poder y a la búsqueda de la unidad. Esta lógica comunitaria se vincula a los siguientes elementos, todos conectados entre sí:

1. Parte de las necesidades reales colectivas que, en el caso de las comunidades mixtecas, se expresan en la asamblea general y en los espacios de diálogo de los diferentes comités.
2. Comparte el trabajo para el bien común en vez de delegarlo a personas que se dedican exclusivamente a la esfera política o pública. Esto se hace a través del principio de rotación. No hay separación de la esfera política del resto de la sociedad, sino que existe una escala de organización familiar e interfamiliar y una escala de organización pública por las que todos transitan.
3. La gratuidad del servicio a la comunidad mantiene el interés general por sobre el interés individual. Implica reciprocidad (en vez de contrato), es decir, la búsqueda de la unidad de los intereses a partir de relaciones simétricas.

En cambio, la lógica del Estado se institucionaliza en las comunidades a través del accionar de los partidos políticos, la asignación de presupuestos, el clientelismo, la corrupción, los planes asistencialistas y la provisión inadecuada de los servicios de educación y salud. En esta lógica, observamos una tendencia a la acumulación de poder y a la división. Esta tendencia, a partir de nuestro análisis, se vincula a:

1. La delegación y el contrato en vez de la reciprocidad. Es decir, delegar el trabajo para el beneficio común a unos pocos, los funcionarios públicos y políticos, en vez de compartirlo.
2. Lo anterior implica partir de las necesidades de reproducción de la esfera política (separada de la sociedad) en vez de partir de las necesidades colectivas. Para esto, es necesario un control “desde arriba”, que se puede ejercer a través de las transferencias de dinero o a través de la fuerza (por ejemplo, paramilitares). El resultado es la búsqueda de la separación de los intereses a partir de relaciones asimétricas.
3. Esto se refleja en la remuneración del servicio público, lo que conduce a poner los intereses particulares por sobre los generales.

Circulación

En este apartado nos enfocamos en la fase del proceso económico de la circulación. Analizamos el sistema de intercambio (llamado sistema de plazas o de mercados) y el rol del dinero. En particular, hacemos hincapié en la penetración de los bancos y en la experiencia del ahorro y el crédito comunitarios de los Grupos de Apoyo Comunitario. Además, tomamos en cuenta la reciprocidad como forma de circulación, específicamente las IPEC de las Correspondencias, el tequio interfamiliar y el compadrazgo. A partir de los principios de integración del proceso económico de Polanyi (2001), evidenciamos la tensión entre las IPEC basadas en la reciprocidad y el comercio, y las prácticas de la economía de mercado capitalista, que cada vez van penetrando más.

Sistema de plazas

La circulación de los bienes en las economías comunitarias de la Mixteca es de fundamental importancia como actividad integradora económica y social a nivel regional. De hecho, el tema del comercio en Mesoamérica, en

particular los sistemas de plazas o mercados, ha despertado el interés de la antropología económica.⁵⁵

Una de las razones evidentes es que las plazas en Mesoamérica son importantes puntos de reunión para la actividad social regular de grandes sectores de la población rural y son mecanismos indispensables de articulación social, ya que sirven como campos de interacción entre miembros de los diversos grupos y clases étnicas. [...] Los sistemas de comercio de mercados múltiples del tipo mesoamericano presuponen una compleja y altamente diferenciada división del trabajo y una especialización de la producción sobre una base intra e intercomunitaria, una configuración social que desde la perspectiva cultural ecológica ha sido denominada como una región simbiótica o mosaico ecológico (Cook y Diskin, 1975: 27).

La cultura mixteca y su sistema de mercados, con raíces en una civilización urbana prehispánica, engloba algunas técnicas altamente desarrolladas para el movimiento de bienes.

Todas las comunidades de la región se rigen por una o más plazas cíclicas. La gente de las aldeas pequeñas regula su actividad comercial de manera que prácticamente todas sus compras y sus ventas se realizan en la plaza más cercana una vez a la semana y, también, ocasionalmente, en las plazas de las aldeas o ciudades un poco más grandes (ibídem).

Para entender la estructura de los sistemas de mercado, los autores identifican tres niveles: la aldea, el pueblo y la ciudad (Oaxaca). De estos niveles provienen la gente y las mercancías que participan en el sistema de plazas, son las unidades que articulan el sistema, que es considerado como una forma de interacción regular entre niveles a través de “intermediarios” o “corredores” culturales: personas que median o que se mueven entre un nivel y otro (Wolf, 1956, citado por Cook y Diskin, 1975).

En la esfera del mercadeo de la economía campesina de Oaxaca, las transacciones se realizan en términos monetarios, aunque en ellas influyan factores como los patrones de autoconsumo, los intercambios no monetarios y el consumo público o ceremonial. Estos factores que prevalecen en la vida económica de las aldeas campesinas inevitablemente afectan a su vez la oferta y la demanda de mercancías y servicios en la economía regional (Cook y Diskin, 1975). La formación del precio de mercado, integrador de la oferta y la demanda, depende de las rutas de circulación de los productos que pasan por las plazas. Los tipos de intercambios observados en las plazas se pueden diferenciar en: 1) intercambio de productos de productores a intermediarios; 2) intercambio de productos de intermediarios a otros intermediarios;

55 Ver el estudio de Malinowski y De La Fuente sobre el sistema de comercio en el valle de Oaxaca (1957, ensayo 2).

3) intercambio de productos de intermediarios a consumidores finales; y 4) intercambio de productos entre productores (trueque).

Tanto la comunidad de Santa Cruz como la de Camotlán participan en un sistema de plazas, aunque con características diferentes. Santa Cruz está primariamente vinculada a la plaza de la cabecera municipal del municipio al que pertenece, San Juan Mixtepec. Cada viernes, la gente de los más de 70 caseríos, agencias y también de municipios colindantes baja a la plaza de la cabecera para el “día de plaza”, no solo para conseguir los abastos para la semana sino también para socializar y reunirse.

En la plaza de Mixtepec se pueden observar las diferentes variantes de transacciones mencionadas por Cook y Diskin. Allí confluyen productores directos que ponen a la venta (o intercambian) sus productos o el excedente de su producción para el autoconsumo, los comerciantes de Mixtepec que revenden productos comprados afuera, los comerciantes de afuera que venden frutas y productos para el hogar, y los consumidores, que no traen nada para intercambiar más que dinero. Son las mujeres las que tienen la responsabilidad de abastecer la casa, por lo tanto son ellas quienes se encuentran mayoritariamente en las plazas con sus tenates (canastas) con productos para intercambiar, sea por dinero o por otros productos.

Yo siembro un poco para consumo y un poco para vender. También la otra gente. Lo vendo ahí en la plaza. También voy a Tlaxiaco cuando tengo tiempo, vendo allá cilantro, ajo, rábanos, rabanitos, todo. Yo compro afuera, cuando viene la gente de Tlaxiaco, ropa, quesillo, chorizos (doña Modesta, Santa Cruz).

La plaza de Mixtepec está integrada en un sistema de “plazas” junto con la plaza de la ciudad de Tlaxiaco, la plaza de la comunidad Triqui Chichahuastla y la plaza de Juxtlahuaca, las cuales, a su vez, están integradas a otros sistemas de plazas. Se trata de una plaza fuertemente ligada a la vida productiva y reproductiva de las comunidades cercanas, a diferencia de las plazas que se realizan en pueblos o ciudades más grandes. A partir de la observación empírica, se encontró una fuerte coincidencia con el análisis del sistema de plazas de Cook y Diskin. En las plazas ligadas a las comunidades o aldeas, los autores observan que

... casi todas las actividades sociales, políticas y económicas parecen reforzar los límites de las comunidades. La finalidad de las actividades productivas y la distribución de los productos es la de conservar un estilo de vida aceptado. La gente procura ganar lo suficiente para “el gasto”, que incluye el fondo de reemplazo de implementos agrícolas, semillas, animales, la construcción de casas, el fondo ceremonial para la hospitalidad y la cooperación en las mayordomías. Podemos llamarla ideología

del consumo,⁵⁶ puesto que la finalidad de toda producción es el consumo interno (1975: 84).

Camotlán, en cambio, está vinculada a la plaza de Huajuapán de León, que es una pequeña ciudad. En las plazas de los centros urbanos, participan personas cuya actividad es básicamente agrícola o tradicional y también aquellos ocupados en trabajos asalariados. Según Cook y Diskin, en las plazas de los centros urbanos está muy generalizada la idea de que la actividad económica puede ser acumulable y creciente. Mucha gente tiene lo que podríamos llamar la ideología de la formación de capital, a diferencia de quienes tienen una ideología de consumo. La forma en que la comunidad de Camotlán se relaciona con el mercado de Huajuapán (que se relaciona a su vez con mercados más grandes como los de Oaxaca, Tehuacán o Puebla) es a través de las llamadas “canasteras”, unas treinta mujeres que llevan sus cosechas al mercado en unas canastas.

Hay que evidenciar aquí que también existen situaciones en las que comunidades relativamente cercanas no están integradas por ninguna plaza, o situaciones en las que varias comunidades están integradas por una plaza grande; en este caso, los pequeños productores comunitarios pierden capacidad de intercambio frente a los comerciantes. En general, podemos decir que los mercados o plazas más cercanas son los lugares donde se intercambian los excedentes de la economía para el autoconsumo y las artesanías, y donde se consiguen los productos de afuera que traen los comerciantes. Sin embargo, cuando los campesinos de las comunidades mixtecas hacen una inversión para una producción comercial (calabacitas, jitomates, etcétera) tienen que buscar mercados más lejanos, como los de Oaxaca, Puebla o el Distrito Federal, o vender sus productos a los llamados coyotes (nombre que se les atribuye, en este caso, a los traficantes), que también los revenden en otras regiones.

Si bien el sistema de plazas en la Mixteca se rige bajo ciertos principios de mercado, nos preguntamos qué diferencias existen entre este sistema de plazas y el mercado capitalista. Una primera diferencia importante entre el mercado capitalista y el sistema de plazas es que mientras en el primero los centros de abastecimiento buscan imponerse de manera competitiva y aniquilar a cualquier otro agente comercializador de productos en el territorio, lo que define a las plazas es su carácter cíclico, que evita la competencia. De esta manera, es posible cambiar los días de plaza si surge alguna superposición de días entre plazas cercanas.

Otra diferencia fundamental es que hay tres factores que en el mercado capitalista son considerados como mercancías y que, en cambio, en el sistema de mercados mixtecos (y mesoamericanos en general) no lo son. Estos factores son la *tierra*, que, como vimos, está sujeta a la tenencia comunal, y el *trabajo*,

56 No confundir con el *consumismo*, típico de la sociedad de mercado.

que es propio de las unidades domésticas y está regulado mediante la reciprocidad y el *dinero*, que en el sistema de plazas es utilizado sobre todo como medio de cambio y no como una mercancía en sí.⁵⁷ Tierra, trabajo y dinero son, en la economía de mercado, lo que Polanyi (2011) denomina *mercancías ficticias*, ya que no conforman en sí mismos artículos producidos para la venta.

En este sentido, la sociedad de mercado se transforma en mucho más que un facilitador de los intercambios, y convierte a la sociedad en un accesorio del sistema económico, que genera su propia moral y articula la organización de la producción y el trabajo –de la sociedad misma– alrededor del sistema mercantil (Polanyi, 1944, citado por Orzi y Plasencia, 2007: 26).

En cambio, en el sistema de plazas, anclado en un territorio en el que se reproducen las lógicas comunitarias, se puede todavía apreciar cómo el criterio de la reproducción de la vida con los principios que lo rigen, como la complementariedad, la reciprocidad y la relación armónica con la naturaleza, no está supeditado al criterio de la reproducción y acumulación del capital.

La penetración de los bancos y las instituciones de microcrédito

En México, la proporción de la población con acceso al sistema bancario es muy reducida. Según estudios recientes, cerca del 75% de la población carece de acceso o no hace uso de servicios financieros. Las autoridades financieras mexicanas reconocen que en el 64% de los municipios del país no hay una sola sucursal bancaria; adicionalmente, el 96% de los municipios rurales y el 79% de los municipios que tienen menos de 15.000 habitantes tampoco cuentan con una sucursal bancaria (Noguera *et al.*, 2011). Esta situación ha hecho posible que se desarrollaran fuertemente las finanzas populares (Muñoz, 2008), las cuales comprenden el conjunto de prácticas financieras que desarrollan los sectores populares para la reproducción de su vida.

En la Mixteca, como ya dijimos, en el pasado circulaba mucho menos dinero que actualmente y se utilizaban los animales como reserva de valor. Cuando en una familia se necesitaba un poco de dinero, se vendía un animal. A partir de la creciente migración, la cantidad de dinero circulante en la región ha aumentado notablemente. Esto, junto con la falta de acceso al sistema bancario para la población campesina, ha constituido una oportunidad para las instituciones de microfinanzas, que buscan lucrar con la pobreza para transformar las finanzas populares en microcréditos y extender las relaciones capitalistas donde estas no existían.

57 Como reserva de valor, normalmente se utilizaban los animales. Sin embargo, hay que evidenciar que las funciones del dinero están cambiando debido a la penetración de los bancos atraídos por las remesas de los migrantes (ver el apartado siguiente).

Es importante destacar que hablar de microcrédito no remite solo a créditos pequeños, sino también a la aplicación de una batería de modalidades financieras específicas llamadas tecnologías crediticias (Muñoz, 2007). Por ejemplo, los esquemas de devolución de créditos en cuotas semanales, típicas de los microcréditos, pueden inducir a realizar solo actividades de corto plazo (como la reventa o la producción a muy baja escala). Así, el microcrédito estaría afectando el tipo de actividad productiva que se realiza, lo cual es menos frecuente que suceda con créditos pequeños que no aplican las tecnologías crediticias propias de las microfinanzas. Además, el microcrédito genera dependencia, ya que es una institución que impone sus propias reglas y no impulsa un proceso de democratización de la gestión del dinero en las comunidades. Asimismo, normalmente las instituciones de microcrédito impulsan el crédito y no el ahorro, lo cual implica prácticamente condenar a las personas a la insolvencia y, en los peores casos, a la migración para pagar las deudas.

De hecho, algunas de estas instituciones de microcrédito, con la excusa de ser las únicas que prestan a personas que no pueden ofrecer una garantía de pago (contrato de trabajo formal), prestan a tasas de interés altísimas (hasta el 10% mensual).⁵⁸ Así, en vez de constituir una herramienta de mayor autonomía, producen dependencia, endeudamiento y agravamiento de la desigualdad.⁵⁹

Otro elemento a destacar con respecto a las instituciones microfinancieras que operan en regiones indígenas es el grave impacto sobre la ideología y la subjetividad de las personas. Como mencionamos antes, se puede entender la ideología, en cuanto a las prácticas socioeconómicas en las comunidades, como ideología del consumo o del “gasto”, en el sentido de obtener lo necesario para mantener un estilo de vida aceptado (Cook y Diskin, 1975). La participación en programas de microcrédito es, en cambio, muchas veces acompañada por una capacitación o acompañamiento para que la persona que obtiene el crédito pueda ser “exitosa” en su negocio y pueda así pagar los préstamos. Para ser más exitoso en el negocio se necesita ser más competitivo. De una ideología del gasto y el consumo para la reproducción de la vida se pasa entonces a una ideología del éxito y la competencia. De esta manera, se introyectan principios capitalistas donde antes no existían.

El dinero, que antes era solo un medio de cambio, se convierte ahora en un medio de pago porque surge de una deuda: uno de los elementos fundantes del sistema capitalista. En la Mixteca, especialmente en los centros más

58 Dato obtenido a través de los apuntes de campo.

59 Según Mohammad Yuis, inventor del microcrédito, los datos sobre la actividad microfinanciera demuestran que “los pobres, especialmente las mujeres, pagan más que los ricos”, es decir que la tasa de devolución de los microcréditos es mayor que la de los bancos. Algunas de las instituciones microfinancieras empiezan a cotizar en la bolsa, como el Banco Compartamos.

grandes (como Huajuapán), pero también en algunas comunidades (San Juan Mixtepec, Santos Reyes Tepejillo), a partir de los años ochenta y noventa las oficinas de las instituciones crediticias han empezado a multiplicarse a un ritmo exponencial, aprovechando el control del flujo de dólares del trabajo mal pagado de los migrantes mixtecos en los Estados Unidos. Este accionar ha acelerado y profundizado la dependencia del dinero y de la migración.

Los Grupos de Apoyo Comunitario: una experiencia autogestionada de ahorro y crédito

En resistencia a los abusos de los bancos y las instituciones de microcrédito, han surgido en la Mixteca Baja los Grupos de Apoyo Comunitario (GAC) de la red “El Tenate”. Los GAC son cajas de ahorro y crédito que se han organizado de diferentes formas según las necesidades de cada comunidad. Estos grupos han surgido en muchas comunidades de la Mixteca Baja (actualmente, hay diez grupos en nueve comunidades) gracias al impulso del Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos (CACTUS) dentro de su área de trabajo, en economías comunitarias.

Los GAC son completamente autogestionados y se caracterizan por tener una tasa de interés accesible, definida de forma democrática, y por repartir los intereses acumulados entre los miembros. Cuando se forma un GAC, las personas de la comunidad que quieren participar en él se juntan y toman las decisiones sobre su funcionamiento, y redactan un acta en la que se definen las modalidades de reunión, los cargos del comité, su duración y las modalidades de recambio (elección, rotación, etcétera). En el acta constitutiva se decide también cada cuánto tiempo se harán los cortes de caja y se acuerda la tasa de interés y las modalidades para otorgar los préstamos (Ragazzini, 2009: 4). El cobro de la tasa de interés, que después es redistribuida según el ahorro, tiene la función de impulsar el hábito del ahorro.⁶⁰

En general, los GAC se consideran importantes actores para fortalecer la economía comunitaria por diferentes razones. En primer lugar, se destaca que han logrado la independencia de agentes lucrativos externos a las comunidades: el crédito, a partir de los propios ahorros, ha permitido valorizar e impulsar el aprovechamiento de los recursos comunitarios, además de permitir la autodeterminación colectiva de los miembros de los GAC y de sus familias en el manejo del dinero. En segundo lugar, hay que evidenciar la importancia de la distribución del interés entre todos los miembros por igual. Esta práctica, además de promover el hábito del ahorro, construye relaciones sociales hori-

60 En la comunidad de Camotlán funciona uno de los GAC más grandes y antiguos; fue fundado en 2001 y se denomina Grupo de Apoyo Comunitario Renovación. En 2009 contaba con 86 miembros adultos (de los cuales 83 eran mujeres) y 56 niños y niñas.

zontales y solidarias acordes con un proyecto de construcción de una economía comunitaria. En tercer lugar, además de permitir satisfacer las necesidades familiares (como mandar a los hijos a la escuela o poder enfrentar problemas de salud y emergencias) sin endeudarse con usureros ni ser forzados a emigrar para pagar, los GAC constituyen núcleos organizados en las comunidades.

Estos grupos comienzan a participar de manera progresiva en la vida comunitaria en temas educativos y políticos, en la organización de redes de ayuda mutua, etcétera. Por otra parte, los GAC, formados en su mayoría por mujeres, han contribuido de manera importante a su emancipación. Las mujeres pueden organizarse y liberarse de la violencia económica que se expresa en la limitación del gasto o en el control de las actividades a través del dinero. Además, las mujeres de muchos GAC han adquirido poder como grupo a nivel comunitario y son tomadas en cuenta en la toma de decisiones. Finalmente, los GAC tienen un gran potencial para construir autonomía ya que fortalecen la economía comunitaria, en la medida en que tienen la capacidad de financiar proyectos productivos y colectivos. En algunos casos exitosos, los GAC han permitido el desarrollo de producciones asociadas (chocolate, talleres de costura y alfarería) y cooperativas de consumo.

Por otro lado, hay que evidenciar que los GAC representan al mismo tiempo una reacción y una adaptación al nuevo contexto socioeconómico de las comunidades; una nueva práctica económica comunal frente a la mayor circulación de dinero. Sin embargo, es necesario evidenciar los límites de los GAC para entender su alcance. Es evidente que muchas personas de los GAC han perdido con el tiempo la lógica del apoyo mutuo y de los lazos de solidaridad en su interior. Esto hace primar una conveniencia personal por sobre la lucha colectiva, y amenaza los principios de los grupos. Aunque este fenómeno no esté directamente ligado a la dimensión de los grupos, se puede notar que los GAC más grandes (como el de Camotlán) han tenido más dificultad para mantener vivos los principios originarios de los grupos. Como lo manifiesta una mujer miembro:

Yo creo que para hacer un grupo se necesitan personas que se organicen; un grupo puede ser de cinco hasta cien, doscientos. Pues simplemente tienen que tener claro el por qué. Si quieren hacer una caja para ganar dinero, pues se puede. Pero si quieren hacer un grupo de apoyo comunitario como los nuestros hay que entender el por qué: apoyarnos, estar juntos, ayudarnos cuando se necesite, ser honestos (Elvira, Grupo de Apoyo Comunitario La Laguna).

Otro límite ha sido promover el ahorro y el crédito comunitario sin al mismo tiempo trabajar en fortalecer la producción comunitaria. Esto hace que la caja de ahorro, en vez de constituir un impulso para la economía local, se haya limitado a gestionar de manera comunitaria el flujo de dinero de las remesas. Esto permite a sus miembros no agravar la situación de las familias, salvaguardándose de las instituciones financieras externas, pero no incide en

su dependencia de la migración. Un efecto de esto es que con la actual crisis económica de los Estados Unidos la cantidad de dinero que llega a las comunidades es inferior y, por lo tanto, las cajas que se fundaban únicamente en la administración de dinero están teniendo problemas de cohesión. En cambio, las cajas que han mantenido su cohesión, basada en el apoyo mutuo, siguen unidas a pesar de la disminución de las remesas.

La reciprocidad como forma de circulación

Además del intercambio a través del dinero y del trueque en las plazas, existen en las comunidades mixtecas otras formas de circulación de bienes, de moneda y de trabajo que se basan en el principio de la reciprocidad. Una de estas formas es conocida como *correspondencias*. Las correspondencias son intercambios de favores entre personas o familias, que incluyen favores en el trabajo, favores en cuanto a préstamos de dinero o de herramientas, e invitaciones y participaciones en eventos del ciclo de la vida (bautizos, bodas, funerales). En las relaciones entre comunidades también rige este principio, y se expresa especialmente en la participación en las fiestas de otros pueblos.

Relacionado con las correspondencias se encuentra la *IPEC* del *tequio interfamiliar*, es decir, un tequio (trabajo colectivo) que no es convocado por la autoridad, como el tequio a nivel comunitario,⁶¹ sino por una persona o familia. La familia convoca a las personas más cercanas para un trabajo (por ejemplo, la construcción de su casa) y después siente la obligación de corresponder cuando los otros necesiten un favor.

Por ejemplo, usted dice: “Voy a hacer mi casa, écheme la mano”. Se juntaba un grupo de gente y toditos venían a echarle los morillos, la teja... y ya, se acababa, eso es el tequio. Así hicieron la casa. Vino un grupo de gente, unos armaron los de eso, otros armaron tirando la teja... ¡y todo! Se armaba el tequio (don Efrén, Camotlán).

Las correspondencias y los tequios interfamiliares son importantísimos vehículos de creación de lazos comunitarios, además de ser una herramienta eficaz para la satisfacción de necesidades. Además de estas *IPEC*, el *compadrazgo* es otra institución que en las comunidades mixtecas representa un fuerte factor de unión social y compensa los factores de división ya mencionados (partidos políticos, migración, etcétera). El *compadrazgo* es una institución primeramente social y religiosa, no directamente económica. Sin embargo, no se puede dejar de mencionar, ya que la economía no está separada de la sociedad y las relaciones económicas están fuertemente entrelazadas con las relaciones sociales.

61 Forma productiva analizada en el apartado “El territorio ñuú savi”.

Bueno, aquí nosotros nos hacemos compadres con las personas que van a testimoniar ese sacramento. Por ejemplo, tú vas a bautizar a un niño, tú lo llevas al sacerdote, pero tienes que buscar a alguna persona que dé fe de que ese niño fue bautizado. Y ahí te compadras con alguien (don Efrén, Camotlán).

La relación entre compadres es muy importante, ya que no solo es entre personas sino que son las familias enteras las que se “encompadran”. Como ya se mencionó en el apartado “La organización comunitaria y la cosmovisión mixteca”, la interpretación de la familia en las comunidades mixtecas “incluye la familia que no surge de lazos sanguíneos sino sociales y culturales, como el hecho de que los amigos sean considerados hermanos sociales o que los padrinos de bautizo pasen a ser una especie de segundos padres del ahijado, y que sus hijos sean considerados sus hermanos” (López Bárcenas, 2010: 73). Esto implica que entre compadres y comadres siempre se ponen en práctica favores y correspondencias. Por otro lado, además de los padrinos y las madrinas que se nombran para los sacramentos, existe un tipo de padrinzago que se asemeja fuertemente al tequio y que tiene un papel socioeconómico, más que religioso. Para las fiestas y los sacramentos, además de los padrinos y las madrinas formales, se pide a personas cercanas que sean padrinos de las diferentes cosas que se necesitan para la fiesta: por ejemplo, se nombra un *padrino de sonido*, un *padrino de cerveza*, una *madrina de la comida*, etcétera. Esta es una manera de compartir gastos que son muy onerosos para una sola familia, y al mismo tiempo se comparten las responsabilidades de los eventos importantes en el ciclo de la vida.

En suma, se puede entender, a través de los ejemplos de las IPÉC, de las correspondencias, del compadrazgo y del tequio interfamiliar, que la reciprocidad es un principio fundante de la cosmovisión mixteca que fortalece los vínculos sociales y permite sostener la estructura de la comunidad.

Consumo

En este apartado analizamos la última fase del proceso económico: el consumo, que se refiere al uso de los bienes y servicios para satisfacer las necesidades. En las comunidades mixtecas, el consumo se caracteriza por ser una combinación de autoconsumo, de consumo de productos locales de otras comunidades obtenidos en las plazas, y de consumo de productos industriales generado por la penetración del mercado capitalista en la región. Esta lógica de mercado ha ido transformando a los campesinos, en los últimos años, en consumidores mercantilizados. También tomamos en cuenta las fiestas como momentos de consumo a nivel comunitario.

El autoconsumo, el consumo de productos locales y la transformación de los campesinos en nuevos consumidores mercantilizados

Como mencionamos en los capítulos anteriores, las familias de las comunidades mixtecas fueron irremediablemente empujadas al consumo de los productos industriales al mismo tiempo que abandonaban progresivamente la siembra y la producción de artesanías. La disponibilidad de dinero ofrecida por la temprana migración, la propaganda de los medios de comunicación y una mayor comodidad derivada del uso de los productos importados ha generado una fuerte dependencia. Esta tendencia es una característica importante del consumo en la mixteca y, actualmente, se está tornando un problema. Los miembros de la comunidad comentan cómo el consumo ha cambiado el estilo de vida de las personas:

Cuestión de vivienda... a lo mejor ya ahora hay una lavadora, hay una tele que ver, una computadora que los chicos pueden usar, pero antes no. Antes a pura mano lavábamos, planchábamos con unas planchitas de carbón... Ha cambiado el consumo en el tiempo. Cuando nos casamos, acá era puro tortillita y frijolito y a veces hasta ni frijoles, porque pues no había. Y ahorita van cambiando las cosas, ya por lo menos una vez a la semana se come carne. Se come huevito, sopita, un refresquito. Pero antes no... Antes, en vez de refresco, agua. Y en el almuerzo, por lo regular era puro atole de maíz. Porque tampoco se consumía mucho café (doña Fátima y don Efrén, Camotlán).

Se consume más. De cosas diferentes... las chácharas, las golosinas, las televisiones, los aparatos de sonido, los autos o los camiones. Se consume más la Coca-Cola, más los refrescos (Heriberto, Camotlán).

El acceso a dinero, garantizado por la migración, ha modificado los estándares de consumo de las familias. Por un lado, ha permitido diversificar la alimentación, dando la posibilidad de consumir más carne, diferentes tipos de hortalizas y café. Pero, por otro lado, estos cambios han introducido en la dieta mixteca una significativa cantidad de azúcar (a través de los refrescos y las golosinas), que ha sido dañina para la salud de la población.

En segundo lugar, las viviendas han sufrido fuertes transformaciones. Mientras que en las viviendas tradicionales se utilizaba material local (madera y adobe), técnicas propias y se construían mediante el *tequio*, las nuevas casas construidas con los ahorros de los migrantes imitan las casas de los barrios urbanos estadounidenses y necesitan cemento y materiales que deben comprarse. Además, muchas veces se utiliza trabajo contratado.

En tercer lugar, se han introducido los electrodomésticos, que han simplificado la vida, especialmente de las mujeres. En Camotlán, por ejemplo, la introducción de las lavadoras en las casas ha favorecido mucho el trabajo doméstico, pero al mismo tiempo hizo que se cerrara un lavadero comunitario que constituía un ámbito de socialización para las mujeres. Además de los

electrodomésticos en las casas mixtecas, han entrado las televisiones, que han tenido un papel importante en el cambio de los patrones de consumo y en la propuesta de un estilo de vida y una cultura dominante lejana a la vida comunitaria. Las tecnologías de la información y la comunicación han generado también un cambio en los estilos de vida.⁶² En cuarto lugar, se ha verificado un importante cambio en el transporte:

Antes no había carro, no había... ahorita, cuando la gente se va al Norte, le dio permiso, por eso llega mucho carro ahorita, antes ocupaba caballos, burros...
(don Fausto, Santa Cruz).

Finalmente, la vestimenta también ha sufrido una importante transformación; se va abandonando progresivamente la ropa tradicional y se usa ropa importada y “a la moda”:

Ha cambiado mucho el consumo en el tiempo: en la ropa, pues ya los jóvenes empiezan a imitar a los que están en la ciudad. Nos da pena poner la ropa tradicional de aquí (maestro Julián, Santa Cruz).

Para entender mejor las proporciones del autoconsumo, del consumo de productos locales y de productos industrializados de afuera, es interesante tomar el caso de la plaza de Mixtepec. En ella conviven la importación industrial y el intercambio local, que, en muchos casos, todavía se hace a través del trueque directo.⁶³ La mayor parte del gasto familiar se hace en productos industriales no comestibles.

Una mujer ilustra más claramente cómo afecta en la comunidad la invasión de los productos de origen industrial que llegan a través del supermercado Aurrerá (de la empresa Wallmart), instalado hace pocos años en la ciudad de Huajuapán:

Hay muchas tiendas que el mismo producto que tienen allá te lo traen acá, lo compran allá en Aurrerá y te lo dan más caro aquí, y también mucho producto que a lo mejor se ve más extranjero. Producto que a lo mejor tú tienes mejores tus artesanías pero no las valoras y otros entran a meter otro producto que a lo mejor es más barato, pero cómo friegan al que produce. Estamos tan mal

62 En las casas de Camotlán hay teléfonos fijos, y en Santa Cruz existen teléfonos públicos. En Santa Cruz se cuenta con una radio comunitaria, *La voz de las nubes*. Las computadoras y la conexión a internet se encuentran en las comunidades a través de pequeños cybers, y los jóvenes empiezan a hacerse mandar *notebooks* desde los Estados Unidos.

63 Una encuesta de 1984 (Edinger, [1985] 2004) sobre los productos que se consumen en la plaza, analiza los porcentajes del consumo de productos locales y del exterior. Los resultados muestran que el 24% del gasto total del día de plaza se orientó hacia la economía local o regional, y el 76% fue de productos de fuera de la región. A pesar de haber pasado más de 25 años de la encuesta, la realidad descripta nos parece bastante similar a lo que se observa hoy en Mixtepec, y es congruente con el hecho de que las familias no gastan principalmente en comida sino en productos industriales.

acostumbrados, por los medios, y te meten tantas ideas... Y muchos que estamos mal económicamente y se van a traer sus tres aceites al Aurrerá, te lo dan más caro, gastas el pasaje... ¿Por qué? Porque lo ves en la tele y hay mucha propaganda, y te digo: pues le ayudas a otros en vez de ayudar a tu gente. Y entonces eso es lo que nos perjudica (doña Areli, Camotlán).

Como se menciona en la entrevista, las tiendas en las comunidades son uno de los vehículos de entrada de estos productos de afuera, especialmente los alimenticios. Además de los productos que son considerados como de primera necesidad en la casa, estas tiendas venden sobre todo comida chatarra y refrescos que, además de ser dañinos para la salud y constituir un gasto superfluo, generan mucha basura. Estas tiendas no solo se abren por iniciativa privada sino que es el mismo Estado, a través de la Secretaría de Desarrollo Social, el que tiene un programa para instalar este tipo de tiendas en las comunidades (conocidas como Tiendas Diconsa).

Existen algunos ejemplos de respuestas a esta tendencia más o menos esporádicos de grupos cooperativos de consumo. En Camotlán, por ejemplo, existió durante un tiempo la experiencia *Comiendo Juntos*, mediante la cual un grupo amplio de personas se organizaba para comprar algunos productos por mayoreo y reducir el impacto en el presupuesto familiar. Sin embargo, esta experiencia se diluyó. En Santa Cruz, como ya mencionamos, existe la tienda cooperativa, un espacio que se instituyó por voluntad de la asamblea y gracias a las cooperaciones de los comuneros con el objetivo de abaratar los costos de consumo de algunos productos y sostener las fiestas comunales.

En general, en el progresivo proceso de mercantilización que ha afectado la vida de las comunidades, la penetración de los productos industriales ha sido clave. A pesar de que esta no fue la causa originaria de la dependencia del dinero y de la migración, ha sido un factor que ha profundizado la dependencia del exterior y hoy empuja la economía de las comunidades en un círculo vicioso del cual es muy difícil salir. Edinger lo describe de esta manera:

Cuando los productos industriales aparecieron por primera vez en la plaza, parecían prometer no una separación del trabajo y el placer sino simplemente ahorrar mucho trabajo a la gente. Se esperaba que las cosas buenas continuarían como estaban, solo que con menos esfuerzo. No se puede negar que las fábricas producen con mucha más eficiencia. Pero, como hemos visto, esta gran eficiencia e intensidad de capital ha implicado que la industria moderna solo emplee a una pequeña parte de la gente que compra sus productos. Los demás se quedan afuera. Con los campesinos que se quedan en la tierra surge una cuestión semiproletaria: la gente siembra cultivos comerciales o trabaja en la agricultura capitalista, mientras sigue trabajando pequeñas parcelas de tierra para sus necesidades de comida. Mientras más y más campesinos caen en esta posición, su búsqueda de ingresos inunda el mercado urbano de alimentos y el mercado temporal

de trabajo. Los precios y los sueldos agrícolas resultantes son tan bajos, que los campesinos que siembran para vender o que salen de jornaleros solo alcanzan a sobrevivir con el apoyo de su propio trabajo en el cultivo doméstico. Al fin y al cabo, la esperada reducción en el tiempo que se trabaja no se lleva a cabo nunca. Al contrario: con el trabajo jornalero de hoy, la gente se lleva más horas para cubrir sus necesidades que con el trabajo artesanal de antes ([1985] 2004: 122).

Desde este punto de vista, nos encontramos en la actualidad en un momento crítico, ya que es cada vez más claro cómo la disponibilidad de dinero de la migración no es tan accesible como lo fue en su momento. Además, como vimos, con las últimas generaciones se han ido perdiendo algunos saberes (no todos) para satisfacer las necesidades sin la ayuda del dinero. Recuperar esos saberes, pensar colectivamente en nuevas soluciones y tomar conciencia de esta problemática generacional que tendrá graves impactos sobre las generaciones futuras representa hoy el más grande reto de las comunidades mixtecas.

Las fiestas como consumo comunitario

No se puede dejar de mencionar las fiestas, que constituyen el acto de consumo a nivel comunitario e interfamiliar. Cook y Diskin (1975) las mencionan como consumo público o ceremonial. Las fiestas, que marcan el ciclo de la vida y el calendario comunitario, tienen un sentido mucho más profundo que el meramente económico, ya que son inseparables de la espiritualidad y representan el “goce comunal”; expresan el don:

Tú haces una fiesta porque quieres festejar algo, a lo mejor un cumpleaños, un aniversario... o porque quieres adorar a tu dios, o algo. Bueno, para mí una fiesta es festejar una alegría, un gozo que tú tienes hacia algo. Puede ser una fiesta para engrandecer, en honor a tu santo que te rige en tu comunidad. Una fiesta puede ser en cuestión de unidad de tu comunidad. Dices: “Yo voy a hacer una fiesta porque estoy contenta con mi pueblo, y vamos a organizarnos, vamos a festejar la unión” (doña Areli, Camotlán).

Como lo analiza Edinger:

Los bautizos, las comuniones, los casamientos, la construcción de casas, las ceremonias religiosas y hasta los entierros: todos están ligados a la economía de la reciprocidad, mediante la cual la aceptación social obliga a grandes convites. La gente que está haciendo los gastos se siente obligada. Para los invitados tampoco hay mucha alternativa, porque negarse a aceptar lo ofrecido mostraría una falta de respeto.

Las fiestas están ligadas al ciclo de la vida y se organizan a nivel interfamiliar a través del *tequio*, que, como analizamos en el apartado “La reciprocidad

como forma de circulación”, se lleva adelante nombrando padrinos y madrinas para los diferentes gastos de la fiesta. En cambio, las fiestas ligadas al calendario comunitario se organizan a través del servicio en comités, que son parte esencial del sistema de cargos. En algunas comunidades, como en Camotlán, estos comités toman el nombre de *cofradía*; en cambio, en otras mantienen el nombre genérico de *comités de fiesta*, y el término *cofradía* se reserva para el espacio de comida comunitaria que se arma durante la fiesta. Los comités de fiesta son los encargados de organizar los aspectos no religiosos de la fiesta: comidas, ferias, bailes, música, etcétera. En cambio, el cargo al que corresponde la responsabilidad de organizar la misa, la procesión y todo lo que tiene que ver con lo religioso es llamado *mayordomo*. A veces, al lado del *mayordomo* existe un comité que colabora con la mayordomía.

Los comités de fiesta se nombran en la asamblea o por parte de la autoridad a través de un criterio de rotación y descanso (por ejemplo, en Camotlán un año se sirve en el comité y un año se descansa). Los comités tienen que decidir qué incluir en el festejo, hacer un presupuesto, conseguir el dinero (a través de las cooperaciones de los comuneros, de los migrantes o, en algunos casos, de las autoridades), los insumos, y dividirse los trabajos en el día del evento. Los comités se convierten así en espacios en los que se trabaja conjuntamente. Esto es, sin lugar a dudas, uno de los aspectos que más fortalecen el tejido comunitario:

Es importante porque en una cofradía, en un comité, pues se aprende a trabajar en grupo, y aparte de eso usted va aprendiendo que no debe haber rivalidades ni intereses propios, sino que tenemos que trabajar todos unidos para la comunidad (don Efrén, Camotlán).

Es importante destacar aquí que la fiesta y su organización a nivel comunitario es una de las instituciones comunales que más se ha mantenido en todas las comunidades. A diferencia del tequio, de la asamblea, de la policía comunitaria, del servicio gratuito de las autoridades y de la reciprocidad en el trabajo en el campo, que en muchas comunidades han sufrido modificaciones por estar en tensión con las fuerzas políticas y económicas heterónomas, las fiestas han podido mantenerse y han sido un factor determinante para que las comunidades sigan existiendo como tales. En este sentido, se puede afirmar que las fiestas son, en cierto modo, una forma de resistencia, ya que promueven una refundación constante de la comunalidad.

En general, en el análisis del proceso económico (que no se separa de los ámbitos sociales, políticos y culturales), es importante vincular las fiestas con tres elementos. En primer lugar, la ya mencionada “ideología del gasto”, que se basa en obtener lo necesario para mantener un estilo de vida aceptado, incluyendo un fondo de reemplazo para la agricultura, la hospitalidad y los gastos ceremoniales.

En segundo lugar, las fiestas se relacionan con aspectos redistributivos, ya que, en su origen, tenían la función de frenar la acumulación. En tercer lugar, la organización de las fiestas es el ámbito en el que más claramente se puede observar la falta de separación entre lo económico, lo político y lo religioso. Los encargados de organizar la fiesta trabajan y cooperan con dinero para un beneficio común y, también, para demostrar su devoción. Al mismo tiempo que hacen esto, demuestran frente a la comunidad su capacidad organizativa y de trabajo en equipo, además de su voluntad de trabajar para el interés común y no para su interés personal. De esta manera, los encargados acumulan prestigio, lo que puede generar un cargo de responsabilidad política.

Por otro lado, en cuanto a las especificidades del consumo para las fiestas, es interesante retomar el análisis de Edinger, quien remarca el hecho de que cada vez más las fiestas, en vez de fortalecer la economía de las comunidades, drenan los recursos de los campesinos, ya que la mayor parte de los gastos se canalizan en productos del exterior (refrescos, ropa, juegos pirotécnicos para los bautizos, quince años, bodas, etcétera). Las presiones sociales para gastar son fuertísimas, sin embargo, existe también una cierta conciencia de que las fiestas, en algunos casos, se convierten en esfuerzos demasiado gravosos:

Es un agradecimiento por la vida, por todo lo que te ha dado. Nosotros gastamos y hacemos esa fiesta... ¡es un gusto! Pero si lo vemos por otro lado, y más que nada ahora que ya estamos abriendo los ojos, yo pienso que Dios, o nuestro Santo, no quiere tanto. Entonces, muchos piensan que, así como está la situación, pues deberíamos a lo mejor hacer una fiesta más chica, gastar menos y verlo por el lado tanto de la economía como de la contaminación. Porque aquí, nosotros, tenemos la costumbre de los cohetes, los castillos, todo. Tanta pólvora que se va al espacio, ¡y entonces se gasta tanto en eso! Hay castillos que cuestan 70.000 pesos, y se va en cuestión de tantos minutos. Es un gusto para la gente, pero imagínate si lo ves por otro lado, a veces ese dinero le hace tanta falta a otros o para hacer cosas en el pueblo, que lo ocuparíamos y lo tendríamos más tiempo que lo que se fue en diez minutos. Entonces, yo pienso que a veces sí lo tenemos que pensar seriamente y verlo por otro lado (doña Areli, Camotlán).

A partir de este análisis, podemos concluir que existen cuestiones en tensión a la hora de mirar el consumo. Retomando los principios de Coraggio (2011) relativos al consumo, recordamos que el autor diferencia entre el consumo de lo suficiente y el consumo basado en las capacidades desiguales de satisfacer deseos ilimitados. Estos dos tipos de prácticas están en constante tensión en las comunidades. Asimismo, estas contradicciones van de la mano con la tensión entre el consumo de productos de la economía local, que reproduce relaciones basadas en la reciprocidad, y el consumo de productos industriales provenientes del exterior, que reproduce la lógica del capital y drena la economía comunitaria.

Reflexiones finales: el alcance de las IPEC en la resistencia a la economía de mercado y la construcción de autonomía

Sobre la base del análisis hasta aquí realizado, podemos ahora hacer algunas reflexiones sobre el alcance de las IPEC. Como ya mencionamos en la introducción, dividimos el análisis del alcance en dos escalas de organización comunitaria: la pública y la familiar/interfamiliar. Para cada escala de organización evidenciamos algunas dimensiones que consideramos significativas para el análisis del alcance de las IPEC en la resistencia a la economía de mercado y la construcción de autonomía. Para un mejor entendimiento, resumimos nuestro esquema de análisis en los siguientes cuadros:

Cuadro 2: Dimensiones de la organización comunitaria

Escala de organización pública	Escala de organización familiar e interfamiliar
Autodeterminación política	
Supervivencia de la cosmovisión mixteca	Satisfacción de las necesidades materiales
Producción para el bien común de manera autónoma del Estado y desmercantilizada	Soberanía alimentaria
Transmisión de saberes	Transmisión de saberes
Reproducción de lazos y de identidad comunitarios	Reproducción de lazos de reciprocidad interfamiliares

Fuente: elaboración propia.

Asimismo, la investigación se basó en el análisis de las diferentes fases del proceso económico.

Cuadro 3: Fases del proceso económico analizadas

Producción para la unidad doméstica	Producción para el bien común	Circulación	Consumo
-------------------------------------	-------------------------------	-------------	---------

Fuente: elaboración propia.

La pregunta que nos hicimos entonces fue: *¿se puede considerar a las IPEC como una alternativa al sistema para la reproducción ampliada de la vida (o “vivir bien”)?* Sobre la base del análisis hasta aquí presentado, podemos ahora hacer algunas reflexiones sobre el alcance de las IPEC. En cuanto a la *producción para la unidad doméstica*, ya hemos descripto a las IPEC como las *tierras comunales*,

el intercambio de trabajo gratuito entre unidades domésticas, el método de cultivo a larga distancia, la producción para el propio consumo o producción mercantil simple. Asimismo, analizamos la tensión con las instituciones de la economía de mercado capitalista, como el trabajo asalariado, la producción con criterios comerciales, el extractivismo, los procesos ligados a la migración, el uso de los fertilizantes, el endeudamiento. La tensión entre estas dos tendencias nos permite hacer algunas reflexiones sobre el alcance de las IPEC en cuanto al aspecto productivo.

En cuanto al mantenimiento de la autodeterminación política y a la reproducción de lazos e identidad comunitarios, el carácter comunal de las tierras es un aspecto de suma importancia. Como vimos, la tenencia comunal de la tierra está ligada a los servicios obligatorios gratuitos, que son la base del principio de la democracia directa, que hace posible que las comunidades se autogobiernen. Si la tierra no fuera comunal sino de propiedad privada, sería muy fácil que se introdujeran agentes o empresas con fines de lucro en el territorio de las comunidades. Además, la comunalidad de las tierras ha permitido que, a pesar de la migración, sigan existiendo las comunidades y que persista una base para una producción para el bien común de manera autónoma con respecto al Estado y desmercantilizada. Consideramos, por lo tanto, a la IPEC de la comunalidad de las tierras como uno de los factores fundamentales que ha permitido que las comunidades sigan existiendo como tales. Es decir, sin esta institución, todas las demás se caerían. Sin embargo, el hecho de que cada vez se trabaje menos las tierras no repartidas por temporadas, por el fenómeno del abandono del cultivo a larga distancia, es un elemento que podría, a largo plazo, dejar en el olvido esta práctica, lo que favorecería cada vez más la compra-venta de las parcelas lotizadas y una parcial mercantilización⁶⁴ de la tierra.

Lo analizado en cuanto a los cambios en la producción y el trabajo en las comunidades mixtecas tiene un fuerte impacto sobre la cosmovisión y la transmisión de saberes. Evidenciamos aquí dos aspectos relevantes. Por un lado, el fenómeno de la migración rompe con la relación inmediata entre los habitantes y la tierra, lo que transforma la cosmovisión mixteca en la cosmovisión de una comunidad transnacional. Por otro lado, los cambios en el sistema productivo y la introducción de lógicas heterónomas en las comunidades, como la relación salarial, el endeudamiento y la búsqueda de ganancia, crean cortocircuitos con la cosmovisión mixteca y la transmisión de saberes, ya que ponen en riesgo la reinstitucionalización del principio mixteco de la reciprocidad en el trabajo en las parcelas. Esta práctica comunal es imposible de llevar a cabo cuando los hombres están ausentes, de manera que se le ha atribuido un valor monetario

64 Sería parcial y no total en cuanto a que se mantendría la obligación de prestar los servicios a cambio de la posibilidad de habitar y trabajar en la comunidad.

al día de trabajo. Se considera, por lo tanto, que esta IPEC está en peligro de desaparecer a largo plazo.

En la escala de la organización familiar e interfamiliar, el análisis de la producción nos proporciona algunos elementos para reflexionar sobre el alcance de las IPEC vinculadas a la producción en cuanto a la satisfacción de las necesidades materiales de subsistencia y la soberanía alimentaria. Podemos afirmar que, actualmente, las IPEC solo satisfacen el abastecimiento de maíz y frijol, de alguna otra hortaliza dependiendo de las comunidades, de huevos y pollos y, muy ocasionalmente, de carne bovina. Así que, si bien garantizan la provisión de los elementos básicos de la alimentación en la Mixteca, lo cual es sumamente relevante en términos de resistencia económica, actualmente no son suficientes para proporcionar la totalidad de los elementos de una dieta equilibrada. Los factores que tienden a amenazar cada vez más la soberanía alimentaria son el destino de las mejores tierras para los cultivos comerciales y el uso de fertilizantes químicos en los diferentes cultivos.

Los efectos negativos de estas prácticas ya se están haciendo visibles, y los campesinos mixtecos los están observando. Por eso, no consideramos factible que sigan implementando este tipo de cultivos comerciales durante un largo período (a menos que no haya un fuerte subsidio o un programa de financiamiento público, lo cual sería totalmente destructivo). Por otro lado, creemos que el verdadero problema está en la reconversión. Consideramos que, sin un ejercicio de planificación colectiva (que puede ser a nivel familiar, interfamiliar, comunitario o intercomunitario), será imposible revertir los efectos desastrosos que han tenido las prácticas de los agrotóxicos y la siembra comercial en la agricultura campesina.

En cuanto a las necesidades no alimentarias (vestimenta, herramientas, medios de transporte, etcétera), observamos que solo una minoría de ellas se satisface a través del trabajo artesanal o del intercambio en la economía local, y que la gran mayoría se obtiene a través del consumo de productos industriales. Por lo tanto, existe la urgente necesidad de encontrar maneras para reducir la dependencia del dinero. Uno de los caminos puede ser la recuperación de algunas producciones artesanales o el aprendizaje de nuevas técnicas de producción artesanal y reciclaje.

En cuanto a los lazos de reciprocidad interfamiliares, existe un factor en los cambios productivos que puede debilitarlos. Esto es, la introducción de la relación salarial en el interior de las comunidades, especialmente en el trabajo agrícola a sueldo. El hecho de que se pueda percibir un trato de explotación por parte de una persona de la misma comunidad produce relaciones de desigualdad y asimetría que son incompatibles con un sistema basado en la reciprocidad.

De la misma manera, la transmisión de saberes en el interior de la unidad familiar y sus lazos interfamiliares también registran un cambio a partir de

las modificaciones en la producción. En primer lugar, hay que evidenciar que la transmisión de saberes sobre el trabajo agrícola tradicional se mantiene, aunque en menor medida. Parte de ellos se van perdiendo, como los relativos al ciclo de descanso de las tierras, y las nuevas generaciones tienden a tener otros intereses, además del trabajo en el campo. Los saberes sobre el trabajo artesanal, en cambio, ya se han ido perdiendo: es muy urgente recuperarlos entre las personas que todavía viven, y hacer un registro de ellos para que no desaparezcan completamente. En segunda instancia, con los cambios productivos se han introducido nuevos aprendizajes, que se transmiten a los jóvenes, sobre las rutas migratorias, los empleadores, los caminos para el cruce, etcétera.

En general, a la pregunta de si se puede considerar a las IPEC relativas a la producción una alternativa al sistema dominante para la reproducción ampliada de la vida, nuestra respuesta es que, sin lugar a duda, estas instituciones constituyen una posible alternativa. Sin embargo, han demostrado una insuficiencia parcial para contrarrestar las presiones de la economía de mercado. Para que se fortalezcan, debería existir, en primer lugar, voluntad política colectiva para mantenerlas más allá de la inercia. Por otro lado, debería establecerse una estrategia colectiva para complementarlas o garantizar las condiciones que les permitan seguir existiendo.

En el apartado en el que nos concentramos en la *producción para el bien común y la redistribución*, analizamos las instituciones económicas y políticas comunitarias del tequio, los mecanismos de redistribución desde la comunidad (quinto, fiestas), el sistema de servicios y cargos: los comités, las autoridades políticas y la asamblea, como órgano de toma de decisiones. En contraposición, en cuanto al accionar de la economía pública y del gobierno, tomamos en cuenta la producción de servicios públicos (educación, salud y programas de desarrollo), la transferencia de recursos públicos a los municipios a través de las partidas presupuestarias, y los planes sociales, asistenciales y focalizados. En esta fase del proceso económico, en la que es muy evidente que dicho proceso es indisoluble del ámbito político, identificamos la tensión entre las instituciones comunitarias que tienden a difuminar el poder y distribuirlo, y las instituciones públicas que tienden a maximizar el control y la acumulación de poder. La tensión entre estas dos tendencias nos permite hacer algunas reflexiones sobre el alcance de las IPEC en cuanto a la fase de la redistribución y la producción de los servicios de uso común, en la escala de organización pública.

En cuanto a la autodeterminación política, consideramos que el sistema comunitario, a través de las instituciones que definen su organización, es un sistema completo, que no necesita ningún complemento desde el exterior y que está perfectamente en condiciones de autogobernarse. Las transferencias de dinero por parte del Estado a los municipios y a las familias (a través de los

planes asistenciales), si bien son consideradas apoyos útiles, no hacen otra cosa que paliar con dinero los efectos negativos de la penetración de la economía de mercado en las comunidades, y constituyen instrumentos eficaces de control.

Consideramos que las instituciones ligadas al sistema de cargos tienen un alcance muy significativo, ya que permiten mantener no solo la autodeterminación política sino un tipo de sistema organizativo antidominación. Sistemas de autorregulación similares, en nuestra visión, se pueden instalar en comunidades que no sean necesariamente indígenas. En cambio, consideramos que en las comunidades en que los partidos políticos han penetrado más con sus lógicas, es posible y necesario reinstaurar los principios de gobierno asambleario y comunitario. Estos principios, si bien debilitados, todavía están presentes en la cosmovisión de las personas, ya que los practican cotidianamente en el interior de estructuras más pequeñas pero similares a la asamblea comunitaria, como en el caso de los comités. Sin embargo, para eso se precisa un gran ejercicio de conciencia colectiva para entender claramente la diferencia entre la lógica de los partidos políticos y la lógica de la comunidad, ya que desde el sistema dominante se ha provocado una gran confusión a través del discurso de los derechos individuales y la universalidad del voto.

En cuanto a la supervivencia de la cosmovisión mixteca y la transmisión de saberes, las *IPÉC* analizadas tienen un papel fundamental ya que crean espacios de trabajo colectivo que favorecen el aprendizaje empírico y la comunicación. Asimismo, todas estas instituciones se basan en el servicio, principio básico de la cosmovisión mixteca. Su alcance, en este sentido, es muy significativo y representa un ejemplo muy concreto de cómo las diferentes generaciones, en un ejercicio de autonomía, han ido integrando nuevas instituciones a partir de sus principios. Esta flexibilidad ilustra cómo el principio del servicio gratuito y rotativo puede ser institucionalizado también en sociedades más complejas, y que instituciones comunitarias pueden existir fuera del mundo indígena.

Las *IPÉC* analizadas son formas de resistencia que permiten que los lazos comunitarios sigan existiendo a pesar de la migración y del factor de división de los partidos políticos. Se considera aquí que los lazos y la identidad comunitarios son condiciones necesarias para la reproducción ampliada de la vida en las comunidades.

Como vimos, las comunidades mixtecas están en condiciones de proveer los bienes y servicios necesarios para su reproducción colectiva. Sin embargo, la intervención de la economía pública tiende a provocar que esa infraestructura básica se realice buscando el lucro privado, además de que se proceda a la construcción de infraestructura superflua por la ecuación de que “más cemento equivale a más votos”. Las comunidades han ido buscando mantener el control sobre los servicios públicos ofrecidos por el Estado estableciendo comités. En general, podemos decir que, actualmente, el alcance de las *IPÉC* en relación con la producción para el bien común y la redistribución es tal que puede (o podría,

dependiendo de las comunidades) permitir total autonomía en este sentido. Sin embargo, el Estado y el sistema *partidocrático* ya han entendido que la mejor arma de control es el dinero. Para poder poner un límite cuantitativo y cualitativo a los recursos públicos es necesario un ejercicio de *autonomía* que les permita a las comunidades crear una institución económica comunitaria de control de los recursos públicos a partir de los principios comunales.

Como concluimos para el análisis relativo a la producción, consideramos definitivamente que las IPEC relativas a la producción para el bien común y la redistribución constituyen una posible alternativa para la reproducción ampliada de la vida. Sin embargo, allí donde ha llegado más dinero por parte del Estado y de los partidos políticos, estas IPEC se han debilitado fuertemente. Para que se fortalezcan, deberían existir grupos capaces de incidir en la conciencia colectiva para que se vuelva a jerarquizar el interés general sobre los particulares. La cuestión de los recursos públicos, medular en esta problemática, necesita de una estrategia colectiva para crear mecanismos de control sobre las cantidades y sobre los destinos de los recursos en las comunidades.

En el tercer apartado nos enfocamos en la fase de la *circulación*. En particular, analizamos el sistema de intercambio, llamado *sistema de plazas*, y el rol del dinero, haciendo particular hincapié en el papel de los bancos y en la experiencia de ahorro y crédito comunitario: los Grupos de Apoyo Comunitario (GAC). Además, describimos las IPEC basadas en el principio de la reciprocidad: *las correspondencias*, *el tequio interfamiliar* y *el compadrazgo*. Evidenciamos la tensión entre las IPEC basadas en la reciprocidad y el comercio (ideología del gasto, mecanismos antiacumulación, intercambio sujeto a costumbres), y las prácticas características del mercado capitalista (intercambio para la acumulación). Esta tensión nos permite reflexionar sobre el alcance de las IPEC de circulación.

En cuanto a la autodeterminación política, cabe una reflexión sobre la capacidad de las comunidades de tener un control sobre el dinero. El dinero de una institución externa como el Banco Central constituye una falta de posibilidad para las comunidades de decidir sobre sus características, sus funciones y su cantidad. Además, a medida que el dinero se ha ido convirtiendo en un medio para la resolución de las necesidades, la falta de posibilidad de decidir sobre él les arrebató a las comunidades un ámbito de decisión que podría estar a cargo de las instituciones políticas, como la asamblea, o de las autoridades comunales.

A pesar de esto, las IPEC referentes a la circulación tienen un importante papel en relación con la supervivencia de la cosmovisión mixteca, la transmisión de saberes y la reproducción de lazos y de identidad comunitaria. De hecho, los espacios de circulación a través de las instituciones comunales no implican relaciones exclusivamente utilitaristas, sino que son el pretexto para tejer relaciones sociales no fetichizadas. Las plazas, en particular, como puntos de encuentro y de socialización, son ámbitos de reproducción de la cultura. Sin

embargo, no hay que olvidar que también las plazas son la puerta de entrada a esos nuevos productos industriales que gradualmente se han transformado en parte de la cultura y han ido modificando las tradiciones.

Si consideramos las finanzas como un aspecto de la organización social que debería estar al servicio de los pueblos y no como un negocio lucrativo más, podemos hacer una interesante reflexión en torno a los GAC, por un lado, y los bancos, por otro. La acción de los bancos, tanto los de microcréditos como los del sistema bancario formal, ha sido un factor de aceleración de los procesos de mercantilización y de proletarización. En este sentido, los GAC, a pesar de su alcance limitado hasta el momento, constituyen un importante ejemplo de que es posible establecer un control sobre las finanzas, no desde la economía pública sino desde la economía comunitaria a través del servicio. Para los GAC vale el mismo razonamiento que para los comités: estos constituyen ejercicios de *autonomía* basados en principios *ontónomos*. Sin embargo, para que los GAC tengan un mayor alcance es necesario tener claridad sobre su función política como experiencias en resistencia económica ante el sistema financiero privado. Además, es necesaria la difusión de esta experiencia en comunidades en las que no se conoce, y en las que los conflictos por los fraudes de las instituciones financieras externas están al orden del día.

En cuanto a la satisfacción de las necesidades materiales de subsistencia y al fortalecimiento de la soberanía alimentaria, podemos afirmar que las IPec de circulación constituyen una válida opción para la integración económica de las comunidades mixtecas. Estas favorecen la soberanía alimentaria, sobre todo, en la medida en que los productos que derivan de los excedentes de la producción para el autoconsumo son, más que nada, intercambiados a través del trueque y, por lo tanto, no son sometidos a una racionalidad lucrativa. Sin embargo, este sistema de intercambio no posee un mecanismo para limitar el ingreso de los productos industriales, por lo cual, paradójicamente, a través de esta institución comunitaria entran los fertilizantes que amenazan la soberanía alimentaria y el método de cultivo mixteco. Por otro lado, hay comunidades relativamente cercanas que no están integradas por ninguna plaza o que están integradas por una plaza muy grande. En este caso, los pequeños productores pierden capacidad de intercambiar sus productos frente a los grandes comerciantes.

En cuanto a las IPec que institucionalizan específicamente el principio de reciprocidad, como *el tequio interfamiliar*, *el compadrazgo* y *las correspondencias*, se considera que estas últimas conllevan un elemento imprescindible para el estrechamiento de lazos comunitarios interfamiliares en la escala de organización familiar e interfamiliar. También constituyen una importante forma de aprendizaje empírico ya que desde el ámbito familiar se aprende a comportarse según los patrones de la reciprocidad. Aquí el factor que puede representar una amenaza para que estas prácticas se sigan reinstituciona-

lizando es la capacidad individual de comprar los servicios que cubran las necesidades para las que antes se necesitaba de un esfuerzo colectivo. En este sentido, juegan un papel importante las remesas y los créditos de los bancos, que permiten hacer una inversión o contraer una deuda monetaria con una institución externa en vez de una deuda de trabajo con otras unidades domésticas.

En general, para responder la pregunta sobre si las IPEC relativas a la circulación constituyen una alternativa al sistema dominante para la reproducción ampliada de la vida, consideramos que estas son muy adecuadas para integrar las diferentes producciones interdependientes de las comunidades que pertenecen al mismo sistema de circulación intercomunitario. Sin embargo, el gradual abandono de la producción artesanal se ha acelerado por la presencia en los sistemas de plazas de comerciantes que traen productos industriales desde afuera (además de la penetración de los supermercados), así como también por el ingreso de métodos de cultivo modernos y mercantiles. Esta substitución se ha acelerado también gracias a la mayor disponibilidad de dinero garantizada por las remesas de los migrantes, aprovechada por los bancos y las instituciones de microcrédito para sustraer (más) valor a los salarios de los migrantes explotados en los Estados Unidos. Para que el sistema de circulación comunitario e intercomunitario pueda contrarrestar la penetración del intercambio mercantil en su interior es necesario establecer mecanismos que protejan los productos artesanales por sobre los industriales. Asimismo, es fundamental que exista una voluntad colectiva de oponerse a los proyectos de supermercados que buscan invadir la región.

Finalmente, en el cuarto apartado analizamos la fase del *consumo*. En el análisis encontramos una doble tensión: en primer lugar, entre el consumo de lo suficiente y el consumo basado en las capacidades desiguales de satisfacer deseos ilimitados. En segundo lugar, evidenciamos la tensión entre el consumo de productos de la economía local que reproduce relaciones basadas en la reciprocidad, y el consumo de productos industriales que reproduce las relaciones capitalistas y sustrae recursos de la economía comunitaria. En función de esta doble tensión podemos hacer las siguientes reflexiones.

En la escala de organización pública, la tendencia a la progresiva mercantilización del consumo no tiene un impacto directo sobre el sistema de cargos y sobre la existencia de una asamblea comunitaria. Sin embargo, el consumo mercantil individualiza y debilita la noción de comunidad. De esta manera, erosiona la idea del “nosotros”, fundamental para que se mantenga una autodeterminación política.

En cuanto a la supervivencia de la cosmovisión mixteca, la transmisión de saberes y la reproducción de los lazos y de la identidad comunitarios e intercomunitarios, estos aspectos se vinculan a la institución del consumo comunal de las fiestas. Las fiestas son prácticas que se conservan en todas las

comunidades de la Mixteca, aun donde se han perdido otras, como el tequio o el sistema de cargos. Su función de unificación comunitaria se debe, en primer lugar, a que su organización se hace a través del trabajo compartido y, en segundo lugar, al hecho de que las fiestas definen la identidad del pueblo. Por eso, junto con las plazas, es uno de los vehículos principales de relaciones intercomunitarias.

Se puede considerar a las fiestas como una forma de “consumo para el bien común”, más precisamente para el *goce comunal*. En este sentido, actualmente no parece haber factores heterónomos que pongan en peligro la reinstitucionalización de las fiestas. Sin embargo, se puede identificar una tensión al observar que el consumo comunitario que se hace durante las fiestas se vuelca cada vez más hacia los productos industriales (juegos pirotécnicos, sistemas de sonido, etcétera). Esto representa cada vez más una paradoja: gastar altas sumas de dinero habiendo cada vez menos disponibilidad de él. Cuanto mayor es el don comunal y el sentido de reciprocidad, mayor es la dependencia de un sistema económico que lo destruye.

La misma paradoja se verifica para las ceremonias del ciclo de la vida que se basan en el don interfamiliar. Los padrinos y las madrinan son presionados fuertemente por sus obligaciones y pueden llegar a endeudarse para cumplir con su don, ya que para hacerlo están empujados a depender del consumo de productos del exterior. Es difícil romper con este círculo vicioso que se crea alrededor del don mezclado con el consumo dependiente, ya que los productos locales no se perciben como mejores dones que los productos comprados. Si se lograra colocar el don en torno al consumo de productos locales, entonces la reciprocidad interfamiliar se convertiría en un círculo virtuoso para la economía local y la resistencia económica.

En cuanto a la satisfacción de las necesidades materiales de subsistencia, en las familias mixtecas encontramos que todavía una porción mayoritaria de las necesidades alimenticias se satisface a través del autoconsumo o del consumo de productos locales. Sin embargo, aun en la alimentación la ofensiva del mercado es muy fuerte. Las comunidades son inundadas diariamente de comida chatarra y refrescos. Por lo que se refiere al consumo para las necesidades no alimenticias, este se vuelca sobre todo hacia los productos industriales: tanto los que llegan a las plazas como los que traen los migrantes desde los Estados Unidos y los que se consiguen en los supermercados. Hay que evidenciar que, aunque algunos migrantes hayan asumido hábitos de consumo más “estadounidenses”, en general el consumo en las comunidades no asume de ninguna manera características de consumismo, y se limita al consumo de lo necesario. De todas maneras, uno de los factores que favorecen la tendencia al consumismo es la propaganda en los medios de comunicación. Para invertir el rumbo es necesario un proceso de revalorización de lo mixteco por sobre lo urbano y lo norteamericano.

Como dijimos, la transmisión de saberes acerca de cómo resolver las necesidades sin la ayuda del dinero está en peligro. En las comunidades mixtecas, todavía existe la posibilidad de recuperar muchos saberes que no están totalmente perdidos y de desarrollar un proceso de recuperación de prácticas que favorecen la independencia del mercado. Sin embargo, para que este proceso sea considerado una necesidad colectiva es necesario favorecer espacios de encuentro, difusión y análisis sobre la problemática, además de espacios de transmisión de conocimientos empíricos.

En general, se puede afirmar que el autoconsumo y el consumo de productos locales constituyen una alternativa al sistema para la reproducción ampliada de la vida, en la medida en que la producción local no sea afectada por las fuerzas heterónomas y las personas sepan resistir los mensajes estupidizantes que promueven el consumismo, a los que son diariamente sometidas en los medios de comunicación, en las calles y en los grandes supermercados. Además, es necesario realizar una reflexión más profunda sobre el tema de la tecnología, ya que es innegable que la economía industrial-capitalista ofrece herramientas que, si bien profundizan la dependencia, en muchos casos alivianan la dureza del trabajo. Para este propósito es necesario desarrollar una propuesta desde las comunidades en las que la tecnología esté al servicio de los pueblos y no al revés.

Ahora bien, en este trabajo analizamos todas las fases del proceso económico en dos comunidades mixtecas, haciendo hincapié en las tensiones entre la institucionalización de los principios de la economía comunitaria y los principios heterónomos de la economía pública y de la economía del capital privado. Concluimos que las IPÉC constituyen maneras de reproducción ampliada de la vida; sin embargo, evidenciamos también que las presiones de la economía mercantil y del sistema político presentan hoy algunos retos. Estos retos son los que actualmente se presentan a la hora de poner en práctica procesos autonómicos. Es importante dejar en claro que la construcción de autonomía va mucho más allá de los ámbitos económico y económico-político que analizamos en este trabajo, y que puede incluir otras dimensiones de la vida como la comunicación, el género, el aprendizaje, las expresiones culturales, etcétera. Sin embargo, aquí nos interesa hacer hincapié en que no se puede buscar el camino de la autonomía sin tomar en cuenta el proceso económico.

Para fortalecer la autodeterminación económica de las comunidades, es necesario hacer converger los sueños del “vivir bien”, desde su ontonomía, y las propuestas de acción que se han desarrollado conscientemente desde la economía comunitaria (y su relación con la economía popular en general) como resistencia a la economía de mercado y a la economía pública. Consideramos que esta convergencia puede permitir fortalecer los procesos de construcción de autonomía tanto en las comunidades como en las sociedades complejas. En estas últimas, donde prevalece la heteronomía, es decir, los sistemas de

regulación impuestos, es imprescindible abrir grietas para construir espacios de libertad en los que se pueda retomar el control autónomo de las vidas. Para esto puede resultar de suma importancia entender e inspirarse en los principios de las cosmovisiones indígenas que, como hemos descrito, han sido reinstitucionalizados constantemente y pueden corresponder a múltiples tipos de instituciones y prácticas propias de las sociedades urbanas.

Referencias bibliográficas

- AA. VV. (2003). “PROGRESA de México: focalización innovadora centrada en el género y sus efectos en el bienestar social”. En *En Breve*. Una serie regular de notas que destacan las lecciones recientes del programa operacional y analítico de la región de América Latina y el Caribe del Banco Mundial, n° 7.
- Almeira, Guillermo (2008). “Los vaivenes de los movimientos sociales en México”. En *Observatorio Social de América Latina*, año 9, n° 24.
- Álvarez, Sonia (2006). “La invención del desarrollo social en la Argentina: historia de ‘opciones preferenciales por los pobres’”. En Andrenacci, L. (comp.), *Problemas de política social en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: UNGS-Prometeo.
- Borah, Woodrew y Cook, Sherburne (1968). *The Population of the Mixteca Alta 1520-1960*. Estados Unidos: University of California Press.
- CACTUS (2009). “Los grupos de apoyo comunitario de la red El Tenate, región Mixteca”. Documento interno de la organización producido por el horizonte de economías comunitarias, Huajuapán de León, Oaxaca, México.
- Canedo Vázquez, Gabriela (2008). “Municipios por usos y costumbres, un paso hacia las autonomías en Oaxaca, México”. En *Villa Libre, Cuadernos de estudios sociales urbanos*, n° 2.
- Coraggio, José Luis (2011). “Principios, instituciones y prácticas de la economía social y solidaria”. Disponible en: http://www.coraggioeconomia.org/jlc_public_complet.htm.
- (2009). “Economía del trabajo”. En Cattani, A.; Coraggio, J. L. y Laville, J. (orgs.), *Diccionario de la otra economía*. Buenos Aires: UNGS-Altamira.
- (2005). “¿Es posible otra economía sin (otra) política?”. Versión revisada de la ponencia presentada en el panel “Cuestión social y políticas

- sociales: ¿políticas de emergencia o construcción de políticas estratégicas de carácter socioeconómico?”. VI Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, pre ALAS 2005, Buenos Aires, 22 de octubre de 2004.
- (1998). *Economía urbana, la perspectiva popular*. Quito: Abya Yala.
- Cosío Villegas, Daniel et al. (2002). *Historia mínima de México*. México: El Colegio de México.
- Dahlgren de Jordan, Barbro (1954). *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*. México: Imprenta Universitaria.
- Díaz, Floriberto; Robles Hernández, Sofía y Cardoso Jiménez, Rafael (comps.) (2007). *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixte: Ayuujktsenaa'yen - ayuujkwenmaa'ny - ayuujk mek'ajten*. Programa Universitario México, Dirección general de publicaciones y fomento editorial de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Diskin, Martín y Cook, Scott (1975). *Mercados de Oaxaca*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Edinger, Steven ([1985] 2004). *Camino de Mixtepec. Historia de un pueblo en las montañas de la Mixteca y su encuentro con la economía norteamericana*. Fresno, California: Asociación Cívica Benito Juárez.
- Enciclopedia de los municipios de México (1988). “Los municipios del Estado de Oaxaca”. Centro Nacional de Estudios Municipales de la Secretaría de Gobernación. Disponible en: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/>.
- Escobar Valdez, Miguel (2006). *El muro de la vergüenza. Crónica de una tragedia en la frontera*. México: Grijalbo.
- Espinosa Hernández, Estefany (2005). “Cosmovisión en una comunidad transnacional”. En Ortiz Escamilla, R. y Ortiz Castro, I. (eds.), *Pasado y presente de la cultura mixteca*. México: Universidad Tecnológica de la Mixteca.
- Esteva, Gustavo (2011). “Primera mesa de análisis sobre nombramiento de autoridades en pueblos y comunidades indígenas de Oaxaca que se rigen bajo el sistema de derecho consuetudinario”. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Benito Juárez de Oaxaca (UABJO).
- (2010). “La insurrección en curso”. Ponencia presentada en el ciclo de conferencias sobre “Crisis civilizatoria y superación del capitalismo”,

- en el II Encuentro de la Universidad Autónoma de México, 30 de noviembre.
- (1997). “Sentido y alcances de la lucha por la autonomía”. Ponencia presentada en la reunión de la Latin American Studies Association. Continental Plaza Hotel, Guadalajara, México, del 17 al 19 de abril.
- Gilly, Adolfo (1978). *La revolución interrumpida*. México: Ediciones El Caballito.
- Hinkelammert, Franz y Mora Jiménez, Henry (2009). *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Buenos Aires: UNGS-Altamira.
- Jóvenes en Resistencia Alternativa (JRA) (2011). “La guerra que vivimos en México”. Disponible en: <http://espora.org/jra/index.php/nuestra-palabra/283-sobre-la-situacion-nacional-y-el-pacto-.html>.
- López Bárcenas, Francisco (2010). *Nava Ku Ka'anu In Nñuu. Para engrandecer al pueblo. Pensando el desarrollo entre los mixtecos*. Centro de Formación y Gestión por el Desarrollo Sustentable de la Mixteca, AC y COAPI (Centro de orientación y asesoría a pueblos indígenas).
- Malinowski, Bronislaw y De La Fuente, Julio (1957). *La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en el valle de México*. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Martínez Luna, Jaime (2009). *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca: Conaculta, Secretaría de la cultura, Gobierno de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú, Oaxaca.
- Molina, José Luis (2004). *Manual de antropología económica*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Morales, Patricia (1989). *Indocumentados mexicanos: causas y razones de la migración laboral*. México: Grijalbo.
- Muñoz, Ruth (2008). “Las modalidades financieras emergentes en los procesos de desarrollo local”. En González Butrón, M. y Conde Bonfil, C. (coords.), *Finanzas populares y desarrollo local*. México: Facultad de Economía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- (2007). *Finanzas para la economía social*. Cartillas para la Economía Social, n° 1. Buenos Aires: Maestría en Economía Social de la Universidad Nacional de General Sarmiento.

- Noguera, Celso *et al.* (2011). “Los esquemas de corresponsalía bancaria en México: ¿solución al problema de acceso a servicios financieros?”. En *Análisis Económico*, n° 61, vol. 26.
- Orzi, Ricardo y Plasencia, Adela (orgs.) (2007). *Moneda social y mercados solidarios. Potencial emancipador y pedagógico de los sistemas monetarios alternativos*. Buenos Aires: ciccus, Universidad Nacional de Luján.
- Pastor Fasquelle, Rodolfo (1981). *Campeños y reformas: la Mixteca, 1748-1856*. México.
- Polanyi, Karl (2011). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ([1957], 2007). “La economía como proceso institucionalizado”. En *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History Theory*. Nueva York: The Free Press.
- (2002). *Essais*. París: Seuil.
- Quadri de la Torre, Gabriel (5/05/2011). “Procampo, una perversión”. En *El Economista*. Disponible en: <https://www.eleconomista.com.mx/opinion/Procampo-una-perversion-20110505-0010.html>.
- Quijano, Anibal (2007). “¿Sistemas alternativos de producción?”. En Coraggio, J. L. (org.), *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*. Buenos Aires: UNGS-Altamira.
- Ragazzini, Irene (2009). “El ahorro comunitario en la región Mixteca, México: autonomía y economía social”. Ponencia presentada en el III Coloquio Internacional de la cátedra Unesco Trabalho e Sociedade Solidária: A Economia Social e Solidária em Perspectiva Internacional. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Brasil.
- (2008). *Oltre il muro. La sfida delle migrazioni al confine tra Messico e Stati Uniti d'America*. Milán: Facoltà di Scienze Politiche, Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Robles de la Rosa, Leticia (2004). “Telesecundarias, el punto más crítico del sistema educativo”. En *Crónica de Hoy*. Disponible en: http://www.cronica.com.mx/nota.php?id_notas=151032.
- Romero, María de los Ángeles (1979). “Los intereses españoles en la Mixteca colonial”. En revista *Historia Mexicana*. México.
- Subcomandante insurgente Marcos (2011). “Carta primera del scj Marcos a Don Luis Villoro. Las cuatro partes del texto ‘Apuntes sobre las

guerras', inicio del intercambio epistolar sobre ética y política". En *Enlace Zapatista*. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>.

Toledo, Víctor (1994). *La ecología, Chiapas y el artículo 27*. México: Ediciones 5° Sol.

Torales Iniesta, Jesús (2008). "Grado de concentración potencial relativa de los recursos minerales de la Mixteca oaxaqueña". En *Temas de Ciencia y Tecnología*, vol. 12, n° 36. Oaxaca, México: Universidad de la Cañada, Teotitlán de Flores Magón.

Tuirán, Rodolfo (2006). "México y el debate migratorio en Estados Unidos". En *Foreign Affairs*, vol. 6, n° 4.

Zibechi, Raúl (2010). "Políticas sociales, gobiernos progresistas y movimientos antisistémicos". En *Revista Otra Economía*, vol. 4, n° 6, primer semestre.

Capítulo 3

Comunidad y mercado. Tensiones y complementariedades en la economía de Curahuara de Carangas, Oruro, Bolivia

Erika Loritz

Introducción

La comunidad de Sullca Uta Choquemarca ha decidido en asamblea realizar un día de trabajo comunitario, su “faena” anual.¹ El día 2 de noviembre, fecha en que se conmemora Todos Santos² en Bolivia, es el día elegido para ello. Durante estas fechas, las comunidades y pueblos de provincia cuentan con más gente, los familiares migrantes llegan hasta sus comunidades a rendir culto

1 La comunidad está conformada por 35 *sayañeros* (habitantes de la *sayaña* o *estancia*), y hay 56 productores, de los cuales 20 viven fuera de ella. La mitad de las familias tienen casa en el pueblo, y cinco de ellas viven allí de manera permanente. Las *sayañas* tienen en promedio unas 180 hectáreas, y la superficie total de la comunidad es de 3.500 hectáreas. En la comunidad no existen fuentes de energía (ni paneles solares ni motores). Tampoco se cuenta con señal de celular ni teléfono fijo. Hay una escolita primaria rural multigrado. No existe posta sanitaria ni centro de salud. Todos los comunarios tienen agua de bomba para el consumo (dotación del Programa Nacional “Mi Agua I y II”); sin embargo, no cuentan con riego mejorado.

2 Fiesta de los muertos. Se festeja en todo el país el 2 de noviembre. La creencia popular es que, al inicio de noviembre, las almas de los seres queridos fallecidos retornan al mundo, y se los espera con altares armados en su honor, los cuales incluyen alimentos, bebidas, panes dulces y las comidas que más les gustaban a los difuntos, para que puedan comer, beber y compartir con los vivos.

a sus muertos, visitan los cementerios, limpian las tumbas, cantan, comen, rezan y comparten con sus seres queridos. Aprovechando la mayor concurrencia de residentes (migrantes), normalmente las diferentes comunidades organizan algún tipo de trabajo para el bien común. En el caso de Sullca Uta, la tarea elegida fue la refacción de la iglesia colonial. La hermosa iglesia de Jesús de Yunguyo, construida alrededor de 1700, fue refaccionada en 1948 y abandonada en los setenta: estaba casi destruida, solo sus paredes de adobe se mantenían en pie. La faena consistió en limpiarla por dentro. Este trabajo fue realizado por los hombres; las mujeres sacaron la maleza del jardín.

A las nueve de la mañana, ante la demora de las autoridades, los comunarios decidieron comenzar el trabajo sin ellos, criticándolos por su ausencia. Se trabajó duro hasta que, al mediodía, llegaron los *tamanis* (autoridades originarias), justo en el momento en que se hacía la primera pausa. Esta se acompañó con el tradicional mascado de coca; las mujeres se sentaron por un lado y los hombres por otro. Al llegar los *tamanis* se los increpó por la tardanza. En ese momento, comenzó una de las ceremonias. Un “hermano” (evangélico) hizo un rezo y algunos se pusieron de rodillas. El *mallku*, autoridad máxima originaria de la comunidad, habló sobre la importancia de tener la iglesia de nuevo, “por la fe y por el turismo”.

Mientras se hablaba sobre el trabajo, llegó la comisión de la Iglesia católica, quienes enseguida se sumaron a la ceremonia; el padre tomó la palabra y explicó el proyecto. La tarea consistía en la remodelación de la iglesia, para lo cual los comunarios debían poner su trabajo para limpiarla, además de aportar los materiales, como la paja para el techo y piedras. El padre explicó que estaba planeado recibir ayuda de la embajada de los Estados Unidos, pero, como consecuencia del conflicto con el gobierno, no se pudo lograr el desembolso. Según su testimonio, gracias a las negociaciones se había logrado una última ayuda de 7.000 dólares por parte del embajador de Alemania: *“No es mucho, se logró con el esfuerzo de la gestión. Se espera que los comunarios apoyen no solo con los materiales sino también con mantenerla. De nada sirve refaccionarla si la van a abandonar otra vez. Hay que hacer misas, hay que usarla para el turismo”*. El padre aclaró también que era importante tener en cuenta que no todos los comunarios son católicos: *“A ellos les puede molestar esta obra, pero es importante mantenerla porque es parte del patrimonio de la comunidad, que tiene que revalorizarse porque fue el trabajo de los abuelos”*. Los comunarios hicieron varias preguntas, sobre todo acerca de la contraparte requerida. Muchos no estaban del todo convencidos de aportar con tanto material. Luego rezaron y la comitiva de la Iglesia se fue.

Los comunarios siguieron con la faena y los *tamanis* comenzaron con los ritos. Instalaron una mesa para la Pachamama y rezaron mirando hacia los cuatro puntos cardinales, como explicó la *mama taya*, esposa del *mallku*: *“Se reza al señor, a las almas, a las montañas, a la Pacha, para que todo pase bien, para que se logre la obra”*. Mientras realizaban los ritos, tomaban sorbos de alcohol puro

y mascaban coca. Durante todo el día, las autoridades lideraron la ceremonia y la reunión posterior, sin participar directamente de los trabajos en la iglesia.

A la tarde, las mujeres se reunieron para preparar la comida. Para complementar el *apthapi* (comida comunitaria), con el aporte de varias familias se juntó el alimento para preparar una sabrosa *watyá*. Se coció carne de llama debajo de la tierra con piedras calientes, además de tomates, papas, oca, camote y pollo. El trabajo siguió hasta las tres de la tarde. Cuando los hombres terminaron de limpiar la iglesia, todos fueron a comer a la escuelita de la comunidad. Dentro de la sala, se sentaron en círculo y se puso un aguayo en el centro, donde cada uno puso la comida que había traído para el *apthapi*: papas, chuño (papa deshidratada), oca, arroz, fideos, carne y huevos. Cada uno se sirvió el alimento que cabía en sus manos, sombrero o mantel de la pollera. Mientras comían, pocos hablaron; algunos comentaban que nadie comía mucho, que no se acababa la comida: “*Ya no quieren comer chuño, se han desacostumbrado al apthapi...*”. Se insistía en que se comiera todo, y al final casi se forzó a la gente a que terminara para poder comenzar la reunión.

Primero se tomó lista, leyendo el nombre de cada *sayañero*.³ Se observaba un ambiente de bastante tensión; los comunarios insistían en poner mucha atención con la lista para no saltarse a nadie. Algunos de ellos venían en representación de otros, sobre todo de los migrantes que no habían podido llegar para la fiesta. Cuando estos se ausentan, acostumbran pagarles a otros para que hagan la faena, y así evitan pagar la multa. A esta práctica la denominan *mink'a*.⁴ La norma consiste en que una persona por *sayaña* debe asistir a la faena.

Mientras se pasaba lista, las parejas que habían ido juntas se dieron cuenta de la situación y comenzaron a decir que habían ido en representación de otros. Esta acción generó disputas: “*A la faena, que vengan chacha-warmi (varón y mujer) y que no haya eso del cambio a último momento, que no se acepte que otros vengan en representación; si no, los residentes tranquilos no van a venir*”. Otros decían que si no se aceptaba la *mink'a* se contaría con menos personas para las faenas. El debate fue largo y no se llegó a un acuerdo. Según la lista, de los 35 *sayañeros* habían faltado 10, todos residentes, y solo algunos de ellos habían arreglado con otro comunario para que los reemplazaran.

El monto de la multa fue otro tema de discusión. Los comunarios no se ponían de acuerdo en si los residentes debían pagar 100 o 200 bolivianos.⁵ Al final, se acordó en 100 Bs, porque la faena no había sido tan dura como

3 Los *sayañeros* son las personas que habitan las *sayañas* o estancias; es decir, son los comunarios. En cada *sayaña* puede vivir más de una familia nuclear (hermanos con sus familias, padres, tíos). Para la representación pública, la costumbre es nombrar un responsable por *sayaña*, el *sayañero*.

4 Trabajo recíproco cuya retribución se realiza en especies.

5 Los precios señalados están en bolivianos, representados con el símbolo Bs. El cambio actual del boliviano es de un dólar = siete bolivianos.

en otros casos. Al finalizar la reunión, cada comunario firmó el acta con las resoluciones del día. Cada una llevó un tiempo considerable, ya que todas las decisiones se tomaron por consenso. Se discutían las propuestas una y otra vez; cada comunario daba su punto de vista. Cuando una decisión comenzaba a ser mayoritaria, todos afirmaban asintiendo y en voz baja, y así llegaban al consenso sin necesidad de votar. Al final de la reunión, las familias se despidieron y se llevaron los restos de comida.

Esta experiencia de trabajo comunitario muestra muchos de los elementos que analizaremos en este estudio. En ella se ven reflejadas varias de las tensiones que atraviesan las comunidades andinas en la actualidad: los problemas que trae la migración para la vida comunitaria; la tensión entre los intentos por mantener las costumbres y las vidas dispersas que dificultan el sostenimiento de las obligaciones comunitarias; la transformación de prácticas de reciprocidad como la *mink'a* en trabajo remunerado; las normas de las comunidades que intentan frenar el despoblamiento y mantener cierta cohesión.

Llama la atención el momento interreligioso, caracterizado por una comunidad aymara, con mayoría de creyentes evangélicos, cuyas autoridades realizan ritos a la Pachamama para inaugurar la remodelación de una iglesia católica. Asimismo, en Bolivia, el controversial rol de la cooperación internacional en el desarrollo de las comunidades indígenas es otro eje de análisis en este estudio.

En esta faena, también se muestra la continuidad y la transformación de las instituciones ancestrales en los actuales contextos, como el trabajo comunitario: una importante fuerza productiva de la comunidad y un espacio en el que se fortalece el lazo social. Asimismo, se muestra el importante rol ritual, cohesionador y político que mantienen las autoridades originarias en la actualidad, y se observa la continuidad en la toma de decisiones comunales, de manera consensuada y en asamblea. La vigencia de prácticas y principios comunales resignificados en los actuales contextos son frecuentemente analizados en este estudio.

La presente investigación busca comprender y caracterizar el sistema económico actual del municipio de Curahuara de Carangas. En línea con la teoría de Karl Polanyi, el objetivo es dar cuenta de la existencia de una pluralidad de principios y prácticas económicas que despliegan las familias en el territorio para asegurar la reproducción de sus vidas, en una economía *con* mercado y no *de* mercado. Se trata de analizar el proceso económico desde la perspectiva de las tensiones y complementariedades entre el ciclo de reproducción de la vida comunitaria como un todo y la penetración y expansión del mercado como un proceso dentro de este ciclo. Nuestra hipótesis es que, a la vez que el mercado produce efectos perversos para la cohesión de la comunidad, el intercambio mercantil también juega un rol de complementariedad para lograr la reproducción ampliada de la vida de la población.⁶

6 Por "reproducción ampliada de la vida" entendemos el proceso de resolución de las necesidades de todos los miembros de la sociedad en condiciones cada vez mejores,

Este trabajo observa las diversas estrategias políticas y económicas desplegadas por los actores locales en el territorio. El objetivo es comprender qué principios comunitarios se ponen en práctica y se reactualizan en los nuevos contextos sociales, caracterizados por la supremacía del mercado competitivo y la globalización capitalista. En este sentido, se analizan las prácticas de los actores locales desde la perspectiva de su *capacidad de actuar* redefiniendo y reinstitucionalizando las prácticas que encarnan, resignificando los principios y reactualizando estructuras comunitarias que les permiten adaptarse mejor en el actual contexto de una economía mercantil en expansión. Al estudiar las instituciones y prácticas comunitarias, la idea es mostrar los movimientos y las transformaciones de las economías indígenas en los actuales contextos.

Primera parte: Curahuara de Carangas. Su pueblo, su historia⁷

En primer lugar, es importante tener en cuenta que el territorio que vamos a estudiar tiene una doble condición. Por un lado, es un territorio originario indígena cuya población formó parte del Señorío Aymara Carangas (entre los años 300 y 1.400). Como territorio originario, es denominado *Curahuara Marka*. Asimismo, a partir de la división administrativa republicana, el territorio es denominado municipio de Curahuara de Carangas, en el departamento de Oruro. Esta dualidad entre la forma ancestral y la moderna de denominar el lugar, la encontraremos en el sistema administrativo-político, de justicia, y en otros aspectos de la vida cotidiana de las comunidades.

El territorio municipal de Curahuara de Carangas se encuentra a una altura promedio de 4.000 metros, en el altiplano boliviano. El territorio se sitúa en la Cordillera de los Andes. Existen nevados de más de 6.000 metros, como el de Sajama (6.542 metros). Curahuara se caracteriza por una topografía muy accidentada, constituida por materiales de origen volcánico, alta fragilidad a

lo que se vincula con el acceso a más y mejores productos, pero no se limita a ello como propone el consumismo. Así lo muestra el análisis conceptual sobre la relación entre bienes y satisfactores de Max Neef (1993). Además, la reproducción ampliada de la vida, en cada momento histórico (incluyendo las generaciones futuras), implica no solo la satisfacción de las necesidades elementales, sin las cuales no es posible la vida orgánica, sino que incluye los deseos legitimados por la sociedad y, más específicamente, por la comunidad de *todos* sus miembros (Coraggio, 2011).

7 Mucha de la información del municipio de Curahuara de Carangas se sustrajo del Plan de Desarrollo Municipal Originario 2007-2011 (PDMO). Algunos de esos datos estadísticos intentaron ser actualizados a partir del trabajo de campo de la presente investigación. Sin embargo, el actual PDMO está siendo actualizado y aún no se cuenta con la información completa. La información estadística está basada en el Censo Nacional de 2001, ya que los resultados por municipio del censo de 2012 aún no están disponibles (a excepción de la población total del municipio, que es de 4.183 habitantes). Asimismo, dentro de este contexto local se incluyen datos, hipótesis y afirmaciones que surgieron del trabajo de campo.

los procesos de erosión y escasa cobertura vegetal. El clima se clasifica como árido y frío, con otoños, inviernos y primaveras secos. La época de lluvias es de diciembre a marzo (PDMO, 2007).

Mapa 1: Ubicación de Curahuara de Carangas, Oruro, Bolivia



Fuentes: Ministerio de Autonomías, Ministerio de Educación, Ministerio de Salud, Instituto Geográfico Militar.

El aymara es la lengua materna de la mayoría de la población, y el español es la segunda lengua. El 80% de las personas son bilingües, y el 20% solo habla aymara (PDMO, 2007).

El pasado prehispánico de esta zona se remonta a la época de los señoríos aymaras regionales. Los carangas habrían procedido del sur; al establecerse, desplazaron y sometieron a otros grupos étnicos menores. Se ha demostrado que los carangas tenían acceso a otros nichos ecológicos en los valles de Cochabamba, Chuquisaca, Tarija y valles costeros, con lo que cumplen la tesis de Murra del “archipiélago vertical”⁸ (Medinacelli, 2010).

8 Como plantea Murra (2004), en los Andes, desde tiempos ancestrales, la reproducción de la vida se organizaba a partir del acceso de cada familia o etnia a un máximo de pisos ecológicos o ecosistemas complementarios, a modo de un “archipiélago vertical”, para lograr la seguridad alimentaria de la población, lo que posibilitaba su condición de

Este pueblo aymara fue luego reagrupado como provincia por los incas. Los carangas entablaron con los incas una suerte de alianza asimétrica. A partir de las reformas toledanas de 1570, los 147 pueblos carangas fueron reducidos a solo seis. Esta medida alteró e introdujo nuevas lógicas y criterios en la organización del espacio de las poblaciones indígenas en función de las políticas coloniales. Las reducciones provocaron la paulatina desestructuración de los *ayllus*.⁹

En el pasado inmemorial, Curahuara Marka era parte de la federación Aymara Carangas. Hoy estos pueblos conformaron una organización de pueblos originarios del sector Carangas que se denomina *Jach'a Carangas* (Gran Carangas), que abarca varias provincias en los departamentos de Oruro y Potosí. Esta confederación intenta recuperar la identidad ancestral, en el contexto actual, con fines asociativos y políticos. Si bien esta reconstrucción puede no responder a una “verdad histórica”, Medinacelli (2010) rescata la búsqueda permanente de las bases históricas para reconstruir el presente y el futuro de los pueblos aymaras.

Los carangas, pueblo de pastores

Las comunidades que analizaremos son tradicionalmente llameras. El territorio caranguño es ideal para la cría de llamas. La especialización en la economía pastoril viene de antaño. Según los cronistas, las llamas de Carangas eran las más cotizadas del mercado. La pobreza de los suelos hace que la agricultura, para este pueblo, sea una actividad secundaria, por lo que se limita al cultivo de la papa y de la cañahua (cereal andino). A pesar de esto, se busca la complementariedad entre los cultivos andinos y la cría de camélidos (Medinacelli, 2010).

La colonización significó el paso de una economía de reciprocidad o étnica a una mercantil. Según Medinacelli, la economía pastoril se convirtió en un nexo fundamental entre ambas economías. Con la llegada de los españoles, los pueblos pastores se incorporaron rápidamente al comercio. Las caravanas de llamas fueron una forma de vida que les permitió a los pastores moverse flexiblemente entre la economía colonial y las estructuras de intercambio más tradicionales. No solo la movilidad explica este tránsito sino también las nociones de propiedad que manejaban los pastores:

economías autosuficientes. Este sistema se organizaba de la siguiente manera: dentro de un *ayllu*, algunas familias migraban a colonias o “islas” ubicadas en otros pisos ecológicos (valles, costa, yungas) para producir allí los alimentos complementarios necesarios para la comunidad de origen. Bajo este modelo se daba un proceso de población particular, que mantenía el grueso de la población en el altiplano, con “islas étnicas” asentadas en la periferia para controlar los recursos alejados.

9 Estructura básica territorial y de parentesco andina.

La propiedad del ganado se asemejaba más a la propiedad privada que, por ejemplo, a la de la tierra, cuya propiedad estaba, sobre todo, relacionada con el usufructo [...]. La propiedad del ganado, entonces, se convirtió en uno de los medios articuladores por excelencia con la economía de mercado venidera (ibídem: 75).

Otra de las características de los pueblos llameros fue el poblamiento disperso y móvil. La estancia o *sayaña* era la unidad territorial y social básica. Estas estancias eran los lugares de vivienda estables pero, en ciertas épocas del año, la población se alejaba para el pastoreo, para realizar viajes de intercambio interecológicos y para las festividades. Las tierras de cada estancia estaban dispersas en los distintos microclimas de la comunidad. Asimismo, la comunidad solía tener tierras dispersas en distintas zonas (“archipiélago vertical”).

La lógica del uso móvil del espacio se mantiene hasta la actualidad. Los pobladores de la zona poseen varias residencias en el campo. Según la época del año, los pastores se movilizan en sus diferentes viviendas. Durante la época húmeda (diciembre a marzo), los pastores y sus familias se quedan en sus casas principales y, desde allí, llevan el ganado a pastar todos los días. En el invierno (a partir de julio, la época seca) se dirigen a sus viviendas secundarias en las montañas y, desde allí, llevan el ganado a lugares con humedad perenne (ibídem). Los pobladores entrevistados manifestaron tener hasta cinco casas construidas en sus *sayañas*; algunas de ellas datan de las décadas del cuarenta y cincuenta.

Además de estas casas en el campo, se suma la casa principal que muchos pobladores tienen en el centro poblado (en el pueblo de Curahuara de Carangas o en las capitales de cantón: Sajama y Caripe). Estas casas están construidas generalmente con materiales comprados (ladrillos, techos de chapa), a diferencia de las casas de campo, que están hechas con adobe y paja. En estas casas permanecen los jóvenes que asisten al colegio secundario (en las comunidades solo hay escuelas primarias) y también viven muchos de los integrantes de las familias durante todo el año, por las comodidades a las que no pueden acceder en el campo (electricidad, tiendas, transporte, agua potable). En momentos importantes del trabajo con el ganado o la cosecha, se trasladan unos días a sus *sayañas* para trabajar (sobre todo, en época de vacaciones). En muchos casos, en las *sayañas* solo permanecen algunos miembros de la familia, generalmente los abuelos y quizás los nietos más pequeños que asisten a las escuelas de la comunidad. En algunos casos, los hermanos casados se turnan para vivir en el campo y realizar las tareas agrícolas. Algunas familias que tienen sus *sayañas* cerca del pueblo y tienen acceso a transporte, pueden vivir en el pueblo e ir todos los días al campo a cuidar el ganado y los cultivos.

Otra de las características de la población caranguña que se mantiene hasta la actualidad es la baja densidad y la gran dispersión de la población. Según el censo de 2012, la población total del municipio es de 4.183 ha-

bitantes. Según el PDMO de 2007, cada familia tiene aproximadamente 121 hectáreas. Estas grandes extensiones (en comparación con otras zonas del altiplano donde cada familia tiene apenas cinco hectáreas) se explica por la esterilidad de la tierra. La gran dispersión de la población se relaciona con una forma más eficiente de aprovechar el espacio.

La organización territorial

En el territorio caranguño existía una estrecha vinculación entre el manejo del espacio, la lógica ritual y el sistema de autoridades dado por el criterio de jerarquización entre *parcialidades* y *ayllus*. Siguiendo la estructura comunitaria del *ayllu* andino,¹⁰ la organización social y territorial se rige en torno a *Curahuara Marka*, que, a su vez, se divide en dos *parcialidades* (*Aran-saya* y *Urinsaya*); cada una de las cuales mantiene sus *ayllus* o comunidades respectivas. Cada *ayllu* se integra por el conjunto de *sayañas* o estancias que son habitadas por las unidades familiares. En la ubicación de la *marka*, las *parcialidades* y los *ayllus*, existía una lógica espacial bien estructurada que explicaba la importancia de la *marka* como centro ritual, político y administrativo. Generalmente, la configuración espacial de la *marka* era concéntrica en torno a un *taypi* o punto de encuentro (PDMO, 2007). Sobre esta disposición espacial se ubican los *ayllus*, cuyo territorio estaba conformado por un conjunto de archipiélagos, es decir, por un número variable de “islas” que les permitía un mayor acceso a los diferentes pisos ecológicos. La distribución de estas *islas de ayllus* cumplía el criterio del “control de un máximo de pisos ecológicos”, planteado por Murra (2004).

En el pasado, entre las *markas* vecinas existía una relación de fuerte cohesión e íntima convivencia. Las delimitaciones entre las diferentes *markas* eran mojonadas pero los límites no eran rígidos, sino que se consideraban como márgenes transitorios. En algunos casos, existía el uso común de la tierra de pastoreo entre *markas* (Ayllu Sartañani, 1995). Cabe destacar aquí la diferencia notoria con la realidad actual, en la que los conflictos de límites proliferan no solo entre municipios vecinos¹¹ sino también entre comunidades y entre vecinos de la misma comunidad. Asimismo, si antes se poseían tierras

10 A modo de aclaración, utilizaremos los términos aymara y andino de manera indistinta al referirnos al pueblo que estamos estudiando. Los aymaras fueron una nación que habitó en lo que hoy es el sur de Perú, el norte de Chile, Bolivia y el norte de Argentina. Durante el período incario, los quechuas también habitaron muchas de estas regiones, por lo que también podemos hablar de aymara-quechua.

11 Por ejemplo, desde hace años Curahuara mantiene un conflicto irresuelto con el vecino municipio de Turco por tierras en Tambo Quemado (pueblo donde se encuentra el paso fronterizo entre Bolivia y Chile). Tambo Quemado es el paso más usado entre ambos países y, por su importancia estratégica, ambos municipios se lo disputan. Este viejo conflicto

de pastoreo entre *markas* vecinas, en la actualidad ni siquiera en el interior de las comunidades se han mantenido las tierras comunales por los procesos de cercamiento y fragmentación del territorio, que analizaremos luego.

Como en todo el país, los procesos de reforma agraria (1953), cantonización y provincialización ocasionaron distorsiones y transformaciones en las estructuras organizativas socioespaciales carangueñas. En muchos casos, en el proceso de cantonización no se conservó la estructura originaria de los *ayllus* y las *markas*, lo que provocó la desorganización generalizada y, a la larga, su desarticulación a nivel territorial. Muchas “islas” situadas en el interior de *markas* vecinas quedaron desarticuladas, lo que contribuyó directamente a la desestructuración de la economía comunitaria y de los lazos de reciprocidad que se tejían en el *ayllu*. Así, a partir de la superposición de dos conceptos espacio-territoriales diferentes se alteraron las vinculaciones entre las esferas espacio-político y simbólico-ritual carangueñas. Sin embargo, este proceso no fue unilateral. Las nuevas configuraciones impuestas se alimentaron también de criterios propios, lo que produjo una suerte de superposición de dos diferentes conceptos y estrategias espacio-territoriales en Carangas. Es decir, los nuevos espacios no se formaron exclusivamente bajo criterios externos, sino que, de manera compleja, integraron y recrearon elementos tanto propios como impuestos (ídem).

El sistema político local

El sistema de gobierno en el municipio se da de dos maneras, como sistema de gobernanza comunal (sistema de autoridades originarias) y como gobernanza local (gobierno municipal). Para tener derecho a la tierra en la comunidad, los miembros deben seguir una rigurosa secuencia preestablecida de cargos. Todas las autoridades deben atravesar este camino en su carrera político-administrativa, sin diferenciarse lo político de lo religioso. Con algunas modificaciones, el sistema de fiestas-cargos y la rotación se mantienen hasta la actualidad en el territorio de *Curahuara Marka*. Los cargos obedecen a la representación dual y complementaria de *chacha-warmi* (hombre-mujer), por la que ambos miembros de la pareja ejercen el poder.¹² Cuando una nueva pareja se casa en la comunidad y recibe tierras para comenzar su producción, comienza su vida política.

tuvo su punto más álgido en 2009, con un bloqueo de la ruta internacional por parte de la población de Curahuara y un paro cívico de la población de Turco.

12 Aquí es necesario aclarar que el concepto *chacha-warmi* es fuertemente criticado por movimientos feministas en Bolivia. Se argumenta que, detrás de este supuesto principio de complementariedad hombre-mujer, se esconden estructuras de dominación hacia la mujer. Efectivamente, las esposas de las autoridades cumplen un rol en las comunidades, pero siempre en términos subalternizados con respecto a sus maridos.

Así como las comunidades andinas han construido un sistema económico orientado a la reproducción de la vida en comunidad, también se fue desarrollando a lo largo de su historia un sistema político que les permitió mantener la cohesión interna y la organización autónoma de la vida colectiva. Si bien la colonia y la república implicaron modificaciones en el sistema de autoridades, De Alarcón (2011) sostiene que sus principios se han mantenido invariables. Los rasgos fundamentales del sistema de autoridades originarias son: el carácter de gobierno comunal (es la comunidad la que ejerce el poder), el vínculo de las autoridades con la producción (autoridades que regulan conflictos por la tierra, el trabajo comunitario), el criterio de servicio (gratuidad de los cargos), el carácter rotativo y progresivo de los cargos (las familias van asumiendo las responsabilidades de manera ascendente) y la participación femenina (el eje no es el individuo sino la familia).

En el sistema comunal, los campos económico y político no están diferenciados, la organización económica es el sustento de la esfera política mediante una interdependencia única. Para lograr el acceso a la posesión de tierras (derechos económicos), es necesario cumplir con una serie de responsabilidades que tienen que ver con la participación política en la comunidad. Los mecanismos y espacios de participación se plantean en asambleas comunitarias y la rotación de cargos es obligatoria; así se logra que todos los integrantes puedan participar de los asuntos públicos (Patzí, 2009). Volviendo a Polanyi (2001), en este sistema de interdependencia entre las obligaciones públicas y los derechos económicos vemos un ejemplo del “encastramiento” de la economía en la vida social.¹³

El sistema de autoridades originarias está íntimamente vinculado con la estructura de su organización territorial milenaria. El conjunto de *jilaqatas* (autoridades) se organiza de la siguiente manera: toda la *marka* está representada por dos *mallkus* como máximas autoridades, cada una pertenece a una parcialidad (*Aransaya* y *Urinsaya*), y existe un *Mallku de Consejo* y un *Mallku de Marka*, ambos acompañados por sus *Mama Th'allas* (esposas). Luego, en orden de jerarquía, sigue el *Tamani* o *Awatiri* y su esposa, la *Mama Tamani* o *Mama Awatiri* como autoridad originaria de cada uno de los trece *ayllus*, y luego el *Sullka* (el menor) y su esposa, la *Mama Sullka*. Estas autoridades asumen los cargos, considerados como un servicio en favor del *ayllu*, para reafirmar el derecho a su tierra. Este compromiso se asume por un año, desde

13 Un planteo de Karl Polanyi (2001) pertinente para este análisis es la idea de *encastramiento de la economía en la sociedad*. A partir de un análisis empírico de diversas economías, el autor llega a la conclusión de que la economía siempre ha sido una dimensión más de todo proceso social, en el que también operan dimensiones políticas, culturales, psicologías, etcétera. Es decir, la economía ha estado “encastrada” o integrada en la sociedad, hasta que, con el desarrollo de la economía capitalista, el mercado tiende a su *autorregulación*.

el primero de enero. Una pareja deberá dedicar al menos tres años de su vida a la comunidad, durante los que pasarán por tres cargos obligatorios.

Las responsabilidades se dividen por *sayaña*. En muchos casos, los hermanos que comparten *sayaña* se turnan para pasar los cargos y alivianar la carga. Durante el año, la pareja a cargo como autoridad deberá abandonar sus actividades cotidianas, si son “residentes” deberán dejar sus hogares y volver al campo para cumplir el servicio a la comunidad. Las actividades económicas familiares se dejan de hacer por la responsabilidad que implica el cargo.¹⁴

Además, durante ese año las autoridades originarias deberán asumir importantes gastos para cubrir las fiestas (música, comida, bebida), los viajes a la ciudad para realizar trámites comunitarios, las meriendas en las reuniones comunitarias, etcétera.¹⁵ Esta práctica es analizada como un mecanismo interno de desacumulación e igualación social. La familia deberá perder cierto capital acumulado para hermanarse con sus coterráneos. Pasar cargos es una tarea onerosa. Las jóvenes parejas comienzan con cargos simples, con pocos gastos y responsabilidades. A medida que pasa el tiempo, las familias se afianzan económicamente y van asumiendo cargos cada vez más importantes dentro de la comunidad.

El aspecto más característico del sistema político caranguño es la función ritual de lo político. Las máximas autoridades (mujeres y hombres) son, durante su gestión, la personificación en la *marka* de los santos patronales (esto es así a partir de la colonia). Durante todos los eventos especiales del año (fiestas, trabajos comunales, inauguración de obras, reuniones comunitarias), los *awatiris*¹⁶ son los responsables de realizar los ritos correspondientes.¹⁷ Durante su año como autoridad, los *awatiris* siempre asumirán este rol ritual vistiendo su traje tradicional, invitando a la comunidad con comida y bebida en las fiestas y cuidando sigilosamente las costumbres locales.

14 Si bien esta es la regla, se han observado casos de autoridades que mantienen parcialmente sus actividades económicas.

15 Las futuras parejas que “pasarán cargos” lo saben con cinco años de antelación (se van nombrando las *sayañas* responsables según un sistema rotativo). Esto les permite a las parejas tomar las previsiones necesarias. Es importante ahorrar para el año de gastos que afrontarán; también se intenta dejar el negocio o la producción familiar en manos de algún familiar responsable. Durante la gestión de 2013, una de las parejas de autoridades tuvo que dejar su joyería en La Paz a familiares para volver al campo. Otra pareja dejó su vida de 22 años de comerciantes en una ciudad de la Amazonia para volver a pasar cargos a su comunidad en el altiplano.

16 Pastor de su *tama*, es decir, de su rebaño de comunarios, autoridad originaria o *tamani/jilaqata*.

17 Una reunión o fiesta no se comienza sin que antes el *awatiri* realice una mesa en honor a la Pachamama, en la que se comparte coca y alcohol. Las nuevas obras siempre van acompañadas de un ritual que realizan las autoridades para que “*todo vaya bien*”, “*para que no haya novedades*”.

Ser autoridad originaria implica asumir responsabilidades como las de velar por la armonía y el desarrollo del *ayllu* y resolver conflictos entre comunarios. Las autoridades tienen entre sus principales funciones cuidar de la comunidad en todos los aspectos de la vida, cumplir con el calendario ritual, manejar los espacios simbólicos rituales, asumir el control social en la comunidad, supervisar las áreas de linderos para evitar potenciales conflictos y asumir el rol de mediador dentro del *ayllu* (Ayllu Sartañani, 1995). A partir del trabajo de campo, se pudo observar que las principales responsabilidades de los *awatiris* se relacionan con solucionar conflictos entre comunarios y asistir a reuniones con las autoridades departamentales y nacionales y con representantes de ONG para coordinar proyectos; con el gobierno municipal mantienen reuniones diarias y realizan reuniones quincenales entre todas las autoridades del municipio y mensuales con los integrantes de sus propias comunidades para tratar los temas de interés colectivo.

Si bien el sistema de autoridades originarias se mantiene vigente como una importante IPEC, su rol en lo económico se ha ido reduciendo sustancialmente. Con el avance de la parcelación de las tierras y la individualización de la producción (tema que analizaremos más adelante), cada familia toma las decisiones productivas para su *sayaña*; las autoridades no se involucran en estos asuntos, tampoco en temas de comercialización del ganado ni en las otras actividades económicas que cada familia emprende. Por otro lado, las pocas decisiones colectivas que se toman se relacionan generalmente con la asignación de proyectos con financiamiento del Estado o de la cooperación internacional. En estos casos, se decide qué familias serán las “beneficiarias”, con qué recursos propios se dará la contraparte, cuál será el equipo que apoyará el proyecto y otros temas organizativos.

Otro rol de las autoridades es convocar y coordinar los trabajos comunitarios. Los *tamanis* son quienes pasan lista, multan a los ausentes, realizan la ceremonia antes de comenzar el trabajo, sirven el almuerzo comunitario, etcétera. Como ya son casi inexistentes los mecanismos de redistribución comunitaria (otro tema que veremos más adelante), las autoridades ya no toman decisiones en este sentido.

Las autoridades son elegidas de manera rotativa. El principio que prima es el de “aprender haciendo”, y la comunidad, a partir del control social, va corrigiendo el camino de sus *awatiris* durante el transcurso del cargo. En este sentido, cabe destacar que las autoridades, si bien son respetadas como tales, siempre están siendo observadas por los otros miembros de la comunidad; el trato es horizontal y solo asumen roles diferenciados en función del cargo que ejercen en el año. Los *tamanis* son meros mediadores, no pueden imponer sus visiones o intereses. Las autoridades son interpeladas por los otros comunarios constantemente, son objeto de crítica si no asumen sus responsabilidades, son controlados y se espera que acaten las decisiones colectivas de manera

absoluta. Cuando la pareja de esposos *awatiris* no cumple con su comunidad, se ejerce una sanción moral de todos los integrantes. Si el cargo no es ejercido como se debe, la pareja pierde su buena reputación y el respeto de sus pares.

Paralelamente a este sistema ancestral, se encuentra el sistema municipal, representado por el alcalde y el consejo municipal elegidos cada cinco años por voto obligatorio. En la actualidad, el gobierno municipal está representado por un alcalde del Movimiento al Socialismo (MAS, partido del gobierno central). En la elección del alcalde y los concejales, además del partido político, también influye el apoyo de las autoridades originarias de turno y las pasadas.

A partir del trabajo de campo pudimos observar que la relación entre ambas instancias (gobierno municipal y autoridades originarias) es fluida. Las oficinas de ambos están en el mismo edificio municipal. Los representantes del gobierno municipal asisten a las reuniones quincenales de las autoridades originarias. También existen reuniones diarias entre ambas instancias para tratar temas comunes. Si bien existe bastante complementariedad entre ambas instancias políticas, hay roles diferenciados. Las autoridades originarias son las que representan directamente a sus comunidades, acatan el consenso de sus bases y deciden los proyectos y las actividades a llevarse a cabo en su año de gestión. Por otro lado, el gobierno municipal debe acatar las decisiones de las autoridades originarias. También ejecuta las políticas públicas nacionales, departamentales y municipales. Asimismo, el gobierno municipal es el que administra los recursos económicos. En general, se puede afirmar que las autoridades originarias tienen más poder político que el alcalde, quien debe rendir cuentas a las autoridades originarias sobre su gestión cada mes. Asimismo, debe consultar en asamblea sobre decisiones importantes que atañen a los intereses de todos. Si bien simbólica y discursivamente son las autoridades originarias las que mandan, el hecho de administrar los recursos municipales le da mayor capacidad de acción al alcalde. Como lo manifiesta un *awatiri*:

Los que manejan los proyectos son los funcionarios del municipio; esto les da más poder que a las autoridades originarias: manejan proyectos, hacen gestiones en la ciudad; los awatiris gestionan entre 2.000 y 3.000 bolivianos al año y dos arados.

Teniendo en cuenta que el presupuesto municipal anual de Curahuara era de 4.710.800 Bs¹⁸ en el año 2011, existe una clara inequidad en el acceso a los recursos del Estado. En la evaluación participativa realizada en el municipio en el marco de la elaboración del Plan de Desarrollo, se destacan algunas debilidades con respecto a la estructura institucional:

18 La proyección de los recursos municipales no incluye el apalancamiento de recursos que realiza el municipio, proveniente de las instituciones de cooperación y de otros fondos del Estado, los mismos que en la actualidad alcanzan el doble de los recursos que se perciben (PDMO, 2007).

Desde la propia óptica comunal se reconoce que el *ayllu* no tiene una fortaleza organizativa permanente, está sujeta a que, eventualmente, los líderes originarios de turno se fortalezcan temporalmente durante su gestión; las causas podrían ser la desculturización de la población, la evangelización, la migración, los cargos ejercidos por ancianos de la comunidad (PDMO, 2007).

Es innegable que las gestiones varían mucho de acuerdo con las autoridades de turno. Se pudo comprobar que las autoridades con mayor nivel educativo o que han vivido en otros lugares son más activos y propositivos. Sin embargo, la lógica de la rotación implica que todos deban pasar por la experiencia de ser autoridad para servir a la comunidad y aprender en la práctica cómo trabajar por el bien común.

Los derechos económicos (el derecho al usufructo de la tierra) van unidos a obligaciones políticas y sociales. En Curahuara de Carangas, para acceder al derecho a la tierra los comunarios deben cumplir con los cargos comunales en forma ascendente, contribuir en jornadas de trabajo comunal y con dinero en efectivo para que las autoridades originarias ejecuten acciones en favor de la comunidad (ídem).

La responsabilidad de los *sayañeros* es asistir a las reuniones comunitarias una vez al mes, las cuales se realizan en la sede comunitaria que cada una de las trece comunidades de la *marka* tiene en el pueblo de Curahuara. En estas reuniones, precedidas por las autoridades, se tratan temas como la ejecución de nuevos proyectos sociales y productivos, los conflictos por la tierra y otros asuntos comunes. También se organizan los eventos sociales futuros: las faenas, las ferias productivas, las fiestas. Las reuniones siguen un riguroso protocolo; al comienzo se lee el orden del día y el *tamani* le va dando la palabra a cada persona para que se manifieste. Según los temas a tratar, las reuniones pueden durar hasta diez horas, tienen carácter resolutivo y las decisiones se toman por consenso (no por voto). Las personas que deben asistir son las parejas casadas, en particular el *sayañero* responsable (uno por *sayaña*). Los jóvenes, generalmente, no participan de estas reuniones. La asistencia y la participación son activas y los comunarios muestran un fuerte sentido de compromiso hacia estos espacios de deliberación conjunta.

Pluralismo jurídico

A nivel del ejercicio de la justicia, existen dos sistemas de autorregulación en el territorio: la ley municipal de la justicia ordinaria y la ley territorial comunal de la justicia consuetudinaria (justicia indígena). La Ley de Deslinde Jurisdiccional, promulgada en 2010, busca regular los ámbitos de vigencia de la jurisdicción indígena originaria campesina y de las otras jurisdicciones existentes, en el sentido de determinar los mecanismos de coordinación y

cooperación entre esas jurisdicciones. Esta ley da igualdad jerárquica a la justicia indígena con respecto a la justicia ordinaria. En este sentido, se respeta y garantiza la coexistencia de los sistemas jurídicos del Estado Plurinacional en igual jerarquía.

Respecto a la justicia indígena, es el *ayllu* en su conjunto quien la administra. El principal mecanismo de control del orden es la fuerza moral de la comunidad. La ética del equilibrio se convierte en un poderoso regulador de la conducta. En este sentido, el control es un acto colectivo. La cosmovisión andina se sustenta en un orden cósmico, de allí que cualquier violación a los principios comunitarios rompe con el delicado equilibrio entre el ser humano y la naturaleza, poniendo en peligro la preservación de la vida. Las sanciones entre los pueblos aymaras se sustentan bajo el pensamiento filosófico del *suma qamaña o vivir bien*, es decir, habitar en armonía con el entorno. Esto significa no transgredir la armonía colectiva, no generar un daño al hermano. Ante la fractura de la armonía, se da la necesidad de restablecerla, y esa tarea cae en manos de la justicia indígena originaria campesina (Viceministerio de Justicia Originaria Campesina, 2011).

Cada familia construye a lo largo de su vida un camino de prestigio dentro del *ayllu*: su *thakhi* (camino). Esto implica un respetuoso cumplimiento de las reglas del *ayllu*, el desempeño de los cargos de autoridad como servicio a la comunidad, el trabajo comunitario, etcétera. A partir del respeto al conjunto de normas dentro del *ayllu* y asumiendo los cargos comunales, la familia logra ascender en el *thakhi* comunal y ser reconocida por la comunidad. El delito de un miembro de la familia significa un gran revés en este camino y una gran afrenta para la familia. La sanción moral dentro de las comunidades es muy fuerte y la pérdida del prestigio y la vergüenza se puede transmitir por generaciones (De Alarcón, 2011).

Las faltas comunes pueden ser riñas en fiestas, robos, violencia contra la mujer o conflictos por límites. Ante un conflicto, las partes buscan la resolución primero en los padrinos (de matrimonio) o en personas mayores. En caso de no encontrar solución, las partes acuden con sus testigos a las autoridades originarias, quienes asumen el problema y buscan la solución ante la armonía quebrada. La autoridad dialoga con las partes y busca el consenso y el entendimiento; luego se emite una resolución final bajo la suscripción de un acta de buena conducta. Estos delitos raramente son remitidos a la justicia ordinaria. Se evitan estas instancias porque a nivel comunitario la resolución es más rápida y eficaz. Los conflictos por tierra se resuelven con un acta de entendimiento entre las partes afectadas.

Para delitos de mayor envergadura, como violaciones, agresiones o asesinatos, se recurre a los sistemas de justicia ordinaria (policía, juzgado, servicio integral de la mujer, defensoría de la niñez y la mujer). La pena máxima en la justicia originaria es la pena de muerte, la cual se ha dado en muy pocos casos

en la historia (esta pena está prohibida por la Ley de Deslinde Jurisdiccional). El destierro es otra sanción posible, una alternativa a la pena de muerte. Esta pena se encuentra vigente y la aplica la justicia mayor de la asamblea general contra quienes incurrir en algún tipo de delito mayor.¹⁹ Los castigos más comunes, hasta la actualidad, han sido los chicotazos (latigazos) para los delitos leves. La cantidad de chicotazos depende de la gravedad de la falta.²⁰ En otros casos se permite insultar al agresor o escupirlo, hasta que se arrepienta y, de rodillas, le pida perdón a la comunidad. Otras sanciones incluyen el corte de las trenzas y la consecuente deshonra para una mujer adúltera (Viceministerio de Justicia Originaria Campesina, 2011).

Durante el trabajo de campo se pudo comprobar que en las reuniones comunitarias se dedica un tiempo considerable a debatir sobre conflictos de límites, lo que lo convierte en el tema más recurrente. Se puede inferir que, con los procesos de individualización y el avance de la noción de propiedad privada, los conflictos por la tierra se incrementan. Muchas veces, estos conflictos se originan por la creciente migración, como nos manifiesta un campesino:²¹ *“Los que se van ya no saben cuál es su sayaña, pierden el conocimiento de lo local, entonces pastan por cualquier lado y eso trae conflictos”*. Al hablar sobre los conflictos por la tierra, otro comunario nos comenta: *“No se respetan. La migración es un problema porque mucha gente abandona su tierra y luego la quieren recuperar; hay desacuerdos, la gente siempre vuelve”*. Y otro sostiene: *“Los conflictos de tierras son por la desunión; antes la gente se sometía con el chicote. Ahora con la migración tienen otros valores”*.

Según recuerdan los abuelos, los problemas por límites de la tierra no eran tan frecuentes como sucede en la actualidad. El motivo radica en los sistemas propios, reglas y convenciones que, con el transcurrir del tiempo, sufrieron modificaciones. Por ejemplo, antes existía la *“muyta o gira por el ayllu”* que realizaban las autoridades para ver a sus *jaquis sayañeros*. Esta actividad no solo se limitaba a la visita, sino también al recorrido por los principales mojonos

19 Ser parte de la comunidad le da sentido a la vida de cada miembro. El destierro, como forma de desconectarse de la red de relaciones sociales y de los vínculos naturales y cósmicos, significa la muerte como ser social, cósmico, comunal.

20 Cuando la falta se reitera y en mayores dimensiones, se permite que cada autoridad, exautoridad y todos los comunarios hagan “tres pasadas de mano”, es decir, aplicar de uno a tres chicotazos.

21 En el texto utilizaremos de manera indistinta los términos *indígena*, *originario* y *campesino*. En la Constitución Política del Estado (2009) aparece la fórmula compuesta *naciones y pueblos indígenas originarios campesinos* (НУР ІОС) para dar cuenta de las diversas maneras históricas con que los diferentes pueblos con raíces precoloniales se denominan a sí mismos en Bolivia. Los pueblos minoritarios de las tierras bajas optan más por el término *indígenas*. En la región andina, marcada por el Estado del 52 y el proyecto nacionalista, se cambió aquella palabra por *campesinos*, sin que ello implique rechazar su origen precolonial. Pero, por eso mismo, muchos pueblos andinos ahora han adoptado el término *originarios* (Albó, 2010).

interétnicos y los límites con *ayllus* vecinos. De esta manera, se reivindicaban las demarcaciones territoriales ancestrales. Esta acción se dejó de practicar. Al dejar de recorrer el territorio, se comenzó a desconocer los límites territoriales. Al no conocer el espacio, se generan susceptibilidades entre vecinos que, muchas veces, llegan a conflictos (ídem).

Pueblo migrante

A nivel nacional, existe una sostenida migración del campo a la ciudad en las últimas décadas que ha generado el estancamiento de la densidad poblacional rural y, en algunos lugares, su disminución (Colque *et al.*, 2015). A nivel local, la migración forma parte de una de las principales estrategias de vida de la población de la región. La causa más importante de la migración es la pobreza. El 95% de la población de la provincia se encuentra en situación de pobreza, según el criterio de las necesidades básicas insatisfechas, y el 10% se encuentra en situación de pobreza crítica (Mapa de Pobreza, INE-UDAPSO, 2007).²² Los datos sobre los ingresos y gastos familiares demuestran que existe una insuficiencia en los ingresos familiares para cubrir la supervivencia, lo que constata que la mayoría de la población complementa su presupuesto con las remesas de la migración, que alcanza aproximadamente al 35% de la población. Según el PDMO:

La migración está íntimamente ligada al deterioro de los precios de los productos agropecuarios, a la falta de asistencia, promoción e incentivo del Estado y del Municipio en la atención de servicios básicos, a la cercanía con el país vecino de Chile, etcétera. De ello, se puede asegurar que el factor económico es determinante en la migración de las personas desde su lugar de origen hacia las distintas ciudades del país, en especial de Oruro, El Alto y La Paz, por encontrarse cerca, y hacia el exterior, principalmente, a las ciudades de Arica e Iquique y a los valles del área rural del norte chileno. La población sujeta a mayor migración son las personas entre 19 y 39 años; tanto varones como mujeres, en su mayoría migran con el objetivo de encontrar empleo (2007: 15).

La migración temporal es mayor a la migración definitiva. Una gran mayoría viaja a Chile entre los meses de abril y julio y de diciembre y enero para trabajar como peones en el campo; otro porcentaje considerable emigra temporalmente a las ciudades de La Paz, Oruro y El Alto. Asimismo, cada año sale definitivamente de la sección municipal al menos el 1% de la población total. Los migrantes

22 Gracias a las mejoras en las condiciones de vida de la población a nivel nacional a partir de las políticas sociales del gobierno de Evo Morales, se puede inferir que los índices sociales han mejorado, pero no se cuenta con información estadística actualizada para corroborarlo.

definitivos que ocasionalmente regresan por unos días al municipio, motivados en general por las fiestas patronales, a su regreso se llevan consigo a parientes y amigos, un aspecto que se constituye en el principal medio de migración. Dentro de los diagnósticos participativos que realizó el municipio, la población considera que la migración, sobre todo de los jóvenes, se convierte en un elemento de aculturización y desunión de las comunidades (ibídem).

Cuadro 1: Migración temporal

Descripción	Desarrollo
Época	Entre los meses de abril y julio y de diciembre y enero
Tiempo	Dos meses, tres meses, cuatro meses
Lugar	Arica (Chile), La Paz, El Alto y Oruro
Motivos	Económicos: producción ganadera deficiente, producción agrícola de subsistencia, minifundio
Tipo de empleo	Peón en la agricultura (valles de Chile): 70%, y albañil en La Paz y Oruro: 20% Comercio informal: 10% Mujeres empleadas domésticas: 90%
Ingresos económicos	Hombres: entre 850 y 1250 Bs por mes Mujeres: entre 550 y 1100 Bs por mes

Fuente: ajuste PDMO, 2007.

Cuadro 2: Destino de los inmigrantes

Destino	Ocupación
Chile	Peón en la agricultura
La Paz	Albañil, comercio informal, otros
El Alto	Albañil, comercio informal
Oruro	Albañil, comercio informal, otros

Fuente: ajuste PDMO, 2007.

Si bien es imposible negar la relación entre migración y pobreza, a partir de los estudios antropológicos se evidencia que la migración no es solo una estrategia de sobrevivencia moderna sino que se remonta a una forma particular de movilidad andina. Tanto las caravanas de llamas que articulaban el vasto territorio como los intercambios comerciales interétnicos entre tierras altas y bajas muestran una activa trama de desplazamientos desde tiempos

prehispánicos. Los pueblos andinos (y sobre todo los pastores) se caracterizaron por una alta movilidad espacial. Esta movilidad implicó que la población viajara largas distancias en diferentes momentos del año para ocuparse de sus tierras e intercambiar productos. Hoy esta alta movilidad se relaciona con el “doble domicilio”²³ que una gran parte de la población practica en Bolivia.

Esta característica estructural de los pueblos pastores puede permitir una relectura del fenómeno migratorio. Se podría argumentar que la alta migración se debe a las razones aducidas (pobreza, falta de oportunidades y de servicios básicos en el campo), pero también a componentes propios de la cultura carangueña y aymara en general, relacionados con su particular relación con el espacio. En este sentido, podríamos concluir que la migración es una práctica moderna relacionada con las estrategias de supervivencia y ascenso social de las familias, pero que se sustenta en una práctica ancestral de los pueblos andinos, refuncionalizada en los actuales contextos. Para Hinojosa (2015), el hecho migratorio se convierte en un *habitus* de movilidad espacial andino que se sustenta en una cosmovisión particular y se reactualiza en las actuales condiciones de vida.

Por varias razones, la migración es una práctica generalizada e impulsada por los pobladores. En este sentido, si bien se sufre la distancia con los seres queridos, también se incita a que los jóvenes migren para que puedan abrirse nuevos horizontes en la vida. La migración puede analizarse también como un rito de iniciación, “un hacerse persona”, “un abrir los ojos”, como lo plantean los carangueños. Así lo manifiesta el actual *Mallku*, quien ha vuelto de Chile a Curahuara para cumplir con sus obligaciones: “*Con la migración se logra más entendimiento y comprensión; quien no sale, está como ciego. Cuando se migra, la gente despierta*”.

Asimismo, si bien las comunidades expulsan población, no se olvidan de sus migrantes; ni estos, de su tierra y de su familia. Como veremos, son varias las costumbres que hacen que los migrantes deban mantener el lazo con sus comunidades de origen. Las fiestas son una buena ocasión para volver al pueblo, visitar a los suyos y realizar trabajos en las *sayañas*. En las fiestas patronales se pudo observar a muchos migrantes llegados desde Chile, Brasil y Argentina, así como de otras ciudades de Bolivia. Asimismo, la obligación

23 El patrón de poblamiento andino, a partir del control simultáneo de varios pisos ecológicos, es un “ideal andino” que se mantiene en muchos casos hasta la actualidad. La complementariedad ecológica la podemos ver por los grupos étnicos del altiplano que practican *doble domicilio* (Harris, 1978; Platt, 1982, en Núñez, 2009). Muchos campesinos mantienen sus parcelas en el altiplano y tienen una casa en alguna ciudad de Bolivia (El Alto, La Paz, Cochabamba), en la que viven algunos meses del año realizando actividades comerciales y accediendo a servicios que son escasos en el campo (colegios secundarios, universidades, hospitales, transporte). Asimismo, algunos mantienen parcelas en zonas más cálidas, como los valles en los que cultivan maíz y algodón, y otros las mantienen en las yungas o en la amazonia, en las que cultivan coca, frutas, etcétera.

de pasar cargos al menos una vez en la vida obliga a los migrantes definitivos a volver a sus comunidades para rendir servicio y mantener así sus derechos sobre la tierra. Además de estas costumbres más formales, entre los migrantes y los otros miembros de la familia se construye una red de ayudas mutuas, de intercambios de productos y hasta de cadenas comerciales entre el campo y la ciudad que sustentan en gran medida las unidades domésticas rurales.

Sin embargo, la migración ha afectado la reproducción de los lazos de cooperación y reciprocidad en el interior de las comunidades. Los pobladores de Curahuara ven la desunión entre comunarios como un gran problema, ya que la gente no se reconoce, se generan envidias, miramientos, peleas. Un tema recurrente que surgió entre los entrevistados fue la preocupación por la pérdida del respeto de los jóvenes hacia sus padres. Los pobladores son conscientes de que la migración de los padres (que no están cerca para educar a sus hijos) y de los jóvenes (que se vuelven independientes a muy temprana edad) afecta directamente la vida en la comunidad. Como lo manifiesta la directora de una escuela:

En Oruro, la niñez vive con sus padres, ellos trabajan pero a la noche los ven, acá muchos niños se crían solos, los padres están en el campo o en las ciudades, en Chile. Las chacras son a cinco horas, los niños viven solos en el pueblo. La consecuencia: madres muy jóvenes, no terminan la escuela, alcoholismo.

La migración también trunca el conjunto de relaciones comunitarias que se dan en el territorio. Sin jóvenes predispuestos a trabajar, el *ayni* y la *mink'a* se debilitan. El paulatino abandono del campo conlleva una pérdida de saberes en la práctica del pastoreo. Los procesos de toma de decisiones colectivas se llevan a cabo con muy pocos integrantes por comunidad.

Concluyendo, la migración es un fenómeno que puede analizarse desde muchas variables y aristas. En el caso de Curahuara, se convierte en un fenómeno estructural que atraviesa todas las relaciones sociales. Si bien esta investigación no tiene a la migración como elemento central de análisis, a lo largo de la descripción del proceso económico iremos viendo cómo este fenómeno explica muchas de las actuales dinámicas económicas, subjetivas, sociales y políticas en el territorio.

Segunda Parte: El sistema económico en Curahuara de Carangas

El objetivo de este acápite es explicar las tendencias más importantes del sistema económico actual del municipio de Curahuara de Carangas. Para ello se toma el sistema en sus cuatro procesos principales: *producción, distribución, circulación y consumo*. La idea es poder dar cuenta de las tendencias actuales intentando mostrar el proceso histórico que ha configurado ciertas prácticas específicas de los pobladores, en las que se

conjugan instituciones y prácticas económicas comunitarias (IPEC) con lógicas mercantiles modernas.

El proceso de producción

Retomando los principios presentados por Coraggio (2011), dentro del proceso de producción se analizará qué tipo de relación existe entre los productores y los medios de producción, especialmente la tierra. Asimismo, se indagará sobre los diferentes tipos de trabajos que se realizan en el interior de la unidad familiar, los tipos de cooperación existentes, los sentidos del trabajo, la racionalidad económica que prima, la relación con la naturaleza y los vínculos entre la producción y el mercado.

Tierra y territorio

La tierra es considerada por la población local como un territorio y no como un mero recurso. Es decir, el territorio es un espacio compartido desde tiempos inmemoriales, sustento de la identidad curahuareña, base material y espiritual de la vida, de la comunidad y de la cultura. En el mundo andino, el sistema de acceso, tenencia, manejo y propiedad de la tierra-territorio se explica a partir de una compleja combinación de propiedad colectiva con posesión familiar. La tierra, en el municipio de Curahuara de Carangas, está titulada como Tierra Comunitaria de Origen (TCO) desde 2010.²⁴ El Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) saneó la TCO *Curahuara de Carangas Marka* y, en su interior, se dio titulación y personería jurídica a las trece comunidades que conforman esta *marka* (más el centro urbano). Dentro de las comunidades no existe titulación familiar, es decir, las familias no tienen documentación del INRA por sus *sayañas* particulares. Sin embargo, cada *sayañero* tiene como documentación un *acta de entendimiento* firmada entre vecinos en la que se especifican los mojones que delimitan la tierra de cada familia. En caso de conflictos por límites entre vecinos, se hace valer esta acta. Según los testimonios, la mayoría de los conflictos se resuelven a partir de la intervención de las autoridades originarias. Si el conflicto no se puede resolver de manera interna, se traspasa a la justicia ordinaria, pero no son comunes estos casos.

24 La Ley INRA define las TCO como “los espacios geográficos que constituyen el hábitat de los pueblos y comunidades indígenas y originarias, a las cuales han tenido tradicionalmente acceso y en las que mantienen y desarrollan sus propias formas de organización económica, social y cultural, de modo que aseguran su sobrevivencia y desarrollo. Son inalienables, indivisibles, colectivas, compuestas por comunidades y mancomunidades, inembargables e imprescriptibles” (Ley INRA, art. 41, 2010).

Las familias tienen *derecho de posesión* de la tierra pero no de propiedad. Es decir, pueden usufructuar la tierra y este derecho es hereditario, pero no pueden, por ejemplo, venderla. La real propietaria de la tierra es la comunidad en su conjunto. Los entrevistados señalaron que, si bien la institución se basa en la propiedad comunitaria, la tierra es considerada como propia, heredada por derecho ancestral y mantenida por respetar el camino (*thaki*) familiar, social, económico y político en la comunidad. En el caso de Curahuara de Carangas, como lo manifiesta un líder campesino, no todos los comunarios están de acuerdo en ser parte de una TCO; algunos porque quieren vender sus tierras y no pueden hacerlo; otros se quejan de que no pueden acceder a créditos por no contar con un título de propiedad.²⁵ A pesar de algunas quejas aisladas, la prohibición de venta de las tierras se respeta hasta la actualidad. Todos los entrevistados han negado rotundamente que existan procesos de venta de tierras en el área rural. Sin embargo, en el radio urbano la compra de terrenos para construir casas está permitida, y es el único mecanismo viable para acceder a un lote en el pueblo. Vemos que la IPEC relacionada con el sistema de propiedad colectiva de la tierra se mantiene en la actualidad.

Por otro lado, el arrendamiento de tierras entre comunarios para pastar el ganado es cada vez más frecuente. Debido a la escasez de pasto en sus propias tierras, muchas familias deciden arrendar tierras a otros campesinos que las tienen en desuso. El pago puede ser en dinero (entre 200 y 600 Bs por mes) o con el sistema de reciprocidad denominado *mink'a*. La *mink'a*, en este caso, se entiende como la posibilidad de traer el ganado de otra familia a pastar en el propio. Como retribución se deja a la familia que presta el terreno la mitad de las crías que nacen ese año. La *mink'a* suponía, tradicionalmente, la ayuda mutua entre familias, en la época de la cosecha, con una retribución en especies, que generalmente representaba parte del cultivo cosechado. En el contexto actual, se retribuye con crías la posibilidad de usar la tierra ajena. Vemos aquí una adaptación de una institución ancestral. En los actuales contextos, se mantienen las relaciones de reciprocidad pero ya más instrumentalizadas y definidas por nuevos problemas, como el fenómeno de la escasez de tierras. En el caso del pago en dinero, vemos la monetarización de una relación que, en el pasado, con límites móviles entre vecinos (tema que analizaremos a continuación), no se calculaba de esta manera.

Con respecto a la forma tradicional de ocupación del territorio, bajo la forma de “archipiélago vertical”, vemos que en el municipio esta IPEC se halla debilitada. Los sucesivos cambios en la tenencia de la tierra comunitaria desde las Reformas Toledanas hasta la Reforma Agraria de 1953 han desestructurado esta forma tradicional de ocupación del territorio, lo que debilitó también los

25 Sin embargo, con la promulgación de la nueva Ley de Servicios Financieros (21 de agosto de 2013) las comunidades indígenas son uno de los sectores priorizados de asignación de recursos para el desarrollo productivo rural.

principios de la complementariedad y la autosuficiencia andinas. En el trabajo de campo se ha identificado a varias familias que tienen terrenos en los valles y en el trópico de Bolivia, en los que cultivan productos complementarios a los del altiplano. Sin embargo, por falta de datos no podemos hacer un análisis de la proporción total exacta. La tendencia generalizada a tener casas en el campo, en el pueblo y en la ciudad puede ser también analizada como una forma de ocupar estratégicamente varios pisos ecológicos.

A nivel regional, después de 50 años de la Reforma Agraria, el contexto ambiental en el altiplano se ha deteriorado a causa del crecimiento poblacional y la sobreexplotación de los recursos naturales. La población del occidente andino rural se ha duplicado y la tierra se ha subdividido entre familias a límites insostenibles. Esta situación provoca que los jóvenes deban migrar a las ciudades, que se diversifiquen las estrategias de vida para poder subsistir y que se busquen tierras en otras partes del país, como en el trópico y en los valles (Urioste, 2003).

A partir de la información recabada para la realización del PDMO, se tiene que para 2005-2006 existía un total de 588 *sayañas* en el municipio, de las cuales el 52% (306 *sayañas*) eran terrenos con acceso unifamiliar, el 47% (279 *sayañas*) eran terrenos donde vivían varias familias, y solo el 1% eran *sayañas* de acceso o uso comunal. Los estudios reflejan que las unidades familiares o *sayañas* están siendo cada vez más divididas entre los descendientes. Por ejemplo, en tres generaciones que pasaron entre la década del cincuenta y el año 2000 se tiene que, en promedio, las grandes *sayañas* de los abuelos se dividieron en tres *sayañas*, y que, en algunos casos, incluso llegó a dividirse en nueve. Estas tendencias locales corroboran los procesos nacionales de generalización del minifundio, el deterioro ambiental y el consecuente aumento de la pobreza y la migración a partir de la Reforma Agraria.

De nuestro trabajo de campo se desprende que en la historia del territorio no habían existido divisiones con alambrado en el interior de la *sayaña* entre hermanos, un fenómeno que en la actualidad está siendo cada vez más común. De esta manera, aumentan los procesos de fragmentación de la tierra y de debilitamiento del tejido social. La tendencia al fraccionamiento de las *sayañas* es uno de los problemas detectados por las mismas comunidades, ya que en muchos casos se llega a niveles críticos de sostenibilidad económica y ecológica (cuando las *sayañas* no tienen la capacidad de sostener a más de 50 cabezas de camélidos).

En este sentido, las familias despliegan diferentes estrategias para evitar la fragmentación de sus *sayañas*. Ellas se relacionan con evitar el cercado de la *sayaña* en su interior entre hermanos, manejar la misma *tama* (tropa) de camélidos entre todos y turnarse para su cuidado. Asimismo, se fomenta que algunos hijos estudien y realicen otras actividades en las ciudades para que no haya tanta presión por la tierra cuando sean adultos y se diversifiquen las

fuentes de ingresos en el interior de las familias. También, el fenómeno de la división en el interior de la *sayaña* se está intentando contrarrestar desde el INRA para evitar el avance del minifundio. En principio, existe un proceso de reconciliación familiar para que las familias se pongan de acuerdo en la división de la *sayaña* utilizando hitos naturales y no alambres.

A pesar de estas estrategias, la presión por el acceso a la tierra es un problema estructural que pone en riesgo, en muchos casos, la reproducción de la vida de las familias. Como señala María,²⁶ una mujer entrevistada que vive en el pueblo, artesana y madre de cuatro hijos, ella querría tener más ganado y más terreno, pero no puede porque lo tiene que compartir con sus hermanos. Desde su perspectiva, la gente se vuelve al campo porque en la ciudad no hay trabajo, pero en el campo se enfrentan al problema de la escasez de tierras. El hecho de tener que compartir la *sayaña* con sus hermanos significa un obstáculo para sus planes de desarrollo; ella querría tener su terreno propio, en el que construiría y viviría en el campo, pero el hecho de tener la tierra compartida le impide hacerlo. René, técnico local y miembro de una numerosa familia, nos comenta sobre el conflicto ante la escasez de tierras:

El problema es con las familias numerosas; los terrenos ya no alcanzan. En un tiempo van a parcelar. Las autoridades originarias dicen que, en una familia, uno tiene que ser el sayañero responsable, él tiene que pasar los cargos, hacer su thaki. Eso genera un malestar entre los hermanos; al final algunos se van a la ciudad y dicen 'ya, que haga todo él'; después vuelven y se arma el conflicto.

Tradicionalmente, las *sayañas* estaban divididas por hitos o mojones naturales, sin cercos. Si bien las parcelas familiares no estaban saneadas formalmente, en caso de ser necesario se establecían acuerdos de límites entre cada familia con un acta de entendimiento entre vecinos. Si esto no era necesario, simplemente se aceptaban los límites acordados entre las familias, sin recurrir al acta.

Sin embargo, los significados de la tierra fueron transformándose. La noción de propiedad privada en el altiplano surgió con fuerza a partir de la Reforma Agraria del 53, y también la dotación de tierras a título personal. Asimismo, con el crecimiento demográfico, la mayor individualización y el extrañamiento entre los comunarios, producto de la migración, fueron aumentando los conflictos por los límites. Estas fuerzas heterónomas fueron presionando para la instalación de los alambrados. Si antes los límites entre *sayañeros* eran flexibles y el ganado de uno pasaba a la tierra del otro, en la actualidad esto provoca disputas entre vecinos. Así, la tradicional forma de delimitación con mojones naturales y de concepción del territorio como comunal se ve contrarrestada por el avance del cercamiento de las tierras.

26 Los nombres de las personas entrevistadas han sido cambiados para proteger su privacidad.

En un comienzo, fueron los mismos comunarios los que empezaron a alambrear por su cuenta, en los años ochenta y noventa. Luego, los insumos (alambre y postes) fueron financiados por varios proyectos de ONG y del mismo Estado. En 1995, los proyectos de alambrado fueron apoyados por la ONG Apemin, la Gobernación de Oruro o el Fondo Indígena.²⁷

El alambrado es una nueva tecnología que está cambiando radicalmente las formas de producción y las relaciones sociales en el municipio. Para la población local, el alambrado es la mejor manera de solucionar los conflictos por los límites y mejorar las condiciones de producción. Entre los entrevistados, la mayoría sostiene que el alambrado ayuda en el pastoreo ya que evita que las llamas se escapen, hace más fácil el manejo de los animales (evita cruces indeseados), permite la rotación de praderas para el pastoreo –lo que reduce el sobrepastoreo–, protege el forraje, etcétera. Sin embargo, la actual institucionalización de la práctica de alambrear (cada vez más generalizada en el municipio) significa un gran cambio de paradigma en cuanto a la concepción del espacio y las prácticas productivas.

A nivel social, muchos afirman que el alambrado evita las disputas entre vecinos, ya que antes las llamas pasaban de una *sayaña* a la otra y esto generaba conflictos. Como explica María: *“La gente divide para no tener más peleas; cuando una tropa pastaba en la tierra de otro había peleas: ‘Me estás invadiendo’, decían”*. Y Mercedes:

El alambrado evita las peleas, pero hay gente interesada que mete alambrado en el terreno del otro, después hay que llamar a las autoridades, se llama a una asamblea para resolver el problema; igual muchas veces no se ponen de acuerdo.

También Marta nos explica las razones por las cuales está a favor del alambrado:

Ahora, la gente se pelea una vez y listo, ya está solucionado, se arregla con la autoridad y ya no pelean. Además, en lo productivo es positivo, se puede hacer buena rotación. Antes, el que tenía poder se aprovechaba del que no tenía, hacía pastar a sus llamas en el terreno del más pobre. Ahora no, y los más pobres pueden hacer engordar su ganado y salir adelante, levantarse.

Para Rosa, otra mujer campesina, los cercos son buenos porque ayudan a que no se escapen los animales, hacen el trabajo más fácil y, además, evita conflictos con los vecinos. También René, técnico y productor local, explica lo bueno y lo malo del alambrado:

²⁷ El alambrado se financia principalmente a través del Fondo Indígena, uno de los fondos nacidos en la década del noventa. Hoy se sustenta con el dinero de los impuestos a los hidrocarburos (IDH), recursos conseguidos gracias a la nacionalización de los hidrocarburos en 2006.

Tiene aspectos positivos y negativos. Positivo es el manejo de la tropa, de las pasturas, más para comer, no se escapan; además hay menos problemas por los límites. Lo negativo es que genera división en las comunidades. Antes había más tierras de uso común, en los bofedales; ahora todo está dividido.

Como vimos, las IPEC relacionadas con las formas de posesión de la tierra en las comunidades andinas eran tres: la *sayaña*, la *aynuqa* y las *tierras de pastoreo*. Las personas entrevistadas manifestaron que, si bien recuerdan que en “tiempos de los abuelos” había *aynoqas* para la agricultura y *tierras de pastoreo común*, hoy la *sayaña* es la forma de posesión de la tierra casi exclusiva dentro de toda la *marka*. En el territorio se comprueba la desaparición de dos IPEC, las *aynoqas* y las *tierras de pastoreo*. En este sentido, vemos prevalecer las formas familiares de uso de la tierra por sobre las comunales. Se podría sospechar que la división de las *sayañas* y el alambrado son la antesala de la venta de la tierra ya que se fomenta la noción de propiedad privada. Sin embargo, para todos los entrevistados no existe relación entre el alambrado y la venta de tierras. Durante la investigación no se encontró evidencia de compra y venta de tierra en el territorio.

Otro efecto del alambrado es el abandono paulatino de la práctica ancestral de pastar las llamas. Como nos explica José, técnico en camélidos, con la facilidad que presenta el alambrado los comunarios pueden dejar el ganado solo e irse a la ciudad por dos o tres meses: “*La gente abandona su ganado. Tienen doble actividad: en la ciudad, comercio; acá, llamas. En verano vienen por las crías. Con el alambrado las pueden dejar. Pero hay más pumas*”.

Como vemos, el alambrado puede dar mayores posibilidades económicas a los campesinos pero también se van perdiendo prácticas milenarias de manejo del ganado camélido. Para José, el manejo era más avanzado en la antigüedad que ahora. Antes, las familias realizaban trampas para zorros y otros depredadores, lograban un buen manejo genético de su *tama*, cultivaban forraje, realizaban terrazas de cultivo, etcétera. Como plantea Luis, técnico en camélidos:

Antes había más manejo, más conocimientos que se fueron perdiendo. Por ejemplo, con las terrazas abandonadas. Con la tecnificación prefieren meterle al tractor en las pampas, o comprar en la feria. También hay pérdida del pastoralismo. Hay abandono de las tamas [ganado] porque el alambrado lo permite, pero vienen los depredadores. Antes, como había más presencia de las personas, los depredadores no venían tanto.

Como lo explica Luis, las pérdidas anuales por depredadores son altas.²⁸

²⁸ Por ejemplo, en la comunidad de Caripe hay 35 *sayañas*, cada familia pierde por año 2,5 crías por los depredadores. Esto equivale a 85 crías anuales. Si una llama adulta se vende a 700 Bs, se calculan unos 61.250 Bs por año de pérdidas por comunidad y 2.100 Bs por familia. Si una familia con poco ganado vende diez llamas por año, perder casi tres crías

El mundo del trabajo

En el trabajo, las colectividades se producen materialmente, se tejen las relaciones sociales. El trabajo en las comunidades andinas es un acto colectivo que se realiza de diferentes maneras: entre los miembros de la familia, entre familias que colaboran entre sí (*ayni, mink'a*), y entre los diferentes miembros de la comunidad como trabajo comunitario. Por medio de estas formas de trabajo colectivo se construye la identidad comunitaria. La lógica del trabajo en las comunidades se basa en la producción de valores de uso para la satisfacción de necesidades. Asimismo, el trabajo es fuente de derechos y de reconocimiento dentro de la comunidad. En el proceso de trabajo no solo se producen bienes de uso sino también la regulación y el orden del mundo. La cosmovisión andina se nutre del proceso de trabajo como la forma en la que el ser humano interactúa con la naturaleza y con los otros. El trabajo articula a la familia con la comunidad y a todos con la naturaleza, especialmente con la tierra (De Alarcón, 2011).

La ganadería camélida es la principal actividad económica local. La migración es la otra principal fuente de ingresos. En el marco de esta investigación no se pudo establecer qué actividad aporta mayores ingresos a la población. Para algunos entrevistados, en Chile se hace más dinero que con las llamas, pero no podríamos asegurarlo.²⁹ La cantidad de ganado (y los ingresos de la migración) determinan las diferencias sociales dentro de la comunidad. A continuación transcribimos una estratificación de ganaderos según el número de cabezas que poseen, tomada del PDMO:

- *Ganaderos infrasubsistentes*: son aquellos productores con menos de 100 cabezas de ganado, a los que la ganadería camélida no les genera suficientes recursos económicos para cubrir sus gastos de primera necesidad.
- *Ganaderos de subsistencia*: son los productores que tienen entre 100 y 200 cabezas de ganado, a quienes esta producción les proporciona suficientes ingresos para cubrir los gastos de sus necesidades básicas.
- *Ganaderos excedentarios*: son aquellos que tienen por encima de las 200 cabezas de ganado, a los que la ganadería camélida les genera recursos para cubrir sus gastos y lograr ahorrar también.

resulta una merma importante en su producción. Un campesino de Carangas comentaba: “El puma ha recuperado sus derechos porque nosotros no estamos”, comunicación personal, Gilles Riviere.

²⁹ No existen datos estadísticos de ingresos por actividad y las familias no suelen tener claros los ingresos que perciben por año.

Como se desprende del PDMO y de las entrevistas, son muchos los productores que poseen menos de 100 cabezas de ganado, por lo que sus ingresos por camélidos no son suficientes para satisfacer las necesidades básicas. Esto nos da la pauta de que la gran mayoría de la población complementa los ingresos de los camélidos con otras actividades económicas (comercio, venta de mano de obra en la agricultura en Chile, transporte, construcción, etcétera).³⁰

La desigual tenencia de ganado, sumada a que algunas familias acceden a ingresos extras por la migración, el comercio y el turismo y otras familias no, hace que las diferencias sociales aumenten cada vez más. Existe una creciente diferenciación social entre las familias que solo viven de su ganado (con pocas cabezas) y su pensión (la Renta Dignidad o Bono Juana Azurduy) y aquellas familias que tienen un migrante que trae ingresos mensualmente, tienen un comercio en el pueblo o tienen mayor cantidad de cabezas de ganado y mercados seguros.³¹ En cuanto a la diferenciación entre las familias, se puede observar cierto recelo de los comunarios cuando alguien tiene un emprendimiento propio y logra éxito económico. Como manifiestan los entrevistados, hay mucha envidia y control a quienes progresan materialmente. De alguna manera, existe una condena social hacia las familias “exitosas”.³² En todo caso, las posibilidades económicas para la población local son variadas, aun con los condicionantes que vamos analizando. La apertura al mercado y al trabajo asalariado aumentan y, con ella, las diferenciaciones en el interior de la comunidad.

30 Asimismo, es siempre difícil poder contabilizar fehacientemente los ingresos y el capital en los sectores indígena-campesinos porque, en muchos casos, los productores no manejan números exactos o subvaloran su capital. Las razones de esta práctica pueden relacionarse con una “idiosincrasia andina” que sabe que primero el conquistador y luego el Estado han vivido a costa del trabajo indígena. Estos, diciendo tener menos de lo que realmente tienen, estarían evitando tasas, tributos e impuestos, hoy inexistentes pero que aún están presentes en la memoria colectiva del pueblo.

31 Haciendo un cálculo aproximado, una familia con poco ganado faena diez llamas al año y recibe 7.000 Bs (1.000 dólares). La Renta Dignidad es de 200 Bs por mes, lo que resulta en un ingreso anual de 9.400 Bs (1.342 dólares). Por otro lado, las familias con más ganado pueden llegar a vender treinta llamas por año, lo que equivale a 21.000 Bs, más los ingresos por la migración, que podemos calcular aproximadamente en 2.500 Bs por mes, más dos meses de trabajo en Chile, tenemos un total de ingresos de 26.000 Bs por año (3.714 dólares).

32 Este es el caso de la familia Pérez y sus múltiples emprendimientos (hostal, transporte, carnicería, llamas, comercios, ONG, docencia en la escuela). Según la familia, son objeto de crítica por lo que han construido. Ellos están en contra de los proyectos y prefieren hacer las cosas con sus propios medios a partir del esfuerzo familiar cotidiano. Opinan también que hacer cosas con la comunidad es muy complicado, ya que cada uno tiene sus ritmos y maneras de trabajar; por eso, prefieren mantenerse al margen de las convocatorias comunitarias y otro tipo de ayudas.

Como vimos, la racionalidad andina se guía por el criterio de la reducción de riesgos en un contexto físico muy frágil. A través de la multiactividad se busca diversificar las actividades económicas para disminuir el riesgo y lograr una cartera variada de opciones para satisfacer las necesidades. Tassi *et al.* (2013) analizan la estrategia de diversificación económica de los sectores populares en Bolivia como una estrategia de expansión comercial, que logra un extenso control territorial. En este sentido, la diversificación económica es entendida como una forma de generar economías de mayor escala, expandirse comercialmente y reducir riesgos. Asimismo, ante la situación de variabilidad climática y densidad ecológica de los Andes, tradicionalmente la agricultura fue de diversidad. En este sentido, se puede comprender que la diversificación económica practicada por las poblaciones aymaras en la actualidad tiene una base cultural milenaria, que consideramos una IPEC, la cual es resignificada en los actuales contextos y se convierte en una estrategia de sobrevivencia ante las situaciones de pobreza.

Como analiza Zoomers (2002), la pluriactividad dentro de la unidad doméstica genera interdependencia entre las actividades realizadas. Existen actividades que pueden ser *facilitadoras*, *complementarias* o de *competencia*. En el caso de Curahuara de Carangas, las relaciones facilitadoras se dan entre la agricultura y la cría de llamas (el abono de las llamas sirve para los cultivos); la complementariedad se puede dar entre tener una tienda en el pueblo y tener ganado (ya que se pueden hacer ambas cosas si los campos no están demasiado lejos y hay transporte hasta las *sayañas*). Las relaciones de competencia se dan entre la migración permanente y la ganadería y la agricultura (aunque los migrantes se organizan para mantener su ganado).

Las unidades domésticas campesinas en el territorio funcionan a partir de un *fondo de trabajo*,³³ en el que se conjugan las diversas capacidades de trabajo de los miembros: niños, jóvenes, adultos, ancianos, hombres y mujeres. Las familias tienen un fondo de trabajo diversificado en el que coexisten la producción de camélidos para la venta y para el autoconsumo, la agricultura para el autoconsumo, el trabajo doméstico, el trabajo mercantil independiente (transporte, comercio, venta de artesanías) y el trabajo asalariado (sobre todo, los migrantes en la agricultura, el comercio, la construcción). También se mantienen formas de trabajo comunitario o “faenas” y la ayuda interfamiliar, *ayni* o *mink’a*.

33 Por *fondo de trabajo* dentro de las unidades domésticas, Coraggio define al conjunto de capacidades de trabajo que pueden ejercer en condiciones normales sus miembros hábiles para resolver su reproducción. Las unidades domésticas se organizan utilizando su fondo de trabajo para la producción de satisfactores de consumo doméstico a través del ejercicio propio, para la producción de bienes o servicios para la venta en el mercado y/o de su fuerza de trabajo por un salario. El fondo de trabajo se organiza a través del trabajo de reproducción y del trabajo mercantil (Coraggio, 1998).

Dentro del territorio de Curahuara, las familias satisfacen sus necesidades de múltiples maneras: la mayoría tiene ganado camélido para obtener carne para el consumo y para vender el excedente; algunas mujeres hilan y tejen en lana de alpaca y venden los tejidos por pedido o en las zonas turísticas; algunas familias tienen su chacra en la que cultivan papa, cebolla, habas; y otras familias tienen también un vivero donde plantan algunas hortalizas. Asimismo, algunas familias del pueblo tienen pequeñas tiendas en sus casas, en las que venden golosinas y productos de almacén. Algunas personas son vendedores en la feria quincenal de Curahuara, donde venden en su mayoría productos manufacturados provenientes de la ciudad. Los productores del campo también llegan a estas ferias a vender su carne recién faenada. Algunas personas trabajan para el gobierno municipal, como técnicos, asistentes, secretarios, choferes, barrenderos, etcétera. Con las políticas de redistribución del actual gobierno, varias personas reciben dinero en calidad de bonos.³⁴ Por último, muchas personas, jóvenes y adultas, migran algunos meses a Chile y a otras ciudades de Bolivia para conseguir trabajo remunerado en actividades como la agricultura, el comercio, la construcción o, en el caso de las mujeres, como empleadas domésticas.

Asimismo, la mayoría de las familias en Curahuara tienen familiares residentes que apoyan con aportes monetarios. Los residentes vienen muchas veces para las fiestas y otros eventos. En estas fechas los migrantes ayudan con el trabajo del ganado, hacen mantenimiento de sus *sayañas* y vuelven a las ciudades con productos del campo (carne y papas). En Semana Santa, por ejemplo, llegan bastantes migrantes al campo, vienen a visitar y a ayudar a sus familiares en la *sayaña*. En este período del año se le hacen los baños antisarna al ganado y se cosecha la papa. Los miembros de la familia que quedan en el campo son los que asumen la responsabilidad de pasar cargos y cumplir con las obligaciones comunitarias. También son los que cuidan el ganado del migrante y, a cambio, reciben de este ayuda monetaria o productos de la ciudad (ropa, electrodomésticos, alimentos envasados, etcétera).

Para ejemplificar un *fondo de trabajo* local podemos analizar algunos casos de familias entrevistadas. Mercedes, por ejemplo, es una joven universitaria de treinta años que estudia en la universidad local (UTO) y trabaja en la tienda de su familia, en la calle principal del pueblo. Está casada y tiene una hija de cinco años. Su marido trabaja en la alcaldía. Su familia tiene campo en una comunidad. Allí tienen una tropa de aproximadamente 150 alpacas y llamas. Su mamá vive en el campo y cuida el ganado. Venden las llamas en pie en el campo o en la feria. A veces venden la carne en La Paz. Por estas características,

34 Los tres bonos universales implementados por el gobierno de Evo Morales son el Bono Juancito Pinto (incentivo para estudiantes de las unidades educativas públicas), el Bono Juana Azurduy (*para madres gestantes y el menor de dos años*), y la Renta Dignidad (pago mensual a las personas mayores de 60 años).

la familia de Mercedes tiene una buena situación económica. Si bien poseen camélidos en cantidad moderada, tienen acceso a dos fuentes de ingresos monetarios complementarios: el sueldo del marido y las ventas en la tienda. Una situación similar sería la de doña María, madre de cuatro hijos pequeños, todos ellos estudiando en Curahuara. Sus padres viven en el campo y cuidan el ganado. Su tropa es de 200 cabezas, pero las comparte con sus padres y sus cuatro hermanos. Para saber distinguir la llama de cada hermano, les hacen marcas en las orejas. Cuando se vende un animal se dividen el dinero por dueño. Ella es tejedora y miembro de la Asociación de Artesanas Tejedoras de Lana de Alpaca (CIMAT); teje también en su casa, con su propio telar, prendas a pedido (chalinas, bufandas, mantas), pero se queja de que no hay muchas ventas. Su marido trabaja en la construcción en el pueblo y en la agricultura en Arica, Chile, y por eso está poco tiempo en Curahuara de Carangas. María va una vez al mes al campo para pastar y trabajar en su pequeña chacra, que tiene “*solo para su antojo, poquito*” (no para la venta). Tiene cuatro hermanos pero ella es la única que está en Curahuara, “*yo no me muevo, soy el apoyo de mi mamá*”.

El ideal compartido por la población local es poder conseguir fuentes de empleo remunerado, sobre todo para los jóvenes. En la actualidad, prácticamente todas las familias tienen algún ingreso monetario por la venta de ganado y por los bonos del Estado. Si bien las personas realizan una cantidad innumerable de trabajos en el campo y en sus casas en el pueblo (cría de animales de granja, camélidos, tejidos, chacras, cuidado de los niños, etcétera), la gente no considera el trabajo no remunerado como un trabajo. Cuando una familia no tiene acceso a ingresos monetarios, se dice que “no tiene economía”. En este sentido, vemos que en el imaginario de las personas existe una reducción de la economía como un todo a la dimensión monetaria (lo que no da dinero no es economía, aunque sí satisface necesidades). Esto muestra una pérdida de la vocación del pastoreo como fuente de vida. Paulatinamente, el trabajo se relaciona más con un cálculo instrumental que con una fuente de identidad.

Las *sayañas* son los terrenos a los que cada familia accede por ser parte de la comunidad (cumpliendo con las obligaciones). Cuando la familia se agranda, se van haciendo las divisiones en su interior.³⁵ La *sayaña* puede ser analizada como una *unidad doméstica ampliada* ya que en muchos casos en ella viven y tienen ganado los abuelos, los padres y los hijos casados. En el interior de la *sayaña* siempre existe, en general, algún tipo de cooperación entre los hermanos y los padres, en muchos casos se comparten las actividades productivas entre todos (pastoreo común, chacra común). En algunos casos, los miembros de la familia se turnan por año: una familia hace los trabajos rurales y se queda en la casa de campo y las otras familias se mudan al pueblo o migran a otras ciudades. En otros casos, los turnos son por mes o se dividen las tareas entre

35 Ver el apartado “Tierra y territorio”.

los miembros. En la mayoría de los casos estudiados, cada familia nuclear maneja su propio presupuesto y tiene su propio ganado. Aunque los animales estén todos juntos, cuando se venden el dinero va a la familia dueña.

En una *sayaña*, cada hermano tiene identificada su *tama* con marcas en las orejas, las ganancias y las pérdidas se dividen por cada dueño, por lo tanto no hay pozo común. Si a un hermano se le muere un animal no se reparten las pérdidas. Comparten el cuidado pero no proporcionalmente por la cantidad de llamas de cada uno. Se ayudan en infraestructura, en el baño antisárnico, en las vacunas. Hay unidades domésticas en las que el presupuesto se comparte entre todos, con los aportes de los padres y todos los hijos; sin embargo, esta modalidad es la menos frecuente.

Otro ejemplo de un fondo de trabajo compartido es el caso de la familia Pérez, con ocho hermanos, todos casados, siete de ellos viviendo en Curahuara. Como explica René, en su familia se ayudan en las tareas del campo, cada hermano se encarga del ganado un mes diferente. La tropa esta junta pero marcada por cada hermano. Si bien se cuidan los animales entre todos, a la hora de vender uno, se le da el dinero a su dueño. La *sayaña* está toda unida (no hay subdivisiones con alambrado) y la madre hace más trabajo en el campo, pasta casi todos los días con algún hijo o nieto que la lleva y la trae en camioneta y la ayuda a arriar a los animales al final del día. Los baños y otros cuidados los hacen juntos como familia. Los hermanos vienen al campo para hacer trabajo familiar: siembra y recogido de cebada, papa, baños, etcétera. Como lo menciona René:

No es obligatorio pero todos vienen; con los sobrinos somos unos cuarenta. No necesitamos hacer ayni. Cuando hacemos estos trabajos, faenamos dos llamas para comer. Como familia hacemos nuestro ayni porque trabajamos duro. Si es por ayni vaguean, el trabajo por jornal se puede exigir, con ayni no.

Con casi todos los hermanos viviendo en Curahuara, René es consciente de que su familia es una excepción: “*Todos estamos aquí, eso es muy bueno pero es difícil congeniar, llegar a acuerdos. Conservarlo es difícil. Hay pequeños problemas pero se solucionan*”.

Cada vez es más común contratar mano de obra remunerada para el pastoreo o como ayudantes en algunos trabajos claves del año (baños, cosecha). Sin embargo, la lógica en la contratación es la de agregar brazos allí donde no alcanza el trabajo familiar (para cubrir la ausencia de los migrantes, por ejemplo). No hay en el territorio personas que empleen fuerza de trabajo ajena y que vivan sin trabajar. Se emplean personas por jornal cuando una unidad productiva crece o cuando hay miembros de la familia ausentes en el campo, que están realizando otras actividades en la ciudad. Muchas de estas ayudas, en momentos especiales del año, antes se realizaban de manera no remunerada, a través de la prestación de trabajo recíproco (*ayni, mink'a*).

Tanto hombres como mujeres participan en la ganadería. Sin embargo, en el marco de esta investigación se ha encontrado que las mujeres se ocupan más del ganado (sobre todo del pastoreo) y los hombres son los que viajan más a realizar otras actividades en las ciudades o el pueblo. Según el PDMO de 2007, respecto a sistemas de producción de ganado, existe una relación entre peso y fuerza para su manejo; los varones desempeñan tareas en las que la fuerza es el atributo necesario (faenado, venta de ganado, mantenimiento de riego, corrales, etcétera), y las mujeres se hacen cargo de responsabilidades en las que la destreza, sobre todo manual, es requisito fundamental. El pastoreo, el cuidado de crías, la esquila y la selección de fibra son roles propios de la mujer, y además participan jóvenes y niños (PDMO, 2007-2011).

La agricultura de autoconsumo (chacarismo) y otras actividades cercanas a la estancia, como el cuidado de animales de granja y el trueque entre vecinos, son responsabilidades de la mujer. La siembra y el abonado de los cultivos es realizado por ambos en la pareja; la selección o compra de las semillas es tarea de la mujer; la cosecha es una actividad familiar y, en algunos casos, se utiliza el *ayni* (Diagnóstico Complementario, 2006, PDMO). Los hombres son los que controlan la venta de camélidos (ganado mayor), principal fuente de ingresos de las familias. Esto, sumado a la mayor migración de los hombres, explica que ellos manejen el 80% de los ingresos familiares y el 100% del capital y el crédito. A pesar de que las tareas se reparten de formas iguales, y que en muchos casos las mujeres se encarguen más de las tareas agrícolas, los espacios de mayor poder siguen siendo controlados por los hombres (cargos públicos, voz y voto, manejo de ingresos, capital y crédito, venta de camélidos).

Por otro lado, la mujer queda relegada a los espacios menos visibles dentro de la vida política y social, pero cumple un rol clave para asegurar la reproducción de la familia: trabajo doméstico, compras domésticas, cuidado del ganado, agricultura, trueque. Si bien las mujeres controlan el manejo del hogar y la representación familiar, son los hombres los que están a cargo de la administración doméstica. En todos los ejemplos vemos una preponderancia de los hombres en las fases monetarias de la economía y en la vida política y pública de la familia, y a las mujeres las vemos relacionadas con la vida doméstica y las actividades reproductivas.

Dentro de las unidades domésticas campesinas, todos los miembros de la familia colaboran para obtener el sustento diario. Como ya dijimos, el pastoreo, el cuidado de crías, la esquila y la selección de fibra son roles propios de la mujer y, además, participan jóvenes y niños. Asimismo, los niños ayudan con el recogido de leña y agua, con la preparación de los alimentos y con el cuidado de la chacra y de los hermanos (PDMO, 2007-2011).

El trabajo de reciprocidad interfamiliar constituyó en las sociedades andinas una importante fuerza productiva (De Alarcón, 2011). Tanto el *ayni* como la *mink'a* son instituciones del mundo andino (IPFC) orientadas a reproducir

la vida y el lazo social entre miembros de la comunidad. Esta forma de trabajo se mantiene como práctica en la actualidad tanto en el ámbito rural como en el urbano, en comunidades indígenas y campesinas. Dentro de la comunidad, De Alarcón clasifica de la siguiente manera los diferentes tipos de trabajos que podemos encontrar:

- *El trabajo familiar*: es el primer circuito y se relaciona con el trabajo de toda la unidad doméstica para la satisfacción de las necesidades familiares. En la comunidad todos trabajan, niños, jóvenes, ancianos. Quien no trabaja pone en riesgo la subsistencia de la familia.
- *El trabajo de reciprocidad interfamiliar*: es el segundo circuito y se relaciona con la ayuda mutua entre familias. En las comunidades, en tiempos difíciles del año, como la cosecha, se busca la cooperación de otras familias. Existen varias instituciones de reciprocidad en las comunidades, pero las más comunes son el *ayni* (ayuda que se paga con otra ayuda, normalmente en el mismo tiempo y por el mismo tipo de trabajo) y la *mink'a* (ayuda con retribución en especies). El autor analiza los mecanismos de reciprocidad en el trabajo como una tecnología productiva específica de las comunidades, como una forma superior de sociabilidad. A partir del trabajo recíproco, la comunidad participa del destino común.
- *El trabajo de reciprocidad comunitario*: es el tercer circuito y se basa en el trabajo de toda la comunidad para un objetivo común (en la actualidad, puede ser el mantenimiento de caminos comunales, la refacción o la construcción de escuelas, sistemas de riego, etcétera). Este trabajo está basado en la lógica de la retribución a la comunidad. El trabajo cooperativo constituye una importante fuerza productiva de los *ayllus* y una forma de producción continua de la identidad comunitaria andina.

En el caso de Curahuara de Carangas, al ser un pueblo de frontera con una economía más monetizada que otras zonas del altiplano, las instituciones de reciprocidad como el *ayni* y la *mink'a* sufren un paulatino debilitamiento. Sin embargo, en el trabajo de campo se ha podido comprobar que estas formas de trabajo subsisten en ciertas actividades y momentos del año entre algunas familias.

El *ayni* se realiza aun en los baños antisarna de animales (una vez al año se desparasita a las llamas), en el momento de la cosecha de la papa y en eventos especiales como bodas o la construcción de casas para una nueva pareja.³⁶

36 Como comentaba una tejedora del CIMAT un día en que había un matrimonio en el pueblo: “Debo *ayni*. Tengo que ir, mi servicio, ayudar en el matrimonio, con la decoración de la sala, los preparativos, ellos me ayudaron a mí”.

Como me explicaron, también se realizaba *ayni* para el pastoreo de las llamas entre familiares o vecinos. Esta práctica es cada vez menos frecuente y ahora es más común pagarle a un pastor por el trabajo cuando nadie de la familia lo puede realizar. El caso de la *mink'a* se lo puede encontrar en el territorio bajo la forma de uso de la tierra ajena para pastoreo a cambio de darle algunas crías al dueño de la tierra.³⁷

Los entrevistados afirman que el *ayni* está perdiendo fuerza y que aumenta el trabajo remunerado (pago de jornal): “*Ahora todo es por plata, no hay tanto ayni, mink'a*”, nos explica una campesina. Al hablar sobre los baños antisarna, otra entrevistada nos comenta que “*no hay tiempo, cada vez hay menos ayni, se contrata gente para el baño desparasitario*”. Y otro campesino dice:

Ayni se hace poco. Para escarbar papa, sacar leña, se hace entre familias, vecinos, entre comunidades; se regala papa por la ayuda. Antes se hacía más, ahora es por dinero, ahora se paga por el arado, el tractor, los bueyes, o por cariño. A los pastores se les paga.

Si bien en el marco de esta investigación no se ha podido cubrir todas las comunidades existentes en el municipio, es posible afirmar que el *ayni* se mantiene más fuertemente en las comunidades más alejadas, en las que los recursos monetarios no abundan. Como lo explica el padre Gabriel:

En Sajama, por ejemplo, como tienen turismo, no les interesa ayudar. Pero en otros lugares, en los que no hay otros ingresos, se ayudan más. En Lagunas, por ejemplo. Hay más trabajo comunitario donde no hay turismo.

En las economías de reciprocidad, las prestaciones de trabajo se rigen por otros principios, distintos a los de las economías mercantiles. En el paso de “dones” no se espera una retribución inmediata y exacta, los dones son ante todo manifestaciones de amistad entre iguales (Temple, 2003) o muestras del sentimiento de deuda (De Alarcón, 2011). El que da, lo hace para ayudar al que lo necesita, no para ganar algo con esa ayuda. Bajo este paradigma, generalmente no se contabilizaban los dones entregados, como se lo hace en un intercambio mercantil. En el caso del *ayni* en el mundo andino, el trabajo que se presta está orientado a ayudar a la familia que lo recibe. Asimismo, se tiene la certeza de que ese *ayni* volverá en algún momento, pero no se exige una retribución inmediata.

Con el avance de las relaciones mercantiles, el *ayni* va cambiando de naturaleza. En las comunidades con mayor penetración del mercado, el *ayni* se convierte en una prestación de trabajo calculada. En este sentido, vemos que las instituciones y prácticas (IPEC) de la reciprocidad se reactualizan adaptadas a los contextos actuales, y así se transforma su sentido. Si bien se mantiene el *ayni* y la *mink'a*, las prestaciones de trabajo o bienes se instrumentalizan

37 Ver el apartado “Tierra y territorio”.

y se contabilizan. En los testimonios reunidos, se puede observar que las dos lógicas, la del cálculo y la de la reciprocidad, coexisten. Como nos explicó una mujer que acababa de realizar un *ayni* en la cosecha de papa, la persona que va a ayudar recibe una bolsa de papa como agradecimiento.³⁸ Se estima que, en la cosecha de papa, un día de trabajo se retribuye con una bolsa de papas, que equivale a doce kilos. Como explica Juana, “*eso es lo mínimo, por el cariño*”. Esta idea de retribución por “el cariño” de las personas tiene que ver más con la lógica de la reciprocidad (en la que no hay cálculo); y los cálculos en pesos, con la lógica del intercambio mercantil.

El *ayni* y la *min'ka* son formas de trabajo recíproco entre familias. Por otro lado, existe la reciprocidad a nivel comunitario. El trabajo comunitario se mantiene en tareas o “faenas” como el mantenimiento de caminos, hacer adobes (ladrillos de adobe para la construcción), el arreglo de la sede social o la escuelita de la comunidad, el mantenimiento de los sistemas de riego o la limpieza de la plaza y de las áreas comunes. Las faenas se realizan de dos a tres veces por año y son organizadas por las autoridades originarias. El día de la faena se pasa lista a todos los comunarios; quienes no asisten deben pagar una multa a la comunidad (de 100 a 200 Bs). Luego de la faena, los comunarios comparten una comida, que puede ser un *apthapi* (todos traen y comparten), o es el *tamani* o *sullca* quien invita a todos. Durante el trabajo de campo se ha podido observar la realización de trabajo comunitario en varios lugares. La tradición en el municipio es realizar este trabajo después de la fiesta de Todos Santos. Además de ser una decisión estratégica (en los días de fiestas hay más personas en las comunidades), existe un arraigo del trabajo comunitario a la ritualidad.

Por ejemplo, en el pueblo de Sajama,³⁹ en 2013, los comunarios trabajaron en la construcción del comedor escolar de la escuelita primaria. La tarea consistía en levantar una sala con paredes hechas de adobe. Hombres y mujeres trabajaban a la par y el *tamani* supervisaba. Un asistente tenía la lista de comunarios e iba anotando quiénes estaban presentes y quiénes habían aportado los cuarenta ladrillos de adobe que se le habían pedido a cada familia. En Sajama hacen una faena por año, siempre después de Todos Santos. Otras comunidades realizaron sus faenas en el pueblo, con arreglos en la sede social; otra comunidad tiene un terreno comunitario para plantar alfalfa para el ganado en las proximidades del pueblo, y allí construyeron una

38 Si bien la entrevistada habla de *ayni*, se trataría de una relación de *min'ka*, ya que el trabajo se recompensa en especies, con parte de la cosecha de la papa.

39 Sajama es un pueblo situado a dos horas de Curahuara y a media hora de la frontera con Chile. Está dentro del Parque Nacional Sajama. Las 120 familias que viven en este lugar se dedican mayormente al turismo, al comercio y al transporte (hacia Chile), y además tienen grandes cantidades de llamas. Se dice que son las comunidades con el mejor pasar económico del municipio por la variedad de oportunidades económicas que tienen.

casita como depósito. Otra comunidad arregló las gradas de la cancha de fútbol municipal (cada comunidad tiene un sector de gradas alrededor de la cancha para alentar a su equipo y estar presente en los actos). La comunidad de Sullca Uta Choquemarka realizó la refacción de la iglesia colonial de la comunidad.⁴⁰

Como formas de cooperación en los diversos trabajos que se realizan en las comunidades, se han identificado cuatro tipos diferentes:

- Cooperación intrafamiliar (fondo de trabajo).
- Cooperación interfamiliar (ayuda entre familias: *ayni, mink'a*).
- Cooperación comunitaria (faenas, todos los miembros de la comunidad).
- Cooperación asociativa (asociación libre de productores).

A partir del trabajo de campo realizado se pudo comprender que la forma de cooperación más fuerte y con mayor vigencia en la actualidad es la intrafamiliar. Las familias, aun con disputas internas por los recursos y las obligaciones comunes, mantienen redes de ayuda mutua, rotación de responsabilidades, aportes y colaboraciones diarias. En segundo grado de vigencia, en la actualidad, podríamos colocar el trabajo comunitario. Esta forma persiste a pesar de estar debilitándose y de mantenerse muchas veces a fuerza de coerción. Como se explicaba, los comunarios deben cumplir con sus responsabilidades anuales (cuotas, trabajos, pasar cargos). En caso de incumplimiento, deben pagar multas y, si las faltas persisten, pueden tener serios problemas en la comunidad (hasta pueden ser expulsados de sus tierras por incumplimiento sistemático). La fuerza de la coerción puede ser uno de los elementos que explica el cumplimiento de los trabajos comunitarios pero no el único. Las faenas son una oportunidad de reunir a toda la comunidad para una tarea común y, además, van acompañadas de suculentos platos. En general, los comunarios disfrutan compartir un día con todos, trabajando, comiendo, bromeando y conversando entre vecinos que quizás no ven por meses. De la misma manera, se podría explicar la continuidad del trabajo interfamiliar (*ayni, mink'a*). A la vez que representa la obligación de retribuir para el que recibe *ayni*, también el hecho de ir a trabajar a la *sayaña* de un vecino o familiar es una oportunidad de compartir un día de trabajo y una comida. El *ayni* permite también conocer mejor la *sayaña* del vecino, sus formas de producción y de estrechar los lazos.

Notemos que el trabajo comunitario e interfamiliar, al realizarse en ocasiones especiales del año, no obstaculiza el trabajo familiar y la pluriactividad de los campesinos, ni la migración en ciertos momentos del año. Es decir, estos trabajos específicos son complementarios a las actividades cotidianas de los campesinos (aunque sí generan conflictos cuando los residentes se

40 Ver la introducción.

ausentan demasiado). El trabajo intra e interfamiliar y el trabajo comunitario son formas propias de trabajo de la comunidad andina, formas que con las fuerzas heterónomas, como la monetización de la economía y la migración, van redefiniéndose y transformándose, pero que mantienen cierta vigencia hoy en las comunidades.

A estas formas de trabajo, propias de la cultura andina, se fueron introduciendo otras formas propias del mundo moderno. Entre ellas se puede mencionar el trabajo remunerado y las formas de asociación libre de productores. Los proyectos productivos impulsados por la cooperación internacional y por el Estado en el territorio promueven la cooperación asociativa entre productores de diferentes familias y comunidades. Al basarse en criterios de asociación ajenos a la cultura local, muchas veces estas asociaciones no logran ser sostenibles y, en muchos casos, se mantienen de manera formal pero con escaso trabajo colectivo real. Los criterios de selección son arbitrarios, como “los más pobres dentro de las comunidades, las madres solas, tres miembros de cada comunidad, los grandes productores, etcétera”. Estas formas de selección no se relacionan con las redes tradicionales de reciprocidad que se tejen entre familiares y miembros de una misma comunidad. Por ejemplo, en el ámbito andino se practica un amplio y sofisticado sistema de padrazgo y compadrazgo, como forma ampliada de reciprocidad (Estermann, 2006). Estas redes de parentesco o territoriales se actualizan en los contextos urbanos, traspasan fronteras y cumplen un rol importante en la reproducción de la vida de las comunidades al permitir diversificar la economía, minimizar los riesgos, mantener el control del espacio y las actividades económicas (Tassi, 2012). Los proyectos de desarrollo no tienen en cuenta estos sistemas de reciprocidad tradicionales y fuerzan una asociatividad ajena a la cultura local.

Muchas de las asociaciones de productores en el territorio adolecen de poca sostenibilidad, es el caso de la asociación de productores de camélidos APCI, la asociación de tejedoras CIMAT, entre otras. Las razones de la poca sostenibilidad de estas asociaciones pueden relacionarse con los conflictos internos y la falta de organización y motivación colectiva. Esta falta de motivación muchas veces se explica porque las personas priorizan sus trabajos familiares en las *sayañas* o en las ciudades por sobre el trabajo en la asociación. Los proyectos productivos implican muchas veces una dedicación exclusiva y una necesidad de trasladarse a otros lugares de trabajo (taller/matadero), requerimientos que no siempre los campesinos están dispuestos a cumplir.

Esta tendencia a priorizar la locación del trabajo dentro de las unidades domésticas (tanto en las estancias como en las casas en el pueblo) se puede relacionar también con la unidad que existe entre la producción y la reproducción en la economía campesina y en la popular en general. Como plantea Coraggio:

Una de las características de los emprendimientos económicos reconocidos como populares es la dificultad para separarlos de la unidad doméstica. Pretender que tal separación es universalmente deseable significa no comprender que el sentido de estos emprendimientos no es la ganancia ni la eficiencia en términos de la empresa capitalista, sino la reproducción de sus miembros en las mejores condiciones posibles (1998: 13).

Esta unidad explicaría, por ejemplo, por qué a las tejedoras de CIMAT se les dificulta ir a tejer al taller de la asociación y prefieran hacerlo en sus casas. Al permanecer en sus casas, mientras trabajan pueden atender mejor a sus hijos, cuidar de los animales de la granja, cocinar, etcétera. Este hecho comienza a desanimar a muchas mujeres que, con el tiempo, abandonan la asociación.

Estas tendencias se verifican con los testimonios de los comunarios. Para María hay diferencias entre el trabajo familiar y el asociativo: *“El trabajo familiar y comunitario sí funciona, a veces las asociaciones fracasan por la desunión”*. También Eulogio, técnico y productor, comenta: *“La política del gobierno es fomentar los proyectos comunitarios. Pero es difícil meter eso en la cabeza, no funciona, es muy obligado”*. Y menciona el negocio de su hermana, un emprendimiento familiar que está funcionando bien hace varios años. Los fondos de la cooperación llegaron para realizar un emprendimiento asociativo, pero la comunidad no quiso involucrarse. *“La gente solo se junta cuando hay un proyecto, por obligación, luego se desune”*, sostiene Eulogio.⁴¹ Sobre el trabajo comunitario, Eulogio opina que funciona *“porque está el terreno de por medio”*.

Producción y mercado

Las familias campesinas orientan su economía en el territorio en un doble sentido: mercantil y no mercantil. En el primer caso, se trata de productos que se venden para adquirir otros valores de uso para el consumo familiar.⁴² En el segundo caso, los productos son destinados al consumo familiar. Con algunas excepciones, en la producción local se mantiene la primacía del valor de uso por sobre el valor de cambio de los productos y la racionalidad reproductiva. En este sentido, se mantiene la IPÉC relacionada con la producción para el autoconsumo.

Como plantea el PDMO de 2007: *“Debido a limitaciones climáticas (frecuencia de días con heladas), la actividad agrícola es reducida entre los productores del municipio de Curahuara de Carangas”*. Según los estudios,

41 El problema de la falta de apropiación, por parte de la población local, de los proyectos sociales y productivos será materia de análisis en el apartado de redistribución.

42 Siguiendo la forma directa de circulación de mercancías (M-D-M) analizada por Marx, la mercancía se transforma en dinero y este se transforma rápidamente en mercancía (“vender para comprar”).

se registra una escasa producción agrícola y una pérdida de conocimientos y prácticas ancestrales. A partir del trabajo de campo, se pudo deducir que la agricultura para el autoconsumo es una actividad que se va perdiendo en la zona. Son varias las personas que comentan que “los abuelos” solían cultivar más, *“tener su chacrita, cultivar papa, habas, y algunos hasta quínoa y kañawa [cereales andinos]”*. Hoy son pocos los que mantienen su chacra; y los que la tienen, solamente cultivan papa. Cuando lo hacen, dicen que es *“poquito nomás, para su antojo”*.

Las temperaturas extremas (heladas, granizos, pocas lluvias, temperaturas bajo cero) hacen difícil la producción agrícola en la zona. Sin embargo, en el pasado se dedicaban más a la agricultura conjuntamente con la cría de ganado, y así se cumplía el principio de complementariedad productiva. Esto se puede comprobar a partir del testimonio de las personas y al observar las laderas de las montañas de la zona, con gran presencia de terrazas de cultivo hoy abandonadas. Como comenta Carlos, un joven de una comunidad, *“nos hemos quedado; antes se dedicaban más a la agricultura”*. Muchos entrevistados mencionaron que ya no cultivan nada.

Las causas del abandono del cultivo no son siempre climatológicas, sino que también son sociales. La pérdida de la agricultura puede ser explicada por varios factores. Por un lado, los cambios en las formas de vida de las familias hacen más complicado el cuidado de sus cultivos. Como vimos, muchas personas tienen doble residencia, entre el campo y el pueblo de Curahuara y otras ciudades. La migración y la residencia en el pueblo hacen difícil sostener el trabajo en las chacras. Por otro lado, al hacerse más fluidos los intercambios comerciales por la venta de llamas, la feria quincenal de Curahuara se convierte en un espacio importante en el que los campesinos adquieren su alimento diario, tanto productos procesados (arroz, azúcar, fideos, galletas) como frutas y verduras. Estas frutas y verduras, quesos, huevos y otros alimentos primarios son producidos en otras zonas más aptas, sobre todo en los valles de Luribay, a tres horas de Curahuara.

La realidad con los camélidos parece ser otra. Como vimos, los carangas fueron tradicionalmente un pueblo de pastores. La cría de llamas se remonta a tiempos inmemoriales, y esta tradición milenaria se mantiene hasta la actualidad. El consumo y venta de carne y la producción de lana de llamas y alpacas tienen un fuerte arraigo en la población local. Si bien la venta de animales en pie o carne faenada es una actividad generalizada entre los productores, la producción de camélidos está orientada, en primer lugar, al autoconsumo y, en segundo lugar, a la venta de los excedentes. Esta producción familiar no está, por lo tanto, separada de las condiciones de vida de las unidades domésticas y sus necesidades.

Como vemos, si bien la producción de carne y lana de camélidos se abrió al mercado desde épocas tempranas, la producción de estos animales mantiene

ante todo un sentido reproductivo. Es decir, el destino de la producción es, en primer lugar, el consumo familiar, para luego dedicar el excedente a la venta en el mercado local y en algunas ciudades de Bolivia. Si bien la mayoría de los productores vende parte de su producción, la venta en el mercado no pone en riesgo el consumo familiar. En el pueblo abundan las carnicerías, que solo tienen carne de llama y algo de pollo. Prácticamente, no existen familias que no tengan en sus campos algunas llamas y alpacas. Como afirma Marta, productora y dueña de una carnicería, *“la carne de llama está muy arraigada en la zona, es nuestra comida, nuestra salud, nuestra ropa, nuestro calzado, nuestro banco; nos viste, nos da de comer”*.

Si bien el autoconsumo es la prioridad, la posibilidad de vender la carne y la lana de los camélidos es fundamental para complementar las condiciones de la reproducción de la vida de estas comunidades. En climas tan adversos donde la agricultura escasea y las posibilidades de trabajo en Chile y otras zonas de Bolivia son cada vez más accesibles, en los actuales contextos, en cierta medida, es el mercado de camélidos el que posibilita la continuidad de la producción ancestral.

En cuanto a la infraestructura productiva para la ganadería, se comprueba que existe poco acceso a ella y también un escaso uso de la tecnología disponible. Si bien existen muchas falencias en el acceso a infraestructura y maquinaria, es innegable que también existe una subutilización de la tecnología disponible. A modo de hipótesis, se puede argumentar que utilizar esta infraestructura supone la necesidad de cambiar prácticas productivas que muchas veces los campesinos no creen importante realizar o implican más complicaciones que beneficios para ellos. En todo caso, las infraestructuras comunitarias suponen la movilización del ganado (para los baños, esquila, faenado), y esto no siempre es fácil de realizar. Las instalaciones productivas promueven un aumento en la escala de producción que los campesinos no siempre pretenden realizar, ya que esto implicaría abandonar otras actividades económicas, y de esa manera perderían la lógica de la multiactividad. Las razones pueden ser múltiples y es necesario seguir indagando en ellas.

La producción de camélidos se realiza, en la mayoría de los casos, de manera tradicional, sin utilizarse las innovaciones productivas y tecnológicas disponibles. Muchas de las prácticas recomendadas para un buen manejo de los camélidos son técnicas que se fueron desarrollando durante siglos por los pastores del altiplano y que por varias razones se fueron perdiendo. Entre las prácticas que se desarrollaban en la antigüedad y que se recomienda recuperar se puede mencionar el manejo genético de los reproductores, los empadres controlados (en centros de machaje), el pastoreo rotacional (trashumancia), el uso de guano a partir de dormideros móviles, el ahuyentamiento comunitario, entre otras. Muchas de las prácticas recomendadas tienen que ver con la recuperación de prácticas productivas colectivas de manejo: ahuyentamiento

colectivo, gestión comunal del riego, campañas de sanidad comunales, centros de machaje colectivos. Se puede inferir que la pérdida de prácticas de manejo colectivo por los procesos de individualización de la producción y cercamiento de la tierra conduce no solo al debilitamiento del lazo social comunitario sino también a una mayor carga de trabajo para las familias.

Los pastores curahuareños mantienen sus *tamas*, pastorean en momentos claves del año, le realizan un baño al año a su ganado y, al cabo de tres años de vida, faenan a los machos o los venden en la feria. Este escaso manejo de los camélidos se puede relacionar con las buenas condiciones de cría y comercialización de los camélidos en la zona: algunos productores tienen grandes extensiones de tierra y existe una creciente demanda de carne que facilita la comercialización de los excedentes. Estas condiciones favorables no hacen necesario aplicar mayores innovaciones tecnológicas y productivas. La falta de manejo de la *tama* puede estar relacionada también con la pluriactividad de los campesinos, que les deja poco tiempo para dedicarse a su ganado. Al realizar cada vez más tareas en el pueblo o las ciudades, son pocos los campesinos que permanecen de manera continua en el campo y pueden dedicarse permanentemente a sus animales. Como vimos, pocos campesinos del municipio viven exclusivamente de su ganado. Muchas personas, sobre todo los mayores, producen para alimentarse y vender algunos animales por año. Por otro lado, existen familias “más emprendedoras” que están más orientadas al mercado y que aprovechan mejor los proyectos productivos, realizan innovaciones, procuran abrirse a nuevos mercados y logran mejorar sus ingresos de manera considerable gracias al ganado.

En general, existe un bajo nivel de transformación de los productos a nivel de las unidades domésticas y las asociaciones de productores. Según un estudio, solo el 16% de los productores realiza acciones de transformación primaria y secundaria. En el caso de la cría de ganado, son muy pocos los que transforman la carne, el cuero y la lana en subproductos con mayor valor agregado (PDMO, 2007). La mayoría de los productores vende los animales vivos, esto repercute significativamente en el precio. De esta manera, también se pierde el valor de otras partes de la llama: cuero, vísceras, sangre, huesos, fibra. Asimismo, la transformación de la carne en charque (carne deshidratada) para la venta es casi nula, a pesar de que es un producto muy rentable (el kilo de carne de charque cuesta 60 Bs, y el kilo de carne fresca cuesta 18 Bs). También existe una fuerte preponderancia de la venta de fibra de alpaca en bruto (sin lavar ni hilar), con lo que se pierde una importante fuente de ingresos, ya que la lana de alpaca está muy bien cotizada por su finura y suavidad.

La transformación de la fibra en tejidos artesanales también es escasa en la población más allá de algunas tejedoras de las comunidades y de las artesanas de CIMAT. Las personas que hilan de manera artesanal venden la lana en la feria, pero la mayoría vende la fibra en bruto. A la feria llegan comerciantes de La Paz

que reúnen fibra en cantidad, acopian, procesan y revenden. En muchos casos, las artesanas locales, al no hilar ellas mismas, les compran a las asociaciones de La Paz la lana hilada para hacer los tejidos de alpaca. Mucha de esa lana viajó del territorio hacia la ciudad y volvió transformada, y así los productores locales perdieron el valor agregado de su transformación. Como manifiesta una artesana, “*nosotros perdemos, vendemos a precio de gallina muerta*”.

Relación con la naturaleza

En los pueblos andinos, la naturaleza es considerada la Madre Tierra, la Pachamama, aquella que nos alimenta, nos cobija y nos cuida. La Pachamama puede ser analizada como una IPÉC andina que rige el proceso productivo en las comunidades. En la cosmovisión andina, todo está integrado, todo está en mutua dependencia. Esta interdependencia y complementariedad entre la naturaleza y el ser humano explica la obligación de cuidar, respetar y honrar a la naturaleza y sus frutos. La Pachamama es un sujeto vivo que actúa y reacciona, por lo tanto es necesario “escuchar” su estructura simbólica y sus ciclos, y obedecerla. Si el ser humano no escucha a la naturaleza, los trastornos se suceden (sequías, desastres naturales, etcétera). El campesino andino está en permanente diálogo con la Pachamama: observa sus días especiales, le pide permiso cuando va a trabajar en ella, y también le agradece y le devuelve parte de sus frutos (Estermann, 2006).

Los frutos de la Madre Tierra en el territorio de Curahuara de Carangas son las montañas nevadas de la cordillera, los ríos cristalinos y los bofedales, en los que abunda la vida. Como los hombres y las mujeres, también las llamas, las alpacas y las vicuñas son hijos de la naturaleza y, por lo tanto, merecen respeto y cariño. La cría de llamas es además una fuente de ingresos y de sustento diario, y una fuente importante de la identidad curahuareña: muchas de las fiestas se relacionan con las llamas. Los grandes productores de llamas gozan de buena reputación, y la mayoría de las personas tienen, aunque sea en cantidades mínimas, llamas y alpacas en sus *sayañas*. Además, existe un festival anual de camélidos en el que se eligen los mejores ejemplares de las *tamas*, que luego concursarán en instancias departamentales y nacionales. Estos ejemplos y otros muestran la importancia de la cría de llamas en el territorio como parte constitutiva de la cultura local.

A las llamas se las mata para obtener carne y se las esquila para la lana, pero los pastores tienen respeto y una relación afectuosa con su ganado. En este sentido, las llamas no son consideradas meros objetos o recursos a ser explotados, sino seres merecedores de respeto. Esto se puede percibir, por ejemplo, en los relatos de doña Rosa, una mujer mayor y pastora de toda la vida, quien comenta que pronto dejará el campo y se irá a vivir a la ciudad con una hija: “*Voy a llorar allá, voy a extrañar a mi ganado*”. Asimismo, Luis, técnico en

camélidos, afirma que los productores tienen un sentimiento afectivo hacia su ganado. Por ejemplo, cuando en un taller les explicaba a los productores, con números, la importancia de que cada llama hembra adulta tenga una cría por año, los campesinos se quejaban: “*Pobre llamita... tiene que tener un descanso*”. También afirma que tener una buena *tama* (con muchos animales y en buen estado) es fuente de orgullo y estatus social entre los campesinos. Asimismo, nos comenta que cuando un depredador mata a una llama, los productores sienten lástima, no solo por las pérdidas económicas sino por el animal: “*No los ven solo como kilos de carne*”.

Sin embargo, esta relación de respeto hacia la naturaleza también tiene manifestaciones contradictorias. En cuanto al trato hacia los animales, se puede percibir cierto maltrato en algunas personas. A veces, por malas prácticas o descuidos, se sacrifican hembras preñadas, no se alimenta bien a los animales (porque no siempre cultivan forraje) y muchos mueren en la época seca por el hambre y las enfermedades. Asimismo, con el aumento de los fenómenos del cambio climático (con frecuencia se producen lluvias y tormentas de nieve en el invierno), al carecer de corrales con techo, muchas madres y sus crías mueren por el frío. Algunos productores, apurados por generar ingresos, no esperan que los animales crezcan lo suficiente y los matan muy jóvenes. También, a veces se mata a las crías recién nacidas para vender el cuero o los fetos disecados para amuletos.⁴³

Así, podemos inferir que en algunos casos la forma tradicional de producir, sin infraestructura y sin introducir innovaciones tecnológicas, puede convertirse en un tratamiento cruel hacia los animales. Al carecer de la infraestructura necesaria, los animales se mueren de frío. Al no aplicar las vacunas y los baños antiparasitarios, padecen enfermedades. Al no plantar forraje, las llamas sufren hambre en el invierno. El abandono del pastoreo, facilitado por la incorporación del alambrado (fenómeno analizado anteriormente), hace la vida de los animales más difícil, ya que están abandonados en sus campos “a su suerte” y son presas fáciles de los depredadores, como el puma y el zorro. También podemos concluir que la mayor incorporación de la lógica mercantil en la producción de camélidos está impulsando un cambio en la relación con los animales. Ante la demanda de carne fresca de crías o animales muy jóvenes, se acorta su vida.

En las comunidades indígenas son aún numerosos e importantes los ritos y las fiestas en honor a la Pachamama y la celebración del ciclo agrícola. En diferentes ritos se muestra respeto a los astros, a los cerros sagrados y a todas las fuerzas de la naturaleza. En el mundo aymara, el tiempo es considerado circular y está relacionado con los ciclos agrícolas. La Madre Tierra tiene pe-

43 El feto disecado de llama para ofrendárselo a la Pachamama es la mejor forma de atraer la buena suerte y alejar las maldiciones, según mandan las costumbres del mundo andino en Bolivia.

ríodos, épocas de siembra, de cosechas, de descanso y de trabajo. En el caso de Curahuara, estos períodos se relacionan con los ciclos de los camélidos, además del ciclo de los cultivos. Entre las fiestas relacionadas con la naturaleza podemos mencionar la *killpa* o marcación de los camélidos (se realiza antes de carnaval; el trabajo de toda la familia se complementa con una ceremonia a la Pachamama, con comida y bebida); el carnaval (un período en el que se agradece a la Pachamama por los nuevos cultivos que se cosecharán luego de la fiesta); y la fiesta de camélidos (nueva fiesta productiva y cultural durante la cual se premia a los mejores especímenes de camélidos del territorio). El mes de agosto es considerado en la región andina el mes de la Pachamama; durante todo este mes la tierra no se trabaja, ya que está en descanso. Agosto es el mes para dar y no para pedir; es el mes de la *ch'alla*,⁴⁴ para tener un buen año agrícola. En septiembre comienzan las lluvias en el altiplano y, con ellas, la siembra. Asimismo, cualquier evento especial dentro de las familias o de la comunidad es celebrado con un ritual de respeto a la Pachamama. Cuando alguien en la familia recibe una buena noticia (consigue un nuevo trabajo, termina la escuela, va a viajar o se casa) se *ch'alla*. Al inicio de una obra, una casa o una obra comunal se *ch'alla* para que “*todo vaya bien, para que no haya novedades*”.⁴⁵

La mayoría de los campesinos realizan rituales a la Pachamama. Remedios, pastora del Sajama, nos comentó:

Sí hago ritual cada fin de mes, hago mesita y k'oa⁴⁶ en el cerro, hago ayuno, para que me ayuden, para que no muera el ganado; le pido primero a nuestro señor creador, después a la Pachamama y después a las almitas [sus muertos].

44 *Ch'allar* es el acto de ofrendar a la Pachamama, al darle de comer y beber.

45 Durante el trabajo de campo, acompañé a los comunarios de una comunidad en el inicio de una obra de bebederos para las llamas en cada *sayaña*. El tractor empezaba a cavar y los comunarios que eran parte del proyecto se reunieron en la *sayaña* del primero para realizar una mesa a la Pachamama. Algunos trajeron papas y carne para compartir, además de hojas de coca y alcohol. Mientras se discutía sobre el proyecto, se decidió realizar una comida más preparada para inaugurarla, como manda la costumbre. Todos estuvieron de acuerdo con la propuesta: “*Para que todo vaya bien, estamos usando maquinaria, estamos hurgando en la tierra, hay que hacer una k'oa, carnear una llama; cada uno pone algo, hacemos carne a la watya, traemos papas*”. Al día siguiente se preparó en la casa del *tamani* la comida comunitaria, carne de llama a la *watya* (en un hoyo en la tierra, cocida con piedras calientes). Don Aurelio, uno de los mayores productores de la zona, trajo una alpaca faenada. Además, en cada *sayaña*, cuando la grúa comenzaba a cavar, se hacía un ritual, se llevaba coca y el alcohol para *ch'allar*.

46 La *k'oa* es el acto de ahumar la mesa que se realiza para la Pachamama. La mesa es una bandeja con un variado repertorio de ingredientes, como dulces (llamados *misterios*, que tienen figuras alegóricas sobre lo que se está agradeciendo o pidiendo: una casa, un auto, salud) y otros objetos: semillas, plantas, animales, papeles de colores, lanas, etcétera. Las razones, así como las formas y las fechas para elaborar las mesas, pueden ser muy variadas. Por ejemplo, el primer viernes de cada mes es un día común en el que se elaboran

Remedios le reza tanto al Dios cristiano como a sus cerros y a la Pachamama para que la protejan. Como analiza el Padre Gabriel, máxima autoridad de la Iglesia católica en el municipio: *“El culto a la Pachamama se ha mantenido en la costumbre. Esto es el sincretismo andino. Se hace la wilancha⁴⁷ en una fiesta cristiana, las autoridades originarias llevan la cruz en el pectoral”*. Sin embargo, esta fuerte ritualidad y relación con la naturaleza se va debilitando fruto de los cambios culturales que vamos analizando. Como dice Marta, productora y dirigente de una comunidad:

Se están perdiendo los ritos, antes se hacían mesas para faenar, para pedir permiso. Hay fiestas que siguen, el primero de agosto [día de la Pachamama], navidad, año nuevo aymara, carnavales. Antes se hacían mesas para la kill'pa [mercado del ganado], para empadrear. Había ceremonias, se ch'allaba. Antes había mesas en el medio de la sayaña, en el río, en las cumbres, en los corrales. Cada mesa tenía su significado, cada una su fecha; ahora ya no se sabe, no se hace.

Otro comunario también piensa que las cosas han cambiado:

Antes la relación con la Pachamama era más genuina, ahora es como bandera, medio refinada y más relacionada con la bebida. La ropa originaria es más un disfraz, no se usa todos los días, solo en eventos, fiestas, en la ciudad.

Asimismo, es conocida hasta el día de hoy la enorme cantidad de mitos y leyendas sobre las montañas, ríos, lagos y salares que existen en el territorio caranguño. La humanización del espacio es parte del acervo cultural de este pueblo (Medinacelli, 2010). En este sentido, durante el trabajo de campo los pobladores narraron varias historias sobre cada uno de los elementos de la naturaleza. Los cerros cercanos tienen bellas historias, las montañas nevadas de la cordillera también tienen leyendas que explican su presencia, sus nombres, sus formas. Asimismo, los animales salvajes son presentados como portadores de buena y mala suerte, según las circunstancias. Todas estas leyendas y mitos manifiestan la comprensión del mundo y del *estar en el mundo* de la población, su espiritualidad.

El proceso de distribución y redistribución

En este acápite se hace referencia a las formas de apropiación primaria de la riqueza en el territorio, sobre todo a nivel de los productores de camélidos,

las mesas. Todo el mes de agosto es un mes para ofrendar a la Pachamama: por salud, para atraer la buena suerte, para pagar por los errores cometidos, para agradecerle a la tierra, para pedir su bendición, para abrir el camino, para despojarse del mal.

⁴⁷ Sacrificio de un animal como ofrenda a la Pachamama. Luego, la carne se come entre todos.

y al rol de los intermediarios en este mercado. Por otro lado, se analizan las formas de redistribución en tres niveles: la comunidad, el Estado y la cooperación internacional, y el rol que juegan estas instancias en la redistribución del excedente local, nacional e internacional. En el caso de la comunidad, se indaga sobre los mecanismos de redistribución de tierras; en el caso del Estado, se analizan los bonos sociales y las políticas públicas; y con respecto a la cooperación internacional, se consideran los proyectos sociales y productivos financiados por las diversas agencias de cooperación en el territorio.

El principio de redistribución que retoma Polanyi (2001) en sus trabajos tiene como sentido un centro redistribuidor que asegura la cohesión social y opera entre grupos en el interior de la comunidad. En las sociedades modernas, este rol cohesionador lo cumple el sector público, fundamentalmente el de orden nacional. Sin embargo, presentaremos también el caso de la redistribución a través de la cooperación internacional, dada la importancia histórica que ha tenido en Bolivia. Si lo analizamos a escala internacional, los flujos de recursos que provienen de las agencias de cooperación tienen como una de sus dimensiones la propia de un mecanismo de redistribución.

Apropiación primaria de la riqueza

En las comunidades estudiadas, el trabajo es familiar y la distribución del producto también lo es. Existe, por lo tanto, una apropiación familiar de la riqueza producida. Esto se da especialmente en las actividades agropecuarias. A nivel de las tierras, como vimos, la propiedad es comunitaria y el usufructo es familiar, por lo que el fruto del trabajo queda en manos de la familia; son inexistentes en el territorio las tierras para el beneficio común. Con respecto al trabajo comunitario, la apropiación es colectiva, ya que los trabajos están relacionados generalmente con el bien común.

En Curahuara, en el caso de los camélidos, los productores son los propietarios de sus animales y, por lo tanto, las ganancias por las ventas van directamente a ellos. Sin embargo, si bien los productores son autónomos y dueños de su tierra y de su ganado, los intermediarios se apropian de una parte del valor producido por los campesinos. Los intermediarios son comerciantes de las ciudades de El Alto, La Paz y Oruro, pero también son familias curahuareñas especializadas en la comercialización. Los comerciantes llegan a la feria quincenal en el pueblo o van directamente a las *sayañas* de cada productor a comprar el ganado en pie (vivo). En promedio, una llama adulta en pie en la feria de Curahuara se vende entre 600 y 700 Bs. El intermediario compra ganado vivo en Curahuara, lo hace pastar un mes y lo revende faenado en las carnicerías a más del doble. Los términos de intercambio se podrían mejorar si se acortara la cadena entre productor y comerciante minorista. Entre los entrevistados se manifiesta la preocupación por los injustos términos de inter-

cambio actuales. Como plantea un productor: “*Si el municipio se organizara, no habría más intermediarios. Falta la voluntad política del alcalde*”.

Si bien los intermediarios se apropian de un considerable porcentaje del valor del producto del trabajo campesino (venden la carne a más del doble), en las actuales condiciones de producción e intercambio juegan un rol importante en la intermediación, ya que, en muchos casos, para los comunarios es demasiado caro y complicado llevar a la ciudad su carne. Además, como lo muestran otros estudios (Tassi, 2012; Tassi *et al.*, 2015), la supuesta diferenciación tajante entre productores y vendedores no es tan nítida en el mundo aymara. Como una de las tantas estrategias de diversificación de la economía de las familias, los comerciantes son en muchos casos familiares que han migrado a la ciudad o son familias productoras locales que han podido ahorrar para adquirir un medio de transporte para movilizarse. En este sentido, muchos de los compradores son otros productores de la zona que tienen contactos con mercados seguros y con camiones para transportar a los animales vivos o la carne.

El matadero municipal tiene como objetivo lograr que los productores vendan allí directamente los animales en pie a mejor precio, y que la carne esté en condiciones más higiénicas para su consumo. Sin embargo, por negligencia de las autoridades municipales y por la debilidad de las asociaciones locales, desde 2005 el matadero sigue sin la habilitación del Senasag (Servicio Nacional de Sanidad Agropecuaria e Inocuidad Alimentaria) y sin usarse óptimamente. Tener el matadero municipal funcionando beneficiaría a los campesinos porque se evitarían los intermediarios y la carne certificada podría venderse a mayor precio en diferentes mercados.

Redistribución desde la comunidad

Las formas redistributivas en el mundo andino estuvieron muy desarrolladas durante el Imperio inca, en el que existía una estricta clasificación de las tierras según las necesidades y obligaciones de las comunidades. Como analiza De Alarcón (2011), retomando la crónica de Guamán Poma de Ayala, la posesión de la tierra se distinguía por sus funciones: existían parcelas destinadas a sustentar el culto, a las autoridades políticas y a los funcionarios del poder inca; otras estaban destinadas a satisfacer necesidades económicas, como los tributos; y otras, a satisfacer las necesidades de algunos grupos sociales, como los ancianos, las viudas, los más necesitados, etcétera.

En algunas comunidades del altiplano se registran continuidades con este sistema de redistribución. En las *aynoqas*, en algunas comunidades se dan prácticas de cultivo colectivo en favor de ciertos grupos. El acceso a las *aynoqas* se retribuye con trabajo gratuito para la comunidad. De Alarcón menciona el

trabajo comunitario en las parcelas destinadas a las autoridades del *ayllu*, ya que asumir cargos es una tarea onerosa:

La existencia de parcelas destinadas a las autoridades del *ayllu* –cuyo antecedente se remonta a la época prehispánica, de acuerdo con lo señalado por Guamán Poma de Ayala– muy probablemente se debe a la necesidad de cubrir estos gastos, lo que muestra cómo la comunidad asume colectivamente esta responsabilidad (ibídem: 195).

Asimismo, en algunos casos, en la antigüedad existían mecanismos de redistribución comunitaria en favor de personas o familias que, por diferentes circunstancias, no lograban satisfacer sus necesidades; es el caso de las personas viudas, los huérfanos, los ancianos solos o las familias que sufrieron pérdidas en sus cultivos por desastres naturales. Estas prácticas comunitarias están muy debilitadas en la actualidad. La responsabilidad de la manutención de las personas corre cada vez más por parte de la familia extendida o de las redes de padrino, una práctica muy extendida en el mundo aymara.⁴⁸

En el territorio no se pudo encontrar evidencia empírica de la persistencia de estas prácticas de redistribución. El debilitamiento de esta práctica ancestral está quizás relacionado con el debilitamiento del lazo social que estamos analizando. Los gastos ante eventuales pérdidas o catástrofes naturales corren por lo general por parte de las familias, en muchos casos por la familia extendida y los migrantes. Por otra parte, los mecanismos de redistribución de tierras para el uso común se han debilitado hasta su total extinción en algunas zonas. Como decíamos, la tierra es de usufructo familiar, y aquellas que antiguamente eran de usufructo colectivo (*aynoqas* para la agricultura, bofedales para el ganado) son en la actualidad prácticamente inexistentes.

Los únicos casos en los que se pudieron observar mecanismos de redistribución fueron las fiestas patronales, los estudiantes universitarios y la reversión de algunos terrenos. En las fiestas es común que algunos comunarios den dinero y obsequios a las autoridades por el cargo que están pasando y los gastos que afrontan. Los que obsequian son generalmente residentes (con mayor poder adquisitivo) o familiares de las autoridades. Entre los obsequios se pueden mencionar cajones de cerveza, cuadros con los nombres de la pareja y otros adornos conmemorativos de la fiesta. Asimismo, en algunas comunidades existe un mecanismo de redistribución para apoyar a los jóvenes que ingresan a la universidad.

Por otro lado, ya sea por abandono o por expulsión de alguna familia, existen dentro de las comunidades algunas tierras sin dueño. Estas tierras pasan directamente a la comunidad, que las mantiene hasta que se decida qué

48 Como la cobertura de salud gratuita es aún muy reducida en Bolivia, en caso de enfermedad las familias deben asumir los gastos del paciente. Casos graves de enfermedad o accidentes provocan en muchos casos la ruina económica de familias enteras.

hacer con ellas. Durante el estudio, una comunidad le había ofrecido tierras a la universidad local para que esta tuviera su ganado. En otros casos puede ser revertida a familias numerosas que no posean la suficiente cantidad de tierra para poder sustentarse. Sin embargo, estos casos de reversión comunitaria de tierras son muy escasos.

Redistribución desde el Estado

El paradigma hegemónico de un Estado rentista y privatizador del modelo neoliberal fue sustituido por un Estado que controla los recursos estratégicos del país para la redistribución de la renta nacional al conjunto de la población. Con la nacionalización de los hidrocarburos en 2006, el Estado boliviano logró captar muchos más recursos, los cuales son reinvertidos en salud, educación, caminos e infraestructura en todos los municipios del país a partir del Impuesto Directo a los Hidrocarburos (IDH). Los municipios rurales se vieron beneficiados directamente con estas políticas ya que sus presupuestos aumentaron sustancialmente.

Al analizar los mecanismos de la redistribución pública, principalmente a partir del Estado, es necesario incluir no solo la redistribución del ingreso sino también la de los bienes públicos. Si bien es difícil hacer un análisis del impacto de las políticas gubernamentales en el municipio por falta de datos, podemos dar cuenta de algunos proyectos impulsados por el actual gobierno: Programa Mi Agua I y II (bombas de agua familiares), electrificación rural, mejora de caminos rurales, Proyecto Vale (promoción del manejo de camélidos y turismo), Programa Evo Cumple (que financió el tinglado para la nueva feria local, el coliseo deportivo y la cancha de fútbol de césped sintético), y Programa de mecanización del campo (dotación de tractores y retroexcavadoras para el municipio y motosegadoras y motocultivadoras para cada comunidad).

A nivel de la salud, a través del bono universal Juana Azurduy, junto con el proyecto “Un aguayo para un parto sin riesgos”,⁴⁹ se ha logrado bajar signifi-

49 Proyecto de medicina intercultural impulsado por la cooperación canadiense (CECI). Las futuras madres que se hacen las cuatro revisiones médicas durante el embarazo y tienen el bebé en el hospital reciben un aguayo, ropa para el bebé y alimentos. La mujer puede elegir entre parir en la mesa ginecológica con un médico o en una sala culturalmente adaptada, en un cuarto separado del hospital, con una partera tradicional. La mayoría de las madres eligen tener a su *wawa* con la partera, doña Gregoria. Si hay complicaciones en el parto, el médico puede entrar e intervenir. Las mejores condiciones de higiene sumadas a los cuatro controles que se hacen las madres y la supervisión del médico en el embarazo y en el parto hizo bajar sustancialmente la mortalidad materno-infantil en el municipio (según el testimonio del director del hospital, no se han registrado muertes en los partos en 2013). Si bien el proyecto ya ha finalizado, el municipio asumió su continuación. La partera tiene ahora un sueldo del Ministerio de Salud y los kits para las mamás se compran con recursos municipales. Este proyecto exitoso es un ejemplo de medicina intercultural en el país.

cativamente la mortalidad materno-infantil, y el Programa Desnutrición Cero está mejorando considerablemente los índices de desnutrición en el municipio. Los adultos mayores están recibiendo su seguro de salud, con el que acceden de manera gratuita a los medicamentos. Asimismo, se está incorporando la medicina tradicional dentro de la atención del hospital, y los programas de vacunación infantil avanzan en su cobertura. A nivel educativo, ha subido el presupuesto para este sector. Además de mejorar la infraestructura y el equipamiento de las escuelas, los profesores están siendo capacitados para la implementación del nuevo currículo educativo basado en la nueva Ley Educativa Avelino Siñani Elizardo Pérez (2010).⁵⁰

A nivel nacional, las políticas redistributivas de mayor impacto son: 1) el Bono Juancito Pinto: es un incentivo de 200 Bs anuales para la matriculación, la permanencia y la culminación del año escolar de los niños y niñas en escuela primaria y hasta tercero del secundario en las unidades educativas públicas de todo el territorio, vigente desde 2006; 2) el Bono Juana Azurduy: es un bono para madres, cuyo objetivo es contribuir a la mejora de la nutrición y la salud integral de la mujer gestante y del menor de dos años. Consiste en el pago de 1.820 Bs a las madres durante 33 meses y está vigente desde 2009; 3) la Renta Dignidad: es un pago mensual a las personas mayores de 60 años que no cobran renta o pensión del Sistema de Seguridad Social. Son 200 Bs para las personas que reciben pensión de jubilación y 250 Bs para quienes no la reciben, y está vigente desde 2007. Estos bonos se financian con una parte de los recursos recibidos del IDH, de los recursos de las gobernaciones, de los municipios, del Fondo Indígena y del Tesoro General de la Nación (TGN), además de los dividendos de las otras empresas nacionalizadas (Entel, Ende, entre otras).

Los estudios sobre el auge de la economía popular en Bolivia (Tassi *et al.*, 2013, 2015) muestran que la política de redistribución nacional ha tenido impactos muy positivos en términos de inclusión social: con los bonos y el auge económico se ha democratizado el consumo y los sectores populares acceden a bienes y servicios anteriormente vedados. El auge del comercio popular muestra que esta mayor demanda de bienes está siendo atendida por comerciantes populares que integran todo el territorio. En este sentido, el excedente extractivo, ahora capturado por el Estado nacional y redistribuido al conjunto de la sociedad, activa dinámicas endógenas de economías de base popular que se diferencian de las tradicionales economías de enclave. Los comerciantes populares, en su mayoría de origen aymara, están desplegando estrategias económicas plurales y, así, se apropian creativamente del mercado. Lejos de ser meros “beneficiarios de bonos”, están mostrando formas de

50 Esta ley implica un cambio profundo en la educación en Bolivia, y está sustentada en los principios de la comunidad, la descolonización, la educación técnico-productiva y la interculturalidad.

reapropiación del patrón primario-exportador a partir de nuevos patrones de inversión, acumulación y redistribución. Asimismo, como muestran estos estudios, se están dando procesos de reconversión productiva, por lo que cada vez más los comerciantes invierten en procesos de producción local. Todas estas dinámicas tienen en las políticas de redistribución uno de sus principales pilares, aunque, según los autores, este “desborde popular” trasciende las metas económicas del gobierno.

En el territorio, es interesante rescatar que la totalidad de los entrevistados siente que *sus vidas han mejorado desde que está Evo Morales en el gobierno*. A nivel general, los testimonios hablan de una mayor presencia del Estado en sus territorios. En general, la población apoya la gestión del presidente Evo Morales ya que siente que se están concretando mejoras en la vida de los campesinos. Así, por ejemplo, un comunario sostiene: *“Evo nos está apoyando, ha cambiado en los municipios la participación comunitaria, hay más oportunidades, más acceso a obras, caminos. El municipio se ve mucho mejor: canchas, obras con el Evo Cumple”*.

Además de los cambios materiales, con el primer presidente indígena de la historia el pueblo boliviano comienza a sentir orgullo en lugar de vergüenza y alienación de sus orígenes indígenas. Como nos manifiesta doña María, productora y artesana: *“Con Evo las cosas van mejor, hay más bonos, ahora la gente puede entrar de abarcas y poncho al palacio, lo queremos, es un campesino como nosotros”*. Asimismo, la directora de la escuela primaria del pueblo nos comenta:

A nivel cultural hay cambios en los chicos. Antes, los niños tenían miedo de hablar en aymara, ahora ya no. Creció la autoestima, se valoriza la vestimenta tradicional, hay más participación, hay más voz, tienen la oportunidad de tener voz.

Redistribución desde la cooperación internacional

La presencia de la cooperación internacional en el municipio de Curahuara de Carangas es visible desde que uno llega al pueblo. En la entrada se ven en fila los numerosos carteles de proyectos de ONG y financiadoras del mundo. En el PDMO de 2007 se enumeran más de veinte socios estratégicos del municipio, de los cuales quince son ONG o fundaciones de la cooperación internacional y cinco son instituciones nacionales.⁵¹ Esta importante presencia de la coope-

51 El PDMO de 2007-2011 menciona como aliados estratégicos del municipio: Centro Canadiense de Cooperación Internacional (CECI Bolivia), Apoyo a la Pequeña Minería (APEMIN II), Centro de Desarrollo y Fomento a la Autoayuda (CEDEFOA), SERNAP Manejo de Áreas Protegidas y Zonas de Amortiguación (MAPZA-GTZ), Projet Concern Internacional (PCI), Fundación Suiza de Cooperación para el Desarrollo Técnico (SWISSCONTACT), Strategies

ración en el municipio no se reduce a un caso particular sino que se enmarca dentro de un proceso nacional de más de veinte años de dependencia de la ayuda externa que ha vivido el país (sobre todo en las décadas del ochenta, noventa y principios del 2000).

Enmarcada en este contexto nacional, Curahuara de Carangas ha captado el interés de varias instituciones de ayuda por ser un municipio del altiplano con altos índices de pobreza, con condiciones climáticas adversas y una larga historia de vacío institucional. Asimismo, el fácil acceso al municipio (recordemos que el pueblo de Curahuara de Carangas se halla a tres horas y media de la ciudad de La Paz por una carretera internacional íntegramente asfaltada) hace que las ONG lleguen con mayor facilidad a este territorio que a otros. Por otro lado, gestiones municipales anteriores hicieron que la cooperación internacional encontrara en el gobierno municipal un buen socio estratégico, con técnicos y autoridades locales dispuestas a viabilizar proyectos y programas.⁵² Además, por ser un municipio de frontera, la gente está más acostumbrada a la migración y, por lo tanto, es más abierta que en otras regiones del altiplano. Esta mentalidad hizo que las ONG encontraran un terreno fértil para trabajar. Como plantea una comunaria: *“Acá casi todos los abuelos saben escribir y hablan español. En otros lados solo hablan aymara y no dejan entrar a los de afuera. Acá la gente es más abierta y sociable por ser un municipio de frontera”*.

Todas estas características transformaron a Curahuara en un “blanco fácil de la ayuda externa”. Así, el municipio se enmarcó prontamente en el paradigma del “proyectorado”⁵³ (Rodríguez Carmona, 2009): un municipio con alta dependencia de la ayuda externa plasmada mediante proyectos sociales y de desarrollo. El balance general de tantos años de cooperación es difícil de

for International Development Bolivia (SID), Mancomunidad de Municipios Aymaras Sin Fronteras (MASF), Alianza Estratégica Trinacional Aymaras Sin Fronteras Bolivia, Chile, Perú (AE), Programa de Apoyo a la Niñez (PAN), Fondo Productivo y Social (FPS), Programa de Apoyo a la Seguridad Alimentaria (PASA), Programa de Desarrollo Rural Integrado y Participativo en Áreas Deprimidas (DRIPAD), Fundación para el Desarrollo Tecnológico del Altiplano (FDTA Altiplano), y Programa Apoyo a la Democracia Municipal (PADEM).

52 Entre los logros de las gestiones municipales anteriores se destaca la estabilidad política, la capacidad municipal de apalancar recursos, tener las cuentas claras, el fortalecimiento del sistema de autoridades originarias y la participación activa de los comunarios en la gestión municipal y el control social. Asimismo, el municipio de Curahuara de Carangas ganó el premio Municipio Modelo de Bolivia 2004; también fue declarado Capital de Camélidos Sudamericanos en 2005 y Zona Libre de Fiebre Aftosa en 2006 (PDMO, 2007).

53 Con el término *proyectorado*, el autor se refiere al paradigma de intervención de la cooperación internacional durante el modelo neoliberal, caracterizado por una fuerte presencia de ONG internacionales que trabajan a partir de proyectos y programas de alivio a la pobreza y que tuvieron una gran presencia por más de veinte años (años ochenta y noventa) en el país. Durante estos años, el país generó una fuerte dependencia de la ayuda externa; los donantes tuvieron considerable influencia política y, así, se debilitaron las instituciones políticas locales (Rodríguez Carmona, 2009).

realizar en esta investigación por falta de información, sobre todo de estudios de impactos. Sin embargo, se puede realizar un análisis parcial. Sirviéndonos de los ejemplos de los efectos nocivos de la dependencia a la ayuda externa a nivel nacional que propone Rodríguez Carmona, analizaremos en qué medida estos efectos se presentan en el municipio:⁵⁴

1. El *sesgo tecnocrático* de la intervención y la falta de inserción de los proyectos en la institucionalidad local hacen que las intervenciones de la cooperación tengan poca sostenibilidad y una limitada capacidad para propiciar políticas públicas locales autónomas. La abundancia de “elefantes blancos” en el altiplano boliviano refleja la poca articulación entre las formas sociales y productivas locales y los objetivos de los proyectos de desarrollo traídos por las agencias de cooperación (ídem).

Como ya mencionamos, muchos de los proyectos en Curahuara de Carangas adolecen de poca sostenibilidad. El proyecto “Un aguayo para un parto sin riesgos” es una excepción en este sentido, ya que se mantuvo en el tiempo y se institucionalizó como una política pública con el logro de un ítem para la partera dentro del personal del hospital. A diferencia de este proyecto que logró institucionalizarse, existen otros que caducan una vez que se acaban los recursos. En el municipio existen muchas obras abandonadas o con poco uso:

- **Matadero municipal.** Es un frigorífico de alta calidad para camélidos, cuenta con las condiciones necesarias para lograr una certificación de carne de exportación. Fue financiado por la Unión Europea e inaugurado hace cinco años. Debido a la escasa capacidad de gestión de la asociación de productores a cargo (APCI) y el poco apoyo del actual gobierno municipal, el matadero es una infraestructura que está prácticamente en desuso.⁵⁵ Su objetivo era contribuir al desarrollo de toda la población del municipio, pero en la actualidad se benefician apenas diez productores que van a faenar sus animales a ese lugar. Ahora la carne de llama del territorio se comercializa sin habilitación, en ferias y mercados locales pero no en supermercados y restaurantes, que son espacios que requieren carne certificada. El matadero impactaría en la calidad de la carne faenada. La manera tradicional de faenado es antihigiénica y esto genera problemas estomacales en las personas que ingieren esta carne, que son en su mayoría la población local.

Entre otras, una de las razones del fracaso del matadero es que existe un desfase entre el sistema productivo que se intenta impulsar y los

54 Se hablará solamente de los proyectos localizados en el pueblo de Curahuara de Carangas y no de todas las comunidades, ya que son los que, en el marco de esta investigación, se han podido visitar y estudiar.

55 El matadero tiene capacidad para faenar un animal por minuto, pero apenas se faenan siete llamas por semana.

sistemas productivos familiares. Las formas tradicionales de producción de camélidos de la zona no se adaptan a la forma de producción que requiere este frigorífico: producción continua, mayor escala, con estándares más altos de calidad, buenas prácticas, etcétera. En general, la producción familiar es estacional y de baja escala. Los productores, además de tener llamas, hacen múltiples actividades que les impiden aumentar su producción y cumplir con un mercado continuo. A excepción de los grandes productores, los campesinos faenan en sus *sayañas* o llevan los animales vivos a la feria quincenal de Curahuara cuando pueden hacerlo o cuando necesitan efectivo. Además, muchos campesinos prefieren faenar en sus *sayañas* sin complicaciones de transporte y logística.

- **Planta de transformación de carne.** Al igual que el matadero, la planta de transformación es una infraestructura de alta calidad que podría lograr una diversidad de subproductos de carne de camélidos. La planta se encuentra al lado del matadero y tiene máquinas para hacer chorizos, picadoras de carne, frigoríficos, salas de secado para hacer charque, cocinas, heladeras, hornos. La planta fue financiada por la cooperación internacional e inaugurada hace dos años, y también está prácticamente en desuso.
- **Taller de tejido.** La asociación de artesanas locales (CIMAT) cuenta con un amplio taller en el que se encuentran los telares, el torno y la sala de ventas. Este taller también fue financiado por la cooperación internacional. Del mismo modo, esta infraestructura se encuentra a medio uso ya que hay muchas menos artesanas activas en la asociación (de 60 se redujo a 20 mujeres miembros).

Un problema que se pudo detectar en este caso es que muchas mujeres que recibieron la capacitación en tejidos en el CIMAT se compraron sus propios telares para utilizarlos en sus casas. En muchos casos, las mujeres prefieren producir en sus casas o *sayañas* que en infraestructuras colectivas.⁵⁶

- **Servicios (turismo).** Las bellezas naturales y los vestigios arqueológicos hacen del territorio un lugar con importante potencial turístico.⁵⁷

56 Ver el apartado “El mundo del trabajo”.

57 En el municipio se encuentra el Parque Nacional Sajama, que alberga al majestuoso cerro de Sajama (la montaña más alta de Bolivia), en cuyas faldas se encuentran geiseres, aguas termales, bosques de árboles de altura, vicuñas, avestruces, etcétera. Asimismo, en el pueblo de Curahuara se sitúa la Capilla Sixtina del Altiplano, una iglesia de gran belleza catalogada como uno de los catorce monumentos históricos más importantes de la época virreinal en el país. Las palestras naturales de Calachua ofrecen a los andinistas un espacio accesible y agradable para la práctica de la escalada. Las iglesias coloniales en las diferen-

Pero, más allá de este gran potencial, el turismo planificado desde los proyectos de la cooperación internacional y el Estado no logra concretarse, y se convierte así en otro “elefante blanco” del desarrollo. En Curahuara, hace años que se hacen planes de turismo, capacitaciones, inventario de atractivos, alianzas estratégicas con otros municipios y países, pero el turismo se mantiene estancado y los turistas que pasan solo hacen una visita rápida a la Capilla Sixtina antes de partir hacia el Parque Nacional Sajama. La planificación del turismo justifica sueldos de consultores, talleres, capacitaciones y viajes, pero pocas veces se logra hacer algo concreto desde los proyectos planificados. Por otro lado, a excepción del exitoso proyecto de turismo comunitario en la comunidad de Tomarapi en el Parque Sajama,⁵⁸ los servicios turísticos que realmente funcionan son los familiares autogestionados, como hostales y restaurantes, y no así los planificados por proyectos.⁵⁹

2. Otro efecto negativo de la ayuda internacional es el fuerte impacto en la visión del desarrollo. Con el avance de las ONG, se consolida un *paradigma productivista* en el campo. El desarrollo rural se va focalizando cada vez más en el fomento a proyectos que aprovechan la “potencialidad productiva” de la zona para una mejor inserción en el mercado (ídem).

La presencia de las ONG en el municipio va cambiando paulatinamente las visiones de desarrollo compartidas. Economías que tradicionalmente estaban orientadas a la satisfacción de las necesidades desde el principio de la autosuficiencia y la complementariedad entran en una lógica mercantilista. La articulación de las comunidades indígenas al mercado es una tendencia que, como vimos, se remonta a la época colonial. Sin embargo, su articulación no significa que todas sus actividades económicas estén orientadas al mercado. Como vimos, existen mecanismos de reciprocidad en el trabajo (*ayni, mink'a*),

tes comunidades y las imponentes *chullpas* (tumbas aymaras) agregan belleza a los cerros nevados y las quebradas circundantes.

58 Tomarapi es una comunidad situada en el Parque Nacional Sajama, que ha desarrollado un proyecto de turismo comunitario. Con la ayuda de la cooperación internacional construyó un ecoalbergue que gestiona la comunidad. El turismo comunitario y autogestionario se constituyó en una estrategia válida y efectiva para la conservación y el aprovechamiento sostenible de los recursos de la biodiversidad y del patrimonio cultural del Parque Nacional Sajama y las zonas aledañas, además de la generación de aportes económicos significativos para las comunidades. Este proyecto es un ejemplo nacional de turismo comunitario exitoso.

59 Otro actor importante en turismo en el municipio es el sacerdote de la iglesia católica, quien impulsó a través de los fondos de USAID la remodelación, catalogación y promoción de las distintas iglesias coloniales que existen en el municipio. La iglesia de Curahuara (la Capilla Sixtina del Altiplano) está dirigida por el sacerdote y recibe diariamente visitas de turistas, a quienes se les cobra una entrada por una visita guiada (50 Bs a los extranjeros y 15 Bs a los residentes nacionales). En la actualidad se está construyendo un hospedaje al lado de la iglesia.

trabajo para el autoconsumo, la búsqueda de la multiactividad para reducir riesgos, etcétera.

Los proyectos de producción de camélidos buscan la especialización para mejorar los ingresos de los campesinos sin tener en cuenta estas otras formas y principios. En los talleres sobre manejo de camélidos se introducen valores mercantiles como el emprendedorismo, la eficiencia y la eficacia para competir en el mercado. Los técnicos especializados en camélidos encuentran que la multiactividad de los campesinos se convierte en un obstáculo para la producción. Los técnicos intentan que los campesinos se especialicen en la cría de camélidos para mejorar sus ingresos. Como manifiesta Jorge, un técnico local:

La multiactividad es una mala costumbre nuestra. En todo nos hemos metido: llamas, negocios, chacra, estudio. La llama queda en segundo lugar. Qué lindo sería si se decidiera que la producción de llamas fuera una política de producción de todos. La gente no se especializa, por eso no hay buen desarrollo en algo.

3. A menudo, la llegada de proyectos trae problemas en el interior de las comunidades. Se generan expectativas en los beneficiarios que no siempre se cumplen y también se pueden originar miramientos y conflictos (ídem). En Curahuara, los criterios de selección de los “beneficiarios” de los proyectos se aplican muchas veces “desde arriba”. Se imponen criterios ajenos a los criterios comunitarios: proyectos para “los más pobres” o “solo para mujeres”. Los que habitan más en el pueblo que en el campo se benefician en mayor medida de los proyectos, ya que se enteran de las convocatorias, van a los talleres y son elegidos como beneficiarios. Los campesinos que residen en el campo, sin señal para el celular y con economías de subsistencia, muchas veces quedan excluidos ya que ni siquiera se enteran de los proyectos. Asimismo, se crean conflictos dentro de las comunidades por la selección de unos y la exclusión de otros: “¿Por qué a él le dan y a mí no?”.

4. La lógica de los proyectos desestructura las formas comunitarias y fomenta el clientelismo. Los cooperantes, al llegar, necesitan un tiempo de aprendizaje de la vida comunitaria. Sin embargo, dada la prisa por ejecutar los proyectos y volver a las ciudades, al llegar se relacionan directamente con las instituciones formales con las que se sienten más familiarizados, como las asociaciones de productores o el gobierno municipal, y relegan las instituciones ancestrales, como las redes comunitarias, de parentescos y autoridades originarias (ídem).

En el caso de Curahuara de Carangas, se puede observar cómo la lógica de la captación de proyectos pasa por algunos concejales del gobierno municipal que conocen los mecanismos de selección, viajan más frecuentemente a las ciudades y tienen más contacto con las instituciones. Esto los sitúa en un lugar de mayor poder por sobre las autoridades originarias, que en muchos casos no se enteran de las convocatorias y no siempre tienen las habilidades

para llenar formularios, elaborar proyectos y aplicar para nuevos fondos. Estos mecanismos fortalecen la lógica clientelar del gobierno municipal, ya que muchas veces los funcionarios se presentan a la población como “los que traen los proyectos”.

5. Los proyectos fomentan la dependencia como “estado mental”: “La prolongada afluencia de ayuda externa a Bolivia contribuyó a crear un imaginario de dependencia, más perjudicial aun que la dependencia real” (ibídem: 205). Este pensamiento de servilismo y victimización caló en la psicología y en la cultura del país. Fruto de tanta influencia de la cooperación, muchas organizaciones campesinas e indígenas “se oenegizaron”.

Esta dimensión cultural o psicológica del proyectorado penetró profundamente en la idiosincrasia de los curahuareños. Los técnicos, las autoridades originarias y los concejales requieren mucho la asistencia de la cooperación. En este sentido, se percibe una dificultad para pensar y poner en práctica un modelo de gestión autónomo. La gestión municipal se reduce muchas veces a captar más proyectos y financiamiento externo, sin tener demasiado claro hacia dónde se está yendo. Los comunarios buscan entrar en proyectos, los estudiantes universitarios buscan convertirse en técnicos de proyectos, los concejales y autoridades originarias trabajan duro para conseguir proyectos so pena de ser interpelados por sus comunidades. En las reuniones de autoridades y de comunarios, las discusiones giran frecuentemente sobre las novedades de nuevos proyectos. La lógica del proyectorado aporta a la despolitización de las comunidades y reduce el debate sobre el desarrollo a una cuestión meramente técnica y de recursos. La dependencia parecería ser más mental que real ya que, como vimos, una vez implementados los proyectos, muchos no se sostienen y otras veces son abandonados una vez que la cooperación se retira.

Para finalizar, podemos recuperar el testimonio de un técnico local que sintetiza muy bien estas tendencias negativas de la cooperación internacional en el municipio:

El problema con la sostenibilidad de los proyectos es que no nacen del productor; los técnicos los hacen entrar casi obligándolos, y eso debería cambiar; la gente no entiende la propuesta, las convocatorias vencen, los técnicos saben hacer los proyectos rápido y los hacen, pero muchas veces no están relacionados con las necesidades reales de los productores. Además, los proyectos de nuestra institución deben entrar por los municipios y a veces los alcaldes tienen compromisos políticos con algunos grupos, y a ellos hay que beneficiar con el proyecto, pero quizás no eran las comunidades con más necesidades. En realidad, no hay una necesidad allí, hay otras comunidades con más necesidades.

Si bien nos hemos concentrado en los efectos nocivos de la redistribución originada en la cooperación internacional, no podemos decir que todos los proyectos sean negativos. Han existido en la historia del municipio

múltiples proyectos (o aspectos de ellos) que han beneficiado directamente a muchos campesinos, que han mejorado la calidad de vida de muchas familias y han aportado al desarrollo local. Criticamos las formas de la cooperación internacional como un todo, como una política de intervención en los territorios que, en muchos casos, empeoran los problemas actuales de cohesión comunitaria, debilitan los sistemas políticos locales y las formas comunitarias ancestrales, además de tener resultados concretos dudosos. Si bien es indudable que la cooperación aporta un influjo positivo de recursos, dado su modo de implementación verticalista y tecnocrático sus efectos son cualitativa y cuantitativamente más complejos. Veinte años después de la intensa ayuda externa, Bolivia mantenía los mismos índices de pobreza y exclusión. Con las luchas antineoliberales y el comienzo del *proceso de cambio* en 2006, el pueblo boliviano comprendió que el rol del Estado no puede ser reemplazado por un grupo de países del Norte, sus agencias de cooperación y sus buenas intenciones para con los países “pobres”.

El proceso de circulación

En este acápite veremos las diversas formas de intercambio que existen en el territorio: las ferias campesinas, el trueque y las fiestas. Siguiendo la distinción de formas de intercambio de Polanyi (2001), por un lado, bajo el *principio de mercado*, regido por la ley de la oferta y la demanda y con una tendencia a su autorregulación; y por otro lado, bajo el *principio de comercio*, sujeto a las costumbres y regulado por la misma sociedad, veremos que estas ferias locales tienen las lógicas de un comercio en función de las costumbres y la reciprocidad, pero también se hallan tensionadas por las lógicas del principio de mercado. Asimismo, analizaremos la vigencia del trueque y de las fiestas locales como momentos en los que la circulación y la reciprocidad aumentan en las comunidades.

Ferias campesinas

Antiguamente, las ferias y los mercados campesinos eran espacios donde los intercambios se hacían no solamente bajo el esquema mercantil sino que la reciprocidad jugaba un papel determinante. En las comunidades, se producía aquello que la familia necesitaba consumir, y el límite del consumo permitía hacer las equivalencias, las cuales definían un “precio justo y fijo” y no se podían cambiar arbitrariamente (Zoomers, 2002). Bertonio analiza las diferencias entre el comercio español y el indígena. Según este autor, los indígenas intercambiaban aquello que tenían por lo que necesitaban, a diferencia de los españoles, que buscaban la ganancia (Bertonio en Medinacelli, 2010).

En Curahuara de Carangas, la circulación de los productos se realiza principalmente en la feria quincenal del pueblo, que se realiza dos sábados al mes. Hasta septiembre de 2013, la feria transcurría en la calle principal del pueblo, y cada feriante, quienes son principalmente mujeres, tenía un espacio asignado. A través del programa “Bolivia cambia, Evo cumple”, se construyó un campo ferial, un enorme tinglado abierto que generó la resistencia de las feriantes porque lo encontraban frío y poco funcional.⁶⁰ Las feriantes le pagan cinco Bs a la alcaldía por su espacio.

La feria es un evento social muy importante en la vida de la población. En el pasado, los lugareños iban hasta Patacamaya⁶¹ a comprar y a vender, hasta que se organizaron para realizar la feria en el mismo pueblo. Como nos explica una comunaria: “*Los abuelos se organizaron y armaron la feria antes de Todos Santos, momento en que se necesitaban muchas cosas, frutas, verduras*”. La feria tuvo tanto éxito que comenzó a organizarse de manera mensual, hasta que, desde hace unos quince años, se lleva a cabo de manera quincenal. La feria comienza entre las seis y las siete de la mañana y termina entre las cuatro y las cinco de la tarde. A ella llegan para vender sus productos personas de Patacamaya y campesinos de la zona, y van a comprar todos los habitantes del pueblo y del campo.

La feria local es, además de un dinamizador de la economía, un evento social importante; por ella no solo circulan productos, sino también relaciones y saberes. Los sábados de feria son espacios de encuentro de parientes, lugar de enamoramiento para los jóvenes, momento de reuniones comunitarias (las autoridades originarias se reúnen los sábados de feria y otras reuniones se programan también para ese día, ya que la población dispersa está concentrada en el pueblo haciendo sus compras). Mientras se hacen las compras y se vende, la gente se saluda, se cuenta las novedades, se arreglan asuntos internos.

La mayoría de la población del municipio hace sus compras en la feria. Al ser los precios muy similares a los de las ciudades, los curahuareños optan por comprar en el pueblo y evitarse el viaje, exceptuando las personas que tienen tiendas y compran al por mayor en las ciudades. Muchas mujeres son vendedoras y consumidoras a la vez, ofrecen comidas y productos del campo y compran productos transformados y alimentos en general. Sin embargo, con los procesos de diferenciación social, existe una tendencia a que algunas familias se especialicen en la venta, y así se convierten en los comerciantes del pueblo. Estas familias van cortando los lazos con la producción de camélidos y con el campo.

60 Se observa que la megaobra no tiene mucha relación con los mercados campesinos, generalmente dispuestos en espacios abiertos en la calle.

61 Ciudad intermedia situada a una hora y media de Curahuara. Es un importante centro comercial del altiplano ya que es un punto intermedio entre las ciudades de La Paz y Oruro, y entre los pueblos del altiplano y de los valles.

Entre los feriantes entrevistados podemos mencionar a una cholita comerciante de Patacamaya que tenía un gran camión y cuatro puestos en la feria (cuatro espacios en la calle, uno al lado del otro). Vende productos de ferretería y muebles. Nos comenta que los productos vienen de Perú y de Brasil. Los muebles son de producción propia. En Patacamaya tiene una carpintería familiar y gente contratada. El camión es suyo. Va cada quince días a la feria, y los otros días va a ferias en otros pueblos de la región. No practica el trueque. Compra carne de llama porque es más barata en Curahuara. Hace dieciocho años que asiste a la feria. Dice que ahora es más grande que antes. Nos comenta que hace rebajas, que tiene clientes fijos y que tiene los mismos precios que en la ciudad porque el camión es suyo, y eso abarata los costos. Al lado de esta gran comerciante con variedades de productos y transporte propio se encuentra una abuela campesina que solo tiene atados de menta fresca de su campo. La feria tiene estos contrastes, hay grandes comerciantes con muchos productos y otros campesinos que ofrecen un solo producto de su propia producción (hierbas, carne, cueros).

Las feriantes son en su mayoría comerciantes de Patacamaya y algunas curahuareñas que compran en la ciudad (Patacamaya y La Paz) y venden en el pueblo. Las vendedoras de afuera llevan sus productos a diferentes ferias de los pueblos de la región, a las capitales de provincias y a ciudades intermedias. La diversidad de espacios, de actividades económicas y de rubros es una estrategia propia del comercio popular, que busca la diversificación antes que la especialización. Así, estos comerciantes que, según el día, van a cada feria campesina de la región, logran un control comercial en vastas zonas alejadas, como la zona fronteriza de Curahuara, que generalmente está desatendida por las grandes empresas. La diversificación es para los comerciantes populares una forma de generar economías de escala, expandirse comercialmente y reducir riesgos (Tassi *et al.*, 2013).

Los productos de la feria provienen en su mayoría de las ciudades. Los únicos productos locales son materia prima (carne, lana, cuero, hierbas) y algunas comidas preparadas. La feria ofrece una gran cantidad de productos manufacturados y naturales.⁶² Como habíamos visto, la escasa transformación de

62 Entre los productos ofertados en la feria, podemos señalar: 1) *Productos foráneos*. Medicina tradicional y alternativa: ungüentos, pomadas, tónicos, hierbas. Ropa tradicional: polleras, aguayos, fajas, chicotes, chuspas, abarcas. Ropa nueva y usada: polleras de colores, zapatos, ropa moderna, calzado moderno. Ollas, baldes y utensilios para la cocina. Herramientas e insumos para la construcción: ladrillos, cemento, carretillas. Alimentos industrializados: almacén, latas, conservas, paquetes de fideos, mantequilla, mermeladas, bebidas, etcétera. Juguetes usados. Productos de limpieza e higiene. Cocinas a gas. Artículos de ferretería. Frutas y verduras. Muebles. Sombreros. Bolsas de arroz, azúcar, fideos. Videos, MP3, música y películas piratas. Granos sueltos (arroz, maíz, porotos, quínoa). 2) *Productos locales*. Hierbas: menta, hierba buena. Carne de llama: carne recién faenada, pedazos, piernas, espalda (18 Bs el kilo). Cabeza de llama. Animales vivos (llamas y alpa-

las materias primas en el territorio impide que los pobladores se beneficien con bienes producidos localmente. Un elemento interesante en la feria es la gran cantidad de puestos de medicina natural/alternativa/tradicional. Existen dos tipos: campesinos que ofrecen hierbas locales que alivian dolores estomacales, resfríos, lastimaduras, y también comerciantes que ofrecen medicinas procesadas, como jarabes o ungüentos (muchos de ellos, producidos en otros países). Las frutas vienen de las yungas de La Paz y de los valles cercanos a Patacamaya (Luribay, Inquisivi), todas regiones cálidas a solo tres o cuatro horas de Curahuara. Asimismo, se observa que los comunarios van desplazando los productos hechos a mano por otros adquiridos en el mercado: sogas, ropa de lana, aguayos, sandalias: *“En la feria hay de todo y cuesta barato”*.

Con la mayor penetración de la lógica mercantil, la determinación de los precios no resulta de tradiciones o reglas culturales, ni de los parámetros de lo que es “justo” para los productores locales, sino que tiende a tomar como referencia los valores de la ciudad. Esto se hace como mecanismo de competencia para captar la demanda local. Los entrevistados sostienen que los precios están subiendo. Efectivamente, en algunos momentos del año los precios tienden a subir: en la época seca, cuando escasea la carne, el precio sube, y la comida y el transporte suben en los días de fiesta. Si bien los aumentos son pequeños, la gente siente preocupación. Al hablar de los precios de la feria, una *mama awatiri*⁶³ sostiene: *“Hacen subir, nadie dice nada, pero yapan. Las autoridades no controlan los precios, el gobierno municipal va a controlar el peso en la feria”*.

Por otro lado, las relaciones entre comprador y vendedor tienen muchas costumbres arraigadas. Las comerciantes suelen “yapar” a sus compradores habituales, a sus “caseros y caseras”. La tradición de “yapar” (dar una cantidad extra al comprador como signo de amistad) es una práctica generalizada en Bolivia, realizada tanto en el campo como en la ciudad. Con la yapa, los vendedores esperan sellar un pacto de fidelidad con sus caseros. En el intercambio, los compradores llaman a sus vendedoras “caseras” (y viceversa). Ser casero o casera de alguien significa tener una relación más personal con el otro; los caseros se conocen, dialogan, se yapan o se rebajan y, a veces, se cuentan las novedades personales. Además de la “yapa” como costumbre en el intercam-

cas). Cueros de llama adulta y bebé (120 Bs por unidad). Comidas preparadas: desayunos (apis con buñuelos, arroz con leche), almuerzos (asado de llama, empanadas, sopas). Lana hilada a mano: de oveja (15 Bs por libra –un ovillo–), de alpaca (40 Bs por libra –1 ovillo–; para hacer una chompa se necesitan dos ovillos). Lana de alpaca sin hilar: blanca (20 Bs por libra), negra y marrón (16 Bs por libra). Chuño (papa deshidratada): los comerciantes de afuera compran a productores locales para vender en La Paz (para la realización del chuño es necesario tener temperaturas bajo cero para poder congelar la papa por las noches. Como en otras zonas del altiplano, en Curahuara, en los meses de junio, julio y agosto, se prepara el chuño). 3) *Servicios*. Reparación de televisores y radios en el momento. Los dentistas abren sus consultorios los días de feria. Zapateros: reparación en el momento.

63 Mujer autoridad de la comunidad.

bio, se puede mencionar la práctica generalizada del *regateo* y la *rebaja*. Los términos del regateo son siempre amigables, nadie se siente ofendido por la negociación, y generalmente los precios pactados son un término medio entre la oferta del comprador y la contrapropuesta de la vendedora: “*Ni para ti, ni para mí*”, suele decirse al buscarse el término medio.

Otra feria importante en la región es la de la Candelaria. Esta feria se realiza en la ciudad intermedia de Patacamaya y a ella asisten personas de los municipios vecinos, entre ellos de Curahuara de Carangas. La feria es netamente de camélidos. Los productores locales venden los animales vivos a personas que vienen de Oruro, La Paz, Potosí y otros departamentos. Según los vendedores curahuareños, los precios de los animales son iguales o menores a los de la feria quincenal de Curahuara, pero la ventaja es que en esta feria se puede comprar y vender por cantidad. Los precios de las llamas son muy variados y, como nos explicaron, dependen de múltiples factores: el regateo, la época del año, la oferta y la demanda que exista ese día, las ganas de irse que tenga el vendedor.

La familia ganadera curahuareña a la que se acompañó el día de feria había llevado 150 llamas, algunas propias y otras que le habían comprado a otros campesinos de Curahuara. Según el testimonio de un miembro de la familia, compraron machos jóvenes a un precio de entre 360 y 400 Bs cada uno, y los vendieron entre 420 y 450 Bs; sin embargo, los valores pueden ser otros, ya que se comprobó que las personas son muy reticentes a hablar de los precios exactos. Los machos grandes pueden costar entre 700 y 850 Bs en la feria. Un macho de cuatro años puede costar de 1.000 a 1.500 Bs.

Durante toda la jornada, la familia curahuareña realizó múltiples transacciones de compra y venta de ganado, entre ellas se compró y volvió a vender el mismo día un mismo animal. La transacción más importante de la jornada de la familia fue la venta de 40 machos jóvenes a una pareja potosina quechua. Las partes negociaron hasta que se llevaron los 40 animales a 420 Bs cada uno. El regateo tardó bastante tiempo, los interesados fueron a ver otras llamas, volvieron, insistieron en que se los dejaran a 400 Bs cada uno; los vendedores habían comenzado ofreciéndolos a 450 Bs. Durante el período de regateo hubo bromas, no existía un clima tenso, al final pactaron en 420 Bs. Las partes se dieron la mano y se pagó al contado. Uno de los vendedores fue a comprar dos refrescos para *ch'allar* el trato. Mientras brindaban, los curahuareños deseaban prosperidad a los potosinos: “*Para que todo vaya bien, para que crezcan harto, en buena hora, jallala, el año que viene van a comprar muchas más*”.

En este intercambio se pudieron observar las formas culturales que acompañan las transacciones mercantiles en el mundo andino: el regateo, la búsqueda de confianza y familiaridad entre las partes, sellar el pacto con un ritual, la reciprocidad con la Pachamama al *ch'allar*, los buenos augurios mutuos. Todas estas costumbres hablan de una integralidad en la manera de concebir el acto

mercantil no simplemente como una transacción monetaria impersonal sino como un hecho social y cultural, dotado de sentido. En el trato comercial se intercambia mucho más que productos por dinero; se intercambia cultura, buenos deseos, rituales.

Otra tensión entre un intercambio pautado por la comunidad y otro por el mercado es el caso de la gran importancia que se le da al mercado externo (ciudades de Bolivia y otros países). El ideal de la exportación se da en muchos casos descuidando el mercado local. La población del centro poblado de Curahuara de Carangas es numerosa; al ser capital de municipio cuenta con una gran cantidad de funcionarios públicos (profesores de tres escuelas, personal del centro de salud, del juzgado, policías), técnicos de organismos estatales y de la cooperación, iglesia, regimiento militar, etcétera. Esta población urbana, que no produce sus alimentos, en muchos momentos encuentra difícil abastecerse para su dieta diaria. El problema del abastecimiento local es un tema poco tematizado a nivel de las autoridades. Fruto de años de introducción de valores mercantilistas, se sobrevalora la posibilidad de exportar y se desdénia el mercado local. Así, vemos esta contradictoria situación: mientras los proyectos apuntan a lograr la exportación de la carne de camélidos y se tiene a los mercados de exportación como un ideal compartido, en ocasiones es difícil proveer de carne de llama fresca a los propios curahuareños, quienes se deben contentar con pollos traídos de las ciudades.

Asimismo, la exportación no siempre es exitosa por las múltiples exigencias que se presentan. La carne no puede ser comercializada por fuera de la región porque las exigencias sanitarias para la exportación son muy altas. Los mercados de Comercio Justo para la exportación de tejidos de alpaca no logran consolidarse. La alta competencia regional y los complicados trámites de exportación hacen difícil conseguir mercados en el exterior. Mientras las puertas de la exportación no terminan de abrirse, la población local compra productos foráneos que podrían producirse en el territorio.

Trueque

En el pasado, en las comunidades andinas se realizaba el intercambio de productos y bienes simbólicos a partir del trueque recíproco entre familias del mismo *ayllu* y entre diferentes comunidades. Estos intercambios tenían como sentido central poder complementar la dieta con productos que no se producían en las zonas y también fortalecer las relaciones de reciprocidad entre comunidades.

En la actualidad, si bien los intercambios monetarios están generalizados en el altiplano boliviano, existe una resistencia a usar solamente el dinero como forma de intercambio en el campo: “La experiencia de lucha por la supervivencia en el campo hace recordar que no se puede comer el dinero”

(Estermann, 2006: 146). Por eso, se mantiene entre los productores y vendedores la lógica de guardar una cierta porción de la mercadería para trocar y no venderla toda, aun cuando haya demanda para comprarla.

Sin embargo, en Curahuara de Carangas, como en otras poblaciones con una creciente monetización de la economía, el trueque se fue debilitando hasta su desaparición en muchos ámbitos. Entre las entrevistadas en la feria, muy pocas vendedoras respondieron que seguían realizando trueque. En la actualidad, la mayoría de los intercambios se realizan por dinero. Cuando se practica, la forma más común de trueque se da entre el chuño (papa deshidratada) y el charque (carne de llama deshidratada). Como nos comenta un abuelo: *“Antes, el sombrero servía de medida para el chuño por fruta”*. Una mujer vendedora de frutas comentó que, al final de la feria, realiza trueque con otras vendedoras amigas con las sobras de las ventas. Otras campesinas reservan una parte de su producción para intercambiar con comerciantes de afuera. El producto local máspreciado por las comerciantes foráneas es el chuño, ya que es un alimento que solo puede hacerse en lugares con temperaturas bajo cero, como en Curahuara.

Más allá de estos casos específicos, se puede concluir que el trueque es una práctica ancestral (IPEC) debilitada en la actualidad. Sin embargo, se puede intuir que la decadencia de prácticas económicas basadas en la reciprocidad podría estar relacionada con los ciclos de mayor bonanza económica que vive el país. Estas formas de reciprocidad son reactivadas sin mayores problemas en contextos de crisis económica y escasez de dinero. Por ejemplo, la situación de pobreza extrema de los campesinos en el período neoliberal reactivó formas de ayuda mutua y de trueque entre comunarios y familias extendidas. En la actualidad, los bonos a los sectores vulnerables, el auge del comercio popular, la creciente demanda de mano de obra en el país vecino y las mayores posibilidades de encontrar empleos en el pueblo y la ciudad generan mayor poder adquisitivo en la población. En este contexto, los comerciantes y los campesinos prefieren vender más que intercambiar sus productos. Bajo esta misma lógica, las personas prefieren pagar un jornal de trabajo y evitarse así tener que ayudar luego a otra familia (*ayni*). Estos cambios no implican la disolución de las comunidades sino su transformación y adaptación a los contextos actuales.

Asimismo, las economías campesinas no solo se ven afectadas por los ciclos económicos nacionales e internacionales sino también por desastres naturales (sequías, inundaciones, granizos) que impactan directamente en la producción y, por ende, en el sustento diario. Es por eso que las familias despliegan una diversidad de estrategias económicas para minimizar los riesgos al dispersarlos entre varias actividades. La posibilidad de hacer trueque ante problemas de escasez de circulante es una de estas estrategias. Los trabajos remunerados paralelos a la producción agropecuaria permiten tener ingresos extras que aseguran el sustento y generan ahorro. Mantener relaciones con la

familia ampliada residente en las ciudades permite generar lazos comerciales y de ayuda mutua.

La fiesta

En las comunidades andinas, las fiestas pueden ser analizadas como instituciones económicas comunitarias (IPEC) por los principios de reciprocidad y complementariedad que se despliegan en ellas. En los actuales contextos, la fiesta es también el escenario en el que se articulan distintas trayectorias económicas de los migrantes, y se evidencia el prestigio, la movilidad social y la acumulación frente a los demás (Hinojosa, 2015).

En Curahuara, las fiestas patronales y el carnaval son momentos del año muy importantes para la población.⁶⁴ El significado de la fiesta puede ser analizado de múltiples formas y son muchos los investigadores que se han dedicado a estudiar la fiesta andina y sus sentidos. Aquí no se pretende realizar un estudio exhaustivo, ya que esto sobrepasa los objetivos planteados. Por el contrario, intentaremos brevemente analizar la fiesta como un hecho social y económico. Como hecho social, la fiesta permite el fortalecimiento de los lazos y las relaciones de confianza que subyacen a las relaciones económicas; y como hecho económico, la fiesta es un momento del año en el que aumentan los intercambios, y la reciprocidad se vuelve más intensa.

A nivel simbólico, si bien la principal fiesta de Curahuara es el 6 de agosto (festividad patria que conmemora la declaración de la independencia), este mes es también, dentro de las culturas andinas, el de la Pachamama. Durante todo el mes, las personas hacen ofrendas a la Madre Tierra en agradecimiento por los frutos recibidos durante el año. En agosto, la tierra está en descanso en el altiplano, esto significa que no se ara ni se siembra. A comienzos de septiembre y con la llegada de las primeras lluvias se inicia la temporada de siembra. Por lo tanto, agosto es un mes para dar y agradecer, y no para pedir y trabajar. Durante este mes, la gente *ch'alla* sus casas, hace ofrendas a la Pachamama y realiza otros rituales de agradecimiento.

Como muchas otras fiestas en Bolivia, existe una yuxtaposición entre las fiestas ancestrales, relacionadas generalmente con los ciclos agrícolas, y las fiestas católicas y patrias. En este caso, además de *ch'allar* y agradecer a la Pachamama, los curahuareños realizan un acto cívico en el que desfilan todas las instituciones públicas y comunitarias. Al preguntarle a una entrevistada sobre la importancia de este desfile, ella nos comenta: “*Por estar Curahuara*

64 Las fiestas más importantes en Curahuara de Carangas son la fiesta patria (el 6 de agosto de 1825, Bolivia declaró su independencia de España) y los carnavales. Durante el trabajo de campo se participó solamente de los festejos del 6 de agosto, por lo que nuestro análisis se basará, sobre todo, en esta fiesta nacional.

en la frontera, es importante ser patriota. No está bien que los hijos se vayan así nomás. Hay que sentar soberanía”.⁶⁵

Los protagonistas de las fiestas son en gran medida las autoridades originarias del año, los *tamanis* son quienes “pasan fiesta”, son los pasantes, es decir, las personas que se encargan de organizar todo y correr con los gastos. La pareja de pasantes debe afrontar importantes gastos en las fiestas como parte de sus obligaciones del año.⁶⁶ La pareja de *awatiris* paga las bebidas para los bailarines los tres días (como es sabido, se consume mucho alcohol en las fiestas, sobre todo cerveza) y las comidas de los comunarios (se prepara carne de llama asada y otros platos para dos días). Además, las autoridades son las encargadas de contratar a la banda de música que acompañará a los bailarines de cada comunidad (se paga el sueldo más la comida y la bebida de los músicos). Pasar fiestas para aproximadamente 150 personas dos veces al año (carnavales y 6 de agosto) más los gastos ocasionales (comidas para las reuniones mensuales, viajes, etcétera) hace que el año de autoridad de la comunidad sea muy costoso para los ingresos habituales de los comunarios, aun para los residentes.

Si bien son los pasantes quienes más gastan durante estos días de fiesta, toda la población asume diversos gastos especiales. Las familias preparan suculentas comidas, se faenan llamas, se compran muchos cajones de cerveza, se alquilan o compran los trajes folclóricos para el baile, etcétera. Una pareja puede gastar entre 5.000 y 8.000 Bs (unos 1.000 dólares), si baila los tres días, en trajes, comida y bebida.⁶⁷ En el pasado, el preste gastaba su dinero en la chicha de la casera; las comidas y las bebidas eran producidas localmente. De esta manera, el dinero circulaba internamente. En la actualidad, muchos de los productos vienen de afuera: la cerveza más comprada, la Paceña, pertenece al grupo Quilmes; los trajes se mandan a coser en las ciudades; los prestes más reconocidos son los que traen bandas de afuera (La Paz, Perú, etcétera). Si bien existe una fuga de dinero en las fiestas, también hay una reinversión a través del prestigio que se gana en ellas.

Bailar en la fiesta es una manera de mostrar devoción por la Pachamama y por la Virgen, y es una muestra de cariño a la comunidad, a la vez que es un acto que acrecienta el prestigio y la gracia. Como nos explica una concejala: *“Pasan fiestas por la fe, para que les vaya bien en el ganado. Mi papá bailó llamerada, tenía una llama y ahora tiene 200, era autoridad y bailó”*. Como vimos, la temporalidad andina es cíclica; la idea de “dar” a la comunidad en las fiestas y

65 Comentario relacionado con el histórico conflicto que Bolivia tiene con Chile por la pérdida de su litoral. Recordemos que Curahuara es un municipio de frontera con Chile.

66 Los gastos de las autoridades varían según los entrevistados, pero se mencionaron valores entre los 25.000 y los 30.000 Bs (3.600 dólares) por fiesta.

67 Además, aprovechando la mayor afluencia de personas en el pueblo, en los días de fiesta los comerciantes y los transportistas suben los precios de la comida y de los pasajes.

a la Pachamama en los rituales se relaciona con un “dar y devolver todo para volver a comenzar con más fuerza” (recordemos que agosto es el inicio del ciclo agrícola). Para que el nuevo ciclo sea abundante, es necesario agradecer bien, dar todo, compartir con los demás, ofrendar a la Pachamama. En estos días de fiesta, todo sobra, nada se guarda ni se escamotea; estamos en los días de la abundancia. Si bien el ahorro es un ideal aymara fuertemente arraigado, las familias gastan bastante de su capital en estos momentos del año. Para los aymaras, “gastar mucho en una fiesta” no es sinónimo de pérdida o derroche sino una muestra de agradecimiento, una forma de aumentar el prestigio, una manera de hermanarse con los pares y con los dioses para tener su protección. Como explica un abuelo: *“Si no pasan fiesta, la comunidad se resentida”*. Otra lugareña afirma: *“Si te guardas, al año te va a ir mal. Si te quedas con cosas, hay resentimiento. Todo lo que tienes, hay que darlo, usarlo, en agosto”*. La generosidad desplegada los días de fiesta por las autoridades es una forma de aumentar el prestigio ante la comunidad. Aquellos pasantes que gastan más dinero y organizan una buena fiesta serán bien recordados por sus pares.

La desacumulación que implica la fiesta (sobre todo para las autoridades pasantes) no es comprendida como una pérdida sino como una manera de aumentar el lazo social, la gracia, el prestigio, la complementariedad con el otro. Dentro de la cosmovisión aymara, cuando uno está más relacionado con el otro, con su comunidad y el cosmos, más persona es, más completo está. Al ser generoso en la fiesta, se aumenta la empatía con los otros y se gana el respeto de los mayores. Esta gracia simbólica se relaciona también con el sustento material. Una pareja querida será socorrida en caso de desgracia; una persona que honra a los dioses y a la Pachamama recibirá su protección con buenas cosechas. A las personas respetadas se les hace más *ayni*, se sellan más tratos comerciales, etcétera. Así, el gasto de la fiesta se vuelve algo mucho más profundo que un mero “derroche descontrolado”, como parecería a simple vista.

Como se pudo observar durante el trabajo de campo, a los *awatiris pasantes* se los honra en las fiestas, los comunarios rezan por ellos, les arrojan serpentina, les regalan cajones de cerveza, dinero, cuadros enmarcados de recuerdo, placas, aguayos, y les auguran felicidad y prosperidad: *“Que sea en buena hora, buena suerte, que todo vaya bien a los hijos, trabajo, el carro, el ganado”*. En este sentido, hay un ida y vuelta entre autoridades y comunarios en intercambio de dones, en manifestaciones de gratitud y hermandad.

A nivel social, la fiesta es, ante todo, un momento de reencuentro y hermanamiento. Con un alto porcentaje de población migrante, la fiesta de carnaval y la del 6 de agosto son momentos en que los migrantes pueden aprovechar para llegar a su pueblo a visitar a sus familiares, ayudar en los arreglos de las casas y participar de la fiesta, bailando para su comunidad o participando

del torneo de fútbol.⁶⁸ Para las fiestas, los migrantes llegan de todos lados: Brasil, Chile, Argentina, Cochabamba, La Paz, Oruro. Estos días, las familias aprovechan para reunirse, hacen asados (se carnea bastante llama para las fiestas), se cuentan las novedades, etcétera. Asimismo, aprovechando la mayor cantidad de brazos disponibles, se ocupan los días previos a la fiesta para pintar las fachadas de las casas y se hacen otros arreglos necesarios en la casa del pueblo y en el campo. Como explica una mujer del pueblo: *“Viene la gente de la ciudad para estas fiestas y ayudan en las tareas de la casa, limpian, pintan las paredes, ayudan con el ganado. Al irse, los familiares se llevan carne, papa”*. Según los testimonios, la fiesta crece año a año y cada vez son más los visitantes que llegan: *“La fiesta cambió, viene más gente porque quieren a su pueblo, vuelven de Chile, de otros departamentos”*. Con la llegada de los migrantes, en los días de fiesta se reactualiza el lazo familiar y comunitario.

Para los migrantes, volver al pueblo es una demostración de cariño, como manifiesta un residente: *“A pesar de estar lejos, uno se acuerda del lugar en el que nació y están los seres queridos”*. Volver para las fiestas y compartir es también una manera de mostrarse presente ante la comunidad y de enterarse de los asuntos comunes. Recordemos que un migrante que no vuelve a su comunidad, que no pasa cargos, que no cumple con las obligaciones, corre el riesgo de perder el derecho sobre su tierra. Por otro lado, los migrantes tienen, en estos días, la posibilidad de mostrar a los suyos el progreso que han logrado afuera (o el que aparentan haber logrado). Generalmente, los migrantes van con ropa moderna, muchos vienen con autos propios y, en las reuniones, son ellos generalmente los que invitan con cerveza a los demás. Si un familiar está pasando cargos, es muy común que el migrante aporte con dinero para los gastos. En este sentido, venir a las fiestas es una forma de reafirmar cierto prestigio social ganado en la ciudad, sin mostrar las malas condiciones en las que se vive afuera o el sacrificio que significó haber llegado a progresar.

El proceso de consumo

En este acápite veremos las formas en que el consumo tradicional va transformándose en un consumo cada vez más foráneo y diversificado a partir de los cambios culturales, la migración y los medios masivos de comunicación. Las tendencias al consumismo moderno tensionan las estructuras comunita-

68 Durante los días de fiesta se realiza un campeonato de fútbol para hombres y otro para mujeres. Cada comunidad tiene su equipo. Los residentes son los que más participan. El campeonato es un evento sumamente importante de la fiesta; hay comunidades que contratan jugadores de afuera para sus equipos (brasileños, colombianos); todo está muy pautado, con árbitros profesionales, cronograma, copas y premios.

rias. Asimismo, se analiza la vigencia del *apthapi*, una práctica de consumo ritual comunitario.

Cambios en los patrones de consumo

La alimentación diaria en las comunidades andinas dependía en gran medida de la producción propia y de la práctica milenaria de recorrer los diferentes pisos ecológicos para intercambiar los productos de altura (charque de camélidos y pescados, sal, chuño, tunta, cereales, plantas medicinales) por productos de valles y llanos (tubérculos, granos, hortalizas, frutas, chancaca, plantas medicinales):

Estos recorridos garantizaron por milenios una alimentación equilibrada en todo el sentido de la palabra: entrelazando relaciones de solidaridad con climas y paisajes que permiten regenerar energías, compartiendo productos tiernos y secos cultivados o conservados de manera natural, buscando el equilibrio entre productos cálidos y frescos para lograr combinaciones apropiadas para el organismo según la estación [...], y lo más importante es que se respetan los ciclos de siembra, cosecha, consumo y vida (Terre des hommes, 2005: 7).

La alimentación tradicional andina tiene como base los tubérculos, los cereales (quínoa, amaranto, kañawa) y el ají, complementados con algunas leguminosas (habas, arvejas), calabazas (zapallo, lacayote) y charques (llama, cordero, pescado o res). En cada lugar existen sazones, frutas y hierbas propios. En la actualidad, la mayoría de las comidas son acompañadas por arroz y fideos. El aporte nutricional de estos alimentos es casi nulo, pero, como son sencillos de cocinarlos y baratos, se introducen en la dieta diaria, lo que provoca el abandono de otros alimentos y cultivos (ibídem). Como muestran estudios recientes, a nivel nacional se está dando un proceso de creciente homogeneización de la dieta alimenticia rural sobre la base de alimentos producidos por la agroindustria del oriente (Colque *et al.*, 2015).

En la actualidad, la dieta de los curahuareños se basa en la carne de llama, la papa, el chuño, el arroz, los fideos y algunas hortalizas en las sopas (zanahorias, cebollas, habas). Las personas no consumen mucha variedad de verduras frescas ni frutas. Se está intentando cambiar estos hábitos alimenticios con las campañas alimentarias, con el Programa Nacional de Alimentación Escolar Suplementaria y con la promoción de viveros familiares. El consumo de carne de llama es casi diario y se prepara de diferentes maneras: asado, charque, sopas, guisos, chicharrones.

Como manifiestan muchas personas entrevistadas, los hábitos alimenticios van cambiando en el territorio. Antes se realizaban más comidas con alimentos propios: quínoa y kañawa (cereales andinos), chuño y charque

(alimentos disecados que requieren una larga elaboración), y refrescos naturales. Una mujer comenta:

Antes se comía mejor: mate de hierbas del lugar, maíz tostado con queso artesanal, piro [harina de maíz] con queso, leche, revuelto con huevo, quínoa, charque, papa. La mamá secaba fruta, no se compraba casi nada, sino que se iba a Calacoto para intercambiar o comprar. Hasta ahí llegaba el tren. Ahora se usa café, cocoa, té, galletas, fideos, arroz, pollo. Se comía mejor antes.

Los cambios en los patrones de consumo se asocian a los cambios culturales que vamos explicando. Al hacerse más accesibles los productos manufacturados de la ciudad, las personas comienzan a reemplazar los productos locales por los de afuera. En las calles del pueblo abundan los puestos de pollo frito y salchichas. Las tiendas locales ofrecen en su mayoría golosinas, gaseosas y galletas, todos productos con poco valor nutricional. Además de encarecerse el costo de la canasta básica, la alimentación de los curahuareños ha ido empeorando paulatinamente con estos consumos heterónomos.

La presión por el consumo moderno es muy visible en los jóvenes. Fruto de las migraciones a Chile y de la exposición continua a los medios de comunicación masiva (televisión, redes sociales, películas), los jóvenes incorporan cada vez más las modas de las ciudades. Los equipos deportivos para los campeonatos, los MP3, los videos y las computadoras son todos nuevos consumos que forman parte de la vida de los jóvenes. Esta presión por el consumo hace que muchos decidan irse temporalmente a Chile a trabajar para conseguir dinero. Aun siendo menores de edad, logran pasar las fronteras (a veces los padres los cruzan y los dejan con otro familiar en Chile) y consiguen trabajos temporarios (sobre todo en la agricultura). Con sus ahorros compran su ropa, tecnología y gastan en las fiestas. Como vimos, esta tendencia a la migración temprana transforma las relaciones en las familias y en las comunidades: los jóvenes pierden el respeto por sus padres, desatienden la escuela y comienzan más temprano a tomar alcohol y a tener actitudes poco responsables (por ejemplo, los embarazos adolescentes son muy frecuentes en Curahuara).

Las fiestas, los nuevos consumos alimenticios, las modas de los más jóvenes, el deseo de tener televisiones, autos y otras comodidades en las casas hace que la vida de las familias campesinas sea cada vez más cara. Un comentario generalizado de los entrevistados es que la vida es más costosa y difícil en la actualidad, y que con los camélidos no alcanza. Esto genera la necesidad de migrar o de buscar trabajos remunerados en el pueblo. El debilitamiento de las prácticas andinas de reciprocidad también aumenta la presión por conseguir más dinero: con menos trueque, *ayni* y producción para el autoconsumo, la vida se encarece. Así se da un paulatino proceso de monetización de la economía que implica una mayor necesidad de dinero para satisfacer las necesidades de las familias. Esta presión por aumentar los ingresos hace que muchas familias deban diversificar aún más sus actividades, migrar y buscar

trabajo remunerado, entre otras estrategias. La idea de que “el campo no da para vivir” es un pensamiento compartido por la mayoría de los entrevistados: “Antes se podía vivir del campo, ahora, por ambición de tener más, ya no abastece”.

Apthapi: consumo comunitario

Como vigencia de una práctica económica comunitaria en el territorio, aún se practica el *apthapi*. El *apthapi* es una comida comunitaria que tiene como principio compartir entre todos los frutos de la tierra. Esta comida se comparte entre los miembros de una comunidad, amigos o familiares, y es aún hoy una práctica común en la ciudad y en el campo. Esta práctica puede ser analizada como una institución de consumo comunitario que se opone a la mercantilización y a la individualización de la alimentación.

El *apthapi* es un consumo ritual y no cotidiano, una forma de comer con la comunidad y con la Madre Tierra. En momentos especiales del año (fiestas, eventos sociales, reuniones comunales), los comunarios traen los productos propios y los ponen en el centro del espacio para que los demás puedan disfrutar de ellos. Entre los ingredientes de un típico *apthapi* del altiplano se encuentra una gran variedad de papas, así como ocas, chuño, choclo, quesos, habas, huevos, pollos, carnes. El *apthapi* procura compartir, unir a la familia, a la vez que permite a las comunidades reconciliarse con aquellas que se encuentran distanciadas. Los comestibles son expuestos en un aguayo⁶⁹ tendido en el piso, que sirve para presentar ante todos la comida recolectada. La regla es que todos se sirven hasta quedar satisfechos, y si aún resta algún alimento, este se distribuye entre todos para comer después (Huanacuni, 2013).

En Curahuara, el *apthapi* se realiza sobre todo en las reuniones comunitarias y en las faenas. Como se pudo observar, es una práctica que se mantiene y que fortalece el lazo comunitario. Traer comida para compartir y comer la que traen otros acerca a la gente, se hacen comentarios sobre los productos de los demás, se felicita a los buenos productores y a las cocineras. Compartiendo la comida de los otros se habla sobre la producción del año y sobre los problemas que cada uno ha tenido con la cosecha y el ganado; todo esto en torno a un gran banquete de productos locales.

69 Prenda rectangular que se usa en el mundo andino como mochila, abrigo o adorno, particularmente por mujeres de ascendencia indígena. Es una tela a rayas de colores contrastantes.

Conclusiones

El proceso económico integrado

A modo de resumen, en este último acápite analizaremos el proceso económico como un todo, relacionando las tendencias más importantes de cada proceso (producción, distribución/redistribución, circulación y consumo).

Las IPEC con mayor vigencia en la actualidad en el territorio son la propiedad colectiva de la tierra y el sistema de autoridades originarias. A pesar de los cambios en las formas de producción y uso de la tierra, el reconocimiento legal a esta institucionalidad ancestral es un elemento importante de cohesión comunitaria. Aunque tensionada por los procesos de parcelamiento de la tierra, la vigencia de la propiedad colectiva sostiene de manera material a la comunidad.

El sistema de autoridades originarias es otra institución comunitaria que se mantiene con vigor a pesar de las transformaciones; en muchos casos tiene más poder y legitimidad que el gobierno municipal (alcalde y concejales). La mayoría de las personas entrevistadas comprenden que pasar cargos es una obligación moral y material y no se escuchan comentarios para que esto cambie. A pesar de los esfuerzos que implica ser autoridad, nadie manifestó fastidio o queja ante el rol que estaba cumpliendo. Por el contrario, se pudo percibir un sentimiento de compromiso y orgullo con la tarea. La forma en que las familias prestan servicio a su comunidad puede ser analizada de varias maneras. Para algunos, esto significa un cálculo instrumental que realizan las familias para mantener su derecho sobre la tierra. También puede ser comprendido como una muestra de gratitud, cariño o el pago de una deuda superior que las personas sienten por su comunidad. Ambos supuestos pueden explicar esta costumbre y quizás muchas otras.

El sistema de autoridades, a pesar de algunas tensiones, se mantiene como una de las instituciones más fuertes en el municipio, al igual que el sistema de propiedad colectiva de la tierra. El sistema de autoridades originarias es un garante importante de la perdurabilidad de la propiedad colectiva de la tierra y, por ende, de la comunidad como un todo. El rol de autoridad de la comunidad va más allá de las personas específicas ya que, recordemos, el sistema de cargos es rotativo y obligatorio. Entre sus tareas, los *awatiris* deben ocuparse de resolver los conflictos por la tierra entre vecinos, reunir a la comunidad, presidir los trabajos colectivos y las reuniones comunales, y tener un fuerte rol cohesionador y organizador de la comunidad.

Como tensiones, vimos que, si bien el sistema de propiedad comunitaria se mantiene como instancia legal, en la práctica las nuevas formas de uso de la tierra van debilitando la idea del uso común. Fruto de la penetración de los valores individualistas modernos, de la creciente migración y el crecimiento

demográfico, existe una mayor presión por la tierra con su consecuente fragmentación. El avance masificado del alambrado y la creciente disminución de las tierras de pastoreo comunales implican un avance de la noción de la propiedad privada por sobre la comunitaria. Estas nuevas tendencias marcan distanciamientos con los principios de uso común de la tierra y de reciprocidad en el interior de la comunidad. Si bien las autoridades intentan mediar en los conflictos por los límites, la noción de tierra privada está cada vez más instalada en la subjetividad de las personas.

La principal forma en que la propiedad privada avanza es a través del alambrado. Este puede analizarse como un factor de divisionismo dentro de la comunidad; sin embargo, los testimonios de los comunarios en favor del alambrado muestran que este evita los conflictos entre vecinos y, en ese sentido, ayuda a la reproducción de la comunidad como un todo. Dada la concepción cada vez más privada de la propiedad, el alambrado ayuda a bajar la conflictividad social ya que impide el cruce del ganado a tierras ajenas.

Asimismo, dados los procesos de pluriactividad analizados, el alambrado es una nueva tecnología que les permite a los productores realizar otras actividades y mantener su ganado. Podemos decir que, si bien el alambrado cambia las formas de concebir y utilizar el espacio, en un contexto de avance de las actividades mercantiles la posibilidad de dejar el ganado en las *sayañas* sin necesidad de pastoreo permanente permite que muchos campesinos mantengan la producción de camélidos. Así, pueden dedicarse al comercio, al transporte y a otros trabajos en el pueblo o en las ciudades mientras dejan a sus llamas pastando en sus *sayañas*, sabiendo que no podrán escaparse ni que se perderán (a excepción de las bajas que se puedan producir por los depredadores).

Avanzando en el tema de la cohesión comunitaria, a pesar de la creciente división de la población y de la migración, los trabajos y las reuniones comunitarias se mantienen, lo que permite en estos espacios el fortalecimiento de los lazos comunales. En muchos casos, los comunarios solo se encuentran en estas faenas y reuniones ya que en el trabajo cotidiano están en sus campos o trabajando en las ciudades. La persistencia de estas prácticas asegura la participación y la cohesión social. En este sentido, vemos que las comunidades desarrollan varios mecanismos a través de normas internas para mantenerse cohesionadas y nos son pasivas ante los procesos que las tensionan.

A nivel del trabajo, se ha visto que el *fondo de trabajo* en las unidades domésticas campesinas en el territorio está caracterizado por el aporte simultáneo de todos sus miembros y por el despliegue de estrategias múltiples para lograr la reproducción de la vida. Una de las principales estrategias es la migración. Esta es una práctica generalizada en el territorio, pero las estructuras locales hacen aún posible que las comunidades no se desestructuren del todo por la falta de gente. Los migrantes siguen aportando a sus familias y comunidades, motivados por lazos de reciprocidad y por obligaciones comunitarias.

En cuanto a las IPEC relacionadas con el trabajo de reciprocidad (*ayni* y *mink'a*), vimos que estas se mantienen en algunos casos, aunque van perdiendo fuerza o se van resignificando: en muchos casos, se reemplaza el *ayni* por el jornal pago; y en otros casos, los trabajos se siguen llamando *mink'a*, pero se utiliza dinero. Estas tendencias no solo aceleran los procesos de monetización de la economía sino que también van debilitando el lazo social. La monetización de la economía conlleva además un encarecimiento de la vida de los campesinos con una consecuente presión para migrar y diversificar los ingresos familiares.

Se ha visto que la multiactividad es una estrategia de vida generalizada. La mayoría de las familias en el territorio despliegan una pluralidad de formas de trabajo por parte de todos sus miembros (trabajo mercantil y no mercantil, autónomo y asalariado, doméstico y de reciprocidad) para asegurar el sustento diario y mantener el riesgo diseminado. A pesar de la evidencia histórica de la pluriactividad y la complementariedad como principios andinos y como prácticas actuales generalizadas, la tendencia desde las políticas es a romper con estos principios para lograr la especialización de los campesinos, con escasos resultados en general. La diversidad de espacios, de actividades económicas y de rubros practicada por los curahuareños se opone a los ideales de especialización y competitividad de la empresa moderna. Las estrategias plurales son un ejemplo más que muestra cómo los sectores populares en general orientan sus actividades económicas a la reproducción de la vida más que a la maximización de ganancias. La diversificación puede no ser la forma más competitiva en términos mercantiles, pero sí, quizás, la más segura en términos reproductivos, en el sentido de que, si una actividad fracasa, las otras recompensan la merma de recursos.

Si bien puede analizarse la multiactividad como una forma actual resignificada de los principios de diversidad y complementariedad andinos, es importante resaltar la pérdida del pastoreo como una tendencia moderna. La vocación del pastoreo como fuente de vida va perdiéndose a medida que aumentan los procesos de migración, de trabajo asalariado, de alambrado de la *sayaña* y de multiactividad. Así, paulatinamente, el trabajo se relaciona más con un cálculo instrumental que con una fuente de identidad, de relacionamiento con la tierra y el cosmos.

Entre otras fuerzas que explican la multiactividad, esta puede estar relacionada con la mayor presión por la satisfacción de nuevas necesidades que surgen en la familia, con el cambio en los patrones de consumo y las aspiraciones de progreso. Las familias realizan un cálculo y van reconociendo algunas formas de producción más funcionales que otras, como las mercantiles sobre las de autosuficiencia. En este sentido, dadas las condiciones de pobreza y las aspiraciones de progreso de las familias, la multiactividad se convierte en una estrategia pertinente en este contexto. Analizando las prácticas económicas de

los curahuareños, con sus tensiones y contradicciones, nos damos cuenta de que su horizonte de vida no puede reducirse a ser solo llameros, pero tampoco son empresarios puros.

La relación con la naturaleza también va transformándose y se manifiestan movimientos contradictorios. Si bien los productores muestran una relación de respeto y cariño por su *tama*, las exigencias del mercado aceleran los ciclos vitales de las llamas, por lo que se las sacrifica a más corta edad y no se respetan sus tiempos reproductivos. Por otro lado, aunque debilitada, la ritualidad hacia la Pachamama se mantiene por la mayoría de la población en el territorio.

Con respecto a la relación entre la producción y el mercado, se dan procesos diferentes. A nivel de la producción para el autoconsumo, esta se sigue manteniendo en la producción de camélidos y se ha debilitado en la agricultura. En el caso de los cultivos, podríamos afirmar que la presencia del mercado, así como también la migración y la multiactividad, han debilitado la producción local, al hacerse más dificultoso mantener la chacra. La especialización en otras zonas más aptas para la agricultura hizo que la producción para el autoconsumo se fuera perdiendo, y que el abastecimiento familiar se hiciera a través de las compras en la feria local. En el caso de los camélidos, podríamos decir que el mercado ha permitido que esta producción ancestral subsista y que muchas familias permanezcan en el campo. Así, vemos que el mercado juega un rol diferente en cada tipo de actividad: debilita una y fortalece otra.

Como vimos, la producción de camélidos se mantiene de forma tradicional: se utilizan escasa tecnología e innovaciones productivas, excepto por algunas familias más innovadoras y volcadas al mercado. Muchas veces, los campesinos eligen invertir sus ingresos en otros rubros o en comodidades familiares (casa, tecnología, autos) más que en ampliar su unidad productiva. Es necesario seguir indagando sobre por qué los campesinos prefieren invertir en otros negocios o rubros. La idea de que “el campo no da” está muy anclada en la subjetividad de los lugareños, sobre todo entre los jóvenes que prefieren migrar. Es difícil determinar si los límites al aumento en la calidad y cantidad de ganado son límites económicos, físico-naturales o más de tipo social-cultural, ya que las opiniones son encontradas. Se hace evidente que las sequías, la escasez de pastos y las heladas y granizos son elementos negativos frecuentes que desalientan y perjudican considerablemente a los productores. También, las aspiraciones de progreso y los nuevos consumos que aparecen como necesarios hacen que la vida en el campo pueda ser para muchos, sobre todo para jóvenes y migrantes, demasiado penosa y dura. Estas y otras razones podrían estar causando la multiactividad, la doble residencia y la poca inversión en el campo.

Se ha observado que existe de manera tácita dentro de las comunidades la idea de “mantener las cosas en pequeño”, es decir, una producción tradicional que alcance para la satisfacción de las necesidades y solo con algunos miem-

bros de la familia que permanecen en el campo. Este imaginario comunitario es analizado por los técnicos como un freno irracional en la producción. Pero también puede ser comprendido como una forma en que la comunidad procura mantener el frágil equilibrio físico-social frente a la limitada capacidad de carga de las tierras, su escasez, etcétera. Sin embargo, vimos que se va dando una paulatina estratificación social, con familias con economías de subsistencia y otras con excedentes considerables. En este sentido, la tendencia a la producción reducida y tradicional no es seguida por todos, y existen familias productoras con gran cantidad de ganado que aplican innovaciones, controlan la comercialización y mantienen mercados continuos y variados.

Al analizar los procesos de apropiación de la riqueza, se vio que existen tendencias contrarias. Los productores, dueños de sus tierras y de su ganado, se apropian directamente del valor que producen. Por otro lado, en un ámbito cada vez más regulado por los precios del mercado, los intermediarios captan una parte importante de este valor, aun siendo muchos de ellos familias curahuareñas especializadas en la comercialización. La mayor tenencia de ganado, así como la especialización de algunas familias comerciantes, marca una creciente tendencia hacia la diferenciación social en el interior de la comunidad. Los mecanismos propios de redistribución y desacumulación, como las fiestas, no logran neutralizar las diferencias sociales dentro de la comunidad.

A nivel de la redistribución de la riqueza y los recursos, al volverse las formas de posesión y usufructo de la tierra cada vez más privadas, los mecanismos de redistribución comunitaria ancestrales tienden a debilitarse y a desaparecer. En cuanto a la redistribución desde el Estado y la cooperación internacional, se han identificado ciertos problemas desde la perspectiva del fortalecimiento del ciclo de reproducción de la comunidad y las IPEC. Un problema muy común en los proyectos de desarrollo financiados tanto por la cooperación internacional como por el Estado es su baja sostenibilidad. La focalización en ciertas producciones debilita principios económicos presentes en las comunidades andinas, como la búsqueda de la autosuficiencia, la complementariedad en las actividades y la reciprocidad con la comunidad. Asimismo, las políticas focalizadas, que seleccionan solo algunos comunarios para ser beneficiarios de proyectos, debilitan las estructuras comunitarias.

Como vimos, el proyectorado no solo genera problemas de dependencia material sino también mental en la población (Rodríguez Carmona, 2009). Pueblos que supieron levantarse por sus derechos, que mantuvieron formas ancestrales de propiedad colectiva, de autogobierno, y formas económicas que les permitieron su reproducción ampliada, son ahora reducidos a “beneficiarios de proyectos para ayudarlos a que salgan de la pobreza”. Además de estos efectos negativos en la subjetividad colectiva, es importante tener en cuenta que los resultados concretos de estos proyectos son de dudoso éxito. Esta dependencia mental y material se opone a los proyectos de emancipación,

descolonización y construcción de un Estado plurinacional desde 2006. Existe un desfase entre la lógica de gestión de los municipios “oenegizados”, con gran penetración del proyectorado, y el horizonte político de transformación civilizatoria que se impulsa desde los movimientos sociales y la nueva Constitución Política del Estado (2009).

La posición de servilismo y dependencia a la ayuda externa va tomando otro giro con el *proceso de cambio* iniciado con el gobierno de Evo Morales. La superación del paradigma del proyectorado se manifiesta en múltiples aspectos. Principalmente, se destaca un cambio estructural: con la nacionalización de los sectores estratégicos de la economía, el Estado boliviano tiene fuentes propias de financiamiento y no es tan dependiente de los países del Norte para funcionar. Pero, como vimos, los resabios del proyectorado aún persisten, sobre todo en la planificación de proyectos productivos y de infraestructuras. Por un lado, las políticas de redistribución han significado la mejora en la calidad de vida de las grandes mayorías. Por otro lado, las continuidades del proyectorado se pueden observar en la direccionalidad productivista y mercantilista que mantienen los proyectos y en la poca relación que existe entre estos y las realidades locales. Sin embargo, muchos de estos proyectos se planifican localmente, al ser la gestión municipal en Bolivia bastante descentralizada y autónoma. Es el caso del programa nacional “Evo cumple, Bolivia cambia”, que financia infraestructura demandada por la población y que en el municipio financió el tinglado del nuevo mercado, que, como vimos, tiene poca aceptación entre los lugareños por estar poco adaptado a las dinámicas comerciales locales. En este sentido, vemos que los problemas con la gestión son más complejos de lo que parece a primera vista. Las tendencias modernistas y colonizadas que siguen los lineamientos del proyectorado están presentes en los técnicos, en las autoridades locales y en la población en general.

Los proyectos productivos no siempre parten de las fuerzas reales en las comunidades. Las estructuras sociales existentes se relacionan con el trabajo familiar y la reciprocidad interfamiliar. Sin embargo, muchos proyectos intentan cambiar estas formas y generar nuevas cooperaciones que no terminan de anclar en las estructuras locales. Como hemos dicho, la economía comunitaria se caracteriza por la propiedad colectiva de la tierra y la producción familiar, con ayudas de otros familiares y comunarios en algunos momentos claves del año. La forma cooperativista o colectivista no es tradicional en los Andes y, por ende, en muchos casos fracasan los proyectos que intentan imponer formas de organización heterónomas.

Con respecto a la infraestructura y a la maquinaria en desuso, se puede comprender que estas no se adaptan a las necesidades de los productores, ya que implican cambios en las prácticas que, por varias razones, los campesinos no desean o no pueden realizar. Se ha visto que las infraestructuras, como los

talleres o el matadero, y las maquinarias, como los tractores y las motosegadoras, en muchos casos no están adaptados a las dinámicas productivas locales.

A nivel de la circulación de los productos, vimos que, con el cambio en los patrones de consumo y la apertura de la economía, las ferias locales están cada vez más provistas con productos de origen foráneo. Asimismo, el sistema de precios en la feria local, más que seguir reglas internas relacionadas con las dinámicas productivas locales o las formas tradicionales de llegar a acuerdos de intercambio, siguen como parámetro los precios de las ciudades. Por otro lado, la feria quincenal mantiene una importancia central en la vida social y económica del territorio: es el centro de abastecimiento generalizado y un evento social en el que la población se reencuentra periódicamente.

Es indudable el protagonismo de las mujeres en las ferias locales, como vendedoras, consumidoras y productoras. Ellas mantienen fuertemente el rol reproductivo relacionado con la alimentación familiar y son quienes se encargan en mayor medida de comprar, vender, producir y preparar los alimentos diarios de la familia. Pero, más allá de este rol fundamental en la economía, su aporte en la comunidad se mantiene relegado e invisibilizado.

Como pervivencias de prácticas comunitarias, se observa que en el territorio aún se mantienen prácticas tradicionales en las transacciones mercantiles, como *yapar*, *regatear*, y la *relación de caseros*. Todas estas costumbres en el acto de comprar y vender hablan de un comercio basado en costumbres locales que se reactualiza en cada encuentro comercial y que se diferencia de los tratos impersonales en los supermercados y en los grandes centros comerciales modernos. Sin embargo, existen elementos del sistema mercantil moderno que tensionan estos intercambios: la asignación de precios desde la ciudad, los productos importados y la diferenciación social entre grandes comerciantes y pequeños productores. También existe un malestar en los pobladores por el poco control que ejercen sobre los precios. Estas tendencias son tensiones manifiestas que muestran un paulatino proceso de autorregulación del mercado, que se separa de la comunidad que lo sostiene. En este sentido, podemos hablar de un comercio que, si bien mantiene ciertas costumbres, tiende a autorregularse, como en las sociedades de mercado, aunque esta tendencia es aún incipiente.

Como otra práctica ancestral de circulación, analizamos la vigencia del trueque. Vimos que, si bien está debilitándose, no ha desaparecido, ya que persiste en la memoria de la población. En tiempos pasados, la satisfacción de las necesidades se lograba en cierta medida a través del trueque. Hoy, dada la mayor cantidad de fuentes de empleo remunerado y de los ingresos monetarios por las ayudas estatales, las familias tienen mayor poder adquisitivo. Así, el dinero se vuelve el medio de pago general, y otras formas de intercambio recíproco tienden a debilitarse. Como vimos, las estrategias de trabajo son múltiples y también lo son las formas de hacer circular los productos. En algu-

nos momentos, ante la escasez de circulante se puede recurrir al trueque. En otros momentos, cuando no hay escasez, el dinero define los intercambios. Por otro lado, el debilitamiento de la práctica del trueque y del trabajo recíproco encarece la vida de las familias campesinas de manera creciente, y aumenta la presión para migrar.

Como vimos, las fiestas locales son momentos de importante circulación del excedente y de fortalecimiento del lazo social. Por otro lado, con la mayor incorporación de productos foráneos, las fiestas pueden estar convirtiéndose en mecanismos de empobrecimiento de los sectores campesinos y de transferencia de valor a las grandes empresas.

A nivel del consumo, vimos que los cambios en sus patrones presionan a las familias campesinas a generar mayores ingresos monetarios. Muchas veces, estas presiones fuerzan a adultos y a jóvenes a migrar para lograr complementar los ingresos familiares. De la misma manera, la migración agudiza la tendencia hacia el cambio en los consumos. La vida en la ciudad y los medios de comunicación generan nuevos deseos, que aparecen como necesidades y demandan más dinero para satisfacerlas. Tanto jóvenes como adultos van incorporándose paulatinamente a un consumo más diversificado y foráneo, y así se consolida la perspectiva de que los ingresos del campo no son suficientes para cubrir las necesidades actuales. Asimismo, con la pérdida del consumo de productos nativos no solo cambian los patrones de consumo, sino que también esta tendencia aumenta la pérdida de los saberes ancestrales y las producciones locales. Estos cambios hacen que se pierdan de la dieta alimentos tradicionales con altos valores nutricionales, como la quínoa y la kañiwa (cereales andinos), y algunas hortalizas.

Los cambios en los consumos generan cambios en la subjetividad colectiva que, de alguna manera, van debilitando la identidad local y los lazos comunitarios. Sin embargo, las instituciones comunitarias, como la propiedad colectiva y el sistema político, resisten a pesar de estos cambios culturales. Por ejemplo, si bien muchos jóvenes se van a Chile, usan ropa y tecnología modernas y pierden su lengua nativa, la mayoría vuelve en algún momento por sus tierras, a cumplir con los cargos, a asumir las obligaciones comunitarias y a producir en sus *sayañas*. En este sentido, vemos que los cambios culturales tensionan a la comunidad, pero sus principales estructuras se mantienen a pesar de ellos.

Reflexiones finales

A través del análisis de los procesos económicos y las estrategias de vida de las familias curahuareñas, llegamos a la conclusión de que, efectivamente, la penetración del mercado y la monetización de la economía conlleva efectos negativos desde la perspectiva de la reproducción del sistema comunitario

como un todo y de las IPEC en particular. Esto se pudo comprobar en los casos de la fragmentación de la tierra a partir del alambrado (más allá de la vigencia legal de la propiedad colectiva como TCO); del debilitamiento de los trabajos de reciprocidad entre familias; de los procesos de estratificación social; del distanciamiento con la naturaleza; de la monetarización de la economía; del debilitamiento de prácticas de redistribución comunitaria; del énfasis puesto en la exportación por sobre el mercado local y regional; del debilitamiento del trueque; del mayor consumo de productos foráneos; de la tendencia a la autorregulación de los precios en las ferias; y de la pérdida de consumo de productos locales, entre otras tendencias. Estas tensiones se presentan como fuerzas heterónomas que desestructuran las IPEC y la vida comunitaria en general.

Sin embargo, no todos los procesos son de oposición tajante entre mercado y comunidad. A lo largo de la descripción de las tendencias en los procesos de producción, distribución, circulación y consumo, se encontraron complementariedades, como el caso del mercado de camélidos, que representa una estrategia de vida familiar, una afirmación de la identidad curahuareña y una posibilidad de reproducción material de la comunidad. También se vio que, incluso en una economía articulada con el mercado, persiste el sistema de propiedad colectiva de la tierra y de autoridades originarias como instituciones que aseguran la comunidad como un todo. Las prácticas y los principios productivos ancestrales están aún presentes en las comunidades, aunque hibridados y en coexistencia con formas modernas-mercantiles. En Curahuara de Carangas todavía existen varias IPEC: trabajo de reciprocidad (*ayni, mink'a*), propiedad colectiva de la tierra, producción para el autoconsumo, complementariedad en la producción, producción orientada a generar valores de uso, búsqueda de autosuficiencia, diversidad productiva, trueque, *apthapi*, control de varios pisos ecológicos, pluriactividad, conservación de alimentos, planificación económica.

Contrariamente a lo que se puede pensar sobre los efectos perversos del mercado, una parte de los cambios, en realidad, tienen como consecuencia sostener la comunidad en su relación con las bases materiales de su economía. Es el caso de la emigración, que diversifica los ingresos y mitiga la presión por la tierra dentro de las familias. Asimismo, la posibilidad de vender la carne de camélidos asegura la continuidad de un modo cultural de producción, y las compras en la feria local permiten completar la alimentación de las familias. Asimismo, vimos que la articulación al mercado no aparece como una imposición sino que es un ideal incorporado por los actores. En la actualidad, los comunarios luchan por una mejor inserción en los mercados, por precios justos y por mejores condiciones de producción y comercialización para mejorar sus ingresos. Aunque sea contradictorio, estos cambios que introduce el mercado

generan posibilidades de reproducción de la vida de las comunidades. En este sentido, podemos afirmar que no todo cambio es disolución.

A nivel de las familias, vimos que los actores van incorporando lógicas mercantiles para la reproducción de sus vidas, pero mantienen la racionalidad reproductiva por sobre la instrumental, aunque existen tensiones permanentes. Es decir, se diversifican las actividades económicas del fondo familiar para satisfacer las necesidades y no para la acumulación individual, la especulación y la maximización de la ganancia. Esto lo pudimos observar en la tendencia a la pluriactividad por sobre la especialización productiva. Esta estrategia, si bien puede ser contraria en términos de maximización de ganancias, reduce el riesgo al diversificar en varias actividades las fuentes de ingresos y recursos familiares.

A través de sus normas internas, las comunidades despliegan una pluralidad de estrategias que contrarrestan las fuerzas desestructurantes del mercado y de la modernidad. Entre estas normas, se pueden mencionar el sistema de cargos, las obligaciones comunitarias y la vigencia de la propiedad colectiva. En este sentido, no se observa una actitud pasiva por parte de la población con respecto a las fuerzas de la modernidad y de la globalización, sino una inclinación a la adaptación, reactualización y resignificación de las tendencias modernas a los propios códigos locales.

Al analizar el rol del Estado, esta investigación buscó analizar cómo se materializan ciertas políticas en el territorio. A partir de estos hallazgos se pretende reflexionar sobre cómo avanzar en el fortalecimiento de la economía comunitaria en el actual contexto nacional. En primer lugar, es importante tener en cuenta que el fortalecimiento de la economía comunitaria no se puede pensar sino ubicando a las comunidades indígenas en el contexto actual, con nuevas fuerzas heterónomas que las atraviesan, nuevos desafíos, nuevas subjetividades, necesidades, demandas y deseos de cambio legítimos de sus miembros.

Para intentar fortalecer a un grupo social es necesario comprenderlo desde su realidad, sin apurarse a analizarlo y a juzgarlo desde parámetros preestablecidos o desde preconcepciones. En este sentido, la ciencia económica hegemónica y el sentido común muchas veces empañan la comprensión de las dinámicas y lógicas económicas de los sectores populares, indígenas y campesinos en Bolivia. Los patrones preestablecidos niegan la pluralidad de lógicas y prácticas que se despliegan en los territorios, muchas de ellas contradictorias –vistas desde la óptica del mercado– pero legítimas desde la lógica de la reproducción de la vida. Por otro lado, esto no significa idealizar lo indígena y dejarlo en un espacio estático e idílico, en el que solo se practica una economía de la reciprocidad y en el que cualquier “interferencia” del mercado y del Estado se transforma en una amenaza a la supuesta armonía tradicional.

Con un afán modernista, las políticas de apoyo a las comunidades muchas veces pueden generar efectos que van en contra de las propias instituciones, principios y prácticas comunitarias. La introducción de principios como la eficiencia en términos de mercado, el éxito personal y la competencia atentan contra los principios de complementariedad y de reciprocidad propios de la cosmovisión indígena. Dentro del actual horizonte de transformación política, no se trata de potenciar a las comunidades para que se vuelvan solamente “exitosas en el mercado”, que ganen en eficiencia en detrimento de sus propios principios; no se trata de convertir a los indígenas en “microempresarios exitosos”. Esto, sin negar la imperiosa necesidad de transformar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas, desarrollando una economía más eficiente en términos de calidad de vida material y cultural para todos.

Al pensar en políticas es importante considerar la realidad social con sus propias complejidades. La pregunta que surge entonces es cómo lograr el fortalecimiento de las economías indígenas desde parámetros propios y con el despliegue de nuevos dispositivos. Un desafío que se presenta en este sentido es lograr formas de apoyar a las comunidades desde otros parámetros y estrategias que los utilizados en la época neoliberal. ¿Cómo lograr, desde una política pública, transformar la realidad trascendiendo las formas coloniales y modernizantes? El desafío es que, al transformar la realidad que se presenta injusta, se logre hacerlo desde referentes propios de las culturas originarias, con sus propias complejidades.

Las transformaciones desde lo endógeno que se conectan con lo exógeno, a nuestro parecer, requieren reconocer un punto de partida propio. Así, la recuperación de lo ancestral no es el intento utópico de “volver a los *ayllus*”, una vuelta al pasado acrítica y ahistórica. Tal recuperación, desde la política pública, partiendo de la realidad actual, desde las fuerzas reales y sustentándose en el horizonte político de la nueva Constitución, se convierte en una acción altamente creativa y novedosa (Samanamud, 2011). Es más, tal recuperación no se reduce a la reproducción de las comunidades indígenas existentes, sino que implica la complejización y la extensión de los principios de la comunidad a toda la sociedad.

Para finalizar, esta investigación ha intentado comprender la economía de un municipio indígena de Bolivia, tomándolo como estudio de caso para analizar las tensiones y complementariedades entre la comunidad y el mercado. A lo largo del desarrollo, vimos los factores que están desestructurando la vida comunitaria y sus instituciones: el dinero, la parcelación de la tierra, la migración, los nuevos patrones de consumo, la individualización del trabajo, los proyectos productivos modernizantes, entre otros. A su vez, intentamos analizar las fuerzas que contrarrestan esta desestructuración: normas internas de cohesión social, sistema de autogobierno, propiedad colectiva de la tierra, reciprocidad en el trabajo, en los intercambios y consumos, redes familiares de

ayuda mutua, etcétera. En este sentido, el intento se ha dirigido no a idealizar lo indígena ni a dejarlo en un espacio estático, sino a mostrar las transformaciones, los movimientos, las contradicciones, las complementariedades y las tensiones existentes en los actuales contextos.

Como principal aprendizaje, vimos que en economías indígenas fuertemente articuladas al mercado, como la curahuareña, todavía se mantienen prácticas comunitarias y estructuras de poder locales. En este sentido, se refuta una vez más la idea de las comunidades indígenas como entidades desvinculadas del mercado y la modernidad; y también la idea de que una vez articuladas al mercado, las comunidades pierden indefectiblemente su cultura, sus instituciones y sus estructuras. Como analizamos, la articulación de las comunidades andinas al mercado se dio desde los tiempos de la colonia, pero esta articulación fue manteniendo cierta institucionalidad propia y cierta autonomía, aun con tensiones y conflictos manifiestos.

Como resumen del aprendizaje que esta investigación ha tenido, podríamos afirmar que la pluralidad de principios, instituciones y prácticas andinas practicadas en la actualidad son fortalezas innegables en un mundo amenazado por constantes crisis de todo tipo. Por justicia histórica y por ser consecuentes con el horizonte de descolonización planteado en la Constitución Política del Estado, pero también por razones estratégicas, es necesario seguir aprendiendo de las economías indígenas y de cómo ellas pueden, yendo más allá de una comunidad particular, proponer respuestas pertinentes a los actuales desafíos globales para *una economía más justa y solidaria, en la que quepamos todos*.

Referencias bibliográficas

- Albó, Xavier (2010). “Lo indígena originario campesino en la nueva Constitución”. En *Miradas, nuevo texto constitucional*, p. 713. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Ayllu Sartañani (1995). *Perspectivas de descentralización en Karankas, la visión comunitaria*. La Paz: ILDIS-PROADE.
- Colque, Gonzalo et al. (2015). *La marginalización de la agricultura campesina e indígena. Dinámicas locales, seguridad y soberanía alimentaria*. La Paz: Fundación Tierra.
- Constitución Política del Estado (2009). Repac, Bolivia.
- Coraggio, José Luis (2011). *Economía social y solidaria, el trabajo antes que el capital*. Quito: Abya Yala.
- (1998). *Economía urbana, la perspectiva popular*. Quito: Abya Yala.

- De Alarcón, Silvy (2011). *Comunidad, ética y educación*. La Paz: IICAB.
- Dussel, Enrique (2009). *Política de la liberación, vol II, Arquitectónica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Estermann, Josef (2006). *Filosofía andina*. La Paz: ISEAT.
- Hinkelammert, Franz y Mora Jiménez, Henry (2009). *Economía, sociedad y vida humana*. Buenos Aires: Altamira.
- Hinojosa, Alfonso y Guaygua, Germán (2015). “Economías populares transnacionales. Espacios y dinámicas festivas transnacionales en el altiplano paceño”. En Tassi, N.; Hinojosa, A. y Canaviri, R., *La economía popular en Bolivia: tres miradas*. La Paz: Centro de Investigaciones Sociales, Vicepresidencia del Estado.
- Huanacuni, Fernando (2013). “El *apthapi*, la comida comunitaria”. En periódico *Cambio*, abril.
- INRA (2010). *Breve historia del reparto de tierras en Bolivia*. La Paz.
- Medinacelli, Ximena (2010). *Sariri, los llameros y la construcción de la sociedad colonial*. La Paz: Plural.
- Murra, John (2004). *El mundo andino, población, medio ambiente y economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Patzi, Félix (2009). *Sistema comunal, una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: Vicuña.
- PDMO (2007-2011). *Plan de desarrollo municipal originario*. Curahuara de Carangas.
- Polanyi, Karl (2001). *La gran transformación, los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Carmona, Antonio (2009). *El proyectorado, Bolivia tras 20 años de ayuda externa*. La Paz: Plural.
- Samanamud, Giovanni (2011). “Sobre las problemáticas del pluralismo económico”. En *Descolonización, Estado plurinacional, economía plural, socialismo comunitario*, p. 221. La Paz: Vicepresidencia del Estado.
- Tassi, Nico *et al.* (2015). “El sistema económico popular. Consolidación y expansión de la economía popular en Bolivia”. En Tassi, N.; Hinojosa, A. y Canaviri, R., *La economía popular en Bolivia: tres miradas*. La Paz: Centro de Investigaciones Sociales, Vicepresidencia del Estado.

- (2013). *Hacer plata sin plata. El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*. La Paz: PIEB.
- Temple, Dominique (2003). *Teoría de la reciprocidad*. La Paz: Garza Azul.
- Terres Des Hommes (2005). *Reflexiones sobre alimentación y nutrición en comunidades andinas*. Cochabamba: Terres des hommes.
- Urioste, Miguel (2003). “La reforma agraria abandonada: valles y altiplano”. En Vargas Vega, J., *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*. La Paz: CIDES-UMSA, Plural.
- Zoomers, Annelies (2002). *Vinculando estrategias campesinas al desarrollo*. La Paz: Plural.
- Tassi, Nico (2012). *La otra cara del mercado, economías populares en la arena global*. La Paz: ISEAT.

Capítulo 4

Reflexiones finales comunes

Si bien cada investigación tiene sus propias conclusiones hechas de manera personal por cada autora, en este último capítulo nos interesa realizar algunas reflexiones finales de manera compartida. Nuestras reflexiones girarán en torno a los hallazgos de ambos estudios desde una mirada comparativa. Asimismo, nos interesa expresar nuestras visiones sobre las IPEC en cuanto a su alcance, desafíos y potencialidades en el actual contexto del sistema capitalista en América Latina.

Comenzando con las *similitudes*, aparecen como significativas las formas económicas plurales que se fueron institucionalizando en los territorios para la reproducción de la vida. Aun con importantes movimientos de desestructuración y tensiones, las comunidades indígenas estudiadas muestran un claro sentido reproductivo en sus prácticas, más allá de las lógicas del capital y de los Estados que las tensionan y amenazan. Llama la atención cómo en varios ejemplos concretos de normas y prácticas, comunidades a tantos kilómetros de distancia, con historias y contextos tan diferentes, despliegan normas internas de resistencia y autonomía tan similares.

En primer lugar, vimos que, fruto de la colonización, ambos territorios con culturas ancestrales están atravesados por una *doble institucionalidad*, la comunitaria y la moderna. Esto lo pudimos observar en el sistema político, en el que coexiste el sistema representativo moderno (con alcaldes, corregidores y concejales) con el sistema de autoridades comunitarias de carácter rotativo y ascendente. La coexistencia la vimos también en el pluralismo de lógicas económicas, sociales, culturales y jurídicas, en lo religioso y en el calendario festivo, entre otros aspectos.

Como *continuidades*, remarcamos la importancia de la vigencia de la *tenencia comunal de la tierra* como una institución que asegura la pervivencia de la comunidad, más allá de la paulatina diferenciación social que se vive en su interior. En este sentido, en ambos casos se concluyó que el carácter comunal de la tierra es el principal garante de todas las otras IPEC y de la comunidad como un todo (ver anexo).

La vigencia del *sistema político comunal*, en articulación con el sistema económico, se comprende como otra institución principal para asegurar la pervivencia de la comunidad. Tanto el sistema de autoridades originarias en Bolivia como el sistema de “usos y costumbres” en México son instancias que permiten la resolución autónoma de los asuntos comunales y son una fuente de identidad y de sentido de compromiso hacia la comunidad, que se refuerza gracias a los principios del servicio a la comunidad, la rotación y el consenso en asamblea. La vinculación directa entre las obligaciones comunitarias, el carácter obligatorio de los cargos políticos y los derechos sobre la tierra permiten mantener una estrecha relación entre lo político y lo económico. En ambos casos, los miembros de las comunidades deben seguir una serie de obligaciones y prácticas comunitarias para mantener el derecho a la tierra (ver anexo).

En cuanto al proceso económico, comenzando con la *producción*, aparecen varias similitudes entre las lógicas aymaras y mixtecas. Ambas autoras analizamos la *unidad doméstica* como la unidad productiva fundamental, a partir de la cual se tejen relaciones con otras familias, con la comunidad y con el Estado. En ambos lugares, la unidad doméstica es clave para la reproducción de la vida de sus miembros, que, a partir de un fondo de trabajo diversificado, logran una variedad de ingresos y recursos para la satisfacción de las necesidades. Esta complementariedad y diversidad desplegada por las familias se manifiesta en las prácticas de la diversidad de cultivos, en el sistema de cultivo a larga distancia mixteco, en el sistema de archipiélago vertical andino (aunque cercenado en la actualidad) y en las estrategias de multiactividad actuales de ambas poblaciones, atravesadas por la migración.

En el interior de la unidad doméstica existen *múltiples formas de trabajo*: comunitario, familiar, recíproco, remunerado, de autoconsumo, y las familias buscan la complementariedad y la autosuficiencia. Asimismo, el *tequio*, la *minka* y el *ayni*, como trabajos de reciprocidad y servicio a la comunidad, son formas de recrear la comunidad y fortalecer el lazo comunitario (ver anexo). Los sentidos de este trabajo de reciprocidad entre familias y comunidad son similares: son formas de trabajo recíproco que frenan la mercantilización de la vida, refuerzan el lazo social, aportan a la identidad comunitaria y, en general, son asumidos por los mismos actores como espacios de recreación y convivencia.

El sentido reproductivo también lo podemos encontrar, aunque tensionado por lógicas mercantiles, en las prácticas de *circulación* de los productos. Una similitud relevante entre los dos casos es el papel de la *feria quincenal* y el *sistema de plazas* para la reproducción de la vida, como eventos sociales y económicos, de abastecimiento y socialización, de importante significado en las comunidades. A diferencia de un sistema comercial que busca ganancias exponenciales y rápidas y fomenta el consumismo exacerbado, en instituciones como las plazas y las ferias campesinas podemos ver que prima la lógica de la satisfacción de las necesidades de los consumidores, las relaciones comerciales

cara a cara, la defensa del precio justo, la diversidad de productos, la complementariedad, la reciprocidad y la responsabilidad por la provisión de los bienes de vida (ver anexo).

En el sistema de plazas en México y en las ferias campesinas en Bolivia observamos lógicas similares, en el sentido de un comercio que, aunque con tensiones, se mantiene regulado por la costumbre, como plantea Polanyi, y por la lógica reproductiva. Asimismo, el trueque, como una “práctica latente” en el territorio de Curahuara (que puede ser reactivado en situaciones de escasez de dinero), y como práctica frecuente y complementaria al uso del dinero en la Mixteca, nos habla también de la vigencia de este sentido reproductivo en la circulación. Esto, sin negar las tendencias hacia lógicas cada vez más individualistas y autorreguladas del comercio en las comunidades.

La reciprocidad es un principio que atraviesa todo el sistema económico comunitario. Comienza en la producción, en la relación que se entabla con la naturaleza, madre de todos los frutos, y también se encuentra presente en las formas de trabajo familiar, interfamiliar y comunitario bajo la forma de ayudas mutuas: *ayni*, *minka*, *tequio*, *cooperaciones*, *correspondencias*, etcétera. Asimismo, existen mecanismos de redistribución recíproca en las comunidades, como el *quinto* en las tierras comunales, las cooperaciones, las fiestas y las correspondencias, como intercambios de favores. Encontramos el principio de reciprocidad en las redes de migrantes, en el compadrazgo, en el tequio interfamiliar y en las correspondencias. De esta manera, vemos que este principio de reciprocidad va más allá de la circulación, como plantea Polanyi, y se encuentra presente en todo el proceso económico. Por ejemplo, en ambos territorios vimos el importante rol de la fiesta en la economía comunal como momento de redistribución, de goce comunal y de reciprocidad (ver anexo).

Como *tensiones*, se dan en ambos casos tendencias a la desestructuración de las IPEC, fruto de la penetración de la lógica mercantil. Esto se pudo observar en la introducción de trabajo asalariado y en la paulatina pérdida del trabajo recíproco con el consiguiente debilitamiento del lazo social. También lo pudimos observar en el cambio en los patrones de consumo, que genera un aumento de los gastos monetarios y una consiguiente presión por migrar para aumentar los ingresos familiares. La migración tensiona las IPEC, ya que las personas se ausentan y vuelven con otros valores y lógicas, y se da así un paulatino distanciamiento con la comunidad.

Ambos territorios se hallan tensionados por la *migración*. Sin embargo, vimos la vigencia de las instituciones políticas y económicas comunales, que hace que los migrantes vuelvan cada cierto tiempo para asumir sus obligaciones comunitarias. Las multas y sanciones para los que incumplen las obligaciones comunitarias y otras reglas son formas mediante las cuales las comunidades intentan activamente frenar la desestructuración que implica la migración. En ambos casos se verifica que los migrantes tienen también un rol

importante en la continuidad de la vida comunitaria: con el aporte de ingresos a la unidad familiar y a la comunidad, con la reactualización de las prácticas de origen en las ciudades, con el mantenimiento del lazo con la tierra, con la vuelta al campo en ciertos momentos claves del año, con su participación en las fiestas comunales, con el aporte para ciertas obras y servicios comunales, etcétera.

A pesar de eso, es claro que la migración implica un cambio importante en la relación con la tierra y la comunidad. Esto se expresa tanto en el debilitamiento del tequio en México y el *ayni* y el trabajo comunitario en Bolivia, como por el surgimiento del pago de mano de obra ante la ausencia de las personas. Cambian algunas de las relaciones entre comunarios o comuneros, y se pasa de la ayuda mutua y la reciprocidad a la asimetría y la desigualdad; y, por lo tanto, a veces a la envidia. Por otro lado, el cambio de la relación con la tierra se expresa también en la dificultad de transmitir a las personas de la comunidad que están afuera los saberes en torno al trabajo del campo y el artesanal, lo que instala un círculo vicioso que tiende a debilitar mucho la economía local frente a lo que viene de afuera.

Finalmente, encontramos también una similitud en la tensión provocada por los *programas de desarrollo* que parten de una lógica neoliberal, productivista y tecnocrática. En México, esto se refleja en el análisis sobre los proyectos de siembra comercial basados en el paradigma del “desarrollo rural integral”; y en Bolivia, en los proyectos de la cooperación internacional y el proyectorado. En ambos casos, los proyectos de desarrollo parten de una lógica que no logra articularse de una manera complementaria con la economía comunitaria.

A propósito de la *circulación*, vimos cómo en ambos casos conviven diferentes lógicas de intercambio, la que se basa en el intercambio de los excedentes, se da en condiciones de paridad y está integrada a las formas culturales ancestrales de ambos pueblos, y la que está basada en una lógica de ganancia, favorecida por la penetración del dinero. Esta última está provocando un cambio en los patrones de *consumo* que conduce a cambios en los estilos de vida, con una mayor incorporación de consumos heterónomos y productos industrializados y una tendencia a sustituir con ellos los productos propios. Esta tendencia tiene efectos parecidos en ambas regiones: empobrece la diversidad, se pierden productos locales, se encarece la vida y, en el caso de la alimentación, provoca daños en la salud de la población. Esta tendencia se manifiesta tanto en el consumo de las unidades domésticas como en el consumo comunitario que se realiza en las fiestas. Asimismo, ambas autoras remarcamos el círculo vicioso que se da en los gastos para el don en las fiestas y otras ayudas recíprocas. En la actualidad, al ser más valorados los productos de afuera (comida, bebida, música, regalos) se van drenando los recursos de la comunidad y se generan deudas en los comunarios (ver anexo).

Analizando ahora las *diferencias*, y recordando que nuestras preguntas de investigación fueron distintas, remarcaremos las principales diferencias en cuanto a la relación de las comunidades con el mercado y el Estado. En el caso del *rol del mercado*, en las comunidades aymaras se ha visto que, en algunos casos, es un elemento que asegura la reproducción de la vida, sin debilitar el autoconsumo y la diversidad de prácticas productivas. Por otro lado, en el caso de la Mixteca, los intentos que se han hecho desde las comunidades para integrar a su trabajo una producción mercantil que les garantizara un ingreso monetario constante, no se pueden catalogar de exitosos. La fórmula que sí se ha podido fortalecer ha sido la de la articulación al mercado del trabajo a través de la migración, que, como ya hemos mencionado, ha permitido la reproducción de la vida pero ha transformado a la comunidad ligada a la tierra en una comunidad transnacional.

De esta manera, el mercado, en el estudio sobre la Mixteca, es analizado como una institución que genera el debilitamiento de las IPEC, una mayor dependencia del dinero, el endeudamiento y la presión para migrar y asalariarse. En el análisis se destaca también que la articulación con el mercado, que se da a través de la migración, la siembra comercial no es viable económicamente; aunque se haga con intentos de asociación del trabajo y el consumo de productos industriales, favorece la tendencia a que las comunidades vayan sustituyendo sus redes de comercio intercomunitario y de intercambio con la economía popular urbana por la dependencia del mercado capitalista.

Si bien estas tendencias ocurren también en el caso aymara, en el territorio se analiza la importancia de la articulación de las familias al mercado como una forma de asegurar la pervivencia de las familias en el campo y, con ello, la reproducción de la vida comunitaria. En comunidades cada vez más dependientes de consumos heterónomos, la posibilidad de generar ingresos monetarios se convierte en un factor clave para la satisfacción de las necesidades familiares. Esta evidencia no niega el círculo vicioso que los nuevos patrones de trabajo y de consumo generan, que aumentan la necesidad de dinero para cubrir nuevos consumos, con la consiguiente pérdida de autonomía dentro de las comunidades. Sin embargo, dados los condicionantes para la autosustentabilidad de las comunidades, no podemos negar que el mercado permite, en cierta medida, la reproducción de la vida en las comunidades y evita el éxodo masivo de la población rural.

En las comunidades aymaras, para que el mercado no pierda su carácter reproductivo están presentes estrategias de regulación que despliegan los productores, como la lucha por un precio justo, las estrategias de comercialización colectiva, la búsqueda de controlar las redes de comercialización, la vigencia de una producción familiar autónoma, la diversidad de cultivos, etcétera. En el caso de estas comunidades, se muestra que las personas buscan formas de articulación con el mercado, pero, en palabras de Tassi (2013), *en sus propios*

términos, es decir, sin perder las estructuras de poder locales, las costumbres y las redes de control productivo-comercial. En este caso, *más que resistencia al mercado, se observa una tendencia a la reapropiación de la institución para generar mejores condiciones de vida.*

En cuanto al *rol de las políticas públicas* para el fortalecimiento de las IPEC, también nos encontramos con diferencias. Esto, nuevamente, se debe a los distintos contextos y momentos políticos que viven ambos países, así como también a diferencias de posicionamiento entre ambos. En este sentido, las políticas de redistribución desde el Estado son analizadas por Ragazzini como políticas desestructurantes de las comunidades, mientras que Loritz observa que algunas políticas son positivas para ellas, aunque ambas autoras coincidimos en la crítica a las formas de implementación de estas políticas, con tendencias asistencialistas, focalizadas, modernistas y con poco anclaje en las dinámicas y estructuras locales. Como manifiesta Ragazzini, las políticas asistencialistas desde arriba debilitan las prácticas económicas comunitarias ya que se reemplaza la ayuda mutua por el dinero; y los lazos de confianza y de proximidad, por relaciones clientelares.

Este movimiento también comienza a suceder en el campo en Bolivia, con un Estado más presente en materia social y económica. Para la autora, surge la pregunta de cómo poder dar respuesta a las necesidades de las comunidades a la vez que fortalecer sus prácticas y estructuras comunitarias: *¿cómo puede el Estado, bajo otras formas de intervención en los territorios, incentivar la autonomía, la autosuficiencia y el autogobierno mientras da respuesta a temas de infraestructura, servicios públicos, salud, educación?* Para Ragazzini, en cambio, la pregunta es: *¿cómo pueden las comunidades fortalecer sus propias prácticas e instituciones, de manera que estas les permitan prescindir de la dependencia del Estado como condición necesaria para defender su territorio y su existencia como pueblo?*

Vivimos en un mundo que tiende cada vez más a la acumulación por despojo, y en una región como América Latina (o Abya Yala) esto se refleja en grandes masas de población empobrecidas en las periferias urbanas y en pequeñas minorías superprivilegiadas. Las inversiones más rentables para el capital transforman cada vez más porciones de los territorios en espacios sin biodiversidad, contaminados por el monocultivo, los transgénicos, la minería u otros megaproyectos, por un lado, o en espacios controlados por organizaciones criminales que mantienen a la población bajo sus reglas con la fuerza y el terror, por el otro. La alteración cada vez más violenta de los ciclos naturales está teniendo impactos sobre la salud pública, de los cuales no sabemos todavía predecir sus últimas consecuencias.

El estilo de vida urbano moderno, fundado sobre el trabajo asalariado y el modelo de ciudadanía individualizada, muestra cada vez más sus límites para garantizar un modo de vida digno. Este modelo se confronta con gobiernos

más, menos o para nada democráticos de la periferia del sistema mundo, cuyos márgenes de acción para propiciar el bien común –yendo en contra de la acumulación desenfrenada– son, al menos, reducidos. Las nuevas generaciones de nuestras sociedades están creciendo con un acceso a la información y a la interconectividad nunca antes visto, hecho que no parece traducirse en general en un grado más elevado de organización social sino en más aislamiento.

Ante este panorama hay resistencias en muchos frentes, con matices muy diferentes. En este sentido, *el lugar que hoy ocupan los pueblos indígenas en la lucha por la vida en todo nuestro continente es, sin lugar a dudas, clave*. Son ellos quienes cargan en su identidad y en su historia colectiva las prácticas y las instituciones comunitarias, desarrolladas durante siglos y transmitidas de generación en generación, que en diferentes momentos de la historia les han permitido seguir existiendo como pueblos, ya sea en resistencia o bajo alguna forma de adaptación, bajo sus propios términos, al sistema dominante: el control del territorio a través de la comunalidad de la tierra, su cuidado a través de formas de cultivo respetuosas de la biodiversidad, el conocimiento y el manejo de semillas criollas capaces de adaptarse a los cambios climáticos, la pluriactividad y el fondo de trabajo diversificado en las familias, una organización política comunitaria y autónoma, y mecanismos para mantener los lazos comunitarios a pesar de los cambios, entre otras tendencias.

En los sectores populares de América Latina existen muchas luchas, experiencias y resistencias que se oponen al modo capitalista de vida, o, mejor dicho, de muerte. En general, de todas las unidades domésticas pertenecientes a lo que Coraggio define como “el campo de la economía popular” son motivadas por la reproducción de la vida. En este sentido, a diferentes escalas, tienen algún principio en común con los principios que alimentan las prácticas comunitarias indígenas descritas en este trabajo. A través de los estudios de las comunidades en México y en Bolivia vimos cómo algunas de estas prácticas e instituciones comunitarias están siendo fuertemente amenazadas en el largo plazo. Pero, al mismo tiempo, consideramos que es en las comunidades indígenas donde estas IPEC tienen más posibilidad de ser fortalecidas, recuperadas, reinventadas y readaptadas, sobre todo en dos países como México y Bolivia, con una fuerte matriz indígena y campesina.

Es importante, por lo tanto, en la apuesta por *otra sociedad*, con *otra economía* y *otra política*, en primer lugar, aprender de las prácticas comunitarias de los pueblos indígenas y buscar las maneras para desarrollar prácticas adaptadas a distintos contextos, pero inspiradas en principios similares. En segundo lugar, consideramos significativo –y con este trabajo quisimos contribuir a este propósito– entender desde una perspectiva económica qué es lo que amenaza la vida de los pueblos y, así, delinear algunos de los retos no solo que tienen las comunidades indígenas por sí solas, sino que también tenemos como sociedad, al ser los pueblos indígenas un componente fundamental de

las poblaciones de América Latina. En particular, queremos evidenciar el lugar privilegiado y la responsabilidad actual de los pueblos indígenas en la defensa de lo que es común a toda la sociedad (agua, tierra, aire), y, por lo tanto, resaltar la importancia de apoyar desde diferentes frentes las luchas en defensa de sus territorios, sean contra alguna amenaza específica o sean silenciosas y se expresen en la reproducción cotidiana de las prácticas comunitarias y el cuidado de la Madre Tierra.

En un mundo que tiende al monocultivo, a la especialización y a la anulación de toda lógica de producción más allá de la mercantil, consideramos que las estrategias de vida múltiples de los sectores indígena-campesinos en América Latina son formas económicas pertinentes ante un mundo cada vez más amenazado por diferentes crisis. Con esto queremos decir que, ya sea por adaptación al capitalismo o por la continuidad de lógicas ancestrales (o por ambas cosas), la práctica de cultivos y producciones diversas, el fondo de trabajo diversificado (con ingresos por remesas y salarios, cultivos de autoconsumo, trabajo de reciprocidad, trueque, ayuda mutua) y la organización política comunal hacen a las comunidades menos dependientes y vulnerables. Estas prácticas plurales pueden, en muchos casos, restar en rentabilidad y competitividad en términos mercantiles, pero se convierten en prácticas económicas con fuerte pertinencia para permitir la satisfacción de las necesidades familiares, en especial en momentos de carestía y de crisis. Esta pluralidad suma en autonomía, aun en contextos de paulatina articulación y dependencia al mercado y al Estado.

Dentro de una visión economicista, esta pluralidad de prácticas es entendida como un resabio a ser superado, como una práctica “no racional” en términos del mercado; sin embargo, es racional desde un sentido sustantivo económico, es decir, si se piensa la economía al servicio de la reproducción de la vida. En muchos casos, la direccionalidad modernista de las políticas fomenta la especialización, las vocaciones productivas, el aumento de la productividad y la competitividad. Sin embargo, esto es contrarrestado por familias que, si bien buscan mejorar su inserción en los mercados, no descuidan sus prácticas de autoconsumo, sus obligaciones comunitarias, sus prácticas sociales y su multiactividad.

Finalmente, con este trabajo queremos hacer una invitación a que se tiendan cada vez más puentes entre comunidades originarias y colectividades que se asocian sobre una base voluntaria para hacer comunidad, organizarse políticamente, asociarse en el trabajo o autogestionar en conjunto algún aspecto de su vida. Conocerse y reconocerse mutuamente, articularse económica y políticamente nos parece fundamental para los retos que nos presenta este momento histórico. Es por eso, también, que enmarcamos estas investigaciones dentro del campo en construcción de la economía social y solidaria en el continente y en el mundo, y entendemos la economía comunitaria como una expresión de ella y como una fuente de inspiración en la lucha por una economía más digna y solidaria.

Anexo

IPEC en los Andes y en la Mixteca en la actualidad

Resumiendo los hallazgos más importantes de las investigaciones, actualizamos el cuadro de la introducción, en el que se hacía mención a las IPEC tradicionales mixtecas y aymaras, y le agregamos su vigencia en la actualidad. Mostramos así sus diferentes niveles de pervivencia, debilitamiento, transformación y reinstitucionalización. En este sentido, si antes nos preguntábamos qué pluralidad de principios, instituciones y prácticas económicas comunitarias se fueron institucionalizando históricamente para dar respuesta a las necesidades de estas comunidades, ahora nos interesa sistematizar *lo que se mantiene de todas estas IPEC, lo que se perdió, se transformó o se reinstitucionalizó con el paso del tiempo.*

Cuadro: IPEC en los Andes y en la Mixteca en la actualidad

Proceso económico	Principio	IPEC tradicionales andinas	IPEC en Curahuara de Carangas en la actualidad	IPEC tradicionales mixtecas	IPEC en la Mixteca en la actualidad
Producción	Complementariedad	<p>La ocupación del territorio: "archipiélago vertical": cultivos y ganado en diferentes pisos ecológicos para controlar un máximo de pisos y lograr así la complementariedad y la autosuficiencia alimentaria.</p> <p>Diversidad: ante la variabilidad climática y la densidad ecológica de los Andes, la agricultura es de diversidad y variabilidad.</p>	<p>Archipiélago vertical desestructurado por la reforma agraria. Amputación del territorio.</p> <p>Migración a ciudades y países limítrofes como nuevos "pisos ecológicos" para lograr la satisfacción de las necesidades. "Doble domicilio" (campo-ciudad) como estrategia actual de asentamiento discontinuo.</p>	<p>Cultivo a larga distancia: cultivos en distintos suelos y alturas, con distintas semillas, permite rotación, adaptación al clima (seguro contra las pérdidas), biodiversidad y colaboración interfamiliar.</p>	<p>Cultivo a larga distancia debilitado por la siembra comercial y el uso de fertilizantes químicos, así como el abandono progresivo de las tierras.</p>
	Reciprocidad	<p>Formas de trabajo recíproco: <i>ayni</i>, <i>minik'a</i>. Apoyo mutuo entre familias y comunidades.</p>	<p>Pluriactividad generalizada para lograr la reproducción familiar: producción de camélidos, comercio, construcción, migración (remesas), trabajo asalariado recíproco y para el autoconsumo.</p> <p>El <i>ayni</i> y la <i>minik'a</i> se mantienen aunque van transformándose y debilitándose.</p> <p>Las prestaciones de trabajo recíproco se resignifican, se contabilizan, se monetizan.</p> <p>Comienza a primar la lógica del valor por sobre la necesidad.</p> <p>Con la mayor penetración del dinero aparece mayor presencia de trabajo remunerado, pero bajo la lógica de "aumentar brazos donde faltan" (no para que algunos dejen de trabajar).</p>	<p><i>Tequio interfamiliar</i> y <i>corresponsabilias</i>: intercambio de trabajo gratuito entre familias o unidades domésticas y comunidades.</p>	<p>El tequio interfamiliar y la reciprocidad se mantienen como prácticas aunque ahora menos aplicadas que antes al trabajo en el campo. El dinero ahora forma parte de estos intercambios de trabajo y servicios.</p>

Proceso económico	Autosuficiencia y reproducción	<p>Producción para el autoconsumo (<i>oikos</i>): cultivos, ganado, textiles para consumir en el interior de la unidad doméstica.</p> <p>Sistema de propiedad colectiva de la tierra: cumplimiento con las obligaciones de la comunidad se accede al usufructo familiar de la tierra.</p> <p>Diferentes formas de posesión de la tierra para asegurar la satisfacción de las necesidades: <i>sayaña</i>, <i>aynuqa</i>, <i>tierras de pastoreo</i>.</p>	<p>Armonía con la naturaleza</p> <p>Tierra como madre:</p>
IPEC tradicionales andinas	<p>Producción agrícola de autoconsumo debilitada. La producción de camélidos se mantiene bajo la lógica reproductiva. Su producción mercantil asegura la autosuficiencia y la reproducción de la comunidad.</p>	<p>Propiedad colectiva vigente: tierra comunal de origen (<i>rcu</i>) Curahuara Marka.</p> <p>Sistema de posesión de la tierra familiar generalizado: <i>sayaña</i>.</p> <p>Tierras de uso común (<i>aynuqas</i> y tierras comunales de pastoreo) casi desaparecidas. El uso familiar se mantiene, lo comunal desaparece.</p>	<p>Ofrendas y ritos a la Pachamama practicados por la mayoría de la población.</p> <p>Tensiones entre los ciclos de vida de los camélidos y los ciclos del mercado.</p> <p>Tierra como territorio.</p>
IPEC en Curahuara de Carangas en la actualidad	<p>La producción para el autoconsumo: cultivos, ganado, productos de palma (sombreros, tenates), autoconstrucción de las viviendas.</p>	<p>Sistema de tenencia comunal de la tierra: cumpliendo con las obligaciones de la comunidad se accede al usufructo familiar de la tierra y se participa en el cuidado colectivo y en la defensa de la porción de territorio comunitario no dividido en parcelas (<i>bienes comunales</i>).</p>	<p>Tierra (<i>ñu</i>) como madre del pueblo (<i>ñutú</i>): respeto a los ciclos de la naturaleza. Rotación de tierras cultivadas. Sistema de riego tradicional que aprovecha la caída natural del agua.</p> <p>Rituales de agradecimiento y para pedir permiso a la tierra. Calendario comunitario cíclico.</p>
IPEC tradicionales mixtecas	<p>La producción agrícola para el autoconsumo se mantiene con base en la siembra de maíz y el frijol (<i>milpa</i>). La producción artesanal y la construcción de viviendas se van perdiendo y tienden a ser sustituidas por productos industriales.</p>	<p>La tenencia comunal de la tierra se mantiene así como la obligación de cumplir con los servicios a la comunidad. Sin embargo, en algunos casos se monetiza el cumplimiento de los servicios. La tenencia comunal convive con la compraventa de una porción de territorio bajo el régimen de pequeña propiedad.</p>	<p>Las ceremonias de pedir permiso y agradecimiento a la tierra se mantienen más entre los ancianos que entre los jóvenes. Se respetan los ciclos de la naturaleza en el cultivo para el autoconsumo pero se alteran en la siembra comercial. El sistema de riego tradicional es amenazado por las bombas automáticas de agua.</p>
IPEC en la Mixteca en la actualidad			

Proceso económico	Principio	IPEC tradicionales andinas	IPEC en Curahuara de Carangas en la actualidad	IPEC tradicionales mixtecas	IPEC en la Mixteca en la actualidad
Distribución	No separación entre producción y reproducción	Apropiación familiar de la riqueza producida.	La producción de camélidos sigue siendo familiar, por lo tanto, la familia se apropia de la riqueza producida. Sin embargo, los precios siguen los precios de las ciudades.	La unidad doméstica (<i>tar'a</i>) es la unidad organizativa, productiva y reproductiva.	El trabajo productivo asalariado de los migrantes se separa de la reproducción doméstica y se mantiene relacionado con ella.
Producción para el bien común / Redistribución	Equilibrio	Mecanismos de redistribución comunitaria; para huérfanos, ancianos, personas solas, autoridades. Fiesta como espacio de redistribución y freno a la acumulación.	Mecanismos de redistribución comunitaria debilitados, la familia extendida se hace cargo de la ayuda en casos necesarios (catástrofes naturales, muertes). Fiesta como espacio de redistribución y freno a la acumulación. Las fiestas mantienen su carácter redistributivo aunque, al ser los productos foráneos, se convierten también en mecanismos de gran gasto y empobrecimiento.	Mecanismos de redistribución desde la comunidad y frenos a la acumulación particular (<i>quinto, cooperaciones, cofradías o mayordomías</i>).	Se mantienen los mecanismos de freno a la acumulación particular con los servicios y las fiestas. Pero al estar los gastos cada vez más orientados hacia los productos de afuera, estos mecanismos se convierten también en factores que drenan la economía de la comunidad.
	Servicio	Sistema de rotación de cargos. Obligaciones comunitarias.	Sistema de autoridades originarias en vigencia. Sistema de poder comunal más fuerte que el moderno-republicano (alcalde-concejales). Complejo sistema de obligaciones comunitarias en vigencia: reuniones, trabajos comunitarios, cuotas, cargos. Estos servicios a la comunidad son requisitos para mantener los derechos sobre las tierras. La migración tensiona estas prácticas de servicio.	<i>Tequio</i> : trabajo colectivo gratuito a nivel comunitario. Sistema de cargos, servicio comunitario gratuito a través de comités, grupos de trabajo para el beneficio común, las autoridades políticas. La asamblea como órgano de toma de decisiones conformado por todas las familias.	El <i>tequio</i> se mantiene muy vigente en algunas comunidades, y en otras se va reduciendo su uso. De la misma manera, el sistema de cargos y la asamblea se mantienen en algunas comunidades, y en otras, en las que han penetrado los partidos políticos, se va desestructurando.

Proceso económico	Principio	IPEC tradicionales andinas	IPEC en Curahuara de Carangas en la actualidad	IPEC tradicionales mixtecas	IPEC en la Mixteca en la actualidad
Circulación	Reciprocidad y hermanamiento	<p>Economía de la reciprocidad: <i>dar, recibir, devolver, don</i>. Sistema de fiestas: momentos de reciprocidad, de hermanamiento.</p>	<p>Reciprocidad reducida a los momentos de la fiesta, en que las autoridades (o prestes) afrontan grandes gastos para con su comunidad.</p>	<p>Compadrazgos y reciprocidad: obligación de ayudar a quien está en dificultad, así como asumir la responsabilidad de solidarizarse con otras familias.</p>	<p>La reciprocidad entre familias y la obligación de asumir responsabilidades por los otros se mantiene de manera muy fuerte a través de los compadrazgos.</p>
	Complementariedad en el intercambio	<p>Trueque. Ferias y mercados: comercio en función de costumbres y necesidades, regulado socialmente.</p>	<p>Trueque debilitado, aunque latente. Prácticas culturales en las transacciones comerciales: relación de "caseros", yapar, negociar, <i>challlar</i> el intercambio. Penetración de productos foráneos en ferias locales. El sistema de precios sigue los precios de la ciudad.</p>	<p>Trueque. Sistema de plazas para integrar y articular las localidades, las regiones y las macrorregiones. Anteriormente: arrieros y red mixteca de intercambio.</p>	<p>El trueque se mantiene aunque su frecuencia se ve afectada por la disminución de la producción propia. El sistema de plazas se mantiene como punto de encuentro de distintas comunidades y regiones, pero su rol de facilitador de intercambio entre producciones complementarias se ve sometido a la presencia de productos industriales y de la agroindustria. Ya no existen los arrieros más que en la memoria de las familias.</p>

Proceso económico	Principio	IPEC tradicionales andinas	IPEC en Curahuara de Carangas en la actualidad	IPEC tradicionales mixtecas	IPEC en la Mixteca en la actualidad
Consumo	Proporción y hospitalidad	Consumo de lo suficiente respetando los ciclos de la naturaleza; socialmente integrado.	Cambio en los patrones de consumo: jóvenes y nuevas modas, comida chatarra, se dejan de lado alimentos locales. La necesidad de tener más dinero por los cambios en los patrones de consumo fomenta la migración.	Consumo de lo suficiente respetando los ciclos de la naturaleza; socialmente integrado. Fondo de hospitalidad.	Cambio en los patrones de consumo, especialmente visible en el consumo de refrescos embotellados, en la construcción de las casas, en los utensilios domésticos y en la ropa. Las familias siempre dedican una importante porción de su gasto a la hospitalidad y a las fiestas que implican el estrechamiento de lazos interfamiliares a costa de endeudarse.
	Goce comunal	Apthapi: consumo comunitario.	Vigencia del <i>apthapi</i> en reuniones comunitarias, aunque debilitándose.	Viko ñiúi (Fiestas del pueblo) como momento de goce y consumo comunitario.	La fiesta se mantiene como momento de goce y consumo comunitario aunque el gasto que implica, en vez de alimentar la economía comunitaria, se convierte en un factor de empobrecimiento.

Fuente: elaboración propia sobre la base de estudios y notas de campo.

La Colección Lecturas de Economía Social tiene como objetivo difundir investigaciones científicas destacadas, predominantemente teóricas, clásicas o que actualizan el campo de las búsquedas de otra economía.

La colección busca compartir una visión crítica de los procesos y teorías que pretenden autonomizar la esfera económica como mecanismo sin sujeto y reducir la naturaleza humana al homo economicus y sus motivaciones al utilitarismo.

Luego de una larga permanencia en comunidades indígenas de México y Bolivia, los hallazgos de Irene Ragazzini y de Erika Loritz desafían el postulado neoliberal de que las formas comunitarias son irracionales y deben ser desplazadas por el mercado individualizador y uniformador de valores e identidades. A la vez, identifican las contradicciones y tensiones que se vienen dando con el avance no solo del mercado sino de las políticas públicas y los proyectos orientados a aliviar la pobreza de los pueblos indígenas mediante el principio de redistribución a escala nacional. En particular señalan la tensión entre las formas estatales y de la política nacional y los sistemas ancestrales de autoridad.

Las autoras muestran que las instituciones propias de la economía de mercado (desde el alambrado y la tecnología hasta la monetización y el salario) son ambivalentes y no puramente destructivas de la cohesión y sobrevivencia de las comunidades, que muestran una gran resiliencia y capacidad de hibridación, en tanto sus cosmovisiones no son inmutables sino que van incorporando nuevos elementos en la interacción con las formas modernizantes de la economía y la política. Encuadrada en el enfoque de la economía social, esta obra constituye un aporte altamente significativo al proyecto de investigación y formación en economía social del Instituto del Conurbano.

Universidad Nacional
de General Sarmiento 



Libro
Universitario
Argentino

