

Economía comunitaria.

Del intersticio entre dos paradigmas civilizatorios al fundamento de la Autonomía Indígena

Gonzalo Vargas Rivas

Introducción

Las historias que se fueron desenvolviendo a partir del denominado “encuentro” de dos mundos, o más propiamente “paradigmas civilizatorios” hace más de cinco siglos: el europeo y el indígena americano, han sido y siguen siendo motivo de permanente debate de historias, culturas e identidades en permanente construcción; y entre más desarrollamos una reflexión particular, los latinoamericanos –quienes abordamos este debate–, nos hacemos cargo de nuestra perspectiva propia y el desarrollo histórico hasta la situación contemporánea.

En este breve ensayo abordaremos una indagación y análisis del desarrollo de la situación indígena a partir de un caso concreto y desde la perspectiva de la contradicción entre la economía implantada por el modelo occidental liberal, y la nativa, relacionado con el modo de producción y sus lógicas comunitarias y, en alguna medida, cómo estas lógicas económicas traducen un modo de pensamiento filosófico. Un pensamiento filosófico que se expresa en esa relación afectiva que han desarrollado los pueblos nativos con la “madre naturaleza” y que entra en colisión con un sistema filosófico occidental que observó y observa ese paradigma, desde la posición etnocéntrica.

El tránsito hacia “la modernidad” se desarrolla en periodos históricos concretos, en los cuales la sociedad occidental sobre la base de su propio desarrollo económico y filosófico, establece condiciones de imposición que buscan generar el cambio cultural, de tal forma de inhibir las características culturales de los pueblos indígenas y propiciar la construcción de una identidad única. Los periodos que identificaremos son: la situación colonial, la construcción de los Estados republicanos y la globalización.

Asumo la descripción de una experiencia particular o tipo de comunidades de montaña en las que las lógicas comunitarias para la organización de la economía han subsistido en gran medida, a pesar de los embates distorsionadores que la modernidad ha introducido. Embates debido a la incidencia devastadora del mercado capitalista en los mecanismos de intercambio que generan tensiones y distorsiones perversas en las formas de ocupación espacial –de acceso– y uso de los recursos de biodiversidad. Esto resulta en el uso depredador de su espacio vital y el deterioro de las lógicas comunitarias de organización económica; y, consecuentemente, la activación de dispositivos que alientan procesos de diferenciación o estratificación social internas y el desarraigo de las personas, de los mecanismos de control para el ejercicio de la territorialidad.

Cierro el ensayo con la descripción y el análisis de un hecho concreto en torno a un estudio de caso –Raqaypampa en el departamento de Cochabamba– que nos oriente sobre las lógicas de organización económica comunitaria, destacando la construcción de sus redes de cooperación, tejidos en el ámbito de la comunidad; es decir, las lógicas de reciprocidad a partir de la cooperación en el trabajo interfamiliar. Al mismo tiempo, están dotados de un gobierno que controla el desempeño de las familias en el manejo sostenible de su espacio vital o territorio, como la mejor garantía para la soberanía y seguridad alimentaria de las familias a partir de sus propios paradigmas. Raqaypampa, además, ha asumido el desafío de construir políticas públicas para la gestión de su territorio, en el marco de la Autonomía Indígena Originaria campesina, a la cual ha accedido, lo cual resulta sugerente para seguirle los pasos en esta coyuntura histórica de construcción del Estado Plurinacional.

Enfoque para el análisis crítico

Para realizar el análisis nos concentraremos en la observación del sistema económico como elemento importante de la construcción cultural y, por lo tanto, de las relaciones que se desarrollan en el encuentro de culturas distintas. La base teórica del enfoque es que todas las sociedades en tanto desarrollan formas de organización, modos de producción, acceso, uso y distribución de los bienes materiales, consecuentemente producen un pensamiento filosófico, ético y moral que legitima dicho sistema económico, según el cual estructuran las relaciones sociales dentro del grupo; por lo tanto, los sistemas económicos modelan la formas de organización, sistemas de autoridades, sistemas jurídicos, etc.

Según señala D. Temple (1989), al momento del encuentro entre la cultura europea y las indígenas americanas, se pusieron en contacto dos sistemas económicos antagónicos, que provocaron que las sociedades articuladas como culturas en torno a dichos sistemas entraran en contradicción, iniciándose un proceso histórico en el que uno de ellos se desarrolló a expensas del otro, proceso conocido como “colonización”. El antagonismo entre sistemas económicos afectó a la población nativa americana:

Cuando los antropólogos de Europa y de América Latina fueron convocados por la UNESCO para proponer un modelo de desarrollo para la indianidad, contestaron todos que, a su modo de ver, la reciprocidad era una forma primitiva del intercambio y que se podía integrar las economías indias en base a un desarrollo de tipo occidental.

Se puede contestar que esta interpretación de los principios de la economía india, como primitivos, es totalmente equivocada porque los principios de la economía india son, al contrario, fundamentos para otro tipo de desarrollo. Es bien conocido el hecho de que los indios no aceptan reconocer la propiedad privada y la acumulación como principio de poder, ni tampoco el intercambio como factor de determinación del valor. (Temple, 1989: 41-42)

Esta diferencia o divergencia de sistemas económicos que entran en colisión se funda en que, por un lado, Europa tiene una matriz económica basada en “interés acumulativo” —es decir, las lógicas de intercambio y acumulación—, articulado por la propiedad privada de los recursos y los territorios y la explotación humana, como base de la acumulación material. Por su parte, están las sociedades indígenas americanas con una matriz económica basada en el “*don*”¹, como una actitud humana de ofrecer al otro y como una condición para adquirir prestigio, base principal de los principios económicos asentados en la solidaridad comunitaria; un sistema de dones y contra-dones coherente con las lógicas de reciprocidad y redistribución.

A partir del principio del *don* y su reproducción que llamamos reciprocidad, resulta en seguida que quien da más dentro de una comunidad, participa más del ser humano... Se puede decir que hay fundamentalmente una equivalencia entre el *don* y la adquisición del ser, del prestigio o renombre; hay una relación directa y sistemática entre el *don* y el renombre lo que inmediatamente se traduce en poder. (p. 22)

La contradicción entre la cultura europea e indígena americana está dada, según el mismo autor, por los principios económicos que modelan dichas culturas; el antagonismo entre el *interés* y el *don*, que explica el rumbo que tomó la historia de los pueblos indígenas americanos durante el periodo colonial, y que además perdura hasta la actualidad, por la relación que hoy establecen los Estados republicanos, en tanto forma de organización sociocultural que busca asegurar las condiciones para la reproducción del *intercambio* e *interés* acumulativo a través de la reproducción de una matriz cultural que se sostiene en la supraindientidad hegemónica nacional.

1 Para ampliar más lo que afirma Temple y lo que significa para los pueblos indígenas (comprendido en contacto sostenido con ellos), el “don” es una especie de “fuerza mágica”, resultado del servicio, ayuda, protección o bien material ofrecido al otro miembro de la comunidad, pudiéndose extender a las personas externas, quienes quedan en “deuda”, por quien dio más, en consecuencia perdiendo el donador lo suyo; y es condición previa para la adquisición de prestigio y empoderamiento, requisitos a su vez, por ejemplo, para asumir rangos de autoridad en la comunidad. Lógica muy distinta a la adquisición de prestigio de la matriz cultural occidental, basada en la acumulación. Ese “don” se expresa en las comunidades de la región andina, a través de instituciones de reciprocidad, que pueden ser por ejemplo: el *ayni*, la *minka* u otras que han creado los pueblos según sus regiones.

Ese es el Estado republicano o Estado-nación, donde las comunidades o pueblos indígenas deben asimilarse, como condición ineludible para garantizar su subsistencia como población demográfica.

La institucionalidad estatal boliviana, y gran parte de la sociedad “nacional”, desconoce las estructuras de reciprocidad de las comunidades indígena originario campesinas, que son valores humanos de una dimensión distinta, en la que la sociedad, es decir las personas y el territorio como expresión de la “madre naturaleza” interactúan en una relación armónica. Es decir, las estructuras de reciprocidad van más allá de la cultura antropocéntrica occidental.

La cultura occidental-europea y su incidencia dominante nos tienen obnubilados y, en consecuencia, difícilmente podemos ver otras alternativas económicas, sino, la que se articula desde la economía del interés acumulativo. La cultura occidental observa como incivilizada las economías y culturas que se basan en el sistema de dones, y justifica su expansión territorial como una empresa de carácter civilizatorio, imponiendo un sistema cultural cuya base económica es fundacional de la concepción de *modernidad*, lo cual no es otra cosa –como afirmara J. Petras (1993)– que la síntesis ideológica eurocéntrica y capitalista. Esta tiene como elementos centrales *la matriz de poder, la propiedad y la estructura del sistema de clases*, según las cuales busca establecer un sistema homogéneo en lo sociocultural y pretende consolidar en las sociedades la hegemonía de una filosofía etnocentrista y formas que justifican la acumulación material.

La modernidad es lo que la riqueza y el poder de las clases dominantes puede comprar y vender; se define por medio de pautas sociales: el estilo de vida moderno depende básicamente del acceso a los medios de poder. Y hoy en día tener poder significa tener acceso al mercado mundial. Desde las lejanas aldeas situadas en los campos de petróleo de Guatemala hasta las reservas de caza de los indios en los bosques madereros del Amazonas, pasando por los barrios obreros limítrofes con las gigantescas construcciones inmobiliarias de Occidente, los componentes de la modernidad imponen la destrucción y el desplazamiento de las comunidades, la atomización en vez de la solidaridad. (Petras, 1993: 205)

Como dice Bonfil Batalla (1993), la modernidad es la “materialización de la filosofía de una sociedad histórica concreta, la occidental europea, y por lo tanto su naturalización como concepto universal ideológico corresponde a la dominación que ha ejercido dicha sociedad sobre las otras”. El éxito de la modernidad entonces solo es posible mientras la sociedad occidental pudo someter a otras sociedades, estableciéndose una relación de dominación: el colonialismo.

La “modernidad” –concebida de esta manera en términos de imposición ideológica– implica el debilitamiento de los elementos de la “solidaridad social” con base en los principios de reciprocidad y redistribución que caracterizan a las estructuras comunitarias de los pueblos indígenas americanos, y su sustitución por principios que establecen las lógicas del intercambio y acumulación, y una *matriz de poder* asentada en las relaciones

de producción con base en la propiedad de los medios de producción y la división en clases sociales dominantes y dominadas. Esta imposición ideológica para el mundo indígena se tradujo en la expoliación de sus territorios y recursos de biodiversidad, que constituían y aún constituyen la base económica de sus culturas; significó también la negación de sus formas de organización social, sistemas jurídicos, tradiciones, tecnología y religiosidad.

El modelo de Estado Plurinacional que hoy en Bolivia nos hemos propuesto construir, nos interpela a la autocrítica para la reflexión y las teorías que se construyen. Ir más allá de una gnoseología de corte occidental. En un país tan diverso étnica, cultural y ecológicamente, nos reclama a discurrir con cuidado; estamos en una coyuntura social en la que debe construirse institucionalidad Estatal en el marco de visiones civilizatorias de pueblos diversos.

Tres momentos para la contextualización histórica

El periodo colonial

La forma de organización social que habían adquirido los países de Europa, como España y Portugal, cargada además de la cultura bélica, como resultado de la guerra por la reconquista de la península ibérica, es la que se traslada a América. Esto influyó en las formas de ocupación colonial que paulatinamente fragmentó los territorios de los pueblos de América a través de “medidas administrativas que ordenaban por normas españolas impuestas en distintos momentos del periodo colonial como los del monarca español Carlos V” (Antezana, 1992: 11), y la instauración de un sistema de encomiendas que consistió en la concesión que el rey hacía a un súbdito español, para la administración de un territorio y la recaudación de tributos que debían pagar los indios; y en retribución el súbdito español, ahora encomendero, debía procurar la evangelización de los indios que quedaban bajo su jurisdicción. Este régimen no consideraba la propiedad de la tierra, sino que establecía una relación entre el encomendero y una población de indios como fuerza de trabajo a cambio de su evangelización.

Si bien el sistema de encomienda se mantuvo vigente hasta el siglo XVIII, donde las reformas borbónicas establecen un sistema de tributación monetario en reemplazo de la prestación de trabajo, esta modalidad en breve tiempo estuvo sujeta a cuestionamientos, por las injusticias que generaba en la población india, producto del abuso del encomendero, quien tenía a su disposición a la población indígena que fue sometida en un régimen de semiesclavitud. En consecuencia, tuvo su declinación a partir de las transformaciones que realizaron desde la corona española, y que estaban referidas a acabar con los vicios que se habían presentado en los virreinos.

Posteriormente a la implantación de las encomiendas o repartimientos, las leyes de reducción, impulsadas por el Virrey Francisco de Toledo en 1573 (entre otras determinaciones), establecieron “que el tributo fuera pagado en dinero en las provincias

de la Real Audiencia de Charcas, la economía indígena sufrió una profunda y notable transformación” (Antezana, 1992: 11).

Murra afirma que, “siendo virrey el temible Francisco de Toledo, ya no quedaban en vida muchos señores de los linajes reales inca que habían vivido y actuado en el Tawantinsuyu” (2002: 70), los cuales garantizaban el funcionamiento del sistema de colonias y complementariedad vertical de islas o espacios ecológicamente diversos, que los Incas reprodujeron en su estrategia expansiva. Toledo, hostil contra los linajes incas, mandó recopilar la tradición oral, todavía disponible, para favorecer una versión conocida como la “toledana”. Esta enfatiza el carácter “ilegítimo” de todos los señores de Cuzco, ya que Toledo trataba de documentar que “los inka no eran ‘señores naturales’ sino advenedizos y conquistadores que habían impuesto su dominio” (2002: 70).

Toledo tenía como propósito el reducir, hasta eliminar, la cantidad de “islas” o el sistema de colonias y complementariedad de espacios ecológicamente diversos que los incas reprodujeron en su estrategia expansiva, y los recursos periféricos, algunos de ellos muy lejanos, que todavía quedaban bajo control de grupos étnicos andinos y les permitían alguna autosuficiencia económica y autonomía política. Posiblemente, una de las intenciones de Toledo era acelerar las estrategias económicas europeas, ya que las existentes en territorios de los incas y los pueblos indígenas americanos, además de desconocidas, significaban un inconveniente para el desarrollo pleno del suyo. De este modo, “los efectos de la encomienda, y más tarde las reducciones; la temprana aparición de las haciendas en los yungas de coca; la legislación boliviana buscando la comercialización de tierras [han creado] una erosión gradual pero continua” (2002: 138) del control vertical de nichos ecológicos de los pueblos andinos.

Las reducciones tuvieron una vida muy corta por la abierta oposición de los indios, probablemente porque no coincidían con su lógica de ordenamiento territorial y su forma de vida. Estos cambios en la organización política administrativa durante el gobierno colonial español influyeron sin duda en la reconfiguración del territorio andino, haciendo posteriormente muy difícil precisar la organización socioterritorial de cada grupo étnico.

De esta forma, el proceso de colonización se vuelve una campaña económica, militar y evangelizadora, donde se mezclan los componentes de la toma de posesión de los territorios, el desarrollo de la economía de los centros ibéricos y la expansión del cristianismo. Su estructura de autoridades estaba conformada en las tierras anexadas: por virreyes, gobernadores y Audiencias, quienes se encargaban de organizar la estructura político-religiosa. Esta institucionalidad viabilizaba el sometimiento de la población indígena a un nuevo régimen sociocultural, inhibiendo su identidad e intentando asimilarla definitivamente a la cultura occidental. Sin embargo, este proceso no estuvo libre de la resistencia indígena, pero la fuerza material de los colonizadores –

principalmente por la tecnología bélica— impidió el desarrollo exitoso de experiencias que buscaran reestablecer las características socioculturales previas a la colonia.

Así, los pueblos indígenas van ingresando a “la modernidad” con una importante pérdida o debilitamiento de los elementos que constituyen su identidad cultural, pero principalmente sus formas de ocupación espacial y organización económica, y adquieren una posición subordinada en lo sociocultural, construida a partir de la dominación colonial, lo cual se prolongará y profundizará con el surgimiento de los Estados republicanos.

El periodo republicano

Los Estados republicanos emergen como estructuras administrativas geopolíticas, al desintegrarse el régimen colonial durante el siglo XIX, pero se construyen a partir de la herencia del sistema administrativo colonial, y perpetúan en muchos casos y con mayor radicalidad, las prácticas coloniales en relación a la administración del territorio y la relación con las poblaciones nativas. El Estado republicano es una estructura que se construye sobre la base de la homogeneidad y hegemonía cultural. Se acuña el concepto de soberanía, pero desde el punto de vista sociocultural se constituye como una continuidad de la visión civilizatoria del régimen colonial.

En Bolivia, con la implantación del modelo republicano, la economía agraria organizada en base a las comunidades originarias sufrió una rápida subordinación al capitalismo, tomando en cuenta que el gobierno colonial europeo ya transitaba en esa estrategia. La República naciente intentó sentar las bases normativas y políticas agrarias para acrecentar ese tránsito, de lo comunitario al capitalismo agrario.

En esta línea son ilustrativas las acciones de Bolívar, que dictó tres decretos agrarios (1824-1825)² para incorporar a los indígenas a las lógicas de organización de la naciente República, principalmente a la economía monetaria, buscando una segura recaudación para el Estado por vía de las contribuciones. El primer decreto bolivariano “consideraba que la Constitución de la República no reconocía ninguna autoridad a los caciques y, por tanto, ordenó expresamente [...]: Art. 1.- El título y la autoridad de los caciques quedan extinguidos” (Antezana, 1992: 25). Esto en razón de que los caciques habían acumulado tierras comunales para su propio beneficio, ganaban poder económico y se apropiaron del modo de vida hispánico a tal punto que los campesinos llegaron a identificarlos con la élite colonial española (Larson, 1992: 170). “[El] Art. 2 de este Decreto establecía que las tierras usurpadas, o adquiridas ilícitamente por los caciques, serían objeto de distribución entre los indígenas” (Antezana, 1992: 25).

2 De los tres decretos de Bolívar, dos fueron dictados en Cuzco el 4 de julio de 1825; el último de estos, complementado en base al decreto de Trujillo del 8 de abril de 1824.

El segundo Decreto se orientó a transformar las relaciones agrarias feudales y convertir a una parte de los trabajadores indígenas en proletarios asalariados, consideraba a “los naturales como a todos los hombres libres de la República”, y ordenaba que “ninguna persona podrá servirse de los naturales de ninguna manera, ni en caso alguno, sin pagarles salario que antes estipule el contrato formal...”³. Esta norma, probablemente sin que el autor de su diseño sospechara, atentaba profundamente a la organización económica comunitaria, en la que las relaciones económicas no estaban intermediadas por la moneda, sino por instituciones basadas en las lógicas de reciprocidad construidas por los pueblos andinos.

El tercer Decreto tenía que ver con un tema fundamental para el debilitamiento de la “territorialidad” (Vargas, 2016) de los pueblos andinos y se trataba del repartimiento de tierras comunitarias.

Bolívar declaró a los indios propietarios de las tierras que tenían en posesión y ordenó que a los que carecían de ellas (agregados, forasteros, yanaconas) se les concedieran también en calidad de propiedad [...], de manera que ningún indio pueda quedarse sin su respectivo terreno. (Antezana, 1992: 30)

Inicialmente, estos decretos no se cumplieron debido a que los gobernantes que sucedieron a Bolívar y Sucre adoptaron una política extraña al desarrollo pleno del liberalismo, retomando el modelo feudal declinante⁴. El mismo autor señala que “las normas de ordenamiento jurídico que regulaban las relaciones agrarias, al iniciarse la República, se orientaban a favorecer a los indígenas de este suelo, otorgándoles libertad económica, igualdad jurídica y propiedad sobre la tierra” (1992: 40), lo que es coherente con el modo de organización del Estado liberal republicano y desfigura las formas tradicionales de organización territorial andina.

Años más tarde, los gobiernos de Mariano Melgarejo y Tomás Frías⁵ acuñaron un periodo más agresivo y violento, con el objetivo de destruir el modo de organización de las comunidades originarias y favorecer el latifundio. De manera contraria a los deseos de Bolívar, que intentó modernizar el agro, Mariano Melgarejo es tristemente recordado como el presidente más sanguinario porque impulsó, con mayor radicalidad, el resurgimiento del decadente modelo feudal-latifundista, aniquilado en Europa por las revoluciones burguesas.

3 Thiemer, *El Diario*. Junio 24, 1984, en Antezana (1992: 27).

4 En Europa, el modelo liberal republicano se había impuesto destruyendo las bases del ya decadente modelo feudal, lo que no sucedió en la República de Bolivia, donde los gobernantes concibieron un modelo feudal-capitalista.

5 Melgarejo gobernó en el periodo 1864-1871; Tomás Frías ocupó el gobierno en dos periodos cortos: 1872-1873 y 1874-1875.

El modelo republicano, desde la segunda mitad del siglo XX, acuña el concepto de “progreso”, en cuanto a tránsito hacia la modernidad; se articula en torno a modelos de desarrollo impulsados para el avance económico y cultural del conjunto de la sociedad, según lo cual se definen estrategias para la consolidación de la matriz de poder que permita la consolidación del orden social liberal amparando el desarrollo económico capitalista. Entonces, a partir del nuevo paradigma de desarrollo, continúa la problemática indígena con el despojo de sus territorios en función de los proyectos de “desarrollo” económico del Estado republicano. Lo cual también se traduce en la intervención del Estado en los territorios donde los intereses privados son los que expolian al indígena, de la tierra y de los recursos que son la base de su subsistencia.

En definitiva, para los pueblos indígenas de Bolivia, el Estado republicano o nacional presentó una continuidad y profundización de la subyugación a un orden económico y cultural que se autodefine como superior y que construye su discurso en relación a la idea de soberanía y progreso, pero que sostiene la división de la sociedad entre desarrollados y no desarrollados, definidos desde una visión etnocéntrica.

El periodo de la globalización

La globalización “es un proceso de integración acelerado del capital, la producción y los mercados que abarca todas las esferas de la vida en pos de aumentar la tasa de ganancia del capital” (Solón, 2017: 165), y se expresa a través de una serie de transformaciones sociales, económicas y políticas adoptando un carácter global.

El debate generado en el ámbito latinoamericano, y más propiamente en nuestro país, ha tipificado a este fenómeno económico como la imposición de una hegemonía cultural, financiera y política a nivel mundial, que se articula desde la consolidación del capitalismo financiero transnacional, y sienta bases ideológicas para su afirmación. Significa la desterritorialización de las identidades locales y el fomento de una identidad global, según los elementos filosófico occidentales.

Este proceso impulsado por grupos económicos internacionales es articulado para la construcción de una matriz de poder transnacional y, como afirma Stiglitz, es necesario interpretarlo en sus dos facetas. Por una parte:

La apertura al comercio internacional ayudó a numerosos países a crecer mucho más rápidamente de lo que habrían podido en caso contrario. El comercio exterior fomenta el desarrollo cuando las exportaciones del país lo impulsan; el crecimiento propiciado por las exportaciones fue la clave de la política industrial que enriqueció a Asia y mejoró la suerte de millones de personas. Gracias a la globalización muchas personas viven hoy más tiempo y con un nivel de vida muy superior. (Stiglitz, 2002: 30)

Esta afirmación, sin embargo, se debería entender como que el proceso globalizador “ayudó” a grupos de poder económico en los países ligados a intereses transnacionales. El mismo autor continúa afirmando que:

A pesar de los repetidos compromisos sobre la mitigación de la pobreza en la última década del siglo XX, el número de pobres ha aumentado en casi cien millones (...). En África, las ambiciosas aspiraciones que siguieron a la independencia colonial se han visto en buena parte frustradas. En vez de ello, el continente se precipita cada vez más a la miseria, las rentas caen y los niveles de vida descienden. (2002: 32)

Esta otra faceta de la globalización, a partir de sus efectos tangibles, genera preocupaciones a todo nivel. Por ejemplo:

(...) los políticos conservadores, como el presidente francés Jacques Chirac, han manifestado su preocupación por que la globalización no está mejorando la vida de quienes más necesitan de sus prometidas ventajas. Es claro para casi todo el mundo que algo ha funcionado terriblemente mal. Prácticamente de la noche a la mañana, la globalización se ha vuelto el asunto más apremiante de nuestro tiempo (...). (2002: 30)

En el ámbito de las diversidades culturales o identidades y, especialmente, para los pueblos indígenas en América, la globalización representa la exigencia de identidad global y ha subordinado a las identidades indígenas dentro de una homogenización cultural, transformadas en mercancía exótica, folklore y artesanía. Como expresión ideológica, ha agudizado la tensión entre la modernidad y pueblos indígenas, en tanto matriz de poder que articula una economía supranacional basada en relaciones de producción sin arraigo al territorio, tanto en el capital como en la fuerza de trabajo. En este contexto, los territorios de los pueblos indígenas son acechados por las formas de producción extractivista, como una nueva invasión de carácter tecnológico. Así, el capitalismo transnacional se emplaza en los territorios indígenas, apoyado por la matriz de poder internacional, sometiendo la soberanía de los Estados-nacionales o republicanos, convirtiendo a estos en guardián de sus intereses.

En el caso boliviano, quienes creyeron en esta estrategia económica:

(...) apuestan a la liberalización de la economía en todo orden, vincularse activamente en un comercio internacional con las menores restricciones posibles, eliminando las barreras protectivas de la industria y producción nacional bajo el ideal de la competitividad, privatizando las actividades prospectivas de exploración y explotación de recursos naturales no renovables, ofertando internacionalmente toda variedad de recursos naturales existentes, eliminando el control de toda actividad económica, dejándola a las reglas del libre mercado de bienes y capitales. (Vargas, 2012)

Entonces, pese a los fines enunciados por los impulsores de la globalización, como el mitigar la pobreza y sacar del enclaustramiento en el que vivía a una buena parte del mundo, sus efectos son adversos, devastadores y su desarrollo ha generado reacciones de diversa índole, principalmente para una integración mundial que no esté dominada por el capital.

La deconstrucción de la globalización, según Walden Bello, es necesaria para poder pensar en la reconstrucción de una integración al servicio de la humanidad y la vida en general

como la conocemos. Para un efectivo cambio social es necesario debilitar el dominio de los sistemas antiguos, minar su hegemonía y desarticular varias de sus reglas e instituciones. (Solón, 2017: 175)

Territorio, economía y cultura

La economía occidental, cimentada en las lógicas de intercambio y acumulación, en la propiedad privada y los derechos individuales, incide en observar el territorio de los pueblos indígenas como objeto de apropiación (individual) para el desarrollo económico, materializado con una ocupación para la extracción de materias primas en una estrategia mercantil, y que se inserta dentro de los procesos de producción de bienes a escala global, lo que implica la presencia de una visión filosófica del hombre en un estado de dominación de la naturaleza.

Mientras que el territorio en la perspectiva indígena no es un concepto que se remite solo al espacio geográfico ocupado por el grupo humano, sino que se constituye en la articulación de aspectos económicos, sociales y culturales que se han desarrollado a lo largo de la historia. Es un concepto que emerge de la relación entre hombre, comunidad y naturaleza; el territorio es la base de la cultura (Vasco, 1995). El concepto de territorio desde esta perspectiva no está acotado a la única existencia del hombre en el espacio, sino a la dinámica que se establece en términos de relaciones entre hombre y naturaleza, “el territorio es un espacio dinámico, resultado de un movimiento permanente de conglomerados vivos que se apropian de un espacio, marcando constantemente su identidad en un espacio abierto ocupado y territorializado” (Vargas, 2016), donde el sistema económico está basado en la solidaridad social, estableciendo modos de producción comunitarios, relaciones de producción basadas en la reciprocidad y la redistribución, lógicas concebidas durante cientos de años, como parte de la construcción cultural de los pueblos. Entonces, al establecer el nexo entre territorio, economía y cultura, mediante el trabajo en su forma material e ideal, podemos identificar de mejor forma la contradicción entre la supuesta modernidad y los pueblos indígenas, y explicar el avance de los movimientos sociales indígenas que han buscado la reivindicación del territorio como rasgo esencial para la protección de sus elementos culturales.

Los movimientos indígenas en las últimas dos décadas han desarrollado la reivindicación por el territorio a través de instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que reconoce expresamente que “los derechos sobre la tierra son fundamentales para garantizar la continuidad y existencia perdurable de los pueblos indígenas y tribales” (OIT, 1989), y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007) que refiere el “derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Esto genera una nueva manifestación de la contradicción entre los sistemas económico-

filosóficos, ya que la demanda por territorio implica la soberanía sobre estos, la cual es solo posible en el ámbito de la recuperación del derecho de libre determinación de los grupos indígenas reconocidos como pueblos.

En el caso boliviano, la Constitución Política del Estado reconoce:

(...) la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, (...) garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales.

Constituyendo las entidades territoriales un dispositivo para la vinculación de las naciones y pueblos indígenas con el Estado, siendo parte fundamental de la construcción de la institucionalidad del Estado Plurinacional.

El derecho a la libre determinación es el elemento que sustenta el impulso de las autonomías. En el ámbito internacional, el rumbo que tome este debate señalará el destino de los pueblos indígenas, debido a que en los últimos años, la demanda de autonomía ha sido el tema central en el proyecto político planteado por los pueblos indígenas de Latinoamérica.

Es también necesario destacar que las naciones y pueblos indígenas, como la mayoría de los pueblos del mundo, son parte del avance de la historia de la humanidad, y por tanto, conjuntamente a las acciones que desarrollan para la defensa de sus territorios y la protección de sus propias formas de vida ancestral, también han desarrollado estrategias para adaptarse o apropiarse de los elementos de la modernidad, para fortalecer lo suyo y mantener sus estrategias vigentes hasta ahora⁶. El modelo de la autonomía indígena, como entidad territorial gubernativa o administrativa, es parte de esta estrategia.

El Espacio vital y la Economía Comunitaria

Con una gama de ecosistemas y variedad de recursos naturales en su extenso territorio, la cordillera Andina ha albergado a innumerables pueblos que desde sus orígenes pudieron convivir en este abrupto montañoso, adecuándose a su complejidad topográfica y a la consecuente variabilidad climática. Han desarrollado una organización productiva basada en una máxima diversificación de cultivos, en función de un máximo aprovechamiento de las diferencias altitudinales, microclimas, tipos de suelo y una compleja organización del calendario de trabajo de las familias, debido a que al tratarse de una agricultura dependiente de un régimen irregular de lluvias, ocasiona concentración de tareas en casi todos los cultivos en los días en que se dispone de humedad en el terreno.

⁶ Esto también en respeto de quienes prefieren tener una relación primordial de Vivir Bien en una estrecha relación con la madre naturaleza, lo que está reconocido y protegido por la Constitución Política del Estado (art. 31, II), refiriéndose a las naciones y pueblos indígena originario, en aislamiento y no contactados.

Este sistema productivo de alta diversificación ha construido redes de cooperación que se tejen en el ámbito de la comunidad. Es decir, la “comunidad” como un elemento que se construye a partir de la cooperación en el trabajo interfamiliar, la reciprocidad; la misma se ha dotado de un gobierno que controla el desempeño de las familias en el manejo sostenible de su espacio vital o la “Madre Tierra” (Regalsky, 1994).

Las familias, a la vez, están relacionadas al mercado, compitiendo por mejores condiciones de acceso. De esta forma la unidad familiar productiva está en el cruce de dos estructuras político-sociales: de un lado está la autoridad comunitaria que controla el cumplimiento de las acciones de reciprocidad; y, del otro, el mercado sobre el cual se asienta el Estado en sus representaciones locales, como las alcaldías. Pese a que una y otra estructura han convivido históricamente, una de ellas se ha desarrollado a expensas de la otra. La expansión del mercado significa necesariamente el debilitamiento de esa organización del trabajo y de las instituciones políticas comunitarias.

Hoy, la nueva Constitución Política del Estado ha establecido un modelo económico de carácter plural, “orientado a mejorar la calidad de vida y el ‘vivir bien’⁷ de todas las bolivianas y los bolivianos”; y “está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa”. La Constitución Política señala también que “[l]a economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, (...). La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo” (art. 306, I, II, III).

¿Qué podríamos entender por economía comunitaria?

Cuando hablamos de economía comunitaria estamos hablando de un sistema muy complejo de producción económica por parte de los pueblos indígenas, cuyo rasgo principal está basado principalmente en las formas de ocupación espacial muy diversas que han desarrollado estos pueblos en sus territorios y las formas de acceso y

7 El vivir bien es un concepto en construcción, no tiene una definición única. Sin embargo, apunta a establecer relaciones armónicas entre el ser humano y la madre naturaleza, como condición básica para desarrollar la vida humana y de todos los seres vivos que habitan el planeta. Y es la pauta principal, para los procesos y sistemas de planificación para el desarrollo que se ha adoptado en el Estado boliviano. “Vivir Bien es recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la Cultura de la Vida y, recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la Pachamama, donde todo es VIDA, donde todos somos *uywas*, criados de la naturaleza y del cosmos, donde todos somos parte de la naturaleza y no hay nada separado, donde el viento, las estrellas, las plantas, la piedra, el rocío, los cerros, las aves, el puma, son nuestros hermanos, donde la tierra es la vida misma y el hogar de todos los seres vivos”. David Choquehuanca Céspedes, exministro de Relaciones Exteriores del Estado Plurinacional. Extracto de su ponencia en el Encuentro Latinoamericano “Pachamama, Pueblos, Liberación y Sumak Kawsay”. Quito, 27 de enero del 2010.

uso de los recursos de biodiversidad, principalmente para la sostenibilidad alimentaria de las familias. Dominique Temple dice que:

Es cierto que la estructura de reciprocidad de las comunidades del Altiplano no puede ser la misma que la de las comunidades de la amazonia, pero cada uno tiene derecho a promover su modo de ser, su propio sistema de valores, su equilibrio y su ley interna frente al subdesarrollo que la amenaza cuando el intercambio y la acumulación destruyen su autonomía. (1989: 42)

Por ejemplo, en tierras bajas la estrategia de ocupación espacial significaba el desplazamiento o movimiento estacional de los pueblos, en función a los aluviones o torrentes de agua, guiados por el acceso a recursos de biodiversidad para el sostenimiento de su población. En cambio, en tierras alto andinas, significa el control vertical de nichos ecológicos para la complementariedad de las limitaciones geográficas que presentan las altiplanicies. “Desde mucho antes del Tawatinsuyu, grupos étnicos serranos, y particularmente los altiplánicos, compensaban las limitaciones geográficas y climáticas de sus asentamientos en las alturas, procurando ampliarlos a través de colonias instaladas permanentemente en diversas ecologías complementarias”⁸ (Murra, 2002: 72).

En estas formas de ocupación espacial las lógicas comunes para los pueblos de la región andina o también para pueblos de tierras bajas como la Amazonia o el Chaco son la complementariedad y la reciprocidad. Por otro lado, la interacción de estos pueblos en el extenso territorio, desde las montañas altoandinas hasta los bosques húmedos de la Amazonia, no estaba regulada por límites territoriales como se conoce hoy, sino por fronteras culturales que combinaban espacios monoétnicos y espacios multiétnicos, principalmente por el acceso a recursos de biodiversidad.

Una aproximación al contexto de los valles interandinos

Raqaypampa⁹ se encuentra ubicado en el sur del departamento de Cochabamba, dentro de la provincia Mizque (entre el río Caine, el norte de Potosí y los valles de Mizque y Aiquile), con una extensión territorial de 556 km² y una población de 7.344

8 Como Cieza, Polo de Ondegardo, se interesó por estas colonias collas; las que él describió estaban ubicadas no solo en la montaña, sino también en la costa. Según él fueron establecidos por el rey: los collas de Omasuyu, que tenían sus parientes en Calavaya; los de Urcosuyu, en la costa; y Cotabamba había colonizado Tayapaya. La comunidad madre en la puna se encargaba de enviar una recua de llamas para traer el maíz (Murra, 2002: 250).

9 Jesús Lara en su diccionario *Qheshwa – Castellano* (1971) afirma que la palabra *Raqay* significa “casa no acabada de construir”, también casa en ruinas; Joaquín Herrero (1998) dice “construcciones que se hallan en ruinas... [o]... población ruinosa”. Lo que quiere decir que el nombre de *Raqaypampa* significaría planicie de ruinas, en alusión a la existencia de ruinas precolombinas en las *pampas* o planicies y cerros que dominan la región.

habitantes¹⁰. Es pertinente referir que Raqaypama descendió su población –que en 2003 era de 10.644 habitantes–,¹¹ resultado del deterioro económico generado por el momento denominado neoliberal, que obligó a que familias principalmente jóvenes migren a otras regiones.

Aunque en su geografía se pueden distinguir cinco pisos de paisaje agroecológico –con alturas que van desde los 1.670 msnm como punto más bajo a orillas del río Caine, hasta los 3.450 en la cumbre más elevada–, las familias raqaypampeñas tipifican tres pisos ecológicos: las pampas *pata jallp'as*, los montes *ura jallp'as* y los pisos intermedios *chawpi jallp'as* o laderas con quebradas hondas de topografía irregular. Las pampas, base permanente de residencia, son empleadas para el cultivo de la papa, trigo, maíz y sus asociados. Los montes, con bosques nativos a 3 - 4 horas de camino a pie, con residencia itinerante y utilizada para el cultivo de maíz, crianza de vacunos, recolección de madera, de ají y algunos frutos. La franja intermedia, con parcelas de maíz, trigo y sus asociados.

Esta complementariedad entre puna y monte es la base territorial de todo el sistema, y ayuda al alto grado de autosuficiencia que caracteriza a la economía de las comunidades indígenas de la zona. El manejo de varios pisos ecológicos y microclimas, consecuencia de la topografía accidentada, además del régimen de lluvias que se concentran en cuatro meses y que permiten solo una siembra al año, determina la existencia de una compleja organización social para el trabajo, basada en las lógicas de organización económica andina, como son la reciprocidad y la redistribución.

Esta organización económica comunitaria, aún tiene la capacidad para ofrecer a las familias de sus comunidades un nivel de vida altamente aceptable. Esto se expresa a través de la autosuficiencia alimentaria que alcanza a una mayoría de la población y aun a la generación de suficiente excedente volcado al mercado.

Una situación parecida es la de las comunidades de la región del norte del departamento de Cochabamba, más concretamente dentro de los municipios de Morochata y Cocapata¹².

10 Según el Censo de Población y Vivienda de 2012.

11 Por datos de un “Censo Comunal” hecho entre la ONG Centro de comunicación y Desarrollo Andino CENDA y el Viceministerio de Asuntos Indígenas.

12 La Subcentral Rinconada es parte de la Central Regional Cocapata [en el Municipio de Cocapata], en el intersticio entre tierras de puna alta montañosa y la entrada a los bosques tropicales montañosos de Altamachi, Cotacajes-Covendo. Su complementariedad de pisos ecológicos, la amplia diversidad de recursos naturales, así como su manejo, la hacen un espacio interesante, por la organización territorial que han diseñado las comunidades que la ocupan (Vargas, 2012: 117). [...] Existen abundantes recursos hídricos, el aprovechamiento de los mismos ha permitido su uso en la agricultura, a través de sistemas de riego comunales en diferentes nichos ecológicos en los que las comunidades desarrollan sus sistemas agropecuarios (p. 119).

El territorio de la subcentral resume lo que podríamos denominar, un conjunto de ecoclimas en un microespacio –que van desde 2.000 hasta más de 4.000 msnm, estando el pequeño pueblito a 3.800 msnm–

En ambas regiones, al menos tres son las condicionantes existentes que hacen posible la autosuficiencia alimentaria: 1) la factibilidad de almacenamiento más o menos prolongado de los alimentos; 2) el acceso a dos o tres pisos ecológicos diferenciados dentro de un mismo espacio económico familiar; y 3) la sostenibilidad ecológica y social, que es regulada por las normas de organización o sistema de autoridades que desarrolló la comunidad de la que forman parte.

Las bondades del sistema económico comunitario

Por investigaciones realizadas en los valles de Mizque y Aiquile en los años ochenta y noventa, para aproximarse a la situación económica de las familias campesinas en un contexto de la aplicación de la “revolución verde” a través de los proyectos de desarrollo agrícola, se puede evidenciar que el resultado generado en esos años, ha sido un proceso de concentración de los excedentes cada vez en menos manos al interior de las comunidades.

Si bien los datos que presentamos en el siguiente cuadro datan de hace tres décadas, lo que exhibe es muy aleccionador, porque las “formas” de introducción de elementos externos (semillas, insumos y tecnologías –los paquetes tecnológicos–) continúan hoy como parte de la extensión de proyectos de desarrollo agrícola, que aplicados sin previa investigación o comprensión lastiman las lógicas comunitarias.

Niveles de nutrición y desnutrición infantil en Mizque

DNI	Tipa Tipa	Khurumayu	Raqaypampa
Carácter de la desnutrición	Ubicado en el Valle de Mizque, con introducción del paquete tecnológico Comunidades con riego.	Ubicado en zona de ascenso a las alturas de Mizque. Comunidades a secano y con riego.	Ubicado en las alturas (zona montañosa) de Mizque. Comunidades a secano sin riego.
Leve	36 %	31 %	43 %
Severa	28 %	15 %	8 %
Total	64 %	46 %	51 %

Fuente: En base a datos de Hosse, Richter, 1986¹³

presentando: praderas altoandinas, praderas puneñas semihúmedas, ceja de monte de yunga, bosque húmedo montañoso de yunga, lo que define las características ecológicas y la organización productiva. El territorio de esta subcentral forma parte de un inmenso cañadón, cuya boca de entrada desde el norte se encuentra en la región cercana al río Cotacajes, el cual constituye una frontera natural con el bosque tropical húmedo denominado Altamachi-Cotacajes. El bosque genera una densa neblina que es empujada por los vientos tierras arriba, entrando por la quebrada donde está ubicado el sindicato Vera Cruz; y probablemente en combinación con el aire frío se convierte en nubes que permanentemente se encajonan entre las montañas del espacio aéreo del sindicato Rinconada (Vargas, 2012: 122).

13 En Regalsky, Pablo (1994), *Raqaypampa. Los complejos caminos de una comunidad andina*.

Un fenómeno que se ha verificado en muchas regiones de Bolivia es que allí donde se han introducido la agricultura de riego y los “paquetes tecnológicos” hubo una tendencia a formarse grupos de familias al interior de las mismas comunidades, que concentran los ingresos. La concentración de excedentes en pocas manos, el reemplazo del germoplasma nativo y el cambio de la dieta alimenticia por otra con menos valor nutritivo –es decir, la pérdida de la seguridad y soberanía alimentaria– explican los crecientes índices de desnutrición infantil grave mostrados en el cuadro.

En Tipa Tipa de los Valles de Mizque, el 30 % de los excedentes agrícolas se concentran en el 7 % de las familias, mientras que en el ramo pecuario la brecha es mayor aún. Esto es contraproducente por los enormes recursos económicos que se invierten para aplicar ese modelo de desarrollo: el resultado es el empobrecimiento económico de muchas familias.

No sucede lo mismo, como podemos verificar en el cuadro, en sistemas productivos, que se han mantenido al margen de estas innovaciones –como resultado de la extensión de la “revolución verde”– y, al contrario, sin inversión alguna de proyectos y aplicando sus propios sistemas han expresado situaciones más favorables (como se puede evidenciar en el caso raqaypampeño) que garantizan la seguridad alimentaria de sus habitantes; solo 8 niños de cada 100 estaba con desnutrición severa, lo que no sucedió en los valles próximos.

No se trata de poner en cuestión los proyectos de desarrollo agrícola, pecuario y otros similares que se vienen desarrollando desde distintas instituciones. Se trata de alertar de que su diseño esté próximo a las características ecológicas, sociales y culturales del país, cuya población principalmente rural está dedicada a la producción de alimentos cuyo destino es la canasta familiar. Una mayoría de estos pequeños productores se autorreconocen como “indígena originario campesinos”, y muchos de ellos van impulsando sus Autonomías Indígena Originario Campesinas (AIOC).

El sistema de seguridad alimentaria en Raqaypampa

En Raqaypampa –un caso indicativo para comunidades de montaña interandina¹⁴–, los procesos productivos desarrollados por una familia indígena asumen el carácter de sistema en la medida que la combinación específica del uso productivo de la tierra y el empleo de la fuerza de trabajo familiar, con técnicas desarrolladas por la comunidad, adquiere

14 Montaña interandina que se entiende de manera vertical, accediendo a diferentes nichos ecológicos, que van en las partes bajas cerca de los 1.000 msnm, ascendiendo a alturas a más de 3.000 msnm. Distinta a la región de montaña altoandina y altiplano, que llega a más de los 4.000 msnm. Esto en términos aproximados.

formas que obedecen al sistema comunitario, es decir, a una racionalidad general basada en las lógicas de reciprocidad que gobierna la interrelación de los siguientes elementos¹⁵:

a) La tierra es el elemento sobre cuya base se aplican las acciones para la producción y la convivencia. La proporción de tierras disponibles por cada familia, en los distintos pisos ecológicos, puede variar de acuerdo al tipo de herencia recibida o a los arreglos de acceso complementario.

b) El acceso a pisos ecológicos –y, por lo tanto, la variedad de productos que pueden cultivarse en un mismo periodo como parte de un mismo espacio productivo familiar en diferentes alturas– da lugar a una mejor posibilidad de manejo del factor riesgo generado por razones climáticas o por ataques de enfermedades y plagas.

c) La predicción climática –que consiste en la lectura de diferentes indicadores del medioambiente– anticipa el comportamiento climático, principalmente el comportamiento de las lluvias: aspecto modular que indica el calendario agrícola (fechas de siembra y cosecha –este elemento ha variado o se ha debilitado mucho por incidencia del fenómeno del “cambio climático”)–.

d) La producción de papa es almacenada en silos rústicos de adobe; cada silo puede guardar una o dos variedades, de manera que la cantidad de silos es un indicador de la disponibilidad de diversidad varietal de papa. Murra (1975: 8) ya había señalado esa capacidad de almacenamiento como condición para el desarrollo de los grandes señoríos altiplánicos y la alta concentración de la población y las condiciones inhóspitas de la puna.

e) La optimización del uso de la fuerza de trabajo disponible. Crear varios cultivos a diferentes ritmos, con diferentes fechas de siembra y cosecha, permite dosificar el tiempo de trabajo, que consiste en organizar bien a la familia para el laboreo agrícola, y también a través de instituciones de reciprocidad: *ayni*¹⁶, *minka*¹⁷, etc.

f) El conocimiento, respecto a las variedades de germoplasma nativo y los tipos de suelos, pero además la capacidad organizativa familiar e interfamiliar y la disposición de

15 Elementos que se exponen sobre la base de los datos del libro: *Raqaypampa, los complejos caminos de una sociedad andina* (1986) y el Plan de Desarrollo del Distrito Indígena de Raqaypampa de 1997.

16 El *ayni* es un sistema de colaboración para el trabajo familiar, para el trabajo agrícola o la construcción de casas, entre los miembros de una comunidad o *ayllu*. Consiste en el intercambio de energía de trabajo; una ayuda prestada se debe devolver igualmente en trabajo.

17 La *minka* es parte de los sistemas de interacción recíproca de los tradicionales pueblos andinos, más concretamente de lo que se conoce como reciprocidad asimétrica. Se presenta generalmente en las faenas comunales, por ejemplo, en la construcción de un camino, de la escuela de la comunidad, de la sede sindical. Generalmente son las obras de utilidad comunal (Vargas, 2012: 103).

la relación afectiva con el espacio vital, bajo la forma ritual de la *ch'alla*¹⁸ como condición ideológica para el acceso a la colaboración.

La modernización agrícola y el deterioro del sistema

Los procesos de modernización agrícola que se promueven desde diferentes instancias (estatales y no estatales), por lo general no se aproximaron a comprender el sistema de organización económica y las estrategias e instituciones desarrolladas por los pueblos indígenas, mismas que fueron construidas durante cientos de años, lo que les ha permitido adaptarse a la compleja rugosidad y comportamiento climático de la cordillera Andina.

La introducción del modelo económico de intercambio y acumulación –muy propios de la economía de mercado–, el crecimiento de la población y la imposición de la propiedad patrimonial o familiar de las tierras han implicado el paulatino debilitamiento de estos sistemas agropecuarios, hasta colocarlos en riesgo de deterioro irreversible por la combinación de varios factores como:

La presión demográfica

El crecimiento de la población obliga a los indígenas originario campesinos a optar por una serie de medidas que debilitan sus estrategias productivas, generándose procesos de migración individual cada vez más crecientes. Tomando en cuenta, por ejemplo, a Raqaypampa, que actualmente construye su Autonomía Indígena, para el año 2000 el promedio de tierras era de solo seis hectáreas de terreno cultivable por unidad familiar.¹⁹ Esto implicaba la sobreexplotación de tierras, profundizándose el uso depredatorio y erosivo, situación de la que son conscientes los comunarios raqaypampeños, por lo que están diseñando estrategias de uso sostenible de sus suelos.

El deterioro de los términos de intercambio con el mercado

La relación desigual con el mercado, de las comunidades de montaña de Cochabamba (principalmente de la región Norte), el crecimiento demográfico y la fragmentación de las comunidades, *ayllus*²⁰ o sindicatos, han ido presionando para que las *aynuqas*²¹ cedan

18 La *ch'alla* es una ceremonia de reciprocidad con la *Pachamama* o “madre tierra”, muy generalizada en la región andina y que se basa en el acto de expresar a la tierra u otro bien, una relación de respeto o de regeneración permanente de relaciones afectivas, mediada con alcohol y elementos simbólicos.

19 Apuntes propios, en razón de mi larga experiencia de trabajo y convivencia con el pueblo indígena de Raqaypampa.

20 Un *ayllu* es una forma de comunidad familiar, o familia extensa originaria de la región andina, con una descendencia común –real o supuesta– que tiene como mecanismos de trabajo la forma colectiva.

21 *Aynüqa*, conocida también como “manta”, es un espacio en el que existen un conjunto de diversas y numerosas parcelas con diferentes asociaciones de suelos y diferentes aptitudes que se regimienta en la organización social, como de uso comunal. Cada familia posee sus parcelas de diferentes tamaños, en cada una de las diferentes *aynuqas* comunales o del *ayllu* (J. San Martín, AGRUCO, s/f: 14. En Vargas, 2012: 103).

paso al proceso de fragmentación y/o privatización de las tierras, ya que cada comunidad va delimitando su territorio, a fin de que la propiedad colectiva ya no sea compartida sino solo dentro del espacio territorial de cada comunidad.

Por ejemplo, la creciente presión de la economía de mercado y su incidencia en la preferencia por los cultivos de consumo familiar, y de intercambio en el mercado, reducen los cultivos forrajeros e intensifican el uso de la tierra, reducen los periodos de descanso sumando a esto la desigual relación entre precios agrícolas y los de los insumos corrientes en la vida campesina (aceite, pilas, fertilizante químico), los mismos que incrementan sus precios, ocurriendo lo contrario con los productos agrícolas; esto está erosionando el equilibrio entre la naturaleza y el hombre (Regalsky, 1994: 178). En otras palabras, la presión del mercado, y en consecuencia la introducción de lo moderno²², está debilitando la organización tradicional andina para la producción, erosionando los suelos y haciendo que la economía complementaria campesina se concentre en la venta de fuerza de trabajo.

Los procesos de diferenciación social interna

La incidencia de propuestas innovadoras externas que entran en las comunidades hace que algunas familias, de los estratos económicamente más altos, adopten la introducción de innovaciones tecnológicas en la producción agrícola: insumos agrícolas, semillas mejoradas, fertilizantes químicos, riego, mecanización, etc. Estos cambios generan procesos de mayor individualización, acción que no siempre se traduce en mejor calidad de vida; más bien, afecta a sus formas de organización comunal y control social interno, pues las familias que han accedido a créditos bancarios para innovar su tecnología al margen de las decisiones comunales rompen con las normas e instituciones de reciprocidad, provocando en muchos casos la debilidad de la organización comunitaria, generándose los procesos de diferenciación social interna.

Esta diferenciación interna lleva al deterioro de las condiciones de vida del conjunto de la comunidad al debilitar los mecanismos de redistribución y nivelación. Esta diferenciación o estratificación social conduce a romper las normas o mecanismos de control sobre el uso de los recursos comunales, de manera que “a partir de allí los agricultores entran en una carrera para explotar al máximo cada uno lo más posible la mayor porción de los recursos comunales en desmedro de los demás”. La competencia no admite las reglas de juego comunales. Lo llamativo es que, en la actual coyuntura de implementación de las autonomías, las familias que se han desarraigado del control comunitario optan por la estrategia municipalista y rechazan las Autonomías Indígenas.

22 Nos referimos a este concepto, no solo por oposición a lo tradicional, donde el conocimiento y el sentido de las acciones son regulados por dimensiones culturales y simbólicas particulares, sino porque lo moderno está reemplazando los saberes y la tecnología tradicional. Se está produciendo la transformación de la sociedad rural tradicional, que se profundiza con la revolución industrial y el avance del capitalismo.

Por otra parte, las reglas de juego comunales o normas comunales, neutralizan la competencia y la sitúan en el marco de la construcción cultural, del reforzamiento de lo étnico: el fortalecimiento de la organización comunitaria.

La incidencia del cambio climático

El fenómeno denominado “cambio climático”, resultado del calentamiento global que va sufriendo nuestro planeta, ha alterado principalmente el comportamiento de los ciclos lluviosos. En las regiones señaladas, las altas temperaturas y la concentración de las lluvias en periodos cada vez más cortos, o la tardía llegada de las mismas, está alterando las formas de organización para la producción agrícola. Los efectos de este fenómeno natural se ven reflejados en la ampliación de la frontera agrícola para reemplazar las pérdidas económicas y los índices de migración cada vez más crecientes, especialmente de las personas en edad económica más activa.

Conclusiones

Las formas de producción occidental, materializadas en el capitalismo, han desarrollado estrategias para la apropiación de los territorios indígenas en tanto los considera medio de producción sin propietario. Esta contradicción con las formas colectivas de apropiación y el desarrollo de las economías de reciprocidad y redistribución es lo que ha marcado el constante enfrentamiento entre los pueblos y el régimen colonial, los Estados-nación, y el capitalismo transnacional, y ha sentado las bases del programa de inhibición de la identidad indígena y la enculturación occidental.

Esta contradicción y enfrentamiento son de carácter económico y filosófico, y han estado inducidos por las relaciones de dominación sobre los indígenas que se produjeron como resultado de la imposición del etnocentrismo filosófico occidental al momento del contacto y la colonización, y que sirve aún para justificar dicha dominación a través de un proyecto civilizatorio que decanta en la idea de la modernidad. No reconoce la economía y filosofía de los pueblos indígenas; no corresponden a lo moderno.

La realidad y las estrategias económicas de los pueblos indígenas actualmente existentes, a partir del análisis de Raqaypampa, nos demuestran que las formas dispersas de asentamiento espacial, todavía existentes y disminuidas, están adaptadas al rigor y la pluralidad ecológica de su medioambiente, lo que implica todavía el acceso a diversas zonas ecológicas, ya sea en las tierras altas y valles interandinos, así como en tierras bajas, y también a centros económicos.

El uso eficiente y organizado de la fuerza de trabajo familiar para la actividad económica-productiva, principalmente agrícola, en contextos tan complejos de la cordillera Andina, significa la recreación permanente de lo comunitario, a través de instituciones de reciprocidad y redistribución, como el *ayni*, la *minka* y otras derivaciones de las mismas,

según las regiones, permitiendo con ello, el fortalecimiento de los lazos comunitarios y familiares.

Las normas y autoridades comunitarias, que regulan el acceso y uso de la tierra, y el manejo sostenible y responsable de los recursos locales de biodiversidad, regulan y orientan la organización económica, precautelando la vida del territorio o espacio vital, las mismas que son asumidas y respetadas por las distintas iniciativas económicas, sean estas: comunitarias, familiares, individuales o empresariales, desarrolladas en su territorio.

Como parte de su organización económica —así como lo han demostrado muchas investigaciones—, el manejo del germoplasma nativo garantiza los organismos comunitarios, buena producción y alimentación de alta calidad nutritiva de las familias productoras, además de excedente para los mercados de la sociedad boliviana. Al contrario, las “semillas mejoradas”, en contextos de “economía comunitaria”, amarran al agricultor a una cadena de dependencia del modelo depredatorio y de pérdida de la soberanía alimentaria. Sus formas de organización económica no operan solo por un afán conservador o netamente ancestral de las estrategias territoriales, como se cree a menudo, sino también por la vocación innovadora que está presente en los pueblos a lo largo de toda su historia. Es decir, los pueblos indígenas siempre han intentado introducir innovaciones tecnológicas, reguladas comunitariamente para fortalecer sus propias estrategias.

Un proceso descolonizador debería partir del fortalecimiento de las propias bases económicas que deben estar en manos de los propios pueblos; en el caso boliviano, la herramienta colectiva a través de la cual se puede impulsar este proceso es precisamente las Autonomías Indígena Originario Campesinas. Hoy, las AIOC pueden convertirse en un espacio importante, si sus protagonistas, como hace diez años y más, ven con lucidez que en sus propias manos está la posibilidad de reivindicar su historia, a partir del fortalecimiento de su economía comunitaria, potenciándola con los aportes de la tecnología y ciencia moderna y convirtiendo sus estrategias económicas en los verdaderos aportes para la soberanía y seguridad alimentaria, la protección de la Madre Tierra y la realización de los paradigmas para el Vivir Bien que tanto necesita la humanidad para salvar el destino de sus hijos, en tanto se salve el planeta.

Referencias

Antezana S. Alejandro (1992). *Estructura Agraria en el Siglo XIX*. La Paz: Centro de Información para el Desarrollo CID.

Bonfil Batalla, G. (1993). “Por la diversidad del futuro”. En *Hacia Nuevos Modelos de Relaciones Interculturales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

D. F. Larson, Brooke (1992). *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia, Cochabamba, 1500-1900*. La Paz: David Tuchsneider, CERES/HISBOL.

Murra, John V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Ed. Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

_____ (2002). *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Petras, James (1993). “Modernidad versus comunidad”. En Bolfil Batalla, Guillermo (compilador), *Hacia Nuevos Modelos de Relaciones Interculturales* (p. 205). México D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Regalsky, Pablo (1994). *Raqaypampa, los complejos caminos de una sociedad andina*. Cochabamba: CENDA.

Solón, Pablo (Compilador) (2017). *Alternativas Sistémicas*. La Paz: Fundación Solón.

Stiglitz, Joseph E. (2002). *El malestar en la globalización*. Buenos Aires: Taurus, Alfaguara.

Temple, Dominique (1989). *Estructura Comunitaria y Reciprocidad. Del quid-pro-quo histórico al economicidio*. La Paz: Ed. Hisbol - Chitakolla.

Vargas, R. Gonzalo (2016). *Territorialidad y Autogobierno: Las Autonomías Indígena Originario Campesinas en el Estado Plurinacional Boliviano*. La Paz: Ministerio de Autonomías - BID.

_____ (2012). *Ordenamiento Territorial. Un espacio de tensión entre la Sociedad Andina y el Estado Nacional. Caso municipio Morochata, Cochabamba*. Cochabamba: Centro de Comunicación Andina CENDA.

Vasco, Luis Guillermo (1995). “Notas sobre Cultura y Territorio”. En: <http://www.conciencias.gov.co/documentos/lgvu4.htm>.

Convenio N° 169, Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes Departamento de Normas Internacionales del Trabajo. Oficina Regional de la OIT para América Latina y el Caribe. Serie: Documentos 89/1.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas (2007).