

TESIS DE MAESTRÍA EN ECONOMIA SOCIAL
V EDICION (2011-2013)
UNIVERSIDAD NACIONAL DE GENERAL SARMIENTO
BUENOS AIRES, ARGENTINA

Comunidad y mercado

*Tensiones y complementariedades en la economía de
Curahuara de Carangas, Oruro, Bolivia*

Tesista: Erika Loritz

Director: José Luis Coraggio

Agradecimientos

A mi familia y a todos mis amigo/as en Bolivia y Argentina, por acompañarme en esta importante etapa de mi vida.

A la familia Ramírez, a Juana Huarachi, a Zofía Porco y a todo el pueblo de Curahuara de Carangas, por acogerme desde mi llegada.

Al Profesor José Luis Coraggio, por su constante apoyo y compromiso. A la profesora Mercedes Di Virgilio, por las correcciones y consejos.

A mi compañera de maestría Ada Carvajal, por su inmensa solidaridad.

A mis compañeros de MAES V y otros MAES, por los sueños compartidos.

A mi amiga Bishelly Ellías, por apoyarme con su experiencia.

A Gonzalo Pérez Zabala, por todo su saber práctico de la zona.

Contenido

Capítulo 1: Problema de investigación	7
1.1. Problema.....	7
1.2. Objetivos de la investigación.....	10
1.3. Preguntas de investigación.....	11
1.4. Algunos rasgos del municipio y estrategia metodológica.....	11
Capítulo 2: Marco conceptual.....	16
2.1. Introducción	16
2.2. Economía sustantiva	19
2.2.1. Principios, instituciones y prácticas	20
2.2.2. Racionalidad económica.....	26
2.3. La economía comunitaria.....	27
2.3.1. La cosmovisión andina.....	28
2.3.2. La estructura comunitaria del <i>ayllu</i>	31
2.3.3. Sistema político.....	33
2.3.4. Principios, instituciones y prácticas andinas	36
2.3.4.1. Proceso de Producción.....	38
2.3.4.2. Proceso de Distribución.....	54
2.3.4.3. Proceso de Circulación.....	55
2.3.4.4. Proceso de Consumo	60
2. 4. El ciclo de reproducción del mercado y el ciclo de reproducción de la vida comunitaria	63
2.4.1. La economía de mercado	63
Capítulo 3: Contexto	68
3.1. Contexto nacional: El proceso de cambio en Bolivia	68
3.1.1. El ciclo de luchas anti neoliberales	68
3.1.2. El proceso de cambio iniciado en el 2006	71
3.1.3. El Nuevo Modelo Económico	73
3.2. Contexto local: Principales características de la población y el territorio de Curahuara de Carangas.....	75
3.2.1. Ubicación geográfica.....	75
3.2.2. Aspectos físico- naturales	76
3.2.3. Aspectos socio- económicos	77

3.2.4. Origen étnico.....	79
3.2.5. Los Carangas, pueblo de pastores	80
3.2.6. La organización territorial	82
3.2.7. El sistema político local	86
3.2.8. Obligaciones comunitarias.....	94
3.2.9. Pluralismo jurídico	95
3.2.10. Pueblo migrante.....	99
Capítulo 4: El sistema económico en Curahuara de Carangas	105
4.1. El proceso de Producción	106
4.1.1. Tierra y relaciones con la naturaleza	106
4.1.1.1. Uso y tenencia de la tierra.....	106
4.1.1.2. Fragmentación de la tierra y alambrado	110
4.1.1.3. Mujeres y tierra.....	116
4.1.1.4. Estratificación de los productores	118
4.1.1.5. Relación con los camélidos	120
4.1.1.6. Problemas ecológicos	122
4.1.1.7. Ritos a la <i>Pachamama</i>	123
4.1.2. Trabajo	126
4.1.2.1. El fondo de trabajo familiar.....	126
4.1.2.2. Reciprocidad en el trabajo	132
4.1.2.3 Formas de cooperación en el trabajo	136
4.1.2.4. Roles de género en el trabajo.....	140
4.1.2.5. Multiactividad.....	142
4.1.2.6. Migración.....	144
4.1.3. Estructura y formas de producción	145
4.1.3.1. Infraestructura productiva ganadera	145
4.1.3.2. Maquinaria e infraestructura agrícola	147
4.1.3.3. Destino de la producción.....	149
4.1.3.3.1. Agricultura de autoconsumo.....	149
4.1.3.3.2. Camélidos para la venta	151
4.1.3.3.3. Vestimenta tradicional	152
4.1.3.4. La forma tradicional de producción de camélidos	153
4.1.4. Conclusiones de las tendencias analizadas en el proceso de producción	158
4.2. El Proceso de Distribución.....	165
4.2.1. Distribución.....	165
4.2.1.1. Apropiación primaria de la riqueza	165

4.2.2. Redistribución	167
4.2.2.1. Redistribución de la comunidad.....	167
4.2.2.2. Las políticas redistributivas desde el Estado	169
4.2.2.3. La cooperación internacional, mecanismo de redistribución a nivel internacional.....	174
4.2.3. Conclusiones de las tendencias analizadas en el proceso de distribución.....	197
4.3. El proceso de Circulación	189
4.3.1. Intercambio	189
4.3.1.1. Mercado local y mercado externo.....	189
4.3.1.2. Feria quincenal de Curahuara de Carangas.....	191
4.3.1.3. Feria de La Candelaria.....	196
4.3.2. Reciprocidad.....	197
4.3.2.1. Trueque.....	197
4.3.2.2. La fiesta	199
4.3.3. Conclusiones de las tendencias analizadas en el proceso de circulación	204
4.4. El proceso de Consumo.....	207
4.4.1. Cambios en los patrones de consumo	207
4.4.2. <i>Apthapi</i> : consumo comunitario.....	209
4.4.3. Conclusiones de las tendencias analizadas en el proceso de consumo...	210
Capítulo 5: Reflexiones finales.....	212
5.1. Conclusiones.....	212
5.2. Apuntes para la reflexión sobre las políticas públicas para fortalecer la economía comunitaria	215
Capítulo 6: Bibliografía.....	223
ANEXO 1: Breve descripción de las actividades realizadas durante el trabajo de campo	226
ANEXO 2: Notas sobre un día de “faena” (o trabajo comunitario)	230

Capítulo 1: Problema de investigación

1.1. Problema

La población del Municipio de Curahuara de Carangas tiene como principal actividad económica la cría de camélidos (llamas y alpacas). Esta actividad se remonta a épocas ancestrales y se mantiene en la actualidad incorporando la lógica mercantil. En mayor o menor medida, las familias campesinas orientan su producción al autoconsumo y a la venta de los camélidos en el mercado local y regional para la satisfacción de sus necesidades. La cercanía con Chile y la mayor remuneración para los parámetros bolivianos hace que muchas personas decidan complementar sus ingresos con la migración temporal o definitiva al país vecino y también a otras ciudades de Bolivia.

Asimismo, por sus características socioculturales, fácil accesibilidad y por la visión de anteriores gestiones municipales, Curahuara de Carangas logró captar la atención de la cooperación internacional, hecho que se traduce en la gran cantidad de ONGs y fundaciones con proyectos de desarrollo desde la década del 80 y 90. Asimismo, desde el 2006, a partir de las políticas de redistribución del actual gobierno a través de bonos, proyectos sociales y productivos, amplios sectores de la población han logrado mejorar su calidad de vida.

Estas características del municipio: venta de camélidos, alta migración, gran presencia de la cooperación internacional y acceso a nuevos planes y proyectos estatales, hace que las familias campesinas se integren al mercado, incrementando sus ingresos y accediendo a bienes y servicios anteriormente vedados¹. Por otro lado, el aumento de la monetización de la economía y la penetración de la lógica del mercado en la economía local trae efectos no deseados desde la perspectiva de la reproducción del sistema comunitario, como son el debilitamiento de las instituciones económicas ancestrales, la desestructuración de formas de vida en comunidad, la estratificación social, la introducción de valores individualistas y competitivos propios de la sociedad moderna capitalista, una brecha generacional y otros efectos que repercuten en las dinámicas sociales locales.

¹ Sin embargo, por varios factores que iremos desarrollando, la población comparte con otros municipios rurales del altiplano boliviano altos índices de pobreza y bajos índices de desarrollo humano (salud, educación, migración, etc.).

La presente investigación busca comprender y caracterizar el sistema económico actual del Municipio de Curahuara de Carangas a partir de las diferentes instituciones, principios y prácticas que orientan y caracterizan al mismo. 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 se despliegan en el territorio para asegurar la reproducción de la vida de sus habitantes, en una economía *con* mercado y no *de* mercado. Asimismo, se busca comprender **el proceso de mercantilización de la economía**, tanto los aspectos que desestructuran a las comunidades así como los que contribuyen a la reproducción de la vida de la población. 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 sub-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 y potencialidad para lograr la reproducción ampliada de la vida de la población². En síntesis, se busca comprender en qué aspectos el mercado permite y en cuáles obstruye la reproducción de la vida de la población en comunidad y en qué medida las institucionalidades propias de la comunidad de adaptan a los nuevos contextos.

Asimismo, la presente investigación busca comprender las **diversas estrategias políticas y económicas desplegadas por los actores locales para lograr la reproducción de la vida.** El objetivo es comprender qué principios comunitarios se ponen en práctica y se reactualizan en los nuevos contextos sociales, caracterizados por una supremacía del mercado competitivo y la globalización capitalista. En este sentido, se analizarán las prácticas de los actores locales desde

² 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, lo que se vincula con el acceso a más y mejores productos, pero no se limita a ello como propone el consumismo, tal como 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 sólo 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 de (Coraggio, 2011).

la perspectiva de su capacidad de actuar, redefiniendo y re institucionalizando las prácticas que encarnan, resinificando los principios y reactualizando estructuras comunitarias que les permiten adaptarse mejor en el actual contexto de una economía mercantil en expansión.

En la medida que sea necesario, la investigación situará el proceso económico de las comunidades seleccionadas en el marco de un entramado de relaciones territoriales³ entre actores comunitarios, socioeconómicos y políticos (gobierno municipal, autoridades originarias, productores familiares, asociaciones de productores, comerciantes locales, técnicos de la cooperación y del Estado, migrantes, iglesia, militares, etc.). Este proceso económico es entendido como un proceso social, con contradicciones, con un trasfondo de tendencias históricas, con posibilidades de desarrollo alternativo y no como un mero fenómeno mecánico y ahistórico. En este sentido, se indagará sobre las ya mencionadas contradicciones expresadas como conflictos manifiestos.

A nivel micro socioeconómico, se analizarán las estrategias de vida llevadas a cabo por las unidades domésticas campesinas y su acceso a los medios y condiciones de producción y de consumo. En este sentido, se busca analizar la pluralidad de actividades y formas de trabajo en relación con el medio ambiente natural y construido que se movilizan dentro y entre unidades domésticas con el objetivo de asegurar la reproducción de la vida *de sus miembros particulares* en el contexto de la comunidad (Coraggio, 1994).

A nivel meso socioeconómico, se analizará el entramado de articulaciones sociales, donde hay relaciones de mercado, de reciprocidad y redistribución. Es decir, se tendrá en cuenta el entramado de relaciones en el subsistema de producción, distribución, circulación y consumo que se da el territorio. En este sentido, se analizarán las estrategias de las comunidades para mantener su equilibrio y evitar su desestructuración en contextos de expansión de la economía de mercado y alta migración. **A nivel sistémico**, se intentará aportar a la

³ Por "territorio" no entendemos meramente un área delimitada geométricamente en que se localizan asentamientos humanos, infraestructura y recursos naturales, sino el complejo de relaciones comunitarias y sociales en vinculación con la naturaleza como parte de la vida en comunidad, tal como lo concibe la cosmovisión indígena. Sin embargo, también usaremos ese término en el sentido oficial, el mismo que organiza los datos por zonas jurídico-administrativas (Coraggio, 2009).

comprensión del sistema comunitario como un todo, en el contexto del proceso general de transformaciones que vive Bolivia desde el 2006 con el ascenso de Evo Morales a la presidencia.

Como lo que se persigue es dar cuenta de los cambios en la vida de las comunidades a partir de la penetración del mercado, este análisis tendrá una perspectiva histórica. En particular, se intentará describir la trayectoria de largo y mediano plazo y las tendencias más recientes, incluidos los eventuales cambios materiales o en la subjetividad de los actores a partir del proceso de transformación puesto en marcha desde el 2006.

Por último, situándonos en el proceso de cambio actual que intenta construir un Estado Plurinacional Comunitario, la idea es poder llegar a algunas conclusiones sobre cómo se está avanzando (o no) en el proceso de fortalecimiento de las comunidades, sobre todo desde la perspectiva de la economía comunitaria. En este sentido, nos interesa analizar si se está revirtiendo el proceso histórico de desestructuración de las comunidades a partir del actual proyecto político. Así, se busca aportar al pensamiento crítico en el camino hacia la construcción de *otra economía en la que quepamos todos* en el actual proceso de transformación que vive Bolivia.

1.2. Objetivos de la investigación

Objetivo General:

- Lograr bases conceptuales y empíricas para una mejor comprensión de la estructura y dinámica recurrente actual del Municipio de Curahuara de Carangas (Oruro, Bolivia) analizando y caracterizando el sistema económico actual, teniendo en cuenta el proceso de mercantilización de la economía y los cambios en el sistema político, social y económico en que se inscribe.

Objetivos Específicos:

1. Caracterizar el sistema económico actual del Municipio de Curahuara de Carangas teniendo en cuenta las tendencias más importantes en los procesos de producción, distribución, circulación y consumo.

2. Comprender y describir las estrategias de vida (sociales, económicas y políticas) desplegadas por las familias y comunidades para lograr la reproducción de la vida.
3. Indagar sobre las actuales tensiones o 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.

1.3. Preguntas de investigación

1. *¿Cómo se producía, intercambiaba, consumía antes? ¿Cómo se lo hace ahora?*
2. *¿Cómo funcionan las unidades domésticas campesinas en el territorio? ¿Qué principios las orientan? ¿Qué estrategias de vida despliegan? ¿Cómo se articulan con la comunidad?*
3. *¿Qué principios y estructuras comunitarias se ponen en práctica y se reactualizan/ redefinen en los nuevos contextos sociales?*
4. *¿Cómo se fue dando el proceso de mercantilización de la economía? ¿Coexisten diferentes lógicas económicas (mercantil- comunitaria) en el territorio? ¿Cómo se articulan? ¿Qué tensiones se pueden identificar entre el mercado y la comunidad?*
5. *¿Cuál es el aporte de las nuevas políticas socioeconómicas públicas en lo referente a la reproducción ampliada de la vida en comunidad y el fortalecimiento de la economía comunitaria?*

1.4. Algunos rasgos del municipio y estrategia metodológica

El proceso de trabajo de investigación estuvo centrado en visitas al pueblo de Curahuara de Carangas durante todo el año 2013 (9 viajes de 3 a 7 días cada uno, los viajes se realizaron desde enero hasta noviembre de 2013). Durante estos viajes se realizaron entrevistas a informantes claves, campesinos, autoridades locales, técnicos, etc. 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, festival de camélidos, fiesta patronal,

audiencia por conflicto de tierras, día de trabajo comunitario, entre otros. Para este estudio, también se recogieron datos secundarios de los diferentes documentos municipales y la bibliografía especializada (aunque se cuenta con poca información actualizada).

Los nombres de las personas entrevistadas han sido cambiados para proteger su privacidad. Los precios señalados están en bolivianos, representados con el símbolo Bs. El cambio actual del boliviano es de 1 dólar = 7 Bolivianos.

Se han visitado 3 comunidades en el territorio (una cercana al pueblo y dos dispersas). Como veremos en el contexto local (Capítulo 3), el Municipio de Curahuara de Carangas se divide territorialmente en el pueblo (Curahuara de Carangas) como centro político/ administrativo/económico del municipio y el área rural, donde se reparten las 13 comunidades o *ayllus* del territorio. Las comunidades se sitúan entre media hora a 4 horas en auto desde el pueblo. Como veremos, muchos campesinos tienen “doble domicilio”, es decir, tienen una casa en el pueblo y otras en sus *sayañas* (estancias)⁴ y pasan cierto tiempo del año en cada lugar. En el campo, las familias se dedican principalmente a la producción de camélidos y a la agricultura de autoconsumo; en el pueblo se realizan diversas actividades económicas y sociales: comercio, escuela de los niños y jóvenes, empleos municipales, reuniones, etc. Asimismo, el pueblo está habitado por personas provenientes de otros lugares: un regimiento de militares y técnicos y profesionales (salud, educación, técnicos, policía, juzgado, iglesia). Se procuró caracterizar las principales dinámicas económicas del municipio haciendo una distinción entre la vida del pueblo y de las comunidades. Esta doble caracterización se hizo, sin embargo, entendiendo que entre pueblo y comunidades existe un fuerte lazo social, económico, político.

Las entrevistas abiertas y semiestructuradas a los productores fueron realizadas en su mayoría en el pueblo ya que la población en el campo está sumamente dispersa y el acceso es complicado. Se ha intentado tener una amplitud de testimonios para cubrir la realidad social de todas las comunidades. Los informantes clave más importantes fueron los técnicos que trabajan en todo el territorio, autoridades

⁴ Como analizaremos luego, la *sayaña* es la unidad territorial familiar, la tierra que de manera hereditaria accede la familia en calidad de posesión y no propiedad.

municipales, el padre de la iglesia católica, líderes campesinos, profesores y autoridades originarias de los diferentes *ayllus*. Esta variedad de testimonios permite tener una mirada amplia e integral sobre las dinámicas del territorio.

Si bien los testimonios recogidos son de personas pertenecientes a varias comunidades, durante el trabajo de campo se visitó 3 veces la comunidad de Sullca Uta Choquemarka. Se ha elegido esta comunidad en particular por los nexos entablados con una de las informantes claves de esta investigación, la cual permitió la visita de su comunidad en varias oportunidades. Esta comunidad está ubicada a 3 horas y media del pueblo de Curahuara (una de la más alejadas del municipio). La comunidad está conformada por 35 *sayañeros*⁵. Según el Censo Nacional Agropecuario 2013⁶, en esta comunidad hay 56 productores y 20 viven fuera de la comunidad (migrantes). La mitad de las familias tienen casa en el pueblo y 5 familias viven de manera permanente en él (dedicándose menos a la ganadería y más al comercio y otros trabajos remunerados). Si bien muchos curahuareños trabajan en el campo y vuelven a dormir al pueblo, al estar Sullca Uta Choquemarka más alejada del pueblo, más personas de esta comunidad permanecen mayor cantidad de tiempo en el campo. Para llegar a sus *sayañas* los comunarios⁷ van en bici, en movilidad propia y algunos contratan auto privado. Los comunarios de Sullca Uta Choquemarka se dedican más a la ganadería camélida que otras comunidades dadas sus extensas tierras y la ausencia de otras posibilidades económicas (otras comunidades tienen tierras más aptas para la agricultura, otros se dedican más al turismo, etc.). Las *sayañas* tienen un promedio de 180 hectáreas de extensión y la superficie total de la comunidad es de 3.500 ha. En la comunidad no existen fuentes de energía (ni paneles solares ni motor). Tampoco cuentan con señal de celular ni teléfono fijo. En la comunidad hay una escolita primaria rural multigrado. No existe posta sanitaria ni centro de salud. Todos los comunarios tienen agua de

⁵ Los *sayañeros* son las personas que habitan las *sayañas*, es decir, los comunarios. En cada *sayaña* pueden 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*”. Por lo tanto, tener 35 *sayañeros* no significa que sólo vivan 35 familias nucleares sino que existe una subdivisión de 35 *sayañas* al interior de la tierra comunitaria. En cada *sayaña* pueden vivir familias extendidas.

⁶ Durante el trabajo de campo se pudo observar la recolección de datos para el Censo Nacional Agropecuario 2013 en curso en el país y en el municipio (datos inéditos). A partir de las encuestas que se realizaban en las oficinas municipales se pudo recabar alguna información sobre los productores individuales y las boletas censales para cada comunidad (entre ellas la de Sullca Uta Choquemarka).

⁷ Comunario se denomina en Bolivia a los integrantes de las comunidades indígenas.

bomba para el consumo (dotación del Programa Nacional “Mi Agua I y II”), sin embargo las familias no cuentan con riego mejorado.

Si bien el enfoque está concentrado en la cadena de producción y comercialización de la carne de camélidos, se ha intentado estudiar las múltiples actividades económicas realizadas por las familias campesinas: migración, comercio, agricultura, artesanías. Una actividad económica que no se ha logrado estudiar con detenimiento es el turismo dada la lejanía de los circuitos turísticos (Parque Nacional Sajama). Además, las actividades realizadas en el país vecino de Chile y en otras ciudades de Bolivia por los migrantes han sido solamente estudiadas a partir de los testimonios de los mismos migrantes (que estaban de visita en el pueblo o por migrantes temporales que se encontraban en el territorio en ese momento).

Para analizar las estrategias de vida, se han observado y entrevistado a varias familias (principalmente a mujeres) que habitan en el campo y el pueblo. Asimismo, se ha participado de días de trabajo cotidiano con familias amigas, días de ferias, pastoreo de llamas, venta de carne, trabajo comunitario, etc.

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 el 2006), la falta de recursos para poder visitar más comunidades y la falta de accesibilidad a ciertas zonas. Por limitaciones presupuestarias no se ha podido visitar a los migrantes en sus propios lugares (sobre todo en Arica, Chile).

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 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 ‘50 (la revolución del 52 y la consecuente reforma agraria es, 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 1.100 D.C. o los abuelos consanguíneos de las personas. En este sentido, el concepto de pasado es muy flexible y marca una fuerte continuidad simbólica- identitaria del pueblo aymara. Esta forma de referirse al pasado se diferencia de la forma occidental de periodizar el tiempo más rigurosa.

Por lo tanto, intentamos analizar los cambios sucedidos en el territorio sin poder siempre precisar exactamente cuándo han sucedido los mismos.

Capítulo 2: Marco conceptual

2.1. Introducción

Contrariamente a la **supuesta universalidad de la economía capitalista** y al sujeto entendido como un sujeto individual, egoísta y maximizador de ganancia, la diversidad humana nos muestra que existen otras formaciones sociales y económicas que se desarrollan anterior y 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 la vida en general y con instituciones y prácticas propias.

La economía comunitaria de los pueblos originarios del Abya Yala (América Latina) ubicados en diversas zonas geográficas desde los Andes a la Amazonía, cuenta con formas de organización estructuradas en base a la integralidad del territorio, con diversos principios e instituciones que apuntan a la reproducción de la vida de sus miembros y de su cultura como un todo. En este sentido, la cosmovisión de los pueblos originarios plantea otras formas de entender la propiedad, el trabajo humano, el sujeto en comunidad, la naturaleza y la vida misma.

Como lo plantea Coraggio (2009a), 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 en construcción**. La Economía Social y Solidaria, en tanto proyecto, toma de diferentes sistemas y prácticas de la diversidad humana las fuentes para ir construyendo de una manera plural, democrática y descolonizadora los fundamentos de su teoría y su acción. Como lo analiza Coraggio: “Un desafío de la economía popular y solidaria es contribuir a la pluralidad de la economía... integrando solidariamente tanto las formas de economía comunitaria como las formas modernas de asociación libre de individuos (asociaciones, cooperativas) e hibridando valores culturales dentro de una lógica de la reproducción de la vida de todos, superando así el particularismo sin anular la diversidad” (Coraggio, 2009a, p. 16). Entre la pluralidad de formas que, con su resistencia y su eficacia, cuestionan la universalidad y omnipresencia del mercado, podemos ubicar a la **economía comunitaria** de los pueblos andinos.

Antes de analizar los elementos centrales de la forma comunidad, 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. Según estas versiones, los indígenas “... practican una economía de la reciprocidad generosa y solidaria, opuesta al egoísmo individualista de la economía capitalista.... Todas estas posiciones tienen en común un dualismo oposicional, tajante y jerarquizado entre lo ‘lo indígena’ y ‘lo Occidental’... y una concepción de lo que es ser ‘indígena’ u ‘occidental’ que es esencialista...” (Spedding, 2011, p. 98).

Nuestro estudio buscará evitar este esencialismo 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 aún en los lugares más remotos del continente americano el mercado capitalista ha llegado e 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 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 la imposición de los Estados Nación modernos, las formas y componentes de los sistemas comunales persisten en el territorio con diversas manifestaciones y construcciones, no sólo en los ámbitos rurales sino también en los urbanos. En Bolivia, son numerosos los estudios que muestran cómo en el actual contexto mercantil muchas de las estructuras comunitarias se reactualizan y redefinen por los actores para resolver sus necesidades cotidianas, esto tanto en el campo como en la ciudad (Tassi, 2012; Patzi, 2009, Red de la Diversidad, 2013).

Asimismo, 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 (Yampara, 2001; Patzi, 2009; Temple, 2003; Murra, 2004). En el mundo andino, 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 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).

A pesar de estas fuerzas heterónomas, en los territorios indígenas originario campesinos en Bolivia las relaciones capitalistas- modernas no siempre son hegemónicas. Sin embargo, es importante tener en cuenta que los pueblos originarios mantienen en mayor o menor intensidad **relaciones con el mercado** desde los tiempos de la colonia. Como muchos estudios lo analizan (Spedding, 2011), 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.

Los estudios empíricos muestran una **articulación entre la economía de mercado y la economía comunitaria**. Como lo analiza Samanamud, si bien existen relaciones asimétricas entre ambos paradigmas, hay una coexistencia de ambas racionalidades económicas en los territorios indígenas. Recuperando los resultados de varias investigaciones empíricas, el autor sostiene que no existe una dicotomía entre economía comunitaria y economía de mercado, "... primero porque la coexistencia es un hecho histórico, segundo porque las economías comunitarias siempre están apuntando a articularse a la economía de mercado y tercero porque el cálculo por la ganancia no es incompatible con la organización de prácticas comunitarias en el trabajo" (Samanamud, 2011, p. 235).

Es importante por ello entender el complejo entramado y relación (a veces contradictoria) entre las formas de economía comunitaria y el sistema capitalista. Como analizaremos en nuestro estudio de caso, la mayoría de la población de Curahuara de Carangas orienta su producción al mercado y busca conseguir trabajos remunerados. Estas tendencias coexisten con la búsqueda de la autosuficiencia, la reciprocidad en los trabajos comunitarios y un sistema de normas que asegura la persistencia de la comunidad como entidad política- económica autónoma.

2.2. Economía sustantiva

Para analizar el sistema económico actual del municipio de Curahuara de Carangas, partimos de una **definición sustantiva de economía**:

Una economía es el sistema de procesos de producción, distribución, circulación y consumo que, a través de principios, instituciones y prácticas, en cada momento histórico organizan las comunidades y sociedades para obtener las bases materiales de resolución de las necesidades y deseos legítimos de todos sus miembros, actuales y de futuras generaciones, de modo de permitir la reproducción y desarrollo de la vida, sosteniendo los equilibrios psíquicos, interpersonales, entre comunidades y con la naturaleza (Vivir Bien o Buen Vivir) (Coraggio, 2011, p.345).

Esta definición sustantiva de economía 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 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 diferencia del sentido común y de la ciencia económica hegemónica que se basa en una noción formal de lo económico. La **definición formal** deriva del carácter lógico de la relación entre fines y medios. Bajo la economía formal, se transforma el proceso de satisfacción de las necesidades en una asignación de medios insuficientes a fines alternativos procurando, justamente, economizar esos medios o maximizar los resultados obtenidos. En esta definición formal, el sustento de la vida queda totalmente ausente y sólo encontramos una definición en base al 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 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. Asimismo, este enfoque sustantivo nos permitirá observar la economía indígena sin caer en modelos esencialistas que abundan en los estudios antropológicos. 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, nuestro estudio partirá de este carácter sustantivo e institucionalizado de lo económico. De esta manera se pretende analizar en cada momento del proceso económico (producción, distribución, circulación y consumo) qué formas de institucionalización se fueron consolidando en el territorio.

Como decíamos, este análisis permite partir de la economía realmente existente y de las fuerzas que la atraviesan. De esta manera, si bien estaremos analizando un caso de un pueblo aymara milenario con una producción de camélidos también milenaria, nuestra mirada estará puesta en cómo este pueblo ha 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 evitando los análisis esencialistas que congelan a lo indígena en ciertos atributos inamovibles. Por el contrario, nuestro estudio ve a las economías indígenas como economías en permanente transformación, con estructuras que se mantienen, otras que cambian y otras que se redefinen.

2.2.1. Principios, instituciones y prácticas

Volviendo a la definición de economía, para Coraggio (2011), inspirado por Dussel (2009), todo sistema económico es una construcción socio histórica basada en un conjunto de principios, instituciones y prácticas particulares. Así, un sistema económico puede regirse por una variedad de **principios éticos y económicos**. Los principios éticos marcan el “*deber ser*” y los económicos se encarnan en las instituciones que encuadran y pone límites al campo de las prácticas económicas. Estos principios éticos y económicos están derivados o justificados por una variedad de formas (dogmas, religiones, cosmovisiones, tabús, leyes y teorías científicas) y van institucionalizándose progresivamente como **prácticas** recurrentes. A su vez,

los principios, en tanto 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 organización. Estas instituciones pueden entenderse como una mediación entre los principios de organización de la economía y las prácticas. “La institucionalización de las prácticas significa aquí que se generan pautas de comportamientos individuales, colectivos, privados o públicos de modo que se realicen repetitivamente” (Coraggio, 2011). Los principios no pueden efectivizarse sino a través de prácticas institucionalizadas y a través de organizaciones que se constituyen como una trama de pautas de acción interpersonal y sus imprescindibles bases materiales.

En el diagrama adjunto esquematizamos la relación entre principios éticos, principios, instituciones y prácticas económicas⁸:



Como lo analiza Polanyi, el análisis empírico de las economías existentes nos permite llegar a la hipótesis hasta ahora corroborada de la **pluralidad verificada**

⁸Diagrama propuesto por J.L. Coraggio, en base a una idea de E. Dussel para el campo político, véase: Dussel, Política de la liberación, Vol. II, Arquitectónica, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

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 que no se reducen a los criterios de la racionalidad instrumental y dentro del principio de mercado como lo pretende la ciencia económica hegemónica. Laville nos plantea que no hay sociedades exclusivamente capitalistas. Lo que existe es una coexistencia de diversidad de formas y lógicas contrapuestas, muchas de ellas en tensión y conflicto (Laville, 2009). Es evidente que en América Latina se comprueba la diversidad de formas de organización que se reproducen por fuera del mecanismo del mercado.

Volviendo a Polanyi (2001), el autor encuentra que en toda economía real (aún 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:** supone movimientos entre puntos de correlación de grupos simétricos y horizontales, supone un intercambio por medio de dones. Esta institucionalizado que “hay que dar”, así que el que no puede dar está mal ubicado en la sociedad. También “hay que recibir”, y luego se tiene la obligación de “devolver”.
- **La redistribución:** designa movimientos de apropiación en dirección a un centro y luego de éste hacia el exterior.
- **El intercambio:** se refiere aquí a los movimientos de “va y viene” tales como los cambios de “manos” en un sistema mercantil. Puede haber dos tipos de intercambio: 1) *Principio de comercio:* a tasas fijas, sistema de intercambio administrado o sujeto a la costumbre que cuida de conservar las sociedades que participan. 2) *Principio de mercado:* a tasas variables, donde las relaciones de cambio están dadas por precios determinados por los mecanismos de oferta y demanda, indiferentes a quienes sean las partes que entran en relación.

Asimismo, Coraggio afirma la necesidad de incluir un cuarto principio que quedó desdibujado en el conjunto de los textos de Polanyi pero que por sus mismos presupuestos no pueden quedar excluido: la administración doméstica, *oikos* o producción para el propio consumo (Coraggio, 2009b).

Siguiendo esta línea de pensamiento, Coraggio (2011) complementa estos principios de Polanyi que están más centrados en la circulación con una serie de principios relativos a los diferentes momentos del proceso económico (producción, distribución, circulación y consumo). Así como Polanyi plantea que un mismo principio (intercambio) puede tomar más de una forma (en este caso, comercio y mercado), el autor aplica un criterio similar y propone el siguiente esquema de principios (Coraggio, 2011).

I- Principios relativos a la Producción

1- Principio de posesión/separación de los medios de producción y otras condiciones por los trabajadores/ las comunidades: en base a la propiedad/posesión de los medios y condiciones de la producción por los trabajadores, incluido el usufructo de medios o condiciones comunes.

Trabajo autónomo, que puede orientarse a:

- **Producción para el autoconsumo o del hogar (oikos).**
- **Producción mercantil simple (individual o colectiva- trabajo autogestivo).**

Trabajo dependiente de los propietarios de los medios de producción.

2-Principios de Cooperación, que puede asumir dos tipos principales:

- **Principio de cooperación voluntaria,** derivada de la agregación familiar, la reciprocidad comunitaria o la asociación libre de individuos.
- **Principio de cooperación heterónoma,** impuesta por los propietarios de los medios de producción o de los patrones- señores y esclavistas.

3- Principio de armonía entre el trabajo humano y la naturaleza, cuyas dos formas extremas serían:

- **Principio de intercambio equilibrado con la naturaleza.**
- **Principio de extractivismo** que ve a la naturaleza como un mero recurso.

II- Principios relativos a la Distribución y Redistribución⁹

Referidos a las formas sociales instituidas de apropiación primaria de la riqueza producida y a la apropiación secundaria (redistribución).

- **Principio de apropiación por el trabajador:** que dispone de los productos de su trabajo¹⁰.
- **Principio de apropiación colectiva/comunitaria:** la comunidad, el colectivo de cooperantes se apropia de la riqueza producida colectivamente.
- **Principio de apropiación indirecta del valor de la riqueza:** en una economía de mercado, quien se apropia en primera instancia de la riqueza producida bajo su control son los propietarios de los medios de producción, no los trabajadores.

Principio de redistribución: presupone la existencia de un centro distribuidor de bienes en una comunidad o sociedad que distribuye lo que previamente había recibido de los miembros individuales o unidades familiares que la integran, puede ser el Estado o la comunidad (transferencias monetarias, subsidios a la producción, servicios públicos gratuitos, medios de consumo básico, etc.) procurando la justicia social.

III- Principios relativos a la Circulación

- **“Autosuficiencia (autarquía).** Se propicia el desarrollo de la capacidad de cada comunidad o sociedad de satisfacer con seguridad lo necesario con los propios recursos, principalmente el propio trabajo. La ubicación especializada dentro del sistema de división social del trabajo y el comercio se subordina al principio de autosuficiencia y seguridad a nivel comunitario o social. (Un ejemplo de esto es la consigna de soberanía alimentaria).

⁹ Este listado registra algunos cambios posteriores a la publicación de Coraggio 2011, facilitados a la autora pero aún inéditos. Si bien el Coraggio analiza los principios de Distribución por separado de los de Redistribución, en esta investigación se los agrupa en una misma categoría para simplificar el análisis.

¹⁰ En una economía donde el mercado es el regulador de los precios, si bien los productores son autónomos, no siempre se apropian directamente de todo el valor producido. Existe una parte de este valor que es apropiado por los intermediarios y comerciantes. Por lo tanto, ser dueños de los medios de producción no siempre es sinónimo de una absoluta apropiación de la riqueza producida (Coraggio, 2014, comunicación personal).

- **Reciprocidad.** Relaciones simétricas de don/contra-don (mingas, cooperativas, redes de trueque, círculos de ahorro y crédito solidarios, bancos de horas, redes de ayuda mutua para la seguridad social, etc.). Rechazo a la filantropía (solidaridad asimétrica).
- **Redistribución.** Apropiación y distribución colectiva del excedente dentro de cada unidad económica, apropiación y redistribución por una autoridad central legítima (transferencias monetarias, subsidios a la producción, servicios públicos gratuitos, medios de consumo básico, etc.) procurando la justicia social.
- **Intercambio.** Privilegio del comercio justo según la situación de las partes; regulación progresiva del mercado como mecanismo de coordinación de iniciativas. Segmentación y regulación de los mercados y otras formas de protección de las actividades locales por métodos culturales, sociales y políticos. Acercamiento socio económico y personalización de las relaciones entre productores y consumidores. Reducción de los costos de intermediación.
- **Planificación.** Regulación de los mercados. Coordinación democrática de las iniciativas, previsión y control de efectos no deseados, coordinación y organización conjunta de actividades (evitar competencia innecesaria, abastecimiento y/o comercialización conjunta, desde lo local hacia los niveles de mayor complejidad.
- **El dinero no crea dinero (usura).** El dinero como medio y no como fin. Monedas sociales como creadoras de tejido social local” (Coraggio, 2011, p. 379).

IV- Principios relativos al Consumo

1. **Principio de consumo de lo suficiente:** para satisfacer las necesidades y deseos legitimados socialmente de todos, en equilibrio con la naturaleza.
2. **Principio de consumismo:** consumo irresponsable basado en los deseos ilimitados.

Para los autores, **estos principios se combinan de manera complementaria** en

las diferentes sociedades humanas de manera particular, priorizándose 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 debilitando todos los otros principios que juegan un rol importante en la reproducción de la vida.

Como intentaremos explicar en la presente investigación, en las sociedades andinas, aún en contextos de supremacía del mercado, existe una pluralidad de principios económicos que organizan la vida social. Estos principios se sustentan en prácticas milenarias, en la cosmovisión andina, en las estructuras comunitarias aún con vigencia. Como veremos, dentro de las prácticas locales hay reciprocidad no sólo en la circulación (sobre todo en las fiestas), sino también en los sistemas de trabajo (*ayni* y *mink'a* por ejemplo). Asimismo, encontramos que en mayor medida la producción está orientada por el principio de autarquía (autosuficiencia de los hogares), que en el intercambio no sólo prima el principio de libre mercado sino que existe el principio de un comercio regulado por la costumbre, etc.

2.2.2. Racionalidad económica

Resulta importante a nivel de los actores analizar qué se comprende por racionalidad económica. Todo sistema económico, todo proceso de trabajo, toda praxis social, se orienta dentro de una **racionalidad económica**. Así como vimos que existe una pluralidad de principios económicos, también podemos analizar que, a nivel de los actores, existe más de una racionalidad económica.

Teóricamente, la pretendida absolutización del sujeto maximizador y su racionalidad instrumental, es cuestionada por varios autores y desde varias disciplinas. Así, Hinkelammert y Mora cuestionan la absolutización de la racionalidad instrumental analizando la racionalidad reproductiva como objetivamente necesaria y por tanto necesariamente presente en todo sistema económico perdurable (Hinkelammert & Mora, 2009).

Para los autores existen dos tipos de racionalidades, la **racionalidad instrumental**

y la **racionalidad reproductiva**. La racionalidad instrumental es la relación medio-fin, que en una economía de mercado está directamente relacionada con el cálculo de utilidad (utilitarismo) y las relaciones mercantiles. Por otro lado, existe la racionalidad reproductiva, aquella que se centra en la reproducción de la vida, en la satisfacción de las necesidades y que se enmarca dentro del circuito socio-natural de la vida. Mientras que la racionalidad instrumental es lineal, la reproductiva es circular ya que se relaciona con el circuito de la vida natural. En su caracterización de ambas racionalidades, los autores analizan que mientras la fundamentación de la absolutización de la racionalidad instrumental como tendencia inevitable se basa en análisis abstractos (cálculo utilitarista), la reproductiva se centra en un análisis concreto (las condiciones materiales de vida) de sociedades concretas (Hinkelammert & Mora, 2009).

En su propuesta de una **“economía para la vida”**, aunque supone la superación del sistema económico hegemónico actual, que destruye la vida, la racionalidad reproductiva no se plantea como la única racionalidad a tener sino que subsume a la instrumental para que ésta misma pueda existir (sin vida no hay fines ni medios). Los autores concluyen (de acuerdo con Marx y Polanyi) que, al intentar el sistema actual institucionalizar la absolutización de la racionalidad instrumental, lo que implica la absolutización del mercado como modo de relación social, la sociedad se autodestruye.

Como veremos en el análisis, muchas de las prácticas de los pueblos andinos se sustentan en esta racionalidad reproductiva, buscando a través del fruto del trabajo cotidiano la reproducción de la vida en comunidad, aún en un contexto de primacía de relaciones mercantiles.

2.3. La economía comunitaria

Retomando la idea del carácter sustantivo e institucionalizado de la economía, podemos preguntarnos ahora cómo las comunidades andinas en territorios tan inhóspitos y adversos 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 sociedad?* En este acápite intentaremos hacer una breve explicación sobre cómo se institucionalizó la **economía de los pueblos andinos**.

En la medida de lo posible, intentaremos articular las estructuras o prácticas comunitarias con los principios que las sustentan (a partir de los principios que fuimos analizando anteriormente). Asimismo, intentaremos analizar cómo estos principios e instituciones van transformándose y desestructurándose en el proceso histórico.

2.3.1. La cosmovisión andina

Como decíamos, todo sistema económico se sustenta en un cúmulo de principios éticos y económicos que van institucionalizándose progresivamente. El objetivo de esta investigación es lograr comprender con mayor profundidad el sistema económico actual de un pueblo aymara en particular. Por lo tanto, a modo de comprender el presente es imprescindible comprender qué principios éticos sustentan el mundo andino y explican las estructuras económicas que se fueron construyendo históricamente para asegurar el sustento de las poblaciones.

Siguiendo a De Alarcón (2011), para intentar comprender la estructura de la comunidad es necesario comprender el lugar que tiene la tierra dentro de la cosmovisión aymara¹¹, “la tierra es esencialmente un ser vivo con el que se es *uno* en la comunidad... El ser humano y la tierra existen *en* la comunidad, unidad indisoluble de significación y acción” (De Alarcón, 2011, p. 149). En la comunidad el ser humano y la tierra tienen su lugar y su significado. Es por eso que para los aymaras, desconectarse de la red de relaciones sociales y de los vínculos naturales y cósmicos significa la muerte¹². El verdadero sentido de la vida es la relacionalidad con todo lo que existe. Ser parte del todo implica la relacionalidad del ser humano

¹¹ 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 sur de Perú, 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.

¹² Esto se puede comprobar por ejemplo en que el mayor castigo dentro de la justicia indígena es el destierro. Perder el lazo social, perder el derecho a la tierra y a las relaciones con los otros es convertirse en un “nadie”.

con las diferentes dimensiones de la realidad: la naturaleza, el cosmos y la dimensión espiritual de la vida. La comunidad integra todas estas dimensiones.

En la cosmovisión aymara, las sociedades humanas están bajo el gobierno de las fuerzas del cosmos. Frente a estas fuerzas el ser humano es un ente minúsculo e impotente. Esta particular concepción de la existencia humana explica por qué en la cosmovisión aymara no existe ni podría existir una visión antropocéntrica. Asimismo, esta concepción explica el fuerte vínculo del ser humano con la naturaleza y el universo. Por otra parte, esta noción de existencia de la totalidad relaciona directamente al mundo físico con la acción social del ser humano. Comprender el mundo es comprender todo lo que lo compone e implica también saber comportarse en él (De Alarcón, 2011).

Así, llegamos a que los principios éticos aymaras toman la forma de “leyes” que rigen el mundo físico pero que también sirven como parámetros de conducta del ser humano. “En el pensamiento andino, particularmente aymara, la ley no es una formulación discursiva que intenta explicar el comportamiento de la naturaleza, sino *el modo de ser de lo real*, trátase de la naturaleza o de la sociedad” (De Alarcón, 2011, pág. 154). En este sentido, estas *leyes aymaras* son en realidad *principios ordenadores* de la vida social.

Como explicábamos en el esquema presentado por Coraggio (2011), los principios éticos (los principios no negociables que marcan el deber ser en una comunidad o sociedad) encuadran y ponen límites al campo de las prácticas. Como plantea el autor, los principios éticos pueden fundarse en un cúmulo de formas como dogmas, religiones, cosmovisiones, mitos, leyes y teorías científicas. En el caso de la cultura andina, estos principios se sustentan en “leyes físicas” que explican el mundo natural pero que también orientan las prácticas humanas. Esto se explica por la intrínseca relación e integración entre la naturaleza y el ser humano dentro de la cosmovisión aymara.

A continuación explicaremos cuáles son estas *leyes o principios ordenadores* aymaras que operan como el marco regulativo de la acción en general para luego concentrarnos en cómo estas leyes se relacionan con la economía de estos pueblos. Nos interesa comprender cómo estas leyes se institucionalizaron y qué prácticas fomentaron para lograr la reproducción de la vida en las comunidades. Si bien la

autora se refiere a 7 leyes, en este apartado analizaremos las leyes que, entendemos, tienen mayor relación con nuestro objeto de estudio, por lo tanto se analizarán la *ley de la paridad, complementariedad y reciprocidad*.

En principio, la ***Ley de la paridad*** “hace referencia a que todo en el mundo es par y ese par es de contrarios” (De Alarcón, 2011, p. 154). Esta ley se simboliza a través de la figura del hombre y mujer (*chacha- warmi* en aymara); el mundo exterior e interior; el mundo real y el abstracto; el alma y el cuerpo, etc. Como lo señala la autora, esta ley tiene connotaciones muy fuertes en la vida cotidiana. En las comunidades andinas se es sujeto de reconocimiento social únicamente cuando se tiene pareja, de esta manera se está completo. Como veremos, esta ley se aplica hasta el día de hoy en las comunidades estudiadas; quienes no tienen pareja no pueden asumir las responsabilidades en la comunidad como pasar cargos. Asimismo, se considera que las personas solas tienen dificultades en la producción, en las responsabilidades del hogar, etc.

A su vez, la paridad se relaciona con la ***Ley de la complementariedad***. Para los aymaras, los pares siendo diferentes son complementarios. Lo que se busca en la relación no es la supremacía de uno sobre otro sino el *equilibrio* que sólo puede surgir de la complementariedad. Como lo analiza la autora, “llevado al ámbito de lo social, esta concepción puede explicar la ductilidad con que los aymaras han actuado históricamente frente a universos culturales distintos: nada es, por principio, bueno o malo; la bondad o la maldad de lo existente se demuestra en cómo lo diverso, lo diferente, se complementa o no para contribuir a la reproducción de la vida, por tanto, al equilibrio cósmico” (De Alarcón, 2011, pág. 157). Esta complementariedad la autora la encuentra en la tecnología cooperativa utilizada en la producción agrícola en las comunidades aymaras o en la facilidad con la que los aymaras han podido reinventarse, adaptarse y redefinirse en los diferentes procesos históricos.

Por otra parte, la complementariedad y el equilibrio se relacionan con la ***Ley de la reciprocidad***. En el mundo aymara, la reciprocidad produce comunidad, entendiendo la comunidad como la totalidad de lo existente y no sólo la comunidad humana (incluyendo a la naturaleza y el cosmos). Es así que podemos analizar a la reciprocidad en todas las relaciones comunitarias. En el proceso productivo, la reciprocidad se convierte en una fuerza productiva, capaz de renovar

permanentemente los vínculos y el sentido de pertenencia de los seres entre sí y con la naturaleza, a través del trabajo, pero también de la ritualidad (De Alarcón, 2011).

Estas leyes se encarnan en instituciones y prácticas concretas, como veremos a continuación. Por ejemplo, la paridad se relaciona con la estructuración del territorio en dos parcialidades, la complementariedad se dan en la diversidad de actividades económicas, de cultivos en los diferentes pisos ecológicos. Asimismo, la reciprocidad la encontramos en el mundo del trabajo, en la distribución de tierras, en los intercambios y hasta en el consumo.

2.3.2. La estructura comunitaria del *ayllu*

Para analizar la economía comunitaria, es importante debatir brevemente qué entendemos por comunidad. El *ayllu* (o comunidad) es la forma societal propia del mundo aymara. Los *ayllus* y las *markas* son los sistemas de organización básica y de estructuración de la sociedad aymara. En el pasado prehispánico la comunidad andina estaba integrada de la siguiente manera: varias *jathas* o comunidades integraban un *ayllu*; varios *ayllus*, una *marka*; y finalmente varias *markas*, un señorío. Esta fue la estructura organizativa de las naciones aymaras que habitaron lo que es hoy el sur de Perú, Bolivia, el norte de Chile y el norte argentino.

Luego, durante el incario, mucho de este territorio fue controlado por los quechuas, por lo que es muy difícil hacer una distinción tajante entre aymara y quechua. Con la colonización, y más específicamente con las reformas toledanas, esta estructura se modificó sustancialmente: desaparecieron los señoríos o naciones aymaras y en pocos lugares pervivieron las *markas*. Los *ayllus* sobrevivieron más a la colonia, quizás porque al ser la estructura más pequeña podían adaptarse mejor al reordenamiento colonial. Hoy en día en el altiplano boliviano existen aún algunas *markas* y muchos más *ayllus*¹³ (De Alarcón, 2011). Los *ayllus* son complejas

¹³ Como lo veremos, Curahuara de Carangas, a pesar de haber sufrido sucesivas transformaciones en su estructura organizativa, aún mantiene su estructura de *marka*, dividida en 13 *ayllus* o comunidades. A su vez, Curahuara *Marka* es parte de una agrupación aun mayor de *markas* denominada "Jach'a Carangas" que de alguna manera intenta recuperar la territorialidad y forma de organización milenaria de la Nación o Señorío Carangas. Esta estructura espacial milenaria coexiste con las formas espaciales administrativas modernas: provincia, municipio, cantón.

estructuras de parentesco y territoriales que han construido su identidad en una larga lucha contra diferentes formas de dominación.

La organización del espacio andino está orientada al aprovechamiento de diferentes pisos ecológicos. Los ayllus se subdividen en dos parcialidades: *Anansaya* y *Urinsaya*. Esta subdivisión obedece al principio fundamental de la cultura andina: la complementariedad. Con la división del espacio en parcialidades se estructuró un complejo sistema productivo organizado bajo la lógica del “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” que permitía a los señoríos ser autosuficientes (analizaremos esta lógica más adelante).

Respecto a las parcialidades, según la literatura disponible los términos tienen las siguientes acepciones, *Anansaya*: arriba, derecha, hombre, actividad ganadera (camélidos), mayor prestigio, lugar donde se encuentran las divinidades tutelares: los *apus* y *achachilas* y *Urinsaya*: abajo, izquierda, mujer, menor prestigio, actividad agrícola, lugar de la *Pachamama*. El espacio aymara no solamente es el espacio geográfico- ecológico sino también el espacio donde las divinidades se complementan (*apus* y *Pachamama*) como también se complementan el hombre y la mujer (*chacha- warmi*) para seguir reproduciéndose en interacción con el espacio físico (Yampara y Choque, 1992). Como lo manifiesta De Alarcón, “aunque la denominación ha variado un poco con el paso del tiempo, las parcialidades existen hasta el día de hoy como una de las expresiones de la lógica par que caracteriza la cosmovisión y el razonamiento del mundo andino. Para aymaras y quechuas todo es par: el mundo humano, el mundo animal y vegetal...” (De Alarcón, 2011, p. 80).

El sistema de organización socio-espacial (*ayllu*) estaba fuertemente ligado a los principios que orientaban el sistema productivo aymara: la cooperación colectiva, la reciprocidad en las redes de parentesco y complementariedad de los pisos ecológicos para lograr la autosubsistencia. A partir de esta compleja organización socio-espacial y la tecnología avanzada, se logró la reproducción de la vida de estas poblaciones.

Con la llegada del Inca se suma un nuevo principio económico, la redistribución. Los pueblos ya no producen simplemente para su autoconsumo y para el intercambio con sus familias extensivas, sino que también dedican parte del fruto de su trabajo al Estado. Con la llegada de los incas el *ayllu* comienza un paulatino proceso de

desestructuración que no se acabará hasta nuestros días.

Durante la colonia la desestructuración de las formas comunitarias se llevó a cabo en primera medida por los repartimientos y las encomiendas a partir de las reformas toledanas. Con el objetivo de mantener a la población indígena bajo su control, la corona decidió “reducir” a los indios a aldeas fijas permanentes, con una población concentrada. Así se obligaba a los *ayllus*, donde existían colonos en diferentes regiones ecológicas (guiados por el principio del archipiélago vertical), a desvincularse de sus colonias y a reagruparse en poblaciones mayores, permanentes, con tierras fijas y continuas. El objetivo de Toledo era lograr mayor facilidad para administrar y grabar con impuestos a estas reducciones (De Alarcón, 2011). Estas reducciones implicaron un grave efecto desestructurador para las comunidades andinas.

En los hechos, ellas implicaban cortar su acceso a sus tradicionales fuentes de abastecimiento e intercambio, por tanto, liquidar su capacidad de autosubsistencia, pero además, destruir sus tradicionales formas de cooperación en el trabajo que secularmente les había permitido enfrentar exitosamente la satisfacción de necesidades...Al quedar rotas las tradicionales redes de cooperación e intercambio, las posibilidades de reproducirse como sociedades autosuficientes desaparecían (De Alarcón, 2011, p. 101).

Este *ayllu* andino sufre a lo largo de estos 500 años un proceso de **destotalización o desestructuración territorial**. Si entendemos al territorio como la condición material de la construcción identitaria colectiva, y por ende como el fundamento material de la producción comunitaria, la desarticulación del territorio implica el debilitamiento de esta identidad y de la producción comunitaria.

2.3.3. Sistema político

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 al sistema de autoridades, De Alarcón (2011) sostiene que sus principios se han mantenido invariables. Los rasgos fundamentales del sistema de autoridades originarias que rescata la autora son:

- *El carácter de gobierno comunal*: el sistema de autoridades se hace cargo de la vida de la comunidad, es decir, procura la resolución interna de los conflictos y sirve como instancia de control que regula la conducta de los comunarios. Entre sus funciones está la organización de la producción, resolver conflictos por límites de tierras, la organización de los rituales, etc. Las autoridades tienen competencia jurídica para regular los conflictos al interior de la comunidad (sólo en casos extremos las autoridades pueden renunciar a sus competencias y transfieren el caso a la justicia ordinaria).
- *Es la comunidad la que detenta el poder*: si bien la comunidad transfiere temporalmente la toma de decisiones a las autoridades, esta transferencia es acotada. Las autoridades sólo pueden tomar decisiones en temas cotidianos. En temas de mayor importancia las autoridades se repliegan y es la comunidad reunida en asamblea la que toma la decisión.
- *El vínculo con la producción*: las autoridades regulan varios aspectos de la producción, son las que median en los conflictos de tierra entre vecinos, regulan el trabajo comunitario, etc. Las autoridades tienen la obligación de solucionar los conflictos por linderos y derechos de propiedad. Las autoridades también controlan los conflictos de pastoreo. Cuando se demuestra el pastoreo deliberado en tierras ajenas sin el consentimiento del propietario, las autoridades pueden fijar compensaciones.
- *El criterio de servicio*: los cargos son gratuitos. En el año de trabajo para la comunidad las autoridades no podrán realizar sus trabajos cotidianos y además deberán correr con gastos como viajes, trámites, fiestas. Esta lógica de servicio refuerza la idea de la deuda que se tiene hacia la comunidad y la necesidad de retribución.
- *El carácter rotativo y progresivo*: las familias van asumiendo las responsabilidades de manera ascendente. Esto implica una pedagogía continua, “se aprende haciendo”. A lo largo de la vida se va aprendiendo cómo

cuidar la vida y la dimensión colectiva de la toma de decisiones. El hecho de que sea rotativo impide la acumulación del poder.

- *La participación femenina:* en este sistema el eje no es el individuo sino la familia. Los derechos y responsabilidades se adquieren cuando la persona se casa (recordemos la figura del *chacha-warmi*). Si bien las esposas de las autoridades tienen un rol más marginal dentro de las reuniones y eventos públicos, son parte del cargo y asumen las mismas responsabilidades que sus esposos (De Alarcón, 2011).

Dentro de las comunidades andinas, el sistema político y el sistema económico guardan estrecha relación. Esta relación es analizada por el sociólogo aymara Felix Patzi (2009). En su análisis, el autor diferencia el **sistema comunal** del sistema liberal por las diferencias que se dan en el núcleo organizador de la estructura, esto es, la gestión política y la gestión económica. Se entiende como gestión política a la manera en que se toman las decisiones en una comunidad y a la forma de elección de sus autoridades. La gestión económica está relacionada con el tipo de propiedad y la forma de apropiación del trabajo.

A nivel de la **gestión económica**, en el sistema comunal la propiedad de la tierra es colectiva. Las tierras son de la comunidad pero la distribución es familiar en calidad de posesión y el usufructo también es familiar.

Con respecto a la **gestión política**, en el sistema comunal el poder está centrado en la colectividad y no en un individuo o grupo de personas. En la comunidad la política se ejerce directamente en las asambleas y el representante no es quien monopoliza el derecho de decidir sino quien acata el consenso colectivo. La rotación de cargos implica que el representante ejerce su rol como un deber para con su comunidad. En el período en el cual un comunario se convierte en autoridad (generalmente un año) no podrá realizar sus trabajos cotidianos dado las múltiples tareas que deberá realizar para su comunidad. Tampoco reciben sueldo por estos cargos. Asimismo, debe “pasar fiestas”, es decir, correr con los costos (bebida, comida, música) de las fiestas locales. Así, vemos que ser autoridad originaria implica un sacrificio al servicio del bien común, una retribución a la comunidad.

En el sistema comunal el campo económico y político no están diferenciados, la organización económica es el sustento de la esfera política existiendo una

interdependencia única. Para lograr el acceso de 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, logrando así que todos los integrantes puedan participar de los asuntos públicos. Volviendo a Polanyi, vemos en este sistema de interdependencia entre las obligaciones públicas y los derechos económicos un ejemplo del **“encastramiento” de la economía en la vida social**¹⁴.

El **sistema de representación político- espacial indígena** ha sufrido fuertes distorsiones causadas por la penetración de las autoridades estatales en todos los niveles (corregidor, alcalde) y funcionarios públicos (notarios, registro civil, jueces, etc.). En la actualidad existe una dualidad en el sistema de representatividad y autoridad: la estructura transformada de origen indígena y la organización occidental del Estado. La designación verticalista de las autoridades estatales no corresponde a los conceptos políticos indígenas (rotación de cargos, sistema de fiestas- cargos, *chacha-warmi*). El sistema de los sindicatos agrarios que surgieron en el período de la post guerra del Chaco significó un cambio en las estructuras políticas de las comunidades. Se introduce una forma moderna de organización política que es ajena a la propia de las comunidades.

Como veremos, en el caso de Curahuara de Carangas el sistema de derechos- cargos está en plena vigencia. El sistema de autoridades originarias es tan fuerte como el gobierno municipal (alcalde y consejo municipal) y en algunos casos (como los conflictos de tierras) tienen mayor peso y legitimidad las autoridades originarias que las municipales.

2.3.4. Principios, instituciones y prácticas andinas

A partir del esquema de los *principios, instituciones y prácticas económicas*

¹⁴ 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 había sido una dimensión más de todo proceso social donde también operan dimensiones políticas, culturales, psicologías, etc. Es decir, la economía estaba *“encastrada”* o integrada en la sociedad, hasta que con el desarrollo de la economía capitalista, el mercado tiende a su *autorregulación*.

propuesto por Coraggio (2011), a continuación analizaremos cómo este esquema se adapta al mundo andino. En este sentido, este cuadro presenta la estructura básica de organización económica andina, sin las tensiones reales que se viven en las comunidades a partir de la vinculación al mercado, los cambios culturales, la migración, etc. Es decir, el presente cuadro presenta un esquema estático de instituciones que con el devenir histórico ha ido cambiando. Sobre los cambios, tensiones y complementaciones entre el ciclo del mercado y ciclo de la vida comunitaria versará la presente investigación. Aquí solamente se presenta un esquema para tener en cuenta las instituciones propias del mundo andino.

Si dividiéramos el proceso económico en las distintas fases podríamos proponer que los principios, instituciones y prácticas que caracterizaban (y caracterizan en cierta medida en la actualidad) la producción, distribución, circulación, y consumo en el mundo andino eran:

Proceso	Principio	Instituciones y prácticas
Producción	Complementariedad	<i>La ocupación del territorio: "archipiélago vertical": cultivos y ganado en diferentes pisos ecológicos.</i>
		<i>Pluriactividad, diversidad de estrategias de vida: múltiples actividades económicas que reducen el riesgo y aseguran el sustento de las familias.</i>
	Reciprocidad	<i>Formas de trabajo recíproco: ayni/ mink'a. Apoyo mutuo entre familias y comunidades.</i>
	Autosuficiencia	<i>Producción para el autoconsumo (oikos): cultivos, ganado, textiles para consumir al interior de la unidad doméstica.</i>
	Principio de propiedad colectiva y usufructo	<i>Sistema de propiedad colectiva de la tierra: cumpliendo con las obligaciones de la comunidad se accede al usufructo familiar de la</i>

		<p>tierra.</p> <p>Diferentes formas de posesión de la tierra para asegurar la satisfacción de las necesidades: <i>sayaña, aynuqa, tierras de pastoreo.</i></p>
	Armonía con la naturaleza	<p><i>Naturaleza como Pachamama:</i> Respeto a los ciclos de la naturaleza. Rotación de cultivos. Rituales de agradecimiento y para pedir permiso a la <i>Pachamama</i>.</p> <p><i>La temporalidad cíclica.</i></p>
Distribución/ Redistribución	Reciprocidad	<p><i>Apropiación familiar de la riqueza producida.</i></p> <p><i>Mecanismos de redistribución comunitaria.</i></p>
Circulación	Reciprocidad	<i>Economía de la reciprocidad: “dar-recibir- devolver”, don.</i>
	Intercambio	<p><i>Trueque.</i></p> <p><i>Comercio en base a costumbres y necesidades, regulado socialmente.</i></p>
Consumo	Consumo de lo suficiente	<p><i>Consumo de lo suficiente respetando los ciclos de la naturaleza, socialmente integrado.</i></p> <p><i>Apthapi: consumo comunitario.</i></p>

Fuente: elaboración propia

2.3.4.1. Proceso de Producción

Principio: Complementariedad

1.1. La ocupación del territorio: el “archipiélago vertical”

Esta lógica de apropiación del espacio andino se relaciona íntimamente con la

actividad productiva. Una de las características de los Andes es la alta heterogeneidad climática del territorio, con la consecuente variedad de espacios ecológicos. Los pueblos aymaras idearon formas para que los territorios estuvieran interconectados productivamente de manera complementaria. En las comunidades andinas, cada etnia se esforzaba por **controlar un máximo de pisos y nichos ecológicos** para aprovechar los recursos que existían en cada zona. Este patrón andino fue compartido por etnias muy distantes y diferentes entre sí, entre los que se puede mencionar a los Tiwanacu, los Lupaqa, los Waris y los Incas (Murra, 2004). Como lo plantea Murra, desde tiempos ancestrales en los Andes 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 para lograr la seguridad alimentaria de la población (Nuñez del Prado, 2009). Así, los señoríos aymaras “lograron acceder a una diversidad ecológica que les permitía contar con una amplia gama de productos agrícolas, pecuarios y mineralógicos, posibilitando con ello su condición de economías autosuficientes” (De Alarcón, 2011, p. 82). Los asentamientos discontinuos de los pueblos aymaras de la región les permitían tener acceso a una mayor cantidad de pisos ecológicos para asegurar la autosubsistencia. Estos señoríos podían entonces extenderse desde la zona de los valles de un lado de la Cordillera de los Andes hasta la costas del Pacífico.

Este sistema se organizaba de la siguiente manera: dentro de un *ayllu* (que como habíamos dicho son estructuras de parentesco o territoriales), algunas familias migraban a colonias o “islas” 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, manteniéndose el grueso de la población en el altiplano con “**islas étnicas**” asentadas en la periferia para controlar los recursos alejados. “Estas islas étnicas, separadas físicamente de su núcleo pero manteniendo con él un contacto social y tráfico continuo, formaban un archipiélago, un patrón de asentamiento típicamente andino” (Murra, 2004, p. 34).

El control territorial discontinuo es analizado como una manera de **disminuir los riesgos de la agricultura de altura**. “El sistema de dispersión de los campos de cultivo disminuía para un *ayllu* el peligro ante fenómenos naturales adversos, como

heladas, plagas granizo, sequía o exceso de agua” (Rostworowski, 2005: 187, en De Alarcón, 2011). Por lo tanto, la territorialidad discontinua estaba orientada a preservar la producción pero también era la condición material necesaria para lograr la autosubsistencia.

Tratándose de sociedades de autoconsumo- se come lo que se produce y se produce lo que se come-, la territorialidad discontinua era, a la vez, un mecanismo de expansión comunitaria y la condición de un intenso flujo de intercambio de productos, a través del trueque, orientado a garantizar el abastecimiento de toda la estructura comunitaria. En este sentido, la territorialidad discontinua representaba una *estrategia de subsistencia colectiva...* (De Alarcón, 2011, p. 85).

Como veremos a continuación, la dispersión del riesgo a partir del despliegue de múltiples actividades económicas en diferentes lugares es una estrategia de vida muy común entre las poblaciones andinas hasta la actualidad (Zoomers, 2002).

Vemos así que el sistema de organización del territorio y la actividad productiva estaba guiado por el principio de la *complementariedad* y la *autosuficiencia*. Pero también, a partir del intercambio continuo de productos necesarios para complementar la dieta de las otras familias, se pone en práctica el principio de la *reciprocidad*. En este sentido, el control de archipiélagos verticales no significaba solamente la provisión de una cantidad diversa de productos necesarios para la vida sino también el despliegue de una compleja *red de cooperación laboral* al interior de cada señorío y *ayllu* sustentada en lazos de consanguinidad o parentesco ampliado (De Alarcón, 2011).

Este 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 en la actualidad por los grupos étnicos del altiplano que practican “*doble domicilio*” (Harris, 1978 y 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) donde viven algunos meses del año realizando actividades comerciales y accediendo a servicios escasos en el campo (colegios secundarios, universidades, hospitales, transporte). Asimismo, algunos mantienen parcelas en zonas más cálidas como los valles donde

cultivan maíz y algodón y otros en los Yungas o la Amazonía donde cultivan coca, frutas, etc.

En la actualidad, la ciudad es analizada por varios autores como un nuevo piso socio-ecológico articulado al campo. Este patrón de asentamiento no sólo cumple la función de lograr la seguridad alimentaria de las familias sino que también permite a los pueblos aymaras migrantes lograr cierto control político y económico sobre territorios dispersos a partir del despliegue de redes de parentesco y territoriales (Tassi, 2012).

A lo largo de la historia el sistema de archipiélago vertical comienza a encontrar sus límites: al crecer la población los archipiélagos cambian, decayendo las relaciones de reciprocidad. La amputación de los archipiélagos durante la colonia hace que zonas ricas pero alejadas queden fuera de control. Los organismos de la reforma agraria¹⁵ actuales han contribuido a desbaratar los archipiélagos y a empobrecer a los habitantes. La reforma agraria liquida definitivamente el sistema de control vertical prohibiendo la doble tenencia de tierra y convirtiendo en posesión privada las tierras comunales, disolviéndose los vínculos étnicos y de parentesco (Rivera, 1992). De esta manera se limita la capacidad del *ayllu* de ser autosuficiente.

Con el **crecimiento demográfico y la escasez de tierra** se acentúa el proceso de subdivisión de las *sayañas*, creándose así minifundios que llevan a los límites de la sostenibilidad económica a las familias, forzando a los jóvenes a migrar a las ciudades. Asimismo, con la escasez de tierra comienzan a verse movimientos de alquiler de tierras antes inexistentes. Aparece así la lógica del valor de cambio en la tierra. La creciente parcelación es una forma de desestructuración de la comunidad o *descomunización* (Patzl, 1996).

¹⁵La Reforma Agraria de 1953 tras la Revolución del 52 tituló tierras en forma individual. Esta práctica fue contra la propia organización comunal, que maneja otro concepto en lo que se refiere a la tenencia de la tierra al apuntar a garantizar la reproducción de la vida. La tierra de una familia está dada por una superficie NO continua, que asegura distintas variedades de suelos a propósito de la producción que permita la vida de todos en la comunidad a lo largo del año. Con la Reforma se perdió esta posibilidad, al distribuir terrenos continuos a las familias y rompiendo así una práctica ancestral (INRA, 2010). Si bien se terminó con el sistema de hacienda, las reformas agrarias en Bolivia hechas en nombre del progresismo destruyeron las estructuras ancestrales desestructurando los *ayllus*, propiciando el minifundio, afectando la tenencia comunitaria de la tierra y minando la estructura regional de autoridad (Yampara S., 2001).

Principio: Complementariedad

1.2. Pluriactividad, la diversidad de estrategias de vida

Las familias campesinas en el Altiplano se rigen también por el principio de *autosuficiencia y complementariedad* a partir de su *fondo de trabajo*¹⁶ compartido. Al respecto, Annelies Zoomers (2002) estudia la **diversidad de las estrategias de vida de los campesinos en los Andes**. En primer lugar, se destaca la idea de comprender las vidas de los campesinos como dinámicas, heterogéneas y cambiantes, contrario a las lecturas más tradicionales sobre las economías indígenas (campesinos refractarios a los cambios, comunidades homogéneas, etc.). La autora se centra en las estrategias de vida de los campesinos como un grupo orientado al cambio. Entre las características más importantes de estas estrategias campesinas, la autora destaca:

- La *diversidad*: existe la tendencia en el campesino andino a involucrarse en múltiples actividades a partir de la heterogeneidad motivada por el ambiente natural. En un medio natural heterogéneo, los campesinos tienen una estrategia de “cultivo vertical” bajo el modelo de Murra que ya analizamos.
- La *pluriactividad*: entendida como la tendencia de los campesinos de involucrarse en varias actividades. La pluriactividad contribuye a minimizar los riesgos, ya que al desperdigar los recursos en las varias parcelas de tierra y en las múltiples actividades, se reduce el riesgo de fracaso total. Asimismo, la pluriactividad es el resultado de la actividad familiar en varios objetivos al mismo tiempo. Los campesinos satisfacen sus necesidades de alimentos a partir de sus propios cultivos, además, obtienen ingresos monetarios por medio de actividades no agrícolas, mientras “engordan” su capital con la cría de ganado. “Los múltiples objetivos de los campesinos son raramente

¹⁶ Por *fondo de trabajo* dentro de las unidades domésticas Coraggio define al conjunto de capacidades de trabajo que pueden ejercer en condiciones normales los miembros hábiles de la misma 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 la venta de su fuerza de trabajo por un salario. El fondo de trabajo se organiza a través del trabajo de reproducción y el trabajo mercantil (Coraggio, 1998).

logrados mediante la realización de una sola actividad” (Zoomers, 2002, p. 43)¹⁷.

- La *interdependencia*: dentro de las actividades que se realizan en el hogar, existen diferentes relaciones entre ellas. Por un lado existen *relaciones facilitadoras*, como por ejemplo la cría de animales y la agricultura (por el abono, los intercambios de alimentos y la fuerza animal para el arado); *relaciones complementarias*, que se dan entre los diferentes cultivos (combinación de cultivos) y los diferentes animales que se crían; y *relaciones de competencia*, como puede ser la cría de animales o agricultura y la migración (los migrantes tienden a descuidar sus actividades agrícolas).
- La *reducción de riesgos*: la diversificación del ingreso y la complementariedad de actividades reducen los riesgos. Los campesinos están primeramente interesados en diseminar o minimizar el riesgo en sus actividades. “La asociación de cultivos, la diversidad de productos, el cultivo de diferentes parcelas y la complementariedad productiva, hacen parte de esta estrategia que busca producir una canasta de productos capaces de satisfacer, primero, ciertas necesidades básicas de alimentación y, segundo, vender ciertas cantidades de productos en los mercados, incluso a expensas de reducir la productividad y las posibles pérdidas de intercambio” (Gonzales de Olarre, 1994, p. 20 en Zoomers, 2002, pág. 52). Los campesinos buscan establecer una red de seguridad que les permita responder a la adversidad de un medio difícil. Como se ve, los campesinos no están motivados solamente por eliminar el riesgo (muchos asumen grandes riesgos) sino que con sus diversas estrategias buscan hacer más soportables los posibles problemas que tengan que enfrentar. “Los campesinos perciben el riesgo y la inseguridad como aspectos normales del diario vivir” (Zoomers, 2002, p. 54).

Como analizaremos, la población de Curahuara de Carangas despliega varias

¹⁷ Entre las múltiples actividades que realizan los campesinos de Potosí y Chuquisaca (que se asemejan a las de los pobladores de Curahuara de Carangas), la autora menciona: agricultura, cría doméstica de animales, migración temporal, procesamiento de alimentos, comercio, actividades sociales, actividades reproductivas.

estrategias de vida de manera recurrente, en especial la migración al país vecino de Chile, el comercio y la cría de camélidos para la venta y el autoconsumo. Esta diversidad de actividades va en muchos casos en contra de los objetivos de los proyectos productivos impulsados por las ONGs o el Estado ya que estos organismos esperan la especialización de los campesinos en una actividad. Esta contradicción entre especialización y pluriactividad será parte del análisis de la investigación.

Principio: Reciprocidad

1.3. Formas de trabajo recíproco

El proceso de trabajo es la forma social a partir de la cual se producen *valores de uso* para la satisfacción de las necesidades sociales. A través del proceso simple de trabajo, el ser humano transforma los objetos mediante la realización de un determinado trabajo y al cabo de esta transformación, obtiene otros objetos o productos. Es decir, y en palabras de Marx, el producto del trabajo es “un *valor de uso*, una materia dispuesta por la naturaleza y adaptada a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se materializa en el objeto” (Hinkelammert & Mora, 2009, p. 68). Dentro del circuito natural de la vida humana, que pone en relación al ser humano y a la naturaleza, el sujeto realiza actividades económicas orientadas a producir bienes o servicios destinados a satisfacer sus necesidades. Tal como en la economía sustantiva, los *valores de uso* son entendidos como productos materiales que satisfacen necesidades humanas. “Se puede decir entonces, que el valor de uso es la condición y el resultado último de la materialidad de toda forma social, de hecho, toda sociedad es en definitiva una forma de adquisición de los valores de uso...” (García Linera, 2009, p. 43).

En el sistema mercantil se produce un desdoblamiento del producto, como valor de uso y como valor de cambio. Bajo este sistema, el producto interesa como *valor de cambio* y se hace abstracción de su *valor de uso*. Por la lógica de valoración (maximización de la ganancia), la producción mercantil tiende a ignorar las condiciones materiales de reproducción de la vida y por ende subsume el valor de uso al valor de cambio (Hinkelammert & Mora, 2009).

En las sociedades ancestrales, el sistema de coordinación social del trabajo tiene

como finalidad objetiva y subjetiva la producción de *valores de uso*. Esta finalidad *no se desdobra*. El contenido del desarrollo de las fuerzas productivas es la obtención de valores de uso para la satisfacción de necesidades (materiales y simbólicas). Existe así, en la *forma comunidad* (García Linera, 2009), una subsunción de las fuerzas productivas sociales por el valor de uso del producto del trabajo que cohesiona la unidad productiva comunal. Así, el proceso productivo tiene como sentido la satisfacción de las necesidades concretas limitadas, que son satisfechas con medios igualmente limitados.

En el trabajo las colectividades se producen materialmente, ya que ahí se tejen sus 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 se colaboran (*ayni, mink'a*) y entre los diferentes miembros de la comunidad como trabajo comunitario. A través de estas formas de trabajo colectivo se construye la identidad comunitaria. Como veremos, en las comunidades andinas la reciprocidad sustenta en gran medida el proceso de trabajo, tanto interfamiliar como comunitario. Para De Alarcón (2011), la reciprocidad se convierte en una fuerza productiva específica en las comunidades.

Como vimos, la lógica del trabajo en las comunidades se basa en la producción de valores de uso para la satisfacción de necesidades y no en la lógica de la acumulación. Asimismo, el trabajo es la fuente de derechos y de reconocimiento dentro de la comunidad. En el proceso de trabajo se producen, no sólo bienes de uso, sino también la regulación y el orden del mundo. La cosmovisión andina se nutre del proceso del trabajo como la forma en 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, específicamente con la tierra (De Alarcón, 2011). La importancia del trabajo se puede comprobar dentro de las tres “leyes aymaras” (hoy fundamentos éticos- morales en la nueva Constitución Política del Estado): “No robar, no mentir, *no ser flojo*”.

Dentro de la comunidad, De Alarcón (2011) clasifica 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.

Aunque sea familiar, el trabajo se constituye en un acto colectivo ya que se trabaja por la familia y por la comunidad. 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 tipo de trabajo) y la *mink'a* (ayuda con retribución en especie). La característica de estas formas de reciprocidad es que no se usa dinero como forma de retribución. Para Temple (1995), estos sistemas de ayuda mutua son sistemas de reciprocidad productiva. Asimismo, De Alarcón 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 *ayni* es el carácter comunitario del *ayllu* ya que a partir del trabajo recíproco uno se hermana con el otro, se tejen redes que cohesionan y construyen la noción de *par* (recordemos la ley de la paridad). “El *ayni* reproduce cotidianamente el proceso de igualación (no de igualdad) al interior de la comunidad, activa los vínculos de parentesco y fortalece el sentido de la producción como destinado a la satisfacción de necesidades, por lo tanto, la lógica del valor de uso” (De Alarcón, 2011, p. 259).
- 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, refacción o construcción de escuelas, sistemas de riego, construcción de la sede social, canchas). Este trabajo está basado en la lógica de la retribución a la comunidad. Para De Alarcón el trabajo cooperativo constituye una importante fuerza productiva de los *ayllus* y una forma de producción continua de la identidad comunitaria andina (De Alarcón, 2011).

En las comunidades con mayor penetración del mercado **las instituciones del *ayni* y la *mink'a* están transformándose**. La penetración del mercado ha ido socavando las relaciones productivas y sociales no capitalistas al interior de la comunidad y esto ha afectado directamente los fundamentos de la producción comunitaria. El reemplazo del *ayni* por el pago de jornal por ejemplo implica la pérdida de la identidad, ya que como dijimos, el trabajo colectivo es la forma de producción continua de la identidad comunitaria. La mayor generosidad en el retorno del *ayni* ya es reinterpretada como un interés exigible y el trabajo de *mink'a* se ha convertido en una forma encubierta o transparente de trabajo remunerado (Albó, Liberman, Godínez, & Pifarré, 1990).

En el caso de estudio de esta investigación, en Curahuara de Carangas las tres formas de trabajo recíproco se mantienen hasta la actualidad. Sin embargo, las formas de *ayni* y *mink'a* tienden a debilitarse y reemplazarse por el trabajo remunerado. Esto conlleva al debilitamiento de los lazos comunitarios y el fortalecimiento de lógicas más individualistas.

Principio: Autosuficiencia

1.4. Producción para el autoconsumo (*oikos*)

Tradicionalmente las comunidades andinas orientaron su producción al autoconsumo. Teniendo en cuenta la aridez de las tierras del altiplano (y la escasez de cultivos que allí se dan), los ayllus practicaron la ocupación vertical del territorio (archipiélago vertical). De esta manera, las comunidades tenían acceso a una mayor cantidad de pisos ecológicos con cultivos diferentes que les permitían tener una dieta variada todo el año.

Con la apertura al mercado desde la época de la colonia, la práctica del autoconsumo se debilita, pero no desaparece. Aún en contextos de fuerte penetración del mercado, los aymaras mantienen la lógica de tener cultivos, criar animales y realizar actividades artesanales (sogas, tejidos) para consumir al interior de la unidad doméstica. Esta práctica se mantiene en la actualidad aún con familias del campo y la ciudad que tienen ingresos monetarios sostenidos y que pueden comprar los productos que necesitan.

Si bien la producción para el autoconsumo es un principio fuerte que persiste en las comunidades andinas, **la autosuficiencia absoluta dejó de ser una posibilidad para las familias** indígenas desde hace mucho tiempo. Para una familia campesina resulta difícil satisfacer sus necesidades sin acudir al mercado para adquirir los productos necesarios (Patzí, 1996). Los niveles de autoconsumo son mayores en lugares con menor capacidad productiva y mercados más distantes (Baldivia, 2007).

La vinculación con el mercado no es un tema que dependa de la voluntad de las comunidades. Desde hace por lo menos un siglo que los *ayllus* han dejado de ser autosuficientes. La subsunción que ejerce sobre ellos el capital los obliga a vincularse con el mercado para obtener el dinero que les permita adquirir los productos que no pueden producir o para vender directamente los productos que tienen (De Alarcón, 2011).

Como lo analiza Zoomers, el dinero en efectivo y el trabajo para el mercado es cada vez más importante en las comunidades. Una vez instalada la necesidad de dinero para la reproducción, esto afecta toda la economía comunal. Las relaciones tradicionales de intercambio (trueque) están siendo reemplazadas por el comercio basado en las relaciones monetarias: “Cada vez son más escasas y débiles las relaciones de reciprocidad y los sistemas tradicionales de cosecha comunal que aseguraban a los participantes una parte de la cosecha. Estos sistemas están siendo reemplazados por la producción comercial que utiliza manos contratadas” (Zoomers, 2002, pág. 99). Esto conlleva asimismo a una mayor necesidad de dinero para satisfacer las necesidades. “La creciente necesidad de dinero es también resultado de los nuevos patrones de consumo: necesidad de comprar alimento o vestimenta, fósforos, baterías y leña.” (Zoomers, 2002, pág. 100). Todos estos factores van modificando las relaciones comunitarias, erosionándose los principios de la reciprocidad y la autosuficiencia.

Principio: Propiedad colectiva y usufructo

1.5. Sistema de propiedad colectiva de la tierra

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. Es decir, como propiedad colectiva de la tierra y distribución familiar en calidad de posesión. En las comunidades las familias sólo tienen posesión (y no propiedad) de la tierra que cultivan de forma autónoma. Las comunidades son las verdaderas propietarias de la tierra de manera colectiva. La posesión de la tierra es comprendida como pertenencia objetiva y subjetiva a una entidad comunitaria (Patzí, 1996). Cada familia trabaja su tierra para el autoconsumo y la venta. La apropiación del trabajo es individual y familiar. Para Patzí es clave no confundir lo comunal con la producción colectivista, ya que en las comunidades si bien la tierra es colectiva el usufructo es familiar. En este sentido, el tiempo de trabajo es controlado por la familia.

Como vemos, en el *ayllu* el sistema de propiedad de tierras puede ser interpretado como un mecanismo de expresión entre lo familiar y lo comunitario, entre lo privado y lo común (Untoja Choque, 1992). Como lo analiza Patzí, "... el comunario está directamente ligado a sus tierras y por derecho de poseer las mismas está obligado a cumplir con la comunidad con todos los trabajos colectivos, prestar servicios de autoridad política y pasar fiestas religiosas. En caso de no cumplir significaría la pérdida del derecho a la posesión de tierras"¹⁸ (Patzí, 1996, p. 78).

En el pasado, las unidades domésticas (vinculadas uncialmente por linajes de parentescos) se establecían bajo normas comunitarias, apropiándose de un terreno determinado que administraban. Asimismo, las familias accedían simultáneamente a los espacios comunales reservados tanto para cultivos agrícolas como para el pastoreo común de animales de propiedad familiar (Nuñez del Prado, 2009). En la actualidad esta modalidad persiste, las familias acceden a la tierra en calidad de posesión de manera hereditaria. Esto significa que cada familia posee la misma cantidad de tierra de forma permanente. Al ser la propiedad colectiva, los comunarios no pueden vender ni comprar tierras a personas ajenas a la comunidad. Por otro lado, la comunidad reconoce el derecho propietario familiar por sucesión hereditaria y no se permite la disposición de tierras a personas que no vivan en la

¹⁸Sin embargo, como nos plantea De Alarcón, si bien la pérdida de la tierra es una consecuencia probable en caso de no asumirse las responsabilidades comunitarias, este no es el razonamiento principal de los comunarios. Como vimos, las familias dentro de la comunidad se guían bajo el principio de la deuda y la reciprocidad (y no el miedo al castigo) es decir, prima el sentimiento de deber de retribuir a la comunidad todo lo que ésta les da a ellos (De Alarcón, 2011).

comunidad (De Alarcón, 2011).

Las formas de posesión de la tierra en las comunidades mantienen un patrón tripartito: *la sayaña*, la *aynuqa* y las tierras de pastoreo.

- *Sayaña*: las *sayañas* son tradicionalmente el espacio de desarrollo de la vida de los “*jaqui*” (personas o comunarios). Este es el lugar donde están ubicadas las viviendas principales, los patios, los depósitos de forrajes y el sistema de silos familiares, los corrales de ganado y las áreas de cultivo principal. La *sayaña* es el espacio territorial de uso exclusivo de la familia (Yampara S. , 2001). La *sayaña* es fundamental dentro de la estructura comunitaria ya que ella es la condición material de pertenencia a la comunidad: “las familias acceden a las *sayañas* porque pertenecen a la comunidad y la comunidad otorga la *sayaña* a una nueva unidad familiar porque la reconoce como parte de la comunidad” (De Alarcón, 2011, p. 192). Esta idea sustenta la noción de deuda de parte de la familia hacia la comunidad, y por ende la obligación de retribución a partir de los servicios comunitarios. En este sentido, se da el principio de reciprocidad de “*dar- recibir-devolver*” entre las familias y la comunidad analizado por Mauss.
- *Aynuqa*: a diferencia de la *sayaña*, de posesión familiar, *la aynuqa* es la forma más propia de la posesión comunitaria de la tierra. Las *aynuqas* son tierras conformadas por multiplicidad de parcelas agrícolas que la comunidad asigna anualmente en forma rotativa a las unidades familiares. En ellas se practica la rotación de cultivos y las tierras en descanso. “La importancia de las *aynuqas* radica en que ellas son el espacio en que la comunidad *se produce* desde la posesión común” (De Alarcón, 2011, p. 194). Las *aynuqas* son generalmente las tierras con mayor potencial de producción y la distribución rotativa obedece al principio de acceso equitativo para todas las familias.
- *Tierras de pastoreo*: la producción de ganado dentro de las comunidades se basa en las unidades familiares. En el altiplano generalmente no existe ni existió ganado para el beneficio colectivo o propiedad colectiva. Sin embargo, tradicionalmente no existía

posesión privada sobre los pastos y su uso estaba definido de forma rotativa como las *aynuqas* agrícolas (Patzi, 1996).

Por lo tanto, tenemos que en el mundo andino existen varias maneras de comprender la propiedad. Por un lado debemos comprender que existe una diferencia entre **la propiedad de dominio y la propiedad de uso o usufructo**. En el caso de la propiedad de dominio de la tierra, la forma ancestral es la colectiva o comunitaria. Es decir, la comunidad como un todo es la propietaria de la tierra por habitarla desde tiempos ancestrales. Por otro lado, la propiedad de uso o usufructo recae en las familias miembros de cada comunidad bajo la forma de **posesión familiar**. Las familias usufructúan las tierras comunales de manera particular para satisfacer sus necesidades y por ser parte de la comunidad deben cumplir con ciertas obligaciones. Como lo plantea De Alarcón: “Quien posea tierras en la comunidad está obligado al cumplimiento de los cargos comunales, participar en reuniones, aportar con cuotas de dinero y trabajar mancomunadamente en obras de interés público” (De Alarcón, 2011, p. 197).

Como vimos, la forma más extendida de posesión de la tierra es la *sayaña*, estancia que cada familia usufructúa de manera particular pero sin tener propiedad de dominio. Por otro lado, existen tierras comunales que la comunidad otorga de manera rotativa a las familias para su uso en tiempos específicos del año, este es el caso de las *aynuqas* y las *tierras de pastoreo*. Estas son generalmente las mejores tierras para la agricultura y el pastoreo.

Las *aynuqas* y las *tierras de pastoreo* son las formas de uso de los recursos más propiamente comunitarias ya que se basan en el uso rotativo por parte de las familias de la comunidad. Si bien aún vigentes en algunos casos, estas formas comunitarias son las que más tienden a debilitarse en las comunidades indígenas con el avance de la fragmentación de la tierra y la noción de propiedad privada. Con la expansión de la economía de mercado y la creciente regulación de la posesión de la tierra como propiedad privada **se desestructuran las *aynuqas* y las tierras comunales de pastoreo**. Los espacios de uso colectivo se van reduciendo sustancialmente y la mayoría de la tierra se convierte a uso familiar. La fragmentación creciente de la tierra rompe con las lógicas de producción comunitaria. De esta manera, tienden a desestructurarse las relaciones de

cooperación y reciprocidad al interior de la comunidad.

En cuanto a la *sayaña*, es la forma de posesión generalizada en el altiplano y se relaciona más estrechamente con la producción familiar. Como veremos, en el territorio de Curahuara de Carangas la *sayaña* es prácticamente la única forma de posesión de la tierra vigente, las *aynuqas* han desaparecido casi de forma definitiva y no se registra la existencia de tierras de pastoreo común.

Principio: Armonía con la naturaleza

1.6. La naturaleza como *Pachamama*

La lógica occidental supone una relación instrumental con la naturaleza. Los frutos de la naturaleza son recursos naturales que pueden ser explotados para el beneficio humano. Con los desastres ecológicos que este relacionamiento con la naturaleza supuso a escala mundial, se comienza a expandir el concepto de desarrollo sostenible. Sin embargo, si bien se debate la necesidad de respetar a la naturaleza y sus ciclos, la relación que prima entre el ser humano y la naturaleza se mantiene: la naturaleza está al servicio del hombre.

Por el contrario, en **la cosmovisión andina esta relación no es instrumental sino de mutua convivencia**, no existiendo una separación entre el ser humano y la naturaleza. El hombre andino se siente un ser natural antes que racional y productor, en comunicación directa con la naturaleza y relacionado a ella por un sin número de nexos vitales (Estermann, 2006). La frase “*la tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la tierra*” acuñada por el Presidente Evo Morales en la ONU resume el sentir andino por la naturaleza.

La naturaleza considerada *Pachamama* es la casa que alberga al hombre y la mujer, es la madre de todos. Por lo tanto, el ser humano debe querer a la naturaleza como a una madre, respetando sus ciclos, su tiempo de nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte. En la cosmovisión andina, 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, etc.). El campesino andino está en permanente diálogo con la *Pachamama*, observando sus días especiales, pidiéndole

permiso cuando va a trabajar en ella y también agradeciéndole y devolviéndole parte de sus frutos. Los principios de la complementariedad y reciprocidad con la *Pachamama* se practican cotidianamente en las comunidades andinas (Estermann, 2006).

1.7. La temporalidad cíclica

En la racionalidad occidental las características del tiempo son la linealidad, progresividad y unidireccionalidad. Estas características no existen en la concepción andina del tiempo. El tiempo dentro de la experiencia de las comunidades andinas es una relacionalidad cósmica, una manifestación de *pacha* (universo, mundo, espacio de vida). El hombre andino “vive en el tiempo” como vive en el espacio.

Al tiempo no se lo mide y cuantifica como en occidente. El tiempo es de orden cualitativo, hay una cierta densidad del tiempo (“tiempos densos”, “tiempos flacos”), cada tiempo tiene un propósito específico, “existe un tiempo para la siembra, otro para el aporque, otro para la cosecha; hay tiempos rituales para hacer los *despachos/luqta* y *pagos/waxt’a* a la *Pachamama*” (Estermann, 2006, pág. 197).

Para la racionalidad andina, el tiempo se mueve por ciclos, el futuro está atrás (porque con nuestros ojos no lo podemos ver) y el pasado adelante (porque con nuestros ojos podemos ver lo que ha pasado) pero también viceversa. Para los andinos la historia no es el progreso y el desarrollo hacia algo mejor sino una repetición cíclica de un proceso orgánico correspondiente al orden cósmico. Existe la idea de los 5 tiempos o ciclos: el tiempo primordial o de creación, el tiempo de los antepasados, el tiempo de los Incas y la conquista, el período moderno y el futuro. Cada uno de estos ciclos termina con un *pachakuti* o cataclismo cósmico. “El universo (*pacha*) ‘vuelve’ a su estado caótico y desordenado, para después reordenarse nuevamente y formar otro cosmos, que en realidad es otro ciclo cósmico” (Estermann, 2006, pág. 202). Para muchos bolivianos, el ascenso de Evo Morales como primer presidente indígena del país fue interpretado como el comienzo del tiempo del *pachakuti*. Los tiempos estaban “dados vueltos”, las injusticias de los 500 años de opresión colonial se terminan con el nuevo ciclo que inaugura el fin del neoliberalismo y el nuevo proceso de cambio.

2.3.4.2. Proceso de Distribución

Principio: Reciprocidad

2.1. Apropiación familiar de la riqueza producida

Como veíamos, en las comunidades andinas, 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. Por otro lado, en la actualidad, con los procesos migratorios y de asalarización, una parte de los ingresos se apropian de manera individual y otra parte se redistribuye en la familia que queda en el campo o a los miembros que más lo necesitan.

En el caso de las tierras comunales, cada familia tiene acceso a una parcela que usufructúa en un tiempo determinado. Con respecto al trabajo comunitario, la apropiación es colectiva ya que los trabajos están relacionados generalmente con el bien común: arreglo de escuelas, caminos, sistemas de riego, es decir, todos bienes comunes.

2.2. Mecanismos de redistribución comunitaria

Las formas redistributivas en el mundo andino estuvieron muy desarrolladas en el **imperio inca**, donde existían una estricta clasificación de las tierras según las necesidades y obligaciones de las comunidades. Como lo 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 al culto, a las autoridades políticas, a los funcionarios del poder inca, parcelas destinadas a satisfacer necesidades económicas como los tributos y parcelas destinadas a satisfacer las necesidades de grupos sociales como los ancianos, viudas, los más necesitados, etc.

No existen demasiados rastros de que este complejo sistema de redistribución se mantuviera entre los aymaras. Sin embargo, en algunas comunidades del altiplano (sobre todo las más unidas y estructuradas), se registran continuidades con este sistema de redistribución. Como decíamos, el sistema de *aynuqas* es el espacio más

comunitario que existe, es allí donde “la comunidad se produce materialmente”, en palabras de De Alarcón. En este espacio, en algunas comunidades se dan **prácticas de cultivo colectivo** a favor de ciertos grupos. El acceso a las *aynuqas* 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 (con las múltiples actividades para la comunidad las autoridades no pueden trabajar para su sustento). “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” (De Alarcón, 2011, p. 195). Esta práctica comunitaria está muy debilitada en la actualidad.

En algunos casos en la antigüedad existían **mecanismos de redistribución comunitaria** a favor de personas o familias que por diferentes circunstancias no lograban satisfacer sus necesidades; este es el caso de viuda/os, huérfanos, ancianos solos o familias que sufrieron pérdidas en sus cultivos por desastres naturales. En algunas zonas “perviven parcelas que la comunidad cultiva también comunalmente para sustentar a las viudas/ ancianos que no tienen parientes que los ayuden” (De Alarcón, 2011, p. 196).

Sin embargo, estas formas de redistribución recíprocas son cada vez más raras. Con los procesos de desestructuración comunitaria y pérdida de cohesión social, esta acción colectiva está siendo sustituida cada vez más por la ayuda de las redes de parentesco. La responsabilidad de la manutención de las personas corre cada vez más por parte de la familia extendida o las redes de padrinazgo (práctica muy extendida en el mundo aymara). Asimismo, en la actualidad la comunidad no tiene la atribución de redistribuir tierras aunque se presenten inequidades en la tenencia.

2.3.4.3. Proceso de Circulación

Principio: Reciprocidad

3.1. Economía de la reciprocidad: “dar, recibir, devolver”

En las comunidades andinas los productos circulan en base al principio de la reciprocidad. Para Temple (2003), las economías indígenas son ***economías de la reciprocidad***, en oposición a las *economías del intercambio* (de las sociedades modernas). Estas economías también son denominadas por el autor como "*economías del don*". Para Caillé, "el don puede ser definido como el ofrecimiento a otros de un bien o servicio, sin garantía o demanda de retribución, pero con la esperanza de que habrá correspondencia, lo que puede establecer relaciones de alianza y amistad" (Caillé, 2009, p. 115).

En la *economía de la reciprocidad* uno recibe de otro cuando necesita y da a su turno cuando el otro necesita. La prestación económica es motivada por el interés del que necesita. El que da no intercambia, da y no espera una restitución inmediata. Esto no es lo que sucede en la sociedad mercantil, donde el que tiene se aprovecha de la necesidad del otro y exige inmediatamente una restitución, al mayor precio posible generando así la desigualdad económica. "En el sistema comunitario aymara y quechua, los que dan tienen que tomar en consideración las necesidades de los otros. Entonces, cada uno es tributario de otro y se implementa, por solidaridad, un desarrollo comunitario" (Temple, 2003, p. 134).

La *economía del don* se basa en tres principios: "***dar, recibir, devolver***" analizados por Mauss en su *Ensayo sobre el don*. Estas obligaciones crean un lazo espiritual entre los actores, una alianza. La obligación de devolver las cosas está marcada por esta idea de que el donante quiere resguardar su *mana* (su nombre, su integridad espiritual). Y no sólo se intercambian cosas, sino gentilezas, servicios, fiestas (Temple, 1995).

El prestigio nace del don. El don crea nombre, prestigio, honor, un interés espiritual, que se diferencia del interés material del intercambio. Así como al dar se adquiere prestigio, de la misma forma al recibir se lo pierde. "Si dar es adquirir prestigio; recibir es perderlo, disminuir: morir en su ser. Es por ello que el donatario da, a su vez, para estar vivo, para tener su *mana*" (Temple, 2003, p. 32). Esto es lo que el autor llama la **dialéctica del don**. El don del renombre comienza un nuevo ciclo de dialéctica del don, la obligación de donar en consecuencia. El que recibe reproduce el don pero dirigiéndose a un tercero. El tercero es producto de la misma reciprocidad. El don se dirige a un tercero en la figura del *contradon*. El don pasa a

un tercero y no regresa a sus orígenes sino después de una demora. Este retorno no es un intercambio indirecto. Lo importante no es reemplazar una cosa por otra, los dones no son equivalentes inmediatos, no son intercambios. Es necesario hablar de **movimiento circular y simétrico**. La simetría del don implica una cierta periodicidad, una simetría en el espacio. La reciprocidad del don delinea “las fronteras de una comunidad de ser, juzgada superior a la de los individuos, una comunidad de referencia para todos, en la que cada uno se reconoce mutuamente como más humano” (Temple, 2003, p. 57).

Los dones van y vuelven. ¿Cuál es la fuerza que hace circular los dones? Temple responde que es la reactualización del ciclo económico lo que hace circular las riquezas. El cese de la redistribución implicaría el cese del ciclo económico y esto generaría el fin de la generación social. Es la fuerza misma del don la que explica el ida y vuelta. Así se constituyen cadenas horizontales de reciprocidad en sociedades igualitarias (Temple, 2003).

En las fiestas en las comunidades andinas podemos ver estos principios practicados hasta la actualidad. “En el sistema de los aymara y quechuas, se puede observar que cuanto más participa uno en la reciprocidad, por sus dones propios, más participa del ser común, lo que se traduce en prestigio. Si el pasante¹⁹, por ejemplo, da una larga fiesta, su renombre será muy importante” (Temple, 2003, p. 134)). Ser autoridad significa redistribuir los dones, pero también se consigue mayor prestigio y poder. El poder que se consigue está en proporción a la redistribución que se da a la comunidad. Por el contrario, en el sistema mercantil, cuanto más riqueza se acumula, más poder se tiene.

Principio: Intercambio

A nivel de la circulación de los productos, en las comunidades andinas se dieron diferentes formas de reciprocidad para asegurar la satisfacción de necesidades desde tiempos prehispánicos. Las dos formas de asegurar la circulación de los productos fueron **el control de pisos ecológicos y el intercambio**. El **control** se dio a partir del esquema ya analizado: el control de un máximo de pisos ecológicos

¹⁹ Pasante: la persona que organiza y paga los gastos de la fiesta.

por parte de una familia extensa o comunidad para asegurar la autosuficiencia, es decir, asegurar la dieta familiar extensa a partir de la producción de diferentes cultivos y animales en diferentes pisos ecológicos. El intercambio se dio a partir de la figura del trueque y luego, a partir de un comercio en base a costumbres.

3.2. Trueque

Paralelamente al control vertical por parte de miembros de un mismo *ayllu*, se realizaba el **intercambio** de productos y bienes simbólicos. Este intercambio se realizaba 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 controladas por los grupos sociales y fortalecer las relaciones de reciprocidad entre comunidades.

Como es sabido, las culturas andinas desconocían el dinero, los intercambios se realizaban a partir del trueque. Hay varias evidencias de que en los pueblos andinos existió el intercambio antes de la llegada de los españoles. A partir de los estudios sobre los pastores de camélidos en los Andes, se concluye que la especialización de la economía pastoril conduce tanto a la articulación de los pisos ecológicos como mostró Murra como también al intercambio entre *ayllus* diferentes. Los intercambios se daban entre diferentes etnias, según las necesidades de los pueblos. La circulación de los productos se hacía especialmente gracias a los pastores de llamas, aunque no exclusivamente (Medinacelli, 2010).

Las características geográficas y sociales en los Andes hacían del trueque una práctica muy importante para la vida: “La reciprocidad económica mediante el trueque es vital en la región andina, sobre todo por la existencia de diversos pisos ecológicos, las grandes distancias geográficas, la topografía accidentada y la difícil accesibilidad a los mercados formales de las ciudades andinas” (Estermann, 2006, pág. 146).

Según Estermann, “el trueque no se realiza a ciegas, tal como lo hace supuestamente la ‘mano invisible’ del mercado monetizado” (Estermann, 2006, pág. 147). La cuantificación de los productos intercambiados no es siempre el factor decisivo en

el trueque, sino que hay otros factores más importantes: el parentesco, las necesidades humanas, las características de las personas, la escasez del producto o el valor simbólico del producto (la coca por ejemplo) (Estermann, 2006). Como vemos, son varios los factores sociales, simbólicos y culturales, que interceden en la transacción económica. El trueque es sin dudas una práctica económica “encastrada” en la sociedad, como lo planteaba Polanyi.

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, pág. 146). Por eso se mantiene hasta la actualidad entre los productores y vendedores la lógica de guardar una cierta porción de la mercadería para trocar y no venderlo todo, aun cuando puedan ganar bastante dinero por ello.

3.3. Comercio en base a costumbres y necesidades

Con la llegada de los españoles y la introducción del dinero, las lógicas de intercambio se modifican, aunque la racionalidad reproductiva se mantiene. Medinacelli menciona a Bertonio, quien 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 del español que buscaba la ganancia (Medinacelli, 2010). Esta lógica en los intercambios se relaciona con la distinción que hace Polanyi (2001) en el principio del intercambio. El intercambio mercantil indígena se relacionaría más con el *principio de comercio*, orientado a la satisfacción de necesidades y de acuerdo a costumbres a diferencia del *principio de mercado* regido por la ley de la oferta y la demanda.

Según algunos autores, hoy existe en los territorios indígenas originario campesinos un **imperio del intercambio mercantil indígena**, es decir, un comercio según costumbres con influencia del mercado (Nuñez del Prado, 2009). Hasta la actualidad los estudios muestran que en la comunidad andina los intercambios se hacen no solamente bajo el esquema mercantil sino que la reciprocidad juega un papel determinante. Los valores de lo intercambiado están fijados por la costumbre más que por la lógica del mercado. Como lo analiza Zoomers, podemos ver cómo el

intercambio de productos, aún con dinero, no se fija como en la economía moderna a través de la ley de la oferta y demanda sino a través de mecanismos de reciprocidad. En las comunidades, se produce aquello que la familia necesita consumir. El límite del consumo permite hacer las equivalencias, estas equivalencias definen un “precio justo y fijo”. Estas son equivalencias de reciprocidad que no se pueden cambiar arbitrariamente (Zoomers, 2002).

En el intercambio de mercado, el precio puede modificarse según la ley de la oferta y demanda, los precios no son fijos y varían de un lugar y momento a otro. Por otro lado, en las ferias campesinas se puede observar que los productos se intercambian por el principio de la equivalencia, con un precio, volumen y calidad fijos. Cuando los precios suben arbitrariamente, existe un rechazo popular que en muchos casos fuerza a los vendedores a restablecer los precios iniciales.

2.3.4.4. Proceso de Consumo

4.1. Principio: Consumo de lo suficiente

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) con productos de valles y llanos (tubérculos, granos, hortalizas, frutas, chancaca, plantas medicinales) (Terre des hommes, 2005).

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, se respetan los ciclos de siembra, cosecha, consumo y vida (Terre des hommes, 2005, pág. 7).

En el saber tradicional de la gente de los Andes, existen diversas maneras de valorar los alimentos. Estos saberes no se manejan a la idea de “kilocalorías/diarias”

acuñada por la Organización Mundial de la Salud, pero existe un saber popular que determina qué alimentos aportan energías, cuáles se deben consumir en época fría y secas, cuáles en tiempo de calor o lluvia. De la misma manera, la gente en las comunidades conoce las propiedades de las plantas medicinales, determinando para cada dolencia del cuerpo qué hierba es recomendable tomar. Asimismo, se conocen las cualidades de cada alimento de acuerdo a su valor energético, si son masculinos o femeninos y otras propiedades (Terres des hommes 2005).

La alimentación tradicional andina tiene como base los tubérculos, cereales (quinua, amaranto, kañawa), ají, complementados con alguna leguminosa (haba, arveja), calabazas (zapallo, lacayote) y charques (llama, cordero, pescado o res). En cada lugar existen sazones propios, sus propias frutas y hierbas. En la actualidad, la mayoría de las comidas son acompañadas por arroz y fideo. El aporte nutricional de estos alimentos es casi nulo, pero como son sencillos de cocinarlos y baratos, se introducen en la dieta diaria abandonando otros alimentos y cultivos (Terres des hommes, 2005).

En las comunidades andinas es imposible concebir la alimentación como un acto individual. Las comidas se comparten, cada comunidad tiene sus propias costumbres para compartir e intercambiar los alimentos. “Cada día se tiene un encuentro familiar- ritual-contextual al compartir los momentos de las comidas” (Terres des hommes, 2005, p. 22). Esta forma comunitaria de concebir la alimentación sustenta la principal institución del consumo andino, el *aphapi* (que analizaremos a continuación).

Las avanzadas tecnologías de producción e intercambio que realizaban las culturas andinas en amplios territorios les aseguraban una dieta sana y variada sin la necesidad de utilizar dinero. Esta sabiduría acumulada por siglos se fue perdiendo a través de la introducción del mercado, los paquetes tecnológicos en la agricultura y las donaciones de alimentos en las últimas décadas²⁰. Como lo plantean los estudios, la donación de alimentos sirvió para abrir mercados para excedentes en

²⁰ Las donaciones de alimentos en Bolivia se remontan a la década de los 50 a partir de los acuerdos bilaterales con Estados Unidos. En 1964 comenzaron a recibirse donaciones de las Naciones Unidas, a través del Programa Mundial de Alimentos (PMA). En todos los casos la lógica era el envío de excedentes alimentarios, compuestos por 90% de trigo en forma de harina, leche en polvo, aceite y harinas variadas (Rodríguez- Carmona, 2008).

otros países, dando paso a importaciones en desmedro de la producción local. Como lo plantea Rodríguez- Carmona: “la afluencia continua de donaciones... contribuyó notablemente a crear una cultura asistencialista” (Rodríguez- Carmona, 2008, pág. 122).

Asimismo, estas donaciones tuvieron efectos perniciosos sobre el patrón de consumo. La afluencia de donaciones de alimentos extranjeros implicó que se dejasen de producir alimentos tradicionales del país, como la quinua y el amaranto. La introducción de alimentos procesados cambió la dieta local por productos con menor aporte nutricional. Las donaciones afectaron significativamente la soberanía alimentaria en el país, “al dismantelar la producción nacional, generar dependencia de las importaciones de cereales y alterar los hábitos de consumo. Obedecen, en realidad, a los intereses económicos de los países donantes que encuentran en esta modalidad de ayuda una forma de deshacerse de excedentes agrícolas y hacer promociones comerciales en mercados no competitivos” (Rodríguez- Carmona, 2008, pág. 123).

4.2. *Apthapi*: consumo comunitario

El *apthapi* es una comida comunitaria que tiene como principio el compartir entre todos los frutos de la tierra. El *apthapi* se comparte entre los miembros de una comunidad, amigos o familiares y es aún hoy una práctica común en la ciudad y el campo. Esta práctica puede ser analizada como una institución de consumo comunitario que se opone a la mercantilización e individualización de la alimentación.

En momentos especiales del año (fiesta del año nuevo aymara, eventos sociales, reuniones comunales) los comunarios realizan un *apthapi*, es decir, todos traen los productos que da la tierra en ese momento y lo ponen en el centro del espacio para que todos puedan disfrutar de ellos. Entre los ingredientes figura una gran variedad de papas así como ocas, chuños, choclo, queso, habas, huevos, pollo, carne de llama. El *apthapi* procura compartir, unir a la familia, a la vez que permitir a las comunidades reconciliarse con aquellas que se encuentran distanciadas por

discusiones o problemas. Los comestibles son expuestos en un aguayo²¹ 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, éste se distribuye entre todos para comer después (Huanacuni, 2013).

Esta institución ancestral tiene el propósito de mantener unida a la comunidad y cuidar que a nadie le falta nada. Como vemos, es una práctica que se basa en la reciprocidad, ya que todos aportan para el alimento común. También se sustenta en la redistribución, como lo plantea Huanacuni, “*apthapi* en aymara significa recoger, reunir el aporte de todos para generar centralidad. Es decir, todos aportamos lo que producimos y preparamos y lo colocamos al centro de todos con el propósito principal de que la comunidad se reúna, se encuentre y cada vez se integre más” (Huanacuni, 2013).

2. 4. El ciclo de reproducción del mercado y el ciclo de reproducción de la vida comunitaria

2.4.1. La economía de mercado

Uno de los objetivos de esta investigación es el análisis del proceso de mercantilización en las comunidades y las tensiones que este proceso implica con el ciclo de reproducción de la vida comunitaria. Antes de analizar las tensiones, intentaremos explicar cuáles son las tendencias de la autorregulación del mercado a nivel general.

Como lo plantea Polanyi (2001), la economía de mercado implica un sistema de mercados autorregulados, una economía dirigida por los precios del mercado. Con el avance de la economía mercantil, la motivación primordial por la subsistencia es substituida por la motivación de la ganancia, que subordina a la anterior. La autorregulación implica que toda la producción está destinada a la venta en el mercado y que todos los ingresos provienen de ella y que la ley de la oferta y la demanda determina los intercambios y orienta las decisiones de producción. Todas

²¹ *Aguayo*: prenda rectangular usada en el mundo andino como mochila, abrigo o adorno, particularmente por mujeres de ascendencia indígena. Es una tela a rayas de colores contrastantes.

las transacciones se convierten en transacciones monetarias y todos los ingresos deben derivar de la venta de algo a otros (incluyendo la fuerza de trabajo y el uso de la tierra). Una vez instalado este sistema, debe permitirse que el mercado funcione sin interferencia externa, es decir, que los precios se regulen solos. A partir del mercado autorregulado, en lugar de que la economía se incorpore a las relaciones sociales, éstas se incorporan al sistema económico.

Esta transformación implica una metamorfosis de la sustancia humana y natural en mercancía. Es evidente, no obstante, que el trabajo humano y la tierra no son mercancías, en el sentido de que no son producidas para ser compradas y vendidas, de ahí la denominación de “**mercancías ficticias**” de Polanyi. El trabajo no es más que la actividad económica que acompaña a la propia vida la cual, por su parte, no ha sido producida en función de la venta, sino por razones totalmente distintas. Esta actividad tampoco puede ser desgajada del resto de la vida, ni puede ser almacenada o puesta en circulación.

La tierra por su parte es, bajo otra denominación, la misma naturaleza que no es producida por el hombre sino que es sustento de la vida misma. Incluir al trabajo y a la tierra entre los mecanismos del mercado supone subordinar a las leyes del mercado la sustancia misma de la sociedad. Permitir que el mecanismo del mercado dirija por su propia cuenta y decida la suerte de los seres humanos y de su medio natural conduce necesariamente a la destrucción de la sociedad (Polanyi, 2001).

El automatismo del mercado se transforma en un mecanismo destructor en cuanto genera desequilibrios básicos (en la producción, el consumo y la distribución) que llegan a imposibilitar la satisfacción de las necesidades de los individuos. Retomando las tesis de Marx, Hinkelammert y Mora concluyen que el mercado capitalista tiene un orden entrópico y de autodestrucción, ya que se destruyen las verdaderas fuentes de riquezas, la vida humana y la naturaleza. El mercado capitalista está regido por criterios de eficiencia y competitividad que llevan a una competencia desenfrenada y a una producción fragmentaria que destruye la vida (Hinkelammert & Mora, 2009).

Al hacer el mercado abstracción del valor de uso, las decisiones humanas orientadas por criterios de mercado tienen como consecuencia la tendencia a la destrucción del mundo de los valores de uso... Al abstraer el mercado el

carácter de valor de uso de los productos en cuanto mercancías, se ciega sobre las decisiones que determinan la vida y la muerte del ser humano. El mercado se orienta por las relaciones de cambio, por el trabajo abstracto, por la eficiencia formal y por la ganancia. Por tanto, Marx analiza cómo esta ceguera del mercado provoca la destrucción tendencial del ser humano y de la naturaleza. El mercado, si se lo entrega a su propia lógica, aparece como un sistema compulsivo que socava las condiciones de posibilidad de la vida en el planeta” (Hinkelammert & Mora, 2009, pág. 300).

Ante la absolutización del mercado y el comportamiento fragmentario e individualista de la racionalidad instrumental se genera un conjunto de leyes que se imponen a “espaldas” de los mismos individuos. Estas fuerzas compulsivas a sus espaldas son indirectas y no intencionales y tienden a socavar los fundamentos de la vida humana. Como resultado, un actor supuestamente autónomo en el mercado, sometido a la voluntad de estas leyes impuestas, entra en contradicción constante con su propia autonomía. Estas leyes son compulsivas en el sentido de que el mercado condena a quién no las cumple. Así se rigen como leyes a las cuales nadie puede resistir. Esto provoca que las leyes no intencionales producidas por el individuo terminan dirigiéndose en contra del mismo individuo (Hinkelammert & Mora, 2009).

2.4.2. Cuadro de ciclos

A modo de facilitar la posterior contraposición empírica entre el ciclo de reproducción del mercado y de la vida comunitaria, proponemos un esquema de los principios, instituciones y prácticas que se dan en ambos ciclos:

Ciclo	Ciclo de reproducción del mercado	Ciclo de reproducción de la vida comunitaria
Principios, Instituciones y prácticas	Valores mercantiles convertidos en principios éticos: eficiencia, eficacia, éxito personal, competencia.	Principios éticos compartidos (leyes): complementariedad, reciprocidad, paridad. Estos principios explican en gran medida las prácticas

		económicas.
	Absolutización del mercado total.	Pluralidad de instituciones económicas: mercado, trueque, autoconsumo, <i>ayni</i> , <i>minka</i> , etc.
	Propiedad individual de la tierra.	Propiedad colectiva de la tierra/ usufructo familiar.
	Producción orientada al mercado, buscando la maximización de la ganancia.	Producción orientada a la satisfacción de necesidades (autoconsumo y el excedente a la venta).
	Supremacía de la racionalidad instrumental (valor de cambio por sobre valor de uso).	Primacía de la racionalidad reproductiva por sobre la instrumental (valor de uso por sobre valor de cambio).
	Primacía del trabajo individual remunerado.	Sistemas de trabajo recíproco/ autónomo: intrafamiliar, interfamiliar, comunitario.
	Sistema político separado del sistema económico.	Sistema económico y político unidos y orientados a la reproducción de la vida comunitaria.
	Naturaleza y trabajo como mercancías.	Naturaleza como sustento de la vida y trabajo como fuente de identidad.
	Economía monetizada, todos los intercambios son a través del dinero.	Pluralidad de formas de circulación de los productos en base a la reciprocidad.
	Valores mercantiles convertidos en principios éticos: eficiencia, eficacia, éxito personal, competencia.	Principios éticos compartidos (leyes): complementariedad, reciprocidad, paridad. Estos principios explican en gran medida las prácticas económicas.
	Especialización en una actividad económica para aumentar la eficiencia en el mercado.	Diversificación de las actividades económicas para minimizar riesgos.

Fuente: elaboración propia

Cabe aclarar que este cuadro es meramente analítico ya que refleja polos opuestos sin relación. En este sentido, no se hacen manifiestas las tensiones que se dan en la realidad empírica. En el desarrollo de la investigación intentaremos hacer mención

a los movimientos, es decir, a las tensiones y complementariedades que se dan entre ambos ciclos en el territorio estudiado.

Capítulo 3: Contexto

3.1. Contexto nacional: El proceso de cambio en Bolivia

3.1.1. El ciclo de luchas anti neoliberales

La situación de colonialismo y subsunción económica y política de los pueblos indígenas tiene una larga historia en Bolivia, pero sin duda se agudizó con el proyecto neoliberal. Los nefastos efectos que tuvo para las poblaciones indígenas y populares de Bolivia este proyecto generaron un ciclo de luchas que terminó con el ascenso de Evo Morales al poder en el 2006.

El modelo neoliberal en Bolivia (1985- 2006) tuvo como medidas principales las privatizaciones de las empresas estatales, la suspensión de las subvenciones (carburantes y harina); el paquete de “libertades” económicas, la privatización de los fondos de pensiones, entre otras. Este paquete de medidas neoliberales trajo serias consecuencias para las mayorías en el país: despidos masivos, vaciamiento de empresas, pobreza y exclusión, recesión, corrupción, narcotráfico, migración forzada, crecimiento caótico de las ciudades con la consecuente descomposición familiar y creciente inseguridad ciudadana, saqueo de los recursos naturales, pérdida de soberanía (Puente, 2011).

Las medidas económicas en el modelo neoliberal significaron para los productores agrarios indígena- campesinos un gran revés. Con el objetivo de reducir el costo de la reproducción de la fuerza de trabajo se redujeron los precios de los productos básicos para el consumo. Esto se logró con la apertura de las fronteras y la importación en masa de alimentos. Los productores se vieron obligados a competir con productos provenientes de la agroindustria extranjera. Esto generó un proceso de empobrecimiento agudo de los pequeños productores y de la producción comunitaria (De Alarcón, 2011).

Ante la evidente descomposición social y política del modelo neoliberal, se da un proceso de resistencia de los movimientos sociales. El ciclo de luchas anti neoliberales se abre con la “Marcha por la Vida” en 1986 con los mineros que se oponían a los despidos masivos. Luego sigue la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” en 1990 protagonizada por los indígenas de tierras bajas. La gloriosa “Guerra del Agua” en Cochabamba en 2000 tiene un importantísimo significado

político ya que es la primera vez que un pueblo expulsa a una transnacional (la norteamericana Bechtel²²). Asimismo, la Guerra del Agua es reconocida mundialmente por la capacidad de auto organización de la población y por plantear una bandera política innovadora: la gestión social del agua (Puente, 2011). Paralelamente, en el 2000 en el altiplano boliviano se suceden las sublevaciones indígena- campesinas con bloqueos y movilizaciones masivas. En un contexto de profundo enojo y movilización popular contra el Estado neoliberal colonialista, se llega en octubre del 2003 a la Guerra del Gas²³. Tras semanas de resistencia y con una expansión a nivel nacional del conflicto, Gonzalo Sánchez de Lozada renuncia a su cargo y pone fin a la Guerra del Gas, convirtiéndose en una de las más grandes batallas ganadas por los sectores populares. Así se desarticula el modelo neoliberal en Bolivia y se sientan las bases para el “proceso de cambio” en curso.

Durante esta crisis del modelo neoliberal se dieron profundos cambios: un cambio en la correlación de fuerzas, un resquebrajamiento de la institucionalidad democrática y una crisis en el sistema de creencias. En su dimensión corta, la crisis era una crisis del neoliberalismo. En las luchas se puso de manifiesto el hartazgo de las clases populares ante un modelo que empobrecía y excluía a las mayorías. Pero también esta fue una crisis de dimensión larga, donde se cuestiona el carácter colonial estructural del Estado boliviano, sustentado en la idea de la *blanquitud* como superioridad sobre la *indianidad* como ciudadanía de segunda clase (De Alarcón, 2011).

En el contexto de resistencia al modelo neoliberal, el movimiento indígena-campesino es un actor clave de la lucha. En este sentido, Puente destaca varias

²² Esta empresa, al obtener su contrato por los servicios de agua potable en 1999, comienza un aumento de las tarifas de agua, duplicando y triplicando los montos sin hacer ninguna mejora en el suministro.

²³El empobrecimiento y la entrega de los recursos naturales del país a las empresas transnacionales empezaban a convertirse en una preocupación de todos. Esta preocupación se acrecienta al saber que el gobierno intenta exportar gas a California a precios subsidiados construyendo para ello un gasoducto que pasaría por Chile. En la Guerra del Gas el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada militarizó a la ciudad de El Alto provocando la muerte de alrededor de 70 personas. Fueron días de intensa resistencia y organización donde se activaron todas las fuentes organizativas latentes, desde las juntas vecinales, las formas comunitarias de rotación en la seguridad nocturna, el trabajo comunitario para el bloqueo, la alimentación a partir de las ollas comunes, la coordinación con los mercados para el abastecimiento de alimentos. La memoria de resistencia y organización sindical de los mineros también estuvo presente (Puente, 2011)

medidas que van socavando el modelo: la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) se niega a pagar el nuevo impuesto a la propiedad, se fortalecen las Seis Federaciones del Trópico de Cochabamba (de los campesinos *cocaleros*), se organiza la I Marcha Indígena de los Pueblos de Tierras Bajas en demanda de territorio y dignidad, se institucionaliza el “instrumento político”²⁴ de los pueblos originarios. En 1997 se constituye formalmente el Consejo Nacional de Ayllus y Marcas de Bolivia (CONAMAQ) agrupando a las organizaciones de los pueblos andinos que se organiza a partir de sus propias estructuras comunitarias, diferenciándose así de la estructura sindical de la CSUTCB que consideran una estructura ajena y occidentalizante²⁵. En tierras bajas en 1998 se consolida la Confederación de Pueblos del Oriente Boliviano (CIDOB) con la participación de 34 pueblos indígenas.

Luego de la intensa lucha anti neoliberal se consolida en el 2004 el “Pacto de Unidad” entre los movimientos sociales. Los integrantes de este Pacto constituyen el actor político principal en el ascenso de Evo Morales al gobierno. El Pacto estuvo

²⁴“La propuesta del *Instrumento Político* se planteó por primera vez en el I Congreso Extraordinario de la CSUTCB en 1988 en el cual, además del rechazo a los partidos políticos tradicionales, se planteó la idea de la propia organización política del sector campesino. Otro antecedente relevante para la consolidación del *Instrumento Político* son las movilizaciones campesinas indígenas por los 500 años de resistencia. La importancia de estas movilizaciones radica en que dieron paso a la primera y única sesión de la Asamblea de Pueblos Originarios, desarrollada el 12 de octubre de 1992. Como señala Stefanoni, ésta es considerada el acto de nacimiento del movimiento campesino-indígena como sujeto político, en la cual se debate, aunque sin llegar a ningún consenso, la “tesis del Instrumento Político”. El planteamiento básico giraba en torno a la necesidad de constituir el ‘brazo político de lucha’ de los sindicatos campesinos; perspectiva enfrentada tanto a posiciones radicales que planteaban la lucha armada, o la autodeterminación indígena, como a visiones que buscaban alianzas con corrientes emergentes populistas. Tras estas discusiones, en el VI Congreso de la CSUTCB realizado en 1994 se decide y aprueba la tesis de necesidad de creación del *Instrumento Político*. Propuesta ratificada con mayor consenso en marzo de 1995, durante el primer congreso campesino. Como resultado de ese momento de construcción de la unidad política instituida a partir de las estructuras de los sindicatos campesinos, nace la “Asamblea por la Soberanía de los Pueblos” (ASP). Luego de sus primeras participaciones en procesos electorales, en 1998, el Instrumento Político sufrirá una división, de la cual nacerá el “Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos” (IPSP), bajo la dirección de ‘Evo Morales’, con amplio apoyo campesino. En 1999 el IPSP se presentó a elecciones como “Movimiento Al Socialismo” (MAS)” (<http://www.gobernabilidad.org.bo/piocs/autorepresentacion-politica/construccion-del-instrumento-politico>).

²⁵ Esta diferencia entre la CONAMAQ, de base étnico- cultural y la CSUTCB, de tendencia sindical-clasista, cobra relevancia en el marco de esta investigación ya que las comunidades de Curahuara de Carangas son parte de la CONAMAQ y de alguna manera rechazan la estructura sindical de la CSUTCB. Curahuara Marka es parte de una agrupación aún mayor de *ayllus* “Jach’a Carangas” que de alguna manera intenta recuperar la territorialidad y forma de organización milenaria.

conformado por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia – CSUTCB-, la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia – CSCIB-, la Confederación Nacional de Mujeres Campesina Indígena Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”- CNMCIQB-“BS”, la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano – CIDOB- y el Concejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu- CONAMAQ²⁶.

Este ciclo de luchas de los movimientos sociales plantea una crítica radical al modelo neoliberal colonialista. En esta lucha se destaca el protagonismo del movimiento indígena- campesino. En este ciclo de luchas se unifican las diferentes tendencias históricas de los movimientos sociales en Bolivia. En este sentido, se da una combinación de dimensiones de conciencia: dimensión social- clasista, dimensión patriótica y dimensión étnico- cultural (Puente, 2011).

3.1.2. El proceso de cambio iniciado en el 2006

Evo Morales asume la presidencia en el 2006 con dos mandatos impostergables: la nacionalización de los recursos naturales y el llamado a la Asamblea Constituyente. La nueva Constitución del 2009 tiene como sentido refundar el Estado y la sociedad en Bolivia a partir de nuevos principios: la descolonización, la interculturalidad, la plurinacionalidad, el fortalecimiento de la comunidad, los derechos de la Madre Tierra, el Vivir Bien, etc. A través de la voluntad de los movimientos sociales de frenar la liberación del mercado autorregulado como coordinador de la economía, el horizonte de cambio en la nueva Constitución se plantea superar la hegemonía capitalista. Con esta transformación se apunta a revertir las relaciones de asimetría e inequidad en la sociedad boliviana.

A nivel de sistema político, a partir de la promulgación de la nueva Constitución

²⁶ Tanto la CIDOB como la CONAMAC son hasta el día de hoy fuertes organizaciones indígenas que tuvieron un rol crucial en el ascenso de Evo Morales al poder, protagonizando el proceso de lucha y conformando el Pacto de Unidad. Este Pacto se rompió en el 2011 cuando las dos organizaciones indígenas y los tres gremios campesinos más importantes de Bolivia no lograron conciliar sus intereses de clase antagónicos y dieron por terminada su histórica alianza. El Pacto comenzó a dividirse al comenzar el segundo mandato del Presidente Morales; las fisuras se ahondaron durante la VII y VIII Marcha Indígena en defensa de la autonomía y el territorio en 2010 y 2011 en defensa del TIPNIS.

Política del Estado (CPE) en el 2009, Bolivia se propone como desafío dejar atrás un modelo de Estado nación colonial- moderno- dependiente que negaba la pluralidad de pueblos que habitan ancestralmente el territorio. La Constitución Política del Estado plantea el desafío de construir el Estado Plurinacional para Vivir Bien (Loritz, 2012).

Básicamente, la CPE plantea el mandato de institucionalizar, jurídicamente y a través de nuevas prácticas del Estado, otras realidades sociales, políticas, culturales, económicas, jurídicas provenientes de la matriz civilizatoria indígena, diferente y preexistente a la matriz occidental moderna. Estas realidades siempre estuvieron presentes en el país pero habían sido sistemáticamente marginadas o negadas por el colonialismo imperante en estos 500 años. Como se afirma en el Preámbulo de la CPE: *“Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario.”* El Estado Plurinacional se basa en el reconocimiento de que Bolivia es una nación de naciones y en la refundación del Estado y la sociedad que marca el nuevo texto constitucional se plantea el desafío de articular la diversidad de lógicas organizativas de la sociedad en el marco del pluralismo jurídico, político, educativo, institucional y económico (Loritz, 2012).

En la dimensión económica, la CPE define nuevas maneras de entender y desarrollar la economía nacional y supone un paso en la institucionalización de *otra economía*. Según la CPE, *“El modelo económico es plural y está constituido por la organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa”* (Art. 307). En este sentido, vemos que la CPE visibiliza la diversidad económica existente en el país (Loritz, 2012) ²⁷.

La CPE hace mención al pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico. Se institucionaliza jurídicamente la democracia directa y participativa, representativa y comunitaria. La diversidad cultural constituye la base del Estado Plurinacional Comunitario y la interculturalidad es el instrumento para la cohesión y convivencia armónica de todos los pueblos y naciones.

²⁷ En lo que hace a la economía, parafraseando a Mauss, en buena medida la Constitución boliviana no pretende imponer una nueva realidad sino que viene a reconocer, a sancionar jurídicamente, una parte sustancial de esa realidad pretendidamente ignorada por el Estado hasta ahora.

La autonomía indígena originario campesina se institucionaliza por la ley como la expresión del autogobierno. Se abre la posibilidad legal de conformación de entidades territoriales *indígena originario campesinas* y autónomas en base a la consolidación de sus territorios ancestrales. Construir un Estado Plurinacional responde a la histórica lucha de los pueblos y naciones indígenas de Bolivia por su reconocimiento y derechos. Este reconocimiento deja de ser meramente cultural como lo planteaba el multiculturalismo en los '90, sino que avanza hacia la autodeterminación de los pueblos. Dentro de los derechos que la nueva Constitución institucionaliza se destaca el derecho a la autonomía, el autogobierno, a la cultura, al reconocimiento de las instituciones indígenas y a la consolidación de las entidades territoriales. En este sentido, la construcción de un Estado Plurinacional basado en autonomías indígena originario campesinas se entiende como un camino hacia la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas.

3.1.3. El Nuevo Modelo Económico

El “Nuevo Modelo Económico, Social, Comunitario y Productivo” iniciado en el 2006 y sostenido hasta la actualidad plantea que el sistema capitalista está sumergido en una serie de crisis sistémicas (crisis climática, financiera, energética, alimentaria, de políticas macroeconómicas, hídrica e institucional) y por ende es necesario un cambio “que privilegie las necesidades de las personas antes que el interés del mercado”. En este sentido, el Nuevo Modelo Económico se plantea como una opción al capitalismo. (Ministerio de Economía y Finanzas Públicas, 2013, p. 5).

Las bases del Nuevo Modelo son:

1. Crecimiento y desarrollo en base al aprovechamiento de los recursos naturales para el beneficio de los bolivianos.
2. Apropriación del excedente económico con la recuperación de los recursos naturales.
3. Modelo redistribuidor del ingreso, en especial a las personas de escasos recursos.
4. Reducción de la desigualdad social y la pobreza.

Dentro del Nuevo Modelo Económico, se plantea que la economía de Bolivia se divide en dos sectores:

1. El sector generador de excedente (electricidad, minería, hidrocarburos y recursos ambientales)
2. El sector generador de ingresos y empleo (comercio, transporte, industria manufacturera y artesanía, turismo, desarrollo agropecuario, vivienda y otros servicios).

En relación a estos dos sectores, el Estado cumple un rol de redistribución, captando excedentes del sector estratégico (gracias a la nacionalización de las empresas estratégicas) para redistribuirlos en el sector generador de ingresos y empleo. De esta manera, se intenta dejar atrás la matriz primaria exportadora dependiente: “en otras palabras, lo que se busca es liberar a Bolivia de la dependencia de la exportación de materias primas para abandonar el modelo primario exportador y construir un Bolivia industrializada y productiva” (Ministerio de Economía y Finanzas Públicas, 2013, p. 7).

Los resultados del Nuevo Modelo son altamente exitosos en muchos aspectos: crecimiento económico, reducción de la pobreza, record de reservas, record de exportaciones, superávit fiscal, bolivianización de la economía, etc. Sin embargo, es importante hacer algunos comentarios sobre la economía comunitaria. Si bien las comunidades indígenas se han beneficiado notablemente con los aportes estatales en forma de bonos, caminos, infraestructura, créditos productivos, salud, educación, no pareciera haber demasiada claridad sobre cómo desarrollar el potencial de las comunidades desde sus propias lógicas e instituciones. Podríamos afirmar que las políticas para el potenciamiento de la economía comunitaria adolecen de tintes desarrollistas y modernistas. Si bien está claro que con estas políticas se intenta potenciar a las comunidades como actores productivos, sobre todo para asegurar la soberanía alimentaria del país, la direccionalidad que estas políticas están teniendo es un tanto mercantilista²⁸.

²⁸ Profundizaremos estas reflexiones en las conclusiones finales (Capítulo 5).

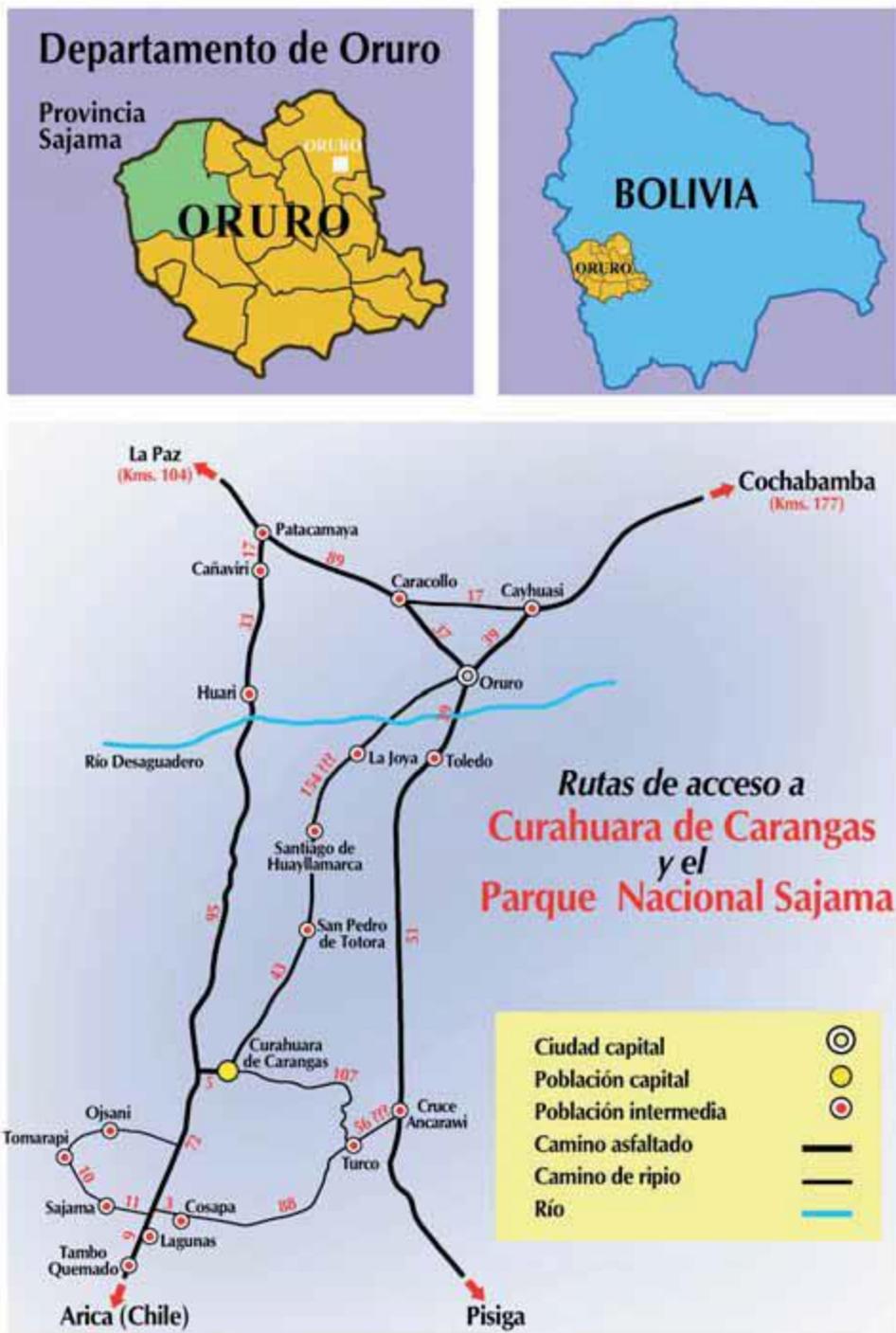
3.2. Contexto local: Principales características de la población y el territorio de Curahuara de Carangas²⁹

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 (300 D.C a 1.400 D.C). Como territorio originario es denominado *Curahuara Marka*. Asimismo, a partir de la división administrativa republicana, el territorio es denominado Municipio de Curahuara de Carangas. Esta dualidad entre la forma ancestral y la moderna la encontraremos en el sistema administrativo-político, de la justicia y otros aspectos de la vida cotidiana de las comunidades.

3.2.1. Ubicación geográfica

El Municipio de Curahuara de Carangas se encuentra en la Primera Sección Municipal de la Provincia Sajama del Departamento de Oruro, Bolivia. El municipio se ubica en el extremo noroeste del territorio departamental. Dentro de su territorio se ubica el Parque Nacional Sajama, uno de las áreas protegidas más importantes de Bolivia, creado en 1939. Curahuara de Carangas limita al Oeste con Chile, ubicándose el paso fronterizo de Tambo Quemado en este municipio. La carretera internacional Patacamaya- Tambo Quemado conecta el pueblo de Curahuara con la ciudad de La Paz en 4 horas.

²⁹ Mucha de la información del Municipio de Curahuara de Carangas se sustrajo del Plan de Desarrollo Municipal Originario 2007- 2011 (PDMO). El presente capítulo toma mucha de la información de este Plan así como de otras fuentes bibliográficas. Algunos de los 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 información actualizada completa. La información estadística está en base al Censo Nacional de 2001 ya que los resultados por municipio del Censo 2012 aún no están disponibles (a excepción de la población total del municipio, 4.183 habitantes). Asimismo, dentro de este contexto local ya se incluyen datos, hipótesis y afirmaciones que surgieron del trabajo de campo.



3.2.2. Aspectos físico- naturales

El territorio municipal de Curahuara de Carangas presenta rangos altitudinales diversos. La capital del municipio se encuentra a 3.898 msnm, mientras que el

nevado Sajama (Parque Nacional Sajama) es el punto más alto con 6.542 msnm. Existen además otras elevaciones importantes como los Payachatas y la serie de volcanes apagados. El resto del área tiene una altitud promedio que varía entre 4.000 a 4.200 msnm.

El territorio Municipal de Curahuara de Carangas se sitúa en la Cordillera Occidental o volcánica. Se caracteriza por una topografía muy accidentada, constituida por materiales de origen volcánico, alta fragilidad a los procesos de erosión y con escasa cobertura vegetal. Fisiográficamente, presenta serranías interplánicas conformada por cerros, colinas y altas mesetas, integradas con llanuras extensas altas y bajas (PDMO 2007).

El clima en el Municipio de Curahuara de Carangas se clasifica como semiárido, árido y frío, con otoños, inviernos y primavera secos. La época de lluvias es de diciembre a marzo. Los suelos tienen una escasa cobertura vegetal y en general poseen una alta susceptibilidad a la erosión. La disponibilidad de los recursos hídricos está condicionada por la aridez del clima, haciendo que los caudales sean bajos.

3.2.3. Aspectos socio- económicos

La tierra y territorio son utilizados principalmente para el manejo del ganado camélido (llamas, alpacas para la cría y vicuñas para la captura y esquila) y según las condiciones, para la agricultura de autoconsumo en microclimas aptos (papa, habas). En algunas zonas se introdujo ganado vacuno. Las principales actividades económicas de la población son el manejo del ganado camélido y en segundo lugar, según las condiciones de cada zona, la agricultura de autoconsumo.

La población del municipio es de 4.183 habitantes (Censo Nacional 2012)³⁰. Por las características del Municipio, toda su población es considerada rural. La población concentrada (en el pueblo de Curahuara de Carangas) alcanza al 11.45 % y la dispersa (Sajama, Caripe, Lagunas y Comunidades de la Zona Central) al 88.55 % de la población. La población concentrada en la capital está constituida por una reducida población civil dedica a la actividad comercial, artesanal, transporte y

³⁰ Toda la información estadística a continuación estará en base al anterior Censo Nacional del 2001, la única información accesible del Censo del 2012 es la población total del municipio.

servicios y los militares (ejército acantonado). La población dispersa pertenece a los nueve *ayllus* del cantón Curahuara de Carangas y los cantones de Caripe, Sajama y Lagunas.

La permanencia de la población tanto en sus comunidades y estancias es permanente o rotacional (migración temporal), aspecto que obedece fundamentalmente a estrategias de vida. Muchas familias practican “doble domicilio”: habitan alternadamente en sus casas tradicionales en las *sayañas* donde se dedican a actividades agropecuarias (sobre todo la cría de camélidos) y en sus casas en los centros poblados de mayor concentración (Curahuara, Sajama, Caripe) donde muchos se dedican al comercio y al transporte y donde pueden acceder a servicios básicos ausentes o precarios en el campo (salud, educación, electricidad).

Según el PDMO 2007, la migración es aún creciente. La causa más importante de la migración es la pobreza. Esta situación se halla íntimamente ligada al grave deterioro de los precios de los productos agropecuarios; y la falta de asistencia, promoción e incentivo del Estado en la atención de servicios básicos. Dicha situación se ve empeorada por los fenómenos naturales que no permiten mejorar los ingresos de las distintas familias asentadas en los diferentes Ayllus y Cantones de la sección municipal³¹.

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 % en la de pobreza crítica (Mapa de Pobreza-INE-UDAPSO, 2007)³². Los datos sobre los ingresos y gastos familiares nos 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.

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

³¹ En el acápite sobre migración profundizaremos sobre este tema.

³² Gracias a las mejoras en las condiciones de vida de la población a nivel nacional a partir de las políticas sociales del actual gobierno de Evo Morales, se puede inferir que los índices sociales han mejorado pero no contamos con información estadística actualizada.

3.2.4. Origen étnico

El pasado prehispánico de esta zona se adscribe a la época de los Señoríos Aymaras Regionales. Este período se caracterizó por la emergencia de varios grupos o señoríos étnicos locales de habla aymara, entre ellos los Carangas. Los Carangas formaban parte de las naciones aymaras, entre los que se encontraban como pueblos pastores los Soras, Pacajes, Quillacas, Lupacas, Collas, Urus, Huanca y Carangas. Los Carangas habrían procedido del Sur, al establecerse desplazaron y/o sometieron a otros grupos étnicos menores.

El origen del Señorío Carangas es aún un debate, pero a diferencia de otros señoríos de los cuales se duda su existencia previa a los Incas, hay evidencia arqueológica de que los Carangas tienen una identidad mucho más antigua. Michel propone que los Carangas provienen de una larga tradición de alrededor del 300 D.C. (Michel, 2000:21 en Medinacelli 2010). Se cree que los Carangas tenían relación con las etnias de los valles costeros como con los otros pueblos del altiplano (Pacajes, Lupacas). También se ha demostrado que los Carangas tenían acceso a otros nichos ecológicos en los valles de Cochabamba, Chuquisaca, Tarija, cumpliéndose la tesis de Murra del “archipiélago vertical” (Medinacelli, 2010).

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 hacia 1570, los 147 pueblos Carangas fueron reducidos a sólo seis. Esta medida alteró e introdujo nuevas lógicas y criterios en la organización del espacio de las poblaciones indígenas en función a las políticas coloniales. Las reducciones provocaron la paulatina desestructuración de los *ayllus* (proceso que analizamos anteriormente). La emergencia de la era republicana supuso una nueva imposición de categorías de división política administrativa ajenas a la cultura local que profundizó la desestructuración de las comunidades a nivel territorial, productivo, político y social.

En el pasado inmemorial, *Curahuara Marka* era parte de la federación aymara Carangas. Hoy en día, estos pueblos conformaron una organización de pueblos originarios del sector Carangas que se denomina “*Jach’a Carangas*” (“Gran

Carangas”) que abarca las provincias de Sajama, Litoral, Atahualpa, San Pedro de Totora, Carangas y en parte las provincias de Tomás barrón, Cercado Saucari y Ladislao Cabrera en Oruro y la provincia Daniel Campos en Potosí. Esta confederación intenta recuperar una identidad ancestral en el contexto actual con fines asociativos y políticos. Si bien esta reconstrucción puede no responder a una “verdad histórica”, Medinacelli rescata la búsqueda permanente de las bases históricas para reconstruir el presente y el futuro de los pueblos aymaras (Medinacelli, 2010).

3.2.5. Los Carangas, pueblo de pastores

Las comunidades que analizaremos son tradicionalmente llameras (criadoras de camélidos: llamas y alpacas). El territorio caranguño es ideal para la cría de llamas. La especialización en la economía pastoril data de antaño. Según los cronistas, las llamas de Carangas eran las más cotizadas del mercado. En la actualidad, las provincias fronterizas con Chile (Sajama, Atahuallpa y Mejillones) en el Departamento de Oruro son las principales criadoras de estos animales. La pobreza de los suelos hace que la agricultura sea una actividad secundaria de este pueblo, limitándose a los cultivos de la papa y la cañahua (cereal andino). A pesar de ser la agricultura una actividad secundaria, se buscaba la complementariedad entre los cultivos andinos y la cría de camélidos. Si bien hubo grupos en los Andes que eran netamente pastores, siempre buscaron los medios para acceder a tierras de cultivo también (Medinacelli, 2010).

Durante el incario, los camélidos fueron incorporados como un bien estatal tan importante como el maíz. Tanto los camélidos como los pastos para su manutención se regían por un complejo sistema de propiedad. Hubo pastos y ganado del Estado, de la religión, del Inca y de la comunidad y familias. Las caravanas de llamas aseguraban la circulación de recursos dentro del Imperio Inca (Medinacelli, 2010).

La colonización significó el paso de una economía de reciprocidad o étnica a otra mercantil. Una tesis interesante de Medinacelli es que la economía pastoril se convierte en un nexo fundamental entre ambas economías. Con la llegada de los españoles, los pueblos pastores se incorporaron rápidamente al comercio. A partir

de la colonia española, las caravanas de llamas fueron una forma de vida que permitió a los pastores moverse flexiblemente entre la economía capitalista y las estructuras de intercambio más tradicionales (Medinacelli, 2010). No sólo la movilidad explica este tránsito sino también las nociones de propiedad que manejaban los pastores: “La propiedad del ganado se asemejaba más a la propiedad privada que, por ejemplo, a la propiedad de la tierra, cuya ‘propiedad’ estaba sobre todo relacionada con el usufructo... La propiedad del ganado, entonces, se convertirá en uno de los medios articuladores por excelencia con la economía de mercado venidera” (Medinacelli, 2010, p. 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 misma comunidad solía tener tierras dispersas en distintos lugares (“archipiélago vertical”).

Como vimos, la lógica de uso móvil del espacio se mantiene hasta la actualidad. Los pobladores de la zona poseen varias residencias en el campo. Estas casas están hechas de piedras, ladrillos de adobe y piso de tierra. La gran mayoría de la zona rural no cuenta con electricidad ni acceso a agua potable en sus casas. La principal casa es la *jach'a uta* o estancia. La secundaria es la *anaqa* y está ubicada en la cima de las colinas para poder vigilar el ganado. La casa principal tiene varias habitaciones, suele estar cerca de otras viviendas de parientes o vecinos que a veces forman un pequeño pueblo. De acuerdo a 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 pastear todos los días. En el invierno (a partir de julio, época seca) se dirigen a sus viviendas secundarias en las montañas y desde allí llevan a su ganado a lugares con humedad perenne (Medinacelli, 2010). Los pobladores entrevistados manifestaron tener hasta 5 casas construidas en sus *sayañas*, algunas que datan de la década del 40 y 50.

Además de estas casas en el campo, se suma la casa que muchos pobladores tienen

en el centro poblado (en este caso en el pueblo de Curahuara de Carangas, pero también en las capitales de cantón: Sajama y Caripe). Estas casas son generalmente construidas con materiales comprados (ladrillos, techos de chapa). En estas casas permanecen los jóvenes que asisten al colegio secundario (en las comunidades sólo 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 de 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* sólo 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 PDMO 2007, cada familia tiene aproximadamente 121 hectáreas. Estas grandes extensiones (comparado con otras zonas del altiplano donde cada familia tiene apenas 5 hectáreas) se relaciona con la esterilidad de la tierra. La gran dispersión de la población se relaciona con una forma más eficiente de aprovechar el espacio.

3.2.6. La organización territorial

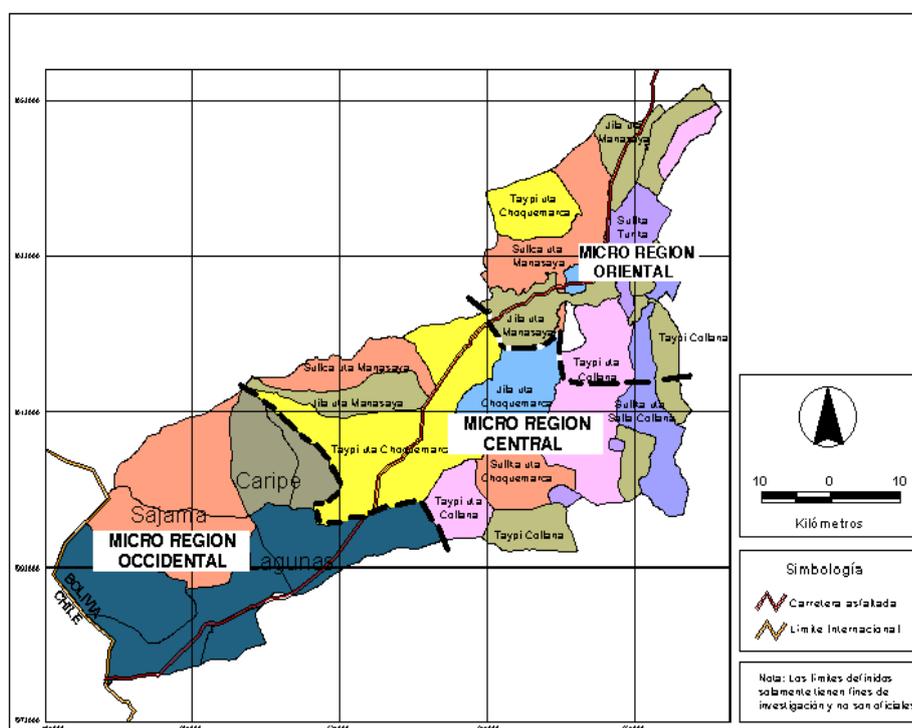
En el territorio caranguño existía una estrecha vinculación entre el manejo del espacio, la lógica ritual y el sistema de autoridades dado por el criterio de jerarquización entre *parcialidades* y *ayllus*. Siguiendo la estructura comunitaria del *ayllu* andino que analizamos anteriormente, la organización social y territorial se rige en torno a *Curahuara Marka*, que a su vez se divide en dos *parcialidades* (*Aransaya* y *Urinsaya*); cada parcialidad 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* había 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* (punto de encuentro) (PDMO 2007).

Las dos parcialidades también se ubicaban a manera de franjas en similar disposición que el territorio de la *Marka: Aransaya* al Norte y *Urinsaya* al Sur. Bajo el mismo principio, sus dominios abarcaban desde las tierras bajas (pampas), pasando por las serranías y cañones (tierras de agricultura), tierras secas de altura (pampas de altura), tierras de montaña o *suní*, tanto húmedas y secas de la cordillera (*bofedales, pajonales, tholares y queñuales*) hasta la montaña propiamente dicha.

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 ayllu* parece cumplir principalmente el criterio del “control de un máximo de pisos ecológicos” planteado por Murra. Si bien los diferentes *ayllus* tenían acceso a micro zonas de la región, este acceso a la diversidad de micro climas no era igualitario. Existían *ayllus* con más islas que otros (Ayllu Sartañani, 1995).

Con modificaciones, esta territorialidad discontinua se mantiene hasta la actualidad como vemos en el siguiente cuadro con los *ayllus* actuales. Por ejemplo, el *ayllu* Sullca Uta Manasaya (en rosado) tiene dos territorios discontinuos, al igual que Taypi Uta Choquemarca (en amarillo), Taypi Collana (en lila), Taypi Collana (en gris), etc. Sin embargo, se puede deducir que como en todo el país los procesos de reforma agraria han reducido significativamente este control vertical de las comunidades.



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 considerados 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, donde los conflictos de límites proliferan no sólo entre municipios vecinos³³ sino también entre comunidades y entre vecinos de la misma comunidad. Asimismo, si antes se poseían tierras de pastoreo entre *markas* vecinas, en la actualidad ni siquiera al interior de las comunidades se han mantenido las tierras comunales dado los procesos de cercamiento y fragmentación del territorio³⁴.

A partir de la conformación de la República y los procesos de cantonización y provincialización se inicia una fase de transformación en la organización social y

³³Por 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 tuvo su punto más álgido en el 2009, con un bloqueo de la ruta internacional por parte de la población de Curahuara y un paro cívico de la población de Turco.

³⁴ Profundizaremos el tema de la fragmentación del territorio y el avance del alambrado en el Capítulo 4.

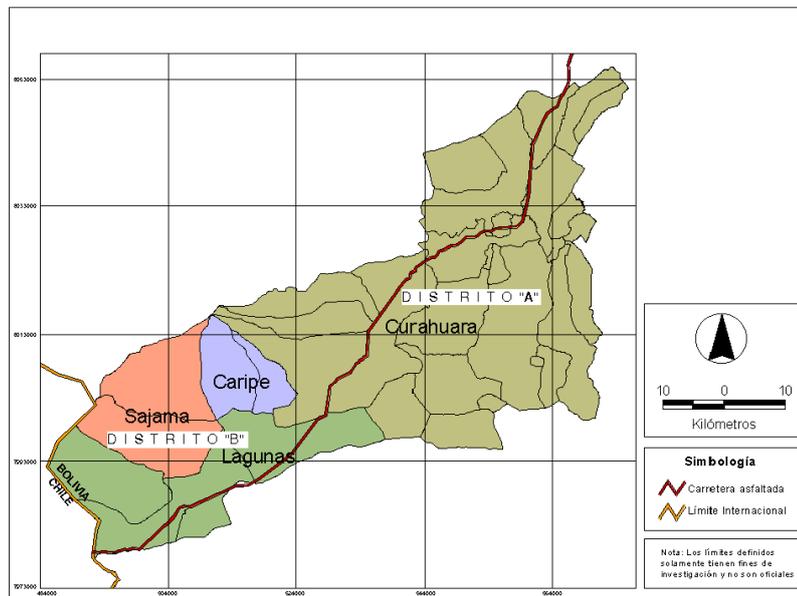
espacial de las *Markas* de *Carangas*. Esta transformación es alimentada por la imposición de criterios y categorías espaciales emergentes del sistema político-administrativo estatal moderno. Sin embargo, este proceso no fue unilateral. Las nuevas configuraciones impuestas se alimentaron también de criterios propios, produciéndose 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 (Ayllu Sartañani, 1995).

Como en todo el país, los procesos de Reforma Agraria (1953) y cantonización y provincialización ocasionaron distorsiones y transformaciones en las estructuras organizativas socioespaciales caranguñas. En muchos casos, en el proceso de cantonización no se conservó la estructura originaria de los *ayllus* y *markas*, provocando 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 a 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 caranguñas (Ayllu Sartañani, 1995).

Posterior a la promulgación de la Ley de Participación Popular³⁵, el Municipio de Curahuara de Carangas, se ha organizado en dos Distritos Municipales. El primero corresponde al Distrito Administrativo “A” denominado Curahuara de Carangas, conformado por el Cantón del mismo nombre y por nueve *ayllus*. Este distrito es la capital del municipio, concentra a las instancias de representación departamental y

³⁵La Ley de Participación Popular promulgada en 1994 tuvo gran impacto en los municipios rurales del país. Gracias a esta Ley, los municipios en Bolivia logran mayor autonomía y se aumentan los recursos municipales a partir de la transferencia de recursos directos. Para Puente, esta fue la medida modernizante más importante y exitosa del bloque neoliberal, ya que abre procesos irreversibles que tuvieron impacto en el ascenso del bloque histórico actual. Con esta Ley se abre un proceso de descentralización política y económica y de participación social. Desde la perspectiva de las organizaciones indígenas, la mayor presencia del Estado nacional en sus comunidades a partir de la municipalización generó resistencia y se fortaleció la demanda de la autonomía indígena, demanda que se institucionalizó en la nueva CPE y en la Ley Marco de autonomías y descentralización en el 2010 (Puente, 2011).

se caracterizada por tener mayor densidad poblacional y servicios. El segundo distrito corresponde al Distrito Administrativo B, conformado por los Cantones Caripe, Sajama y Lagunas (incluye el centro poblado Tambo Quemado) (ver cuadro)³⁶.



3.2.7. El sistema político local

El sistema de autogobierno en el municipio se da de dos maneras, como **sistema de gobernanza comunal (sistema de autoridades originarias)** y como **gobernanza local (gobierno municipal)**.

Como dijimos, para tener derechos en la comunidad (a la tierra por ejemplo), los miembros de la comunidad deben seguir una rigurosa secuencia preestablecida o *thaki* (camino). 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 junto con el sistema de rotación se mantiene en el territorio de Curahuara *Marka* hasta la actualidad.

El sistema de autoridades originarias está íntimamente vinculado con la estructura

³⁶ En esta investigación se ha profundizado el estudio del Distrito A por su mayor facilidad de acceso.

de su organización territorial milenaria, correspondiendo a los diferentes niveles de mayor a menor: *marka*, parcialidad de *marka*, *ayllu*, parcialidad de *ayllu*. Cada *ayllu* está representado por el conjunto de *jilaqatas* (autoridades). El sistema está regido por la lógica rotativa y el sistema de fiesta- cargos. Los cargos obedecen a la representación dual y complementaria de *chacha- warmi* (hombre-mujer) en la que ambos ejercen el poder³⁷.

Cuando una nueva pareja se casa en la comunidad y recibe tierra para comenzar su producción, comienza su vida política. Si bien los hombres son los que asumen los roles de mando más visibles, el cargo lo asumen los dos esposos. La mujer acompaña a su esposo en el año de servicio, acudiendo a las reuniones, acompañando en los eventos sociales, organizando las fiestas, realizando visitas a los comunarios y viajes a la ciudad. Si bien la palabra pública la siguen controlando los hombres, se dice que las decisiones importantes se toman de a dos en privado.

El sistema de autoridades originarias se organiza de la siguiente manera: toda la *marka* (o municipio) está representada por dos *Mallkus* como máximas autoridades perteneciendo cada uno a una parcialidad (Aransaya y Urinsaya), existe un *Mallku* de Consejo y *Mallku* de *Marka*, ambos acompañados por sus *Mama Th'allas* (esposas). Luego en orden de jerarquía le sigue el *Tamani* o *Awatiri* y su esposa, la *Mama Tamani* o *Mama Awatiri* como autoridad originaria de cada uno de los 13 *ayllus* y luego el *Sullka* (el menor) y su esposa, la *Mama Sullka*. Estas autoridades asumen el cargo para reafirmar el derecho a su tierra, considerado un servicio a favor del *ayllu*. Es un compromiso que se asume por un año, desde el 1 de enero. Una pareja deberá dedicar al menos 3 años de su vida a la comunidad.

Como lo habíamos dicho, el sistema de cargos es ascendente, obligatorio y rotativo. Las responsabilidades se dividen por *sayaña*. En muchos casos, los hermanos que comparten *sayaña* se turnan para pasar los cargos para alivianar la carga. Durante el año como autoridad, la pareja a cargo deberá abandonar sus actividades cotidianas, si son "residentes" (migrantes permanentes) deberán dejar sus hogares

³⁷Aquí es necesario complementar 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 de la mujer. Efectivamente, las esposas de las autoridades cumplen un rol en las comunidades, pero siempre en términos subalternizados con respecto a sus maridos.

y volver al campo a cumplir el servicio a la comunidad. Las actividades económicas familiares se dejan de hacer por ese año por la responsabilidad que implica el cargo³⁸.

Además, durante este año las autoridades originarias deberán asumir importantes gastos para cubrir las fiestas (música, comida, bebida), viáticos a la ciudad para trámites comunitarios, meriendas en las reuniones comunitarias, etc. Esta práctica es analizada por varios como **mecanismos internos de desacumulación e igualación social**. Como lo planteábamos en el marco conceptual, las fiestas son interpretadas como formas de reciprocidad. Durante el año de autoridad, la familia deberá perder cierto capital acumulado para hermanarse con sus coterráneos. 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.

Las futuras parejas que “pasarán cargos” lo saben con 5 años de antelación (se van nombrando las *sayañas* responsables según un sistema rotativo). Esto permite a las parejas tomar las provisiones necesarias. Es importante lograr ahorrar por 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 2013 una de las parejas de autoridades ha debido dejar su joyería en La Paz a familiares para volver al campo. Otra pareja dejó su vida de 22 años en una ciudad de la Amazonía como comerciantes para volver a pasar cargos a su comunidad en el altiplano.

El aspecto más característico del sistema político carangueño es la **función ritual de lo político**. Las máximas autoridades (mujer y hombre) son durante su gestión la personificación en la *marka* de los santos patronales (esto a partir de la colonia). Durante todos los eventos especiales del año (fiestas, trabajos comunales, inauguración de obras, reuniones comunitarias, ect.) los *awatiris*³⁹ son los responsables de realizar los ritos correspondientes. Así, una reunión o fiesta no se comienza sin que antes el *awatiri* realice una mesa en honor a la *Pachamama* donde se comparte coca y alcohol. Las nuevas obras siempre van acompañadas de un ritual

³⁸ Si bien esta es la regla, se ha visto casos de autoridades que mantienen parcialmente sus actividades económicas.

³⁹ *Awatiri*: pastor de su *tama*, es decir, pastor de su rebaño de comunarios.

que realizan las autoridades para que “*todo vaya bien*”, “*para que no haya novedades*”. Durante su año como autoridad, los *awatiris* tendrán que estar siempre asumiendo este rol ritual, vistiendo su traje tradicional, invitando a la comunidad con comida y bebida en las fiestas y cuidando sigilosamente las costumbres locales. La comunidad vigila de cerca el quehacer cotidiano de las autoridades y el hecho de no cumplir con estas costumbres es razón de descontento y reprobación colectiva.

Ser autoridad originaria implica asumir responsabilidades como velar por la armonía y 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 conflicto 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, asistir a reuniones con las autoridades departamentales, nacionales y con la cooperación internacional para coordinar proyectos; con el gobierno municipal mantienen reuniones diarias, se realizan reuniones quincenales entre todas las autoridades del municipio y mensualmente con los integrantes de sus propias comunidades para tratar los temas de interés colectivo.

Cabe destacar que las autoridades son elegidas de manera rotativa. Ser autoridad es un deber que todos los comunarios casados y con tierras deben asumir. El principio que prima es el de “aprender haciendo” y la comunidad, a partir del control social, va corrigiendo el camino de sus *awatiris* en el mismo transcurso del cargo. En este sentido cabe destacar que las autoridades, si bien son respetadas como tales, siempre están siendo observadas por los otros, el trato es totalmente horizontal y sólo asumen roles diferenciados en función del cargo que detentan ese año (por ejemplo el rol ritual). Las autoridades son interpeladas por los comunarios todo el tiempo, son objeto de crítica si no asumen sus responsabilidades, son controlados siempre y se espera que acaten las decisiones colectivas de manera absoluta. Cuando la pareja de esposos *awatiris* no cumple con su comunidad, por ejemplo al no presentarse a una nueva obra o si no convida debidamente a su comunidad durante

una fiesta, se ejerce una sanción moral de todos los integrantes que se mantiene en el tiempo. Si el cargo no es ejercido como se debe, la pareja pierde su buena reputación y el respeto de sus pares.

Si bien las autoridades originarias se mantienen vigentes, su rol en lo económico se ha ido reduciendo sustancialmente. El rol más importante de las autoridades originarias en la actualidad es velar por los intereses de sus comunarios, sobre todo en lo relacionado con los conflictos por la tierra. Con el avance de la parcelación de las tierras y la individualización de la producción (tema que analizaremos luego), cada familia toma las decisiones productivas para su *sayaña*, las autoridades no se involucran en esto, tampoco en temas de comercialización del ganado ni en las otras actividades económicas que cada familia emprende. Por otro lado, las pocas decisiones productivas colectivas que se toman se relacionan generalmente con la asignación de proyectos con financiamiento del Estado o la cooperación internacional. En ese caso, se decide qué familias serán las “beneficiarias”, con qué recursos propios se dará la contraparte, el equipo de personas que apoyará el proyecto, etc. Otro rol de las autoridades es convocar y coordinar los trabajos comunitarios que se hacen 2 o 3 veces al año. Los *tamanis* son quienes pasan lista, multan a los ausentes, realizan la ceremonia antes de comenzar el trabajo, sirven el almuerzo comunitario, etc. Como ya son casi inexistentes los mecanismos de redistribución comunitaria (tema que veremos más adelante), las autoridades ya no toman decisiones en este sentido.

Paralelamente a este sistema ancestral, se encuentra el **sistema municipal**, representado por alcalde municipal y el consejo municipal elegidos cada 5 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 ambas 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, acatando el consenso de sus bases deciden los proyectos y las actividades a llevarse a cabo en su año de gestión. Asimismo, son los encargados de solucionar los conflictos internos de tierras, los que organizan las fiestas y cumplen con el calendario ritual del año. Por otro lado, el gobierno municipal debe acatar las decisiones de las autoridades originarias. También ejecuta las políticas públicas nacionales, departamentales y municipales. Asimismo, es el que administra los recursos económicos municipales.

En general se puede deducir que las autoridades originarias tienen más poder político que el alcalde. Ellas son las que representan directamente a sus comunidades y por lo tanto son las que gobiernan efectivamente, tomando las decisiones más importantes de manera consensuada. El alcalde tiene que 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 simbólicamente y discursivamente son las autoridades originarias las que mandan, el hecho de administrar los recursos municipales 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 2.000, 3.000 bolivianos al año y 2 arados...”*. Teniendo en cuenta que el presupuesto municipal anual de Curahuara es de 4.710.800 Bs⁴⁰ para el año 2011, existe una clara inequidad en el acceso a los recursos del Estado por parte de los dos sistemas de gobierno.

En pasadas gestiones se registraron muchos conflictos entre el gobierno municipal y las autoridades, hecho que hizo paralizar la gestión por congelamiento de cuentas (por las denuncias de corrupción). En la actualidad, si bien con críticas, las autoridades originarias parecen estar interesadas en que la relación con el gobierno

⁴⁰ La proyección de los recursos municipales no incluyen el apalancamiento de recursos que realizará el municipio proveniente de las instituciones de cooperación y de fondos del estado, los mismos en la actualidad alcanzan el doble de los recursos que se percibe.

municipal sea fluida y armoniosa para no perjudicar la gestión⁴¹.

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: “Desde la propia óptica comunal, se reconoce que el *ayllu* no tiene una fortaleza organizativa permanente, está sujeta a que eventualmente líderes originarios de turno fortalezcan temporalmente durante su gestión, las causas podrían ser la des-culturización de la población, evangelización, migración (cargos ejercidos por ancianos de la comunidad)” (PDMO 2007). Es innegable que las gestiones varían mucho de acuerdo a las autoridades de turno. Se pudo comprobar que las autoridades con mayor nivel educativo o que han vivido en otros lugares son más activos, propositivos y aportan más a sus comunidades que otros (en la concreción de nuevos proyectos por ejemplo). Estos líderes son más escuchados dentro del conjunto de las autoridades originarias y más apreciados por sus pares. 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.

Por otro lado, el PDMO 2007 reconoce como una fortaleza en la **institucionalización del sistema de autoridades originarias** dentro de la gestión municipal la incorporación institucional del Comité de Vigilancia. Este Comité controla la gestión del alcalde y consejo y es elegido por el consejo de autoridades originarias. El Comité tiene la tarea de realizar control social a la gestión municipal, dando informes periódicos a las autoridades y la comunidad. “Se ha institucionalizado socialmente la incorporación y apropiación por parte de la Organización Originaria de la Gestión Municipal, esta práctica coordinada con el Gobierno Municipal, ha enriquecido el proceso de gestión del desarrollo porque hace más legítimo las acciones emprendidas por el Gobierno Municipal” (PDMO 2007).

A partir del trabajo de campo se pudo comprobar que muchos de los principios del

⁴¹ Sin embargo, en algunas reuniones se ha observado que los *awatiris* hacían críticas a la gestión del actual alcalde como por ejemplo el poco apoyo a la producción, la poca ejecución de proyectos y el desinterés general por el desarrollo del municipio (críticas que fueron en gran parte comprobadas durante el trabajo de campo).

sistema de gobierno ancestral (analizados en el Capítulo 2) se mantienen vigentes en la actualidad en el sistema de autoridades originarias del municipio. Como vemos, existe una estrecha relación entre el sistema político y el sistema económico como lo analiza Patzi (2009). Asimismo, los rasgos fundamentales del sistema de autoridades originarias andino que De Alarcón (2011) señala están presentes en el territorio: a) carácter comunal del gobierno (la comunidad detenta el poder; b) el vínculo con las condiciones básicas de la producción (las autoridades son las que median en los conflictos de tierra entre vecinos, regulan el trabajo comunitario); c) el principio del servicio a la comunidad en los cargos (los cargos son gratuitos) y d) el carácter rotativo y progresivo de los cargos.

Dentro de este sistema político, la nueva Constitución institucionaliza el reconocimiento a la **autodeterminación de los pueblos**, histórica lucha de las naciones indígenas del país. A partir del 2009 se abrió un proceso de consulta (referéndums) en los territorios que deseaban declararse municipio indígena. Curahuara de Carangas fue uno de los 12 municipios del país que decidió ser o no municipio indígena. El referéndum fue realizado el 6 de diciembre de 2009 y de los 12 consultados, 11 municipios optaron por la autonomía indígena originaria campesina, mientras que Curahuara de Carangas fue el único que la rechazó.

El rechazo a la autonomía indígena es por demás un hecho excepcional y paradójico, ya que en un principio se pide al gobierno central realizar la consulta y luego el pueblo decide rechazar la iniciativa de ser municipio indígena. Entre los entrevistados se pudo comprender que el tema de la autonomía indígena estuvo más relacionado con los intereses de dos bandos políticos que con la participación popular y el consenso comunitario. Como lo manifiesta una líder campesina: *“esto se dio por la disputa entre dos personas que hicieron campaña para cada lado: el MAS por el No y los originarios por el SI. Al final se dijo que no pero se pactó que los originarios tendrían siempre más poder que el alcalde”*. Si bien este tema queda abierto, es indudable que en la dinámica política del municipio las autoridades tienen más poder que el alcalde.

3.2.8. Obligaciones comunitarias

Como decíamos, los derechos económicos (en este caso el derecho al usufructo de la tierra) van unidos a las obligaciones políticas y sociales. En Curahuara de Carangas, para acceder al derecho a la tierra los comunarios deben cumplir con por lo mínimo dos obligaciones:

- Cumplir con los cargos comunales en forma ascendente (tema ya analizado).
- Contribución anual en jornadas de trabajo y/o en dinero en efectivo que sirve para que las autoridades originarias ejecuten acciones a favor de la comunidad (PDMO 2007- 2011).

Con respecto a los **trabajos comunitarios** o “faenas”, generalmente se organizan de 1 a 3 veces por año y son tareas donde cada *sayañero* responsable debe participar de manera obligatoria. Las personas que no cumplen con la faena deben pagar una multa a la comunidad (de 100 a 200 Bs). En general las tareas comunitarias se relacionan con la construcción o mantenimiento de infraestructura común: salón de la comunidad, canchas de deportes, mantenimiento de los canales de riego y de caminos, etc. Las autoridades originarias convocan para el trabajo comunitario en las reuniones comunitarias que se realizan una vez por mes. El día de la faena las autoridades generalmente proveen del almuerzo (asado de llama, sopa).

Otra responsabilidad de los *sayañeros* es asistir a las **reuniones comunitarias** una vez al mes, las mismas se realizan en la sede comunitaria que cada una de las 13 comunidades de la *marka* tiene en el pueblo de Curahuara. En estas reuniones precedidas por las autoridades se tratan temas comunes como la ejecución de nuevos proyectos sociales y productivos, los conflictos por la tierra y otros conflictos entre comunarios. También se organizan los eventos sociales futuros: las faenas, las ferias productivas, las fiestas, etc. Las reuniones son muy organizadas, al comienzo se lee el orden del día y el *tamani* va dando la palabra a cada persona para que se manifieste. En algunos casos (dependiendo de los temas a tratar) las reuniones pueden durar hasta 10 horas. Las reuniones tienen carácter resolutivo y las decisiones se toman por consenso (no por voto). Las mujeres participan de manera equitativa con los hombres. Las personas que deben asistir son las parejas casadas, en particular el *sayañero* responsable (uno por *sayaña*). Los jóvenes no participan de estas reuniones. La asistencia y participación es activa y los comunarios muestran

un fuerte sentido de compromiso hacia estos espacios de deliberación conjunta.

3.2.9. 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 el 2010 busca regular los ámbitos de vigencia de la jurisdicción indígena originaria campesina y las otras jurisdicciones existentes, en el sentido de determinar los mecanismos de coordinación y cooperación entre estas 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. Como habíamos visto, 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, el habitar en armonía con el entorno. Esto significa no trasgredir la armonía colectiva, no generar un daño al hermano. Ante la fractura de la armonía, se da la necesidad de restablecerla, cayendo en manos de la justicia indígena originario campesina dicha tarea (Viceministerio de Justicia Originaria Campesina, 2011).

Las familias son las responsables de educar a sus hijos en las normas del *ayllu*. Si un hijo/a comete una falta es también responsabilidad de los padres ya que se considera que éstos no lograron educarlos bien para que asuman la responsabilidad de ser parte de la comunidad. En este sentido, la comunidad asume la percepción de que “la familia fracasó en formar a sus hijos”. Pero también la comunidad es co-responsable de todos sus miembros y por ende de su conducta. El

delito de un comunario desvaloriza a todo el *ayllu*. Así, al cometerse un delito, nadie puede alegar inocencia, dentro del *ayllu* todos son responsables de la conducta de los demás. “Por eso, la ritualidad del castigo en los *ayllus* es también un tema público: sirve de reafirmación de la responsabilidad colectiva” (De Alarcón, 2011, pág. 274).

Es importante recordar que 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, etc. 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 reconocido por la comunidad. Estos cargos no conllevan al enriquecimiento personal ni a tener más poder entendido como dominio, a diferencia de los criterios del mercado. Este es un camino complejo y sacrificado. 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).

Los procesos de migración de jóvenes generan conflictos para los padres ya que no pueden ejercer los mecanismos de control que se ejercían en el pasado. Durante el trabajo de campo un tema muy recurrente que surgió entre los entrevistados fue la pérdida de respeto de los jóvenes hacia sus padres como un problema actual. Esta tendencia está generalmente relacionada con la migración de los padres o los hijos.

Los pobladores son conscientes 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, ya que se comienzan a incumplir las normas colectivas, se pierde respeto por los mayores y se debilitan los lazos comunitarios. 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 5 horas, los niños viven solos en el pueblo. La consecuencia: madres muy jóvenes, no terminan la escuela, alcoholismo*”. Asimismo, una autoridad nos expresa su preocupación por la conducta de los jóvenes: “*Hay muchos embarazos adolescentes,*

de 13 años, en las fiestas, una semana duran. En los colegios hacen educación sexual, reparten preservativos con el doctor. Pero como los jóvenes muchas veces están solos, no reciben orientación, se embarazan. Los padres no están, prueban el trago, se desvían, faltan el respeto a los mayores, esto ha cambiado. Con este gobierno peor, como saben que existen instancias de defensa a los menores, dicen: voy a la defensoría, me voy a ir a quejar, muy rebeldes están los niños... los niños tienen más poder, no hay que sonar (pegar), más rebeldes están". Una comerciante en el pueblo comenta: "Con la migración los jóvenes pierden el respeto a sus padres, en carnaval toman, sus padres les dicen que no, ellos dicen: '¿acaso vos me das dinero?' y nos les hacen caso. Los jóvenes agarran el gusto del dinero y ya no quieren estudiar. En la TV ven las modas, se quieren copiar...". Un campesino nos dice: "En las vacaciones de junio los jóvenes se van a Chile, vuelven con plata, la usan para tomar, igual en las vacaciones de verano. En Carnaval, todo farra. Esas son las consecuencias de tener dinero temprano y fácil. No la invierten en la universidad por ejemplo".

Las faltas leves en la comunidad pueden ser riñas en fiestas, robos, violencia contra la mujer, conflictos por límites. Ante un conflicto, las partes buscan la resolución primeramente en los padrinos (de matrimonio), o en personas mayores. En caso de no encontrar solución, las partes con testigos acuden a las autoridades originarias quienes asumen el problema y buscan la solución ante la armonía quebrada. La autoridad dialoga con las partes y busca consenso, entendimiento, posteriormente 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 de los conflictos 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 las 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 y se da en muy pocos casos en la historia (la pena de muerte está prohibida por la Ley de Deslinde Jurisdiccional). El destierro es otra sanción posible alternativa a la pena de muerte. El destierro se encuentra vigente y es aplicado por la justicia mayor de la asamblea general (comunal). Se aplica a quienes

hubieran incurrido en algún tipo de delito mayor⁴² (Viceministerio de Justicia Originaria Campesina, 2011).

Los castigos más comunes hasta la actualidad son los chicotazos (latigazos) para los delitos leves. El infractor es expuesto de forma pública en la plaza de la comunidad, con las manos atadas y semidesnudo. Allí las autoridades originarias juntamente con la comunidad deliberan sobre la falta y se genera la sentencia. La cantidad de chicotazos depende de la gravedad de la falta⁴³. En otros casos se permite insultar al agresor o escupirlo, hasta que se arrepienta y de rodillas pida perdón a la comunidad. Otras sanciones mencionadas son: corte de las trenzas y consecuente deshonor a una mujer adúltera (Viceministerio de Justicia Originaria Campesina, 2011).

Durante el trabajo de campo se ha podido comprobar que las reuniones comunitarias dedican un tiempo considerable a debatir sobre temas de límites, convirtiéndose en el tema más común de las mismas. Asimismo, se puede inferir que con los procesos de mayor individualización y la pérdida de los lazos de reciprocidad entre comunarios, los conflictos por la tierra se incrementan. Muchas veces estos conflictos se originan por la creciente migración, como nos manifiesta un campesino: *“Los que se van ya no saben cuál es su sayaña, pierden el conocimiento de lo local, entonces pastean en 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, luego quieren recuperar, hay desacuerdos, la gente siempre vuelve”*. Y otro: *“los conflictos de tierra es por la desunión, antes la gente se sometía con el chicote (látigo tradicional). 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 algunas modificaciones. Por ejemplo, antes existía la *“muyta”* o gira por el *ayllu* que

⁴² El destierro para un comunario puede ser una pena tan dura como la muerte. Como decíamos, los aymaras tienen como principio la relacionalidad de todo con todo. 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.

⁴³ Cuando la falta es reiterativa y de mayores dimensiones, se permite que cada autoridad, ex autoridad y todos los comunarios hagan *“tres pasadas de mano”*, es decir, aplicar de uno a tres chicotazos.

realizaban las autoridades para ver a sus *jaquis sayañeros* (comunarios). Esta actividad no sólo se limitaba a la visita, sino también al recorrido por los principales mojones inter-étnicos y límites con *ayllus* vecinos. De esta manera se reivindicaban las demarcaciones territoriales ancestrales e inmemoriales. Esta acción se dejó de practicar. Al dejar de recorrer el territorio, se comenzó a desconocer los límites territoriales ancestrales. Al no conocer el espacio, se generan susceptibilidades entre vecinos que muchas veces llegan a conflictos (Viceministerio de Justicia Originaria Campesina, 2011).

3.2.10. Pueblo migrante

La migración forma parte de una de las principales estrategias de vida de la población de la región. Según el PDMO 2007, la migración es alta y la causa más importante es la pobreza:

“la migración está íntimamente ligada al deterioro de los precios de los productos agropecuarios; la falta de asistencia, promoción e incentivo del Estado y el Municipio en la atención de servicios básicos, la cercanía con el país vecino de Chile, etc. De ello se puede determinar 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 las ciudades de Oruro, El Alto y La Paz por encontrarse cerca; y el exterior principalmente a la República de Chile en las ciudades de Arica, Iquique, y valles del área rural del norte chileno. La población sujeta a mayor migración son las personas entre 19 a 39 años tanto varones como mujeres, en su mayoría migran con el objetivo de encontrar empleo” (PDMO, 2007- 2011).

La **migración temporal** es mayor a la migración definitiva. Una gran mayoría viajan a la República de Chile entre los meses de abril-julio y diciembre-enero para trabajar como peones; otro porcentaje considerable emigra temporalmente a las ciudades de La Paz, Oruro y El Alto.

Asimismo, cada año salen definitivamente de la Sección Municipal al menos el 1 % de la población total, de esta cifra, según datos de los talleres de autodiagnóstico, 60 % corresponde a la **migración definitiva** de hombres y el 40 % a las mujeres. Los

emigrantes definitivos que ocasionalmente regresan por unos días al municipio motivados generalmente por las fiestas patronales, a su regreso se llevan consigo a parientes y amigos, constituyéndose este aspecto 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 (PDMO, 2007- 2011).

Cuadro: migración temporal

Descripción	Desarrollo
Época	Entre los meses de abril-julio y diciembre-enero
Tiempo	2 meses, 3 meses, 4 meses
Lugar	Arica (Rep. 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 Chile) 70% y albañil La Paz, Oruro 20% Comercio informal 10% Mujeres: empleadas domésticas 90%
Ingresos Económicos	Hombres entre Bs 850 a 1250/Mes Mujeres entre Bs 550 a 1100/Mes

Fuente: Ajuste PDMO 2007

Cuadro: destino de los migrantes

Destino	Ocupación
Chile	Peón en la Agricultura. Hombre y Mujer
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 que reseñamos sobre los pueblos andinos y la movilidad en el espacio (Medinacelli, De Alarcón), la lectura sobre las causas de la migración se puede enriquecer. Como dijimos, los pueblos andinos (y sobre todo los pastores) se caracterizaron por una alta movilidad espacial. Los estudios demuestran que estos pueblos siempre controlaron un máximo de pisos ecológicos al estilo de “islas”. Este control vertical del territorio implicó que la población viajara largas distancias en diferentes momentos del año para ocuparse de sus tierras. Hoy en día, esta alta movilidad se relaciona con el “**doble domicilio**” que una gran parte de la población practica en Bolivia.

Esta característica estructural de los pueblos andinos puede permitir una **relectura de muchos fenómenos migratorios**. Se podría argumentar que la alta migración se debe a las razones aducidas (pobreza, falta de oportunidades y servicios básicos en el campo, minifundio), pero *también* a componentes propios de la cultura caranguña y aymara en general, relacionados con su particular relación con el espacio. En este sentido, podríamos decir 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 pastores de esta región.

Asimismo, la cercanía con el país vecino de Chile hace mucho más tentador y accesible la posibilidad de migrar. A sólo 3 horas en bus se llega a la ciudad de Arica. Con el tipo de cambio, ganar un sueldo mínimo en Chile permite llegar a Bolivia con un ahorro considerable, logrando ahorrar en 15 días o un mes el mismo dinero que las ganancias que aportan un buen año de ganadería de camélidos. Asimismo, las redes de parentescos que se tejen entre ambos países allanan el camino de los nuevos migrantes.

Otros aspectos para el análisis de la migración en contextos como el de Curahuara de Carangas con tierras infértiles y escasas son los mecanismos propios que tienen las familias y comunidades para promover un cierto grado de migración en pos de **mantener el equilibrio** en las estructuras productivas familiares y comunitarias, ya muy tensionadas. Si todos los miembros de las familias se quedaran en el campo, los conflictos por la tierra se harían insostenibles y se viviría un proceso de descomposición comunitaria agudo. Con el crecimiento demográfico y la consecuente escasez de tierra, se expulsa mucha población en el altiplano, sobre

todo los jóvenes. En este sentido, es interesante referirnos a la afirmación de Barragán quien defiende que la comunidad como forma social vive gracias a la migración constante:

... si la gente se hubiera quedado en sus lugares de origen, posiblemente la figura de la comunidad se habría desintegrado desgarrada por los conflictos internos en torno a un recurso escaso en relación al crecimiento poblacional en las condiciones que tiene hasta hoy el área rural. En ausencia de grandes innovaciones tecnológicas y transformaciones productivas y en las condiciones generales existentes, la relativa igualdad que parece aún hoy caracterizar a los comunarios y a la colectividad se asienta y sustenta por una parte en la escisión de las familias, y por otra en la desigualdad porque unos tendrán que irse y otros quedarse. En otras palabras, la comunidad... parece suponer y presuponer una expulsión constante de cierta magnitud (Barragán, 2007:2, en De Alarcón 2011).

Esta hipótesis sobre los mecanismos de expulsión de parte de la población para mantener el equilibrio de la comunidad se confirma con el testimonio de un comunario: *“Gracias a dios que muchos migran y los otros hermanos se quedan con las tierras, sino no habría para todos.”* Asimismo, Mauricio, con 7 hermanos, todos viviendo en Curahuara y especializados como familia en la ganadería camélida, afirma que ellos prefieren no llevar demasiado a los hijos y esposas al campo. La razón pareciera estar relacionada con este frágil equilibrio que buscan mantener como familia para evitar las disputas por la tierra. La idea es que sus hijos no generen un lazo muy fuerte con la tierra porque es incierto cómo se desarrollarán sus vidas: *“No los llevamos porque la tierra no va a alcanzar para todos, para no comprometer si no se sabe qué va a pasar. No se sabe qué va a pasar cuando la madre muera, puede haber problemas”*. Como otras familias carangueñas, se estimula a que los jóvenes realicen estudios y tengan otras ocupaciones además del campo y que sólo algunos queden asegurando la unidad productiva rural.

Por varias razones, la migración es una práctica generalizada y hasta impulsada por los pobladores. En este sentido, si bien se sufre la distancia de los seres queridos, también se incita a que los jóvenes migren para que puedan abrirse nuevos horizontes en la vida. La migración puede analizarse a la migración como un **rito de**

iniciación, “*un hacerse persona*”, “*un abrir los ojos*” como lo plantean los caranguños.

Asimismo, si bien las comunidades expulsan población, no se olvidan de sus migrantes ni ellos de su tierra y familia. Como veremos, son varias las costumbres que hacen que los migrantes deban mantener el lazo con sus tierras 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 muchos migrantes llegados desde Chile, Brasil, Argentina así como de otras ciudades de Bolivia. Asimismo, la obligación de pasar cargos al menos una vez en la vida obliga a los migrantes definitivos a volver a sus comunidades para rendir servicio a su comunidad y mantener así sus derechos sobre la tierra. Además de estas costumbres más formales, entre migrantes y los 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 a las unidades domésticas rurales.

Sin embargo y como decíamos, la migración ha afectado la reproducción de los lazos de cooperación y reciprocidad al interior de las comunidades. Los pobladores de Curahuara ven la desunión entre comunarios como un gran problema, ya que la gente no se reconoce entre ella, se generan envidias, miramientos, peleas. 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. Los procesos de toma de decisiones colectivas se llevan a cabo con muy pocos integrantes por comunidad. Las personas más activas y preparadas, aquellas que pueden encarnar roles de liderazgos colectivos, convirtiéndose en actores que puedan dinamizar a las comunidades, gestionar proyectos y otras acciones para el bien común, generalmente migran. Por otro lado, los líderes en las comunidades, aquellos que son más activos y con mayor “capital social” son en muchos casos personas que han migrado y vuelto. Como lo manifiesta el actual *Mallku*, quien ha vuelto de Chile a Curahuara para cumplir con sus obligaciones pero que tiene toda su vida allá (a sus 10 hijos, trabajo, etc.): “*con la migración se logra más entendimiento, comprensión, quien no sale esta como ciego, cuando se migra la gente despierta*”.

En todo caso, 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 y las transforma de alguna manera. 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 tendencias económicas, subjetivas, sociales y políticas del territorio.

Capítulo 4: El sistema económico en Curahuara de Carangas

El desarrollo de este capítulo tiene como objetivo explicar las tendencias más importantes en el 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 donde se conjugan prácticas y principios ancestrales con lógicas mercantiles modernas. En este sentido, se da bastante importancia a lograr explicitar las tensiones (pero también las complementariedades) entre ambos ciclos, el de la reproducción del mercado bajo dominio capitalista y el de la reproducción de la vida comunitaria.

Intentaremos evitar analizar al mercado como una institución totalmente antagónica que se impone a la comunidad y la destruye. Las comunidades andinas, como otros grupos sociales, van incorporando aspectos del mercado que les son beneficiosos para la reproducción de sus vidas. En este sentido, vemos que los comunarios luchan por una mejor inserción en los mercados, por precios justos, por mejores condiciones de producción para mejorar sus ingresos, etc. Así, vemos que el mercado no siempre aparece como imposición sino que también es incorporado por los actores. Asimismo, los valores mercantiles se van hibridando con los comunitarios, dando nuevos sentidos a las instituciones y prácticas comunitarias. Es por eso que el análisis busca, en la medida de lo posible, poner en diálogo las instituciones, principios y prácticas ancestrales con las actuales tendencias, rescatando siempre el movimiento, las tensiones, las complementaciones y la capacidad de actuar de los actores locales.

4.1. El proceso de Producción

Dimensiones	Sub dimensiones
Tierra y relación con la naturaleza	Uso y tenencia de la tierra
	Fragmentación de la tierra y alambrado
	Mujeres y tierra
	Estratificación de productores
	Relación con los camélidos
	Problemas ecológicos
	Ritos a la <i>Pachamama</i>
Trabajo	El fondo de trabajo familiar
	Reciprocidad en el trabajo
	Formas de cooperación
	Roles de género en el trabajo
	Multiactividad
	Migración
Estructura y formas de producción	Infraestructura productiva ganadera
	Maquinaria e infraestructura agrícola
	Destino de la producción: 1- La agricultura de autoconsumo 2- La producción de camélidos 3- La producción de vestimenta tradicional
	La forma tradicional de producción de camélidos

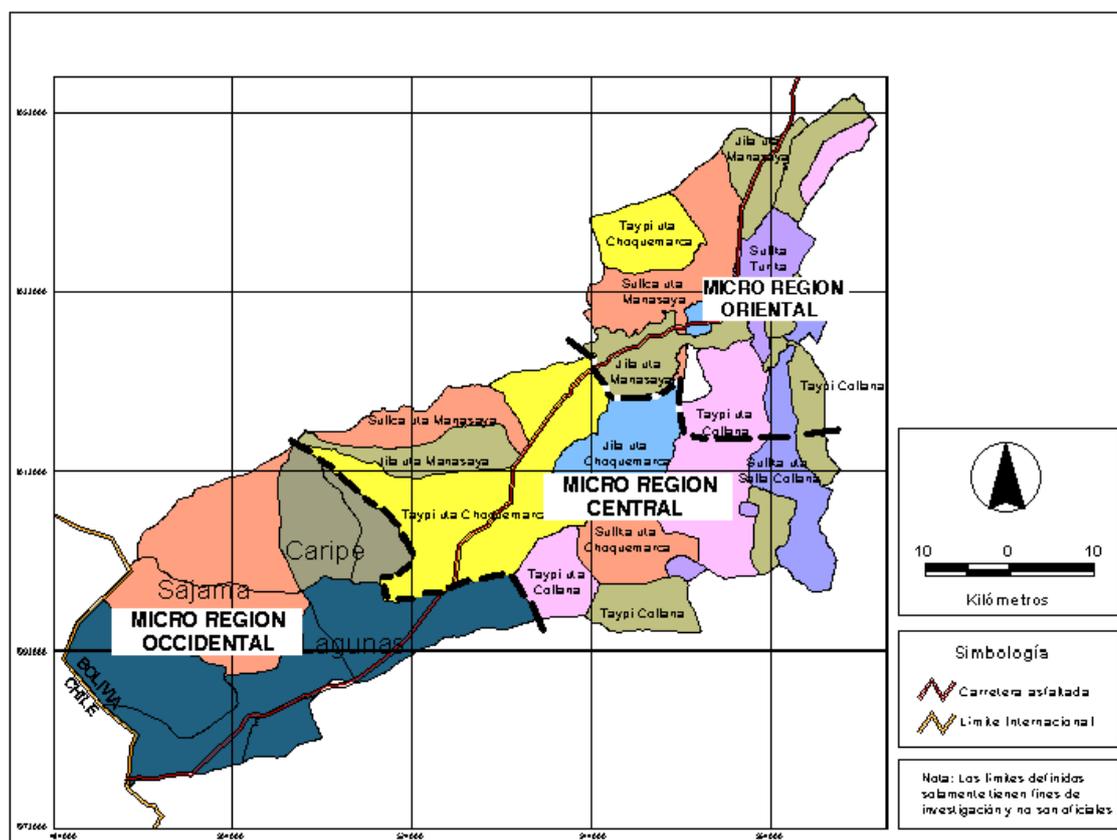
4.1.1. Tierra y relaciones con la naturaleza

4.1.1.1. Uso y tenencia de la tierra

De manera general, la tierra del Municipio de Curahuara de Carangas tiene **dos usos**: la ganadería de camélidos para el autoconsumo y la venta y la agricultura principalmente para el autoconsumo. Específicamente, la tierra en la Microregión Occidental se utiliza casi en su totalidad para la crianza de alpacas y llamas; en tanto que en la Microregión Central también se crían camélidos combinados con pequeños

rebaños de ovinos y agricultura de autoconsumo; en la Microregión Oriental se cría mayor cantidad de ovinos y vacunos, aunque también hay tropas de camélidos, así como la agricultura con pequeños volúmenes para la venta (PDMO 2007).

Cuadro: Micro regiones municipales



Fuente: PDMO 2007- 2011

La tierra en el Municipio de Curahuara de Carangas está titulada como **Tierra Comunitaria de Origen (TCO)** desde el 2010⁴⁴. Como lo habíamos visto, la Ley INRA de 1996 y la nueva Constitución Política del Estado (2009) garantizan los derechos de los pueblos indígenas a sus TCOs. Los títulos otorgados por el INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) en relación a las TCOs otorgan la tierra en calidad de propiedad colectiva, reconociéndoles el derecho al uso sostenible de los recursos renovables existentes en ellas. Las TCOs no pueden ser objeto de reversión ni

⁴⁴La Ley INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) define a las TCO como “los espacios geográficos que constituyen el habitat de los pueblos y comunidades indígenas y originarias, a las cuales han tenido tradicionalmente acceso y donde 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).

enajenación. Al interior de la TCO se pueden redistribuir las tierras para el uso individual y familiar bajo las reglas emergentes de los usos y costumbres de las comunidades.

En el caso de Curahuara de Carangas, el **saneamiento** de la tierra realizado por el INRA se realizó a nivel de *marka*, es decir, reconociendo la totalidad del municipio como tierra comunitaria (TCO). En este sentido, se saneó la TCO *Curahuara de Carangas Marka* y en su interior se dio titulación y personaría jurídica a las 13 comunidades que conforman esta *marka* (mas el centro urbano). Al interior de las comunidades no existe titulación familiar, es decir, las familias no tienen documentación del INRA por sus *sayañas* particulares. Sin embargo, cada *sayaño* tiene como documentación un *acta de entendimiento* firmada entre vecinos donde 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 traspa a la justicia ordinaria, pero no son comunes estos casos.

Según el PDMO 2007, en promedio de **superficie de tierra** cada familia tiene aproximadamente 121 ha⁴⁵, de las cuales hasta 78 ha son áreas de pastoreo (en el mejor de los casos el 3 % corresponden a bofedales), 27 ha tholares y pajonales, 10 ha áreas eriales y hasta 6 ha para la agricultura. Esta gran cantidad de superficie de tierra ubicaría a los campesinos del municipio como dueños de medianas a grandes empresas agropecuarias según los parámetros nacionales. Sin embargo, recordemos que los suelos poco fértiles y las temperaturas extremas de la zona hacen esta tierra poco apta para la agricultura y para el pastoreo (PDMO 2007).

Las familias tienen derecho de posesión de la tierra pero no de dominio. Es decir, pueden usufructuar la tierra y este derecho es hereditario, pero no pueden, por ejemplo, vender sus tierras. La real propietaria de la tierra es la comunidad en su conjunto. En el caso de Curahuara de Carangas, como lo manifiesta un líder campesino, no todos los comunarios están de acuerdo con ser parte de una TCO, algunos porque quisieran poder vender sus tierras y no pueden hacerlo, otros se

⁴⁵Aunque existen familias con 200, 500, hasta 1.000 ha.

quejan de no poder acceder a crédito por no contar con un título de propiedad⁴⁶. 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 una casa en el pueblo.

Por otro lado, el **arrendamiento** de tierras entre comunarios para pastear 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 a 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 pastear en el propio. Como retribución se deja a la familia que presta el terreno la mitad de las crías que nacen ese año. 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 tierra. La *mink'a* tradicionalmente suponía la ayuda mutua entre familias en la época de la cosecha con una retribución en especie, que generalmente representa parte del cultivo cosechado. En el contexto actual, se retribuye con crías la posibilidad de usar la tierra ajena.

Con respecto a la forma tradicional de ocupación del territorio, bajo la forma de “**archipiélago vertical**” (analizada en el Capítulo 2), vemos que en el municipio esta tendencia se mantiene, aunque debilitada. En el trabajo de campo se ha identificado a varias familias que tienen terrenos en los valles y trópico de Bolivia donde 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 y el pueblo y la ciudad puede ser también analizada como una forma de ocupar estratégicamente varios pisos. Por otro lado, vimos en el Capítulo 3.2. (Contexto local), que algunas comunidades tienen territorios

⁴⁶Sin embargo, con la promulgación de la nueva Ley de servicios financieros (21 de agosto del 2013) las comunidades indígenas son uno de los sectores priorizados de asignación de recursos para el desarrollo productivo rural.

discontinuos, dividiéndose en la misma *marka* cada comunidad en un núcleo principal y en una o dos islas discontinuas. Sin embargo, 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, debilitando los principios de la complementariedad y autosuficiencia andina.

4.1.1.2. Fragmentación de la tierra y alambrado

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 (en el trópico o los valles por ejemplo) (Urioste, 2003).

A partir de la información recabada para la realización del PDMO 2007, se tiene que para el 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 viven varias familias y sólo el 1% son *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 de los 50 al año 2000, se tiene que en promedio las grandes *sayañas* de los abuelos se dividieron en un promedio de 3 *sayañas*, y en algunos casos incluso llegó a dividirse en 9 *sayañas*. Estas tendencias locales corroboran los procesos nacionales de generalización del minifundio, deterioro ambiental y el consecuente aumento de la pobreza y la migración a partir de la Reforma Agraria del 52.

De nuestro trabajo de campo se desprende que en la historia del municipio no habían existido divisiones con alambrado al interior de la *sayaña* entre hermanos, fenómeno que en la actualidad está siendo cada vez más común. De esta manera aumentan los **procesos de fragmentación de la tierra y 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 llegan a niveles críticos de sostenibilidad económica y ecológica (cuando las *sayañas* no tienen la capacidad de sostener a más de 50 cabezas de camélidos).

La escasez de tierra para la reproducción de las familias es una de las causas de la migración en la zona (PDMO 2007). Según Luis, técnico en camélidos, esta es una verdad a medias, si bien acepta que hay *sayañas* demasiado pequeñas, también considera que los problemas de sostenibilidad del suelo tienen que ver con un mal manejo del ganado en superficies muy frágiles: *“La gente sobrepasa la carga animal porque no sabe cuánta superficie tiene y cuántos animales puede tener en ese lugar. Además se pierde la rotación de pastos”*.

Como lo mencionábamos en el acápite de **migración**, existe una relación estrecha entre la migración de algunos miembros de la familia y la posibilidad de continuidad de la unidad productiva rural. En este sentido, las familias despliegan diferentes estrategias para evitar la fragmentación hasta límites insostenibles de sus *sayañas*. Las estrategias se relacionan con evitar el cercado de la *sayaña* en su interior entre hermanos, manejando la misma *tama* (tropa) de camélidos entre todos y turnándose 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.

Asimismo, el fenómeno de la división al 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* pero utilizando hitos naturales y no alambre.

A pesar de estas estrategias, la presión por el acceso a la tierra es un problema estructural que pone en riesgo la reproducción de la vida de las familias en muchos casos. Como lo señala María, una mujer entrevistada que vive en el pueblo, artesana y madre de 4 hijos, ella quisiera 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 tierra. El hecho de tener que compartir la *sayaña* con sus hermanos significa un obstáculo para sus planes de desarrollo, ella quisiera tener su terreno propio, allí 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 de 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 están saneadas formalmente, se establecían acuerdos de límites entre cada familia con un acta de entendimiento entre vecinos en caso de ser necesario. Sino simplemente se aceptan los límites acordados entre las familias, sin recurrir al acta. Antes, los límites eran “móviles” ya que el ganado de uno podía en algunas ocasiones pasarse a la tierra del vecino sin generar problemas. Sin embargo, los significados de la tierra van transformándose. La noción de propiedad privada en el altiplano surge con fuerza con la Reforma Agraria del 53 y 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, van aumentando los conflictos por los límites. Estas fuerzas heterónomas van presionando a la instalación del alambrado. Si antes los límites entre *sayañeros* eran flexibles y el ganado de uno pasaba al del otro sin causar mayores problemas, en la actualidad esto provoca disputas entre vecinos. Así, la tradicional forma de delimitación con mojones naturales se ve contrarrestada por el avance del cercamiento de las tierras.

Las familias en Curahuara comenzaron a alambrar sus tierras (ya hace 20 años pero con mayor intensidad hace menos de 5 años). El alambrado empezó hacia el 95 con proyectos de la ONG APEMIN, la Gobernación de Oruro o con el Fondo Indígena⁴⁷. En un comienzo fueron los mismos comunarios los que comenzaron a alambrar por su cuenta en los '80 y '90. Luego los insumos (alambre y postes) fueron financiados

⁴⁷ El alambrado se financia principalmente a través del Fondo Indígena, uno de los fondos nacidos en la década del '90. Hoy es sustentado con el dinero del IDH (impuestos a los hidrocarburos), recursos conseguidos gracias a la nacionalización de los hidrocarburos en el 2006.

por varios proyectos de ONGs y del mismo Estado.

Como se pudo comprobar en el trabajo de campo, 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.

La actual **institucionalización de la práctica de alambrar** (cada vez más generalizada en el municipio) significa un gran cambio de paradigma en cuanto a la concepción del espacio, las prácticas productivas y los valores comunitarios. Como nos manifiesta un técnico, el problema actual de los límites se relaciona con la presencia de la cooperación internacional: *“en vez de venir una ONG y estudiar los sistemas comunitarios de producción, se implementa el alambrado. El alambrado va en contra del manejo comunitario. Sí se puede mejorar la producción de manera comunitaria sin alambrado. Pero nunca se intentó. Ante los problemas que traía el pastoreo comunitario se optó por lo más fácil, separar, individualizar algo que era común. No se intentó regular el pastoreo comunitario”*.

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 (evitando cruces indeseados), permite la rotación de praderas para el pastoreo y así se reduce el sobrepastoreo, el forraje es protegido por los cercos, etc.

A nivel social muchos afirman que evita las disputas entre vecinos, ya que antes las llamas pasaban de una *sayaña* a la otra y esto generaba conflicto. Como lo explica María: *“la gente divide para no tener más peleas, cuando una tropa pasteaba en la tierra de otro había peleas, me estas invadiendo decían”*. Como lo manifiesta 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 la cual 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 pastear 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 malo del alambrado: *"tiene aspectos positivos y negativos. Positivo el manejo de la tropa, de las pasturas, más para comer, no se escapa, además hay menos problemas por los límites. Negativo: genera división en las comunidades. Antes había más tierras de uso común, en los bofedales, ahora todo está dividido"*.

Como veíamos en el Capítulo 2, las **formas de posesión de la tierra** en las comunidades eran tres: *la sayaña*, la *aynuqa* (para la agricultura) y las *tierras de pastoreo*, siendo las dos últimas formas tierras comunales con usufructo familiar rotativo. Las personas entrevistadas manifestaron que si bien recuerdan que en "tiempos de los abuelos" había *aynuqas* 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 este sentido, vemos prevalecer las formas familiares de uso de la tierra por sobre las comunales.

Como se desprende de algunos testimonios, en el pasado, había **espacios comunes** como bofedales con abundante vegetación para el pastoreo. En la actualidad, con el avance del alambrado quedan *sayañas* sin río o sin bofedales, con escasas posibilidades de lograr una buena producción. Los vecinos a veces aceptan que pasen los animales de sus vecinos a tomar agua, pero no siempre. Para Luis, técnico en camélidos, esto se debería coordinar antes de alambrear: *"todas las familias deberían tener al menos un pasaje hasta el río"*.

Por otro lado, las mismas personas son conscientes de que el alambrado divide a las comunidades, que se rompe con el principio de la tierra comunitaria y de uso común de los pastos. En el PDMO 2007- 2011 se analiza que **los cercamientos fomentan el divisionismo** al interior del municipio. Los comunarios son conscientes de esta fragmentación social creciente, como nos manifiesta un entrevistado: *"la gente está menos unida ahora, por la reforma agraria. Ahora hay más minifundio que tierras comunes, por eso la gente es más individualista y por eso hay menos ayni"*.

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 entrevistados en este estudio no existe relación entre el alambrado y la

venta. Durante la investigación no se encontró evidencia de compra y venta de tierra en el territorio.

Otro efecto negativo del alambrado es el abandono paulatino de la práctica ancestral de pastear 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 2 o 3 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 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 etc. En este sentido vemos que una innovación como el alambrado no sólo rompe con prácticas comunales de pastoreo sino que aumenta el proceso de **pérdida de saberes** y por consecuencia de cultura. Como lo plantea Luis, técnico en camélidos, *“antes había más manejo, más conocimientos que se fue 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 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 altas⁴⁸.

Si bien hay un abandono de prácticas ancestrales, **el alambrado permite a los campesinos diversificar sus actividades** sin abandonar la ganadería. Así, muchos campesinos pueden dedicarse al comercio, el transporte, a otros trabajos en el pueblo mientras dejan a sus llamas pasteando en sus *sayañas*, sabiendo que no podrán escaparse ni se perderán (a excepción de las bajas por depredadores).

⁴⁸Por ejemplo en la comunidad de Caripe son 35 *sayañas*, cada familia pierde por año 2.5 crías por los depredadores. Esto hace 85 crías anuales. Si una llama adulta se vende a 700 Bs, se calculan 61.250 Bs por año de pérdidas por comunidad y 2,100 Bs por familia. Si una familia con poco ganado vende 10 llamas por año, perder casi 3 crías resulta en una merma importante en su producción.

4.1.1.3. Mujeres y tierra

Tradicionalmente el **sistema de reparto de tierras** en las comunidades indígenas ha sido muy inequitativo. Las normas consuetudinarias relacionadas con la herencia afectan negativamente a las mujeres. En las comunidades prevalece la facultad privativa de los hombres para decidir sobre la distribución y redistribución de las tierras. Si bien en el altiplano las formas de distribución de tierras al interior de la familia son diversas, se puede comprobar que la tendencia general es distribuir más a los varones que a las mujeres. La tradición es que las mujeres tienen derecho de usufructo de las tierras de sus padres si son solteras y de las del marido si son casadas (Urioste, 2003).

Esta tradición “machista” en la tenencia y acceso a la tierra está intentando ser superada por los organismos estatales. El INRA ha adoptado una serie de políticas públicas con el objetivo central de “promover la incorporación de equidad de género en la distribución de tierras fiscales, sistema de herencia y el mercado de tierras a través del ajuste y difusión del marco jurídico y técnico con criterios de género con recursos humanos calificados y capacitados” (INRA, 2010). Gracias a estas políticas se ha incrementado el número de mujeres propietarias de la tierra, ya sea de manera individual o en pareja. Asimismo, las mujeres participan de manera creciente en las decisiones de uso y distribución de la tierra colectiva.

La **historia del derecho de tierra para las mujeres** pasó por diferentes procesos: “Históricamente, las mujeres rurales quedaron excluidas del reparto de tierras del Estado y se logró paulatinamente su participación y reconocimiento como sujetas de derechos, tímidamente en la Reforma Agraria de 1953, con mayor fuerza a través de la Ley INRA y de manera más explícita con la Ley de Reconducción Comunitaria y la actual Constitución Política del Estado. Estas normas favorecen abiertamente a la mujer” (Ramírez Carpio, 2010, p. 25). La Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria, modificada por la Ley de Reconducción Comunitaria de noviembre de 2006, introdujo en el debate aspectos importantes relacionados con las demandas de las mujeres campesinas e indígenas sobre el acceso seguro a la posesión y a la titulación de tierras. A partir de esta Ley se otorga mayores posibilidades de participación a las mujeres en los procesos de saneamiento de la propiedad agraria, explicitando aún más el derecho de las mujeres al acceso de la tierra. Se apunta así a profundizar

la equidad de género en ese ámbito, asegurando la titulación a favor de las mujeres (INRA, 2010).

Si bien se comprende que en el actual proceso hay un avance en la titulación de tierras para las mujeres a nivel nacional, en el caso de las TCOs (como la TCO Curahuara *Marka*) este proceso se desdibuja ya que las titulaciones tienen una modalidad colectiva. Estas políticas son más visibles en los territorios campesinos donde la propiedad de la tierra es familiar y no comunitaria, como es el caso de la mayor parte de los valles quechuas del país (Cochabamba, Chuquisaca y Potosí) y en otras regiones del altiplano boliviano. En el caso de Curahuara, al tratarse de una TCO, este proceso de dotación a favor de la mujer no es tan claro ya que la propiedad es colectiva, con usufructo familiar.

Sin embargo, a nivel del derecho al acceso, las personas entrevistadas perciben **cambios a favor de las mujeres**. Como nos comenta Marta, mujer soltera, dirigente y emprendedora: *“La realidad para las mujeres era muy injusta, sobre todo en el reparto de las tierras, muchas veces a las mujeres las botan, tienen que ir con sus maridos, ahora tienen derecho”*. Marta se refiere a la costumbre que obliga a las mujeres casadas a irse a la tierra del marido, perdiendo así sus derechos sobre la herencia de la tierra familiar.

A pesar de los avances, **los atropellos continúan**. Como uno de los tantos ejemplos de discriminación hacia la mujer en el acceso a la tierra, podemos mencionar el caso de Remedios y el conflicto de límites que tiene con su vecino. Remedios vive sola en su *sayaña* con su ganado, su esposo la abandonó, tiene 5 hijos y todos viven en Oruro. Ella nos plantea que el problema de tierras que tiene con el vecino es por machismo, *“lo que quiere ese hombre es botarme del lugar para quedarse todo él. También me acusa de que estoy ganado harta plata con el proyecto y que tengo que pagar multa a la comunidad (10.000 Bs)”*. Remedios nos comenta que no la dejan pasar cargos porque dicen que su hermana tiene “antecedentes” (aparentemente robo), pero la hermana niega las acusaciones, *“es una marginación hacia mi persona por ser mujer sola, quieren que me vaya del campo por ser mujer, pero yo no voy a abandonar el terreno de mi padre, de aquí me sacan muerta”*. Según su testimonio, el conflicto con el vecino se remonta a 1974, allí se firmó un acta donde se deja sentado el límite de cada uno (señalización con mojones a partir de un *acta de entendimiento*

como explicábamos en el tema de saneamiento). Remedios nos comenta que en una ocasión el vecino vino con un alicate a cortar el alambre y la intentó ahorcar. Ella quiere solucionar esto porque *“igual le va a pasar a mis hijos si esto no se soluciona”*. Ahora está pidiendo ayuda a las autoridades originarias para solucionar el conflicto, el *tamani* de su comunidad ya organizó una reunión entre las partes para intentar llegar a un acuerdo. Luis, técnico en camélidos, coordina un proyecto de productores donde Remedios es parte. Luis intenta ayudarla. Él nos manifiesta que *“el problema con las políticas públicas de equidad son discursivas, la gente en el campo no conoce las leyes, los hombres se abusan de su condición de hombres ante mujeres solas. A Remedios le quieren sacar las tierras, la acusan de que sus hijos están en Oruro, que recibe muchos proyectos”*.

4.1.1.4. Estratificación de los productores

La ganadería camélida es la **principal actividad 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 asegurar esta afirmación⁴⁹.

La cantidad de ganado (y los ingresos de la migración) determinan las diferencias sociales en la comunidad. A continuación transcribimos una **estratificación de ganaderos** de acuerdo al número de cabezas que poseen tomada del PDMO 2007.

- *Ganaderos infra subsistentes*, aquellos productores con menos de 100 cabezas, 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 a 200 cabezas, productores a quienes la producción ganadera les proporciona suficientes ingresos para cubrir los gastos de sus necesidades básicas;
- *Ganaderos excedentarios*, aquellos que tienen por encima de las 200 cabezas, a los que la ganadería camélida les genera recursos para cubrir sus gastos y

⁴⁹ No existen datos estadísticos de ingresos por actividad y las familias no suelen tener claros los ingresos que perciben por año.

lograr ahorrar también.

Cuadro: Estratificación de los productores de camélidos

Micro región	Menos de 50	50 a 100	100 a 200	200 a 300	300 a 500	500 a 700	Mayor a 700	Total productores
Occidental	27	45	90	42	20	6	6	236
Central	46	59	63	21	4	0	0	193
Oriental	114	54	20	2	0	0	0	190
Total	190	158	173	65	24	6	6	622
%	31%	25%	28%	10%	4%	1%	1%	100%

Fuente: PDMO 2007 en base a resultados del Censo Ganadero (2002)

Como vemos en el cuadro:

- En la Microregión Occidental, la mayoría de los productores son del estrato de subsistencia (38% de los productores), seguida por los excedentarios (31%) y los infra subsistentes (31%).
- En la Microregión Central, la mayoría son de infra subsistencia (54%), luego vienen los de subsistencia (33%) y los excedentarios con sólo el 13%.
- En la Microregión Oriental, la mayoría son de infra subsistencia (88%), pocos de subsistencia (11%) y muy pocos productores excedentarios (1%).

Como se desprende del cuadro 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 más 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, etc.).

La **desigual tenencia de ganado** (sumado a que algunas familias acceden a ingresos extras por la migración, el comercio, el turismo y otras familias no) hace que las diferencias sociales se acrecienten cada vez más. Según Carlos, un técnico

con amplia experiencia en trabajo con los productores, los campesinos que más avanzan en la producción de camélidos son generalmente jóvenes con mayor nivel educativo y que muchas veces han migrado en el pasado, esto les permite “*abrir la cabeza y ser más emprendedores*”. Carlos nos comenta que también “*hay personas mayores que son muy activos, no son flojos, le meten garra, no quieren todo servido como los jóvenes que se acostumbraron a los proyectos, al asistencialismo, que lo quieren todo servido*”.

4.1.1.5. Relación con los camélidos

Como habíamos argumentado en el marco conceptual, la naturaleza dentro de los pueblos andinos es considerada la Madre Tierra, **la Pachamama**, aquella que nos alimenta, nos cobija y nos cuida. En la cosmovisión andina, todo está unido e integrado, todo está en mutua dependencia. Esta interdependencia, complementariedad y dualidad entre la naturaleza y el ser humano explica la obligación de cuidar, respetar y honrar a la naturaleza y sus frutos. 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 donde abunda la vida. Como los hombres y mujeres, también las llamas, alpacas y vicuñas son hijos de la naturaleza y por lo tanto merecen respeto y cariño.

La cría de llamas es además de una fuente de ingresos y de sustento diario, una fuente importante de la identidad carahuareña: muchas de las fiestas se relacionan con las llamas, los buenos productores son reconocidos, la mayoría de las personas tienen, aunque sea en cantidades mínimas, llamas y alpacas en sus *sayañas*, existe un festival anual de camélidos donde 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 lugar.

A las llamas se las mata para obtener carne y lana, pero los pastores tienen cierto **respeto y 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, mujer mayor y pastora toda su vida, al comentar que pronto dejaría el campo y se iría a vivir a la ciudad con una hija, decía: “*voy a llorar allá, voy a extrañar a mi ganado*”.

Asimismo, Luis, técnico en camélidos, corrobora la idea de que los productores tienen un sentimiento afectivo hacia su ganado. Por ejemplo, cuando en un taller 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 sólo por las pérdidas económicas sino por el animal “*no lo ven solo como kilos de carne*”.

Sin embargo, esta relación de respeto hacia la naturaleza también tiene **manifestaciones contradictorias**. En cuanto al trato de los animales, se pueden percibir cierto maltrato en algunas personas. A veces por malas prácticas o descuido se sacrifican hembras preñadas, no se alimenta bien a los animales (porque no 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 de lluvias y tormentas de nieve en el invierno, al carecer de corrales con techo para las madres y las crías, muchos animales 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 los bebés recién nacidos para vender el cuero o como fetos disecados para amuletos⁵⁰.

Así, podemos inferir que en algunos casos la **forma tradicional de producir**, sin infraestructura y sin introducir innovaciones tecnológicas, puede ser una forma más cruel con los animales. Al carecer de la infraestructura necesaria, los animales se mueren de frío. Al no aplicar las vacunas y los baños, los animales padecen enfermedades. Al no plantar forraje, los animales padecen 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 y son presas fáciles de los depredadores como el puma y el zorro. Como vimos, la presencia de estos depredadores estaría aumentando en la actualidad y puede estar relacionada con el abandono del pastoreo.

⁵⁰ 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 en el mundo andino en Bolivia.

Todas estas situaciones nos permiten argumentar que no se deben idealizar los usos y costumbres y dar por sentado que las formas ancestrales de relacionamiento con la naturaleza son de por sí más armoniosas y respetuosas de la vida. En el caso de la cría de camélidos, podemos afirmar que un manejo más innovador, incorporando corrales, vacunas, baños y forraje puede hacer que los animales tengan una vida más digna. 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 o bebes, no se respeta el ciclo de vida de los animales. Ante la presión por la venta rápida se acorta la vida de los animales.

4.1.1.6. Problemas ecológicos

Un problema ecológico que registra el PDMO 2007 es la **erosión/ desertificación del suelo**: “Los procesos de desertificación se originan a través de la pérdida de la cobertura vegetal, debido al sobrepastoreo y tala del material semi-leñoso y leñoso, tala realizada para satisfacer la demanda energética” (PDMO 2007- 2011).

Como habíamos visto, la **rotación de cultivos** para no agotar la tierra es una práctica ancestral que se mantiene en las comunidades indígenas. En el caso del territorio de Curahuara de Carangas, la rotación se da más en los pastos para el pastoreo que en las tierras para la agricultura: se dejan algunas zonas sin que los animales puedan entrar durante una temporada para que pueda volver a crecer el pasto.

En Curahuara se practica la **trashumancia**, práctica de pastoreo milenaria que consiste en mantener el ganado en continuo movimiento, adaptándose en el espacio a zonas de productividad cambiante⁵¹. Así, en la época de lluvias se lleva el ganado al *Suni Uta* (alta montaña) para que los pastos de abajo puedan crecer. En la época

⁵¹ Dentro el territorio Municipal se han podido distinguir tres unidades de manejo espacial:

- **Suni Uta** (alta montaña) usada y ocupada para el pastoreo transhumante de llamas (práctica tradicional de pastoreo que consiste en trasladar el ganado alternativamente de las partes bajas a las alturas en épocas de lluvia) que actualmente están en proceso de estabilizarse;

- **Pampa Uta** (planicie y pequeñas serranías), dedicada ocasionalmente para agricultura, pero esencialmente para el pastoreo de alpacas y llamas, por estar ubicadas en estas unidades las áreas de bofedales;

- **Chacarismo** (ladera y valles) usada para la agricultura ocasional, pastoreo de vacunos, ovinos y llamas, y para el asentamiento de las *sayañas* (PDMO 2007- 2011).

seca se deja a los animales en las zonas bajas de los bofedales que han tenido tiempo de crecer y estabilizarse. El alambrado permite este manejo rotativo de las zonas de pastoreo, práctica que antes no era posible realizar si no era a través de un pastoreo constante. Sin embargo, el sobrepastoreo es un problema muy común en el territorio relacionado con la excesiva carga animal y la pérdida de estas prácticas de pastoreo.

Asimismo, son varias las **especies amenazadas** dentro del territorio que se hallan protegidas a nivel nacional. Los animales en peligro son: el quirquincho (tatú, armadillo), el flamenco, el suri (ñandú andino), la vicuña, el puma y el tigre. Estos animales son cazados de manera indiscriminada (e ilegal) por los pobladores locales, muchas veces porque son considerados depredadores de su ganado (aunque con un buen manejo se reduciría el peligro) o para vender sus plumas, cueros o caparazón para realizar trajes autóctonos (aunque en la actualidad existe una nueva regulación a nivel nacional que prohíbe los trajes folclóricos hechos con animales). Muchas veces los comunarios matan a estos animales por superstición o costumbre.

Las especies de plantas y árboles en peligro son: Yareta (especie de musgo gigante que crece en el altiplano), Keñua (árboles típicos del altiplano que crecen a más de 4.000 mst), Tola (arbusto típico del altiplano). Todas estas especies son utilizadas por los campesinos como leña para cocinar y calentarse. La Keñua es un árbol muy raro y de muy lento crecimiento que se utiliza tradicionalmente para la construcción y como combustible y está protegido a nivel nacional.

4.1.1.7. Ritos a la *Pachamama*

En las comunidades indígenas son aún numerosos e importantes los **ritos y fiestas** en honor a la *Pachamama* y la celebración del ciclo agrícola. En diferentes ritos se muestra respeto a los astros, los cerros sagrados y a todas las fuerzas de la naturaleza. Como vimos, en el mundo aymara el tiempo es considerado circular y está relacionado con los ciclos agrícolas. La Madre Tierra tiene ciclos, épocas de siembra, de cosechas, de descanso y de trabajo.

En el caso de Curahuara, los ciclos 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 (realizada antes de

carnaval, el trabajo de toda la familia se complementa con una ceremonia a la *Pachamama* y comida y bebida); el carnaval (donde se agradece a la *Pachamama* por los nuevos cultivos que se cosecharán luego de la fiesta); la fiesta de camélidos (nueva fiesta productiva y cultural donde se premian a los mejores especímenes de camélidos del territorio); el mes de agosto es considerado en Bolivia 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, el mes de la *ch'alla*⁵² 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 comunidad es celebrado con un ritual de respeto a la *Pachamama*. Cuando alguien en la familia recibe una buena noticia (un nuevo trabajo, termina la escuela o colegio, cuando 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*”⁵³. Al inicio de un viaje largo se vierte un poco de alcohol en la ruta para que la *Pachamama* proteja a los viajeros.

Al preguntarle a los campesinos si realizaban rituales a la *Pachamama*, muchos respondieron afirmativamente: Remedios, pastora del Sajama nos comentó: “*sí hago ritual cada fin de mes, hago mesita y k'oa*⁵⁴ *en el cerro, hago ayuno, para que me*

⁵² *Ch'allar* es el acto de ofrendar a la *Pachamama* al darle de comer y beber.

⁵³ Durante el trabajo de campo acompañé a los comunarios de la comunidad de Choquecota 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 del proyecto se decidió realizar una comida más preparada para inaugurar el proyecto 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 Fortunato, uno de los mayores productores de la zona, trajo la alpaca faenada. Además, en cada *sayaña* cuando la grúa comenzaba a cavar se hizo un ritual, se llevó la coca y el alcohol para *ch'allar*.

⁵⁴ La *k'oa* es el acto de ahumar la mesa que se realiza a la *Pachamama*. La mesa es una bandeja con un variado repertorio de ingredientes como dulces (llamados misterios que tienen figuras alegóricas a la vida sobre lo que se está agradeciendo o pidiendo- casa, auto, salud) y otros objetos: semillas, plantas, animales, papeles de color, lanas, etc. 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 las mesas. Todo el mes de agosto es un mes para ofrendar a la *Pachamama*. Los motivos son

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)”. Este relato ejemplifica muy bien el famoso “sincretismo religioso” que se da en las poblaciones indígenas de América Latina. Remedios, le reza tanto al Dios cristiano como a sus cerros y a la Pachamama para que la protejan. Como lo 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 wilancha⁵⁵ 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 lo analiza 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 se mantiene. Antes se hacían mesas para la kill’pa (marcado 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 mesa su fecha, ahora ya no se sabe, no se hace”*. También otro entrevistado 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, sólo en eventos, fiestas, en la ciudad”*. Si bien es posible que la penetración de los patrones culturales modernos y la pérdida de la identidad disminuyan las manifestaciones culturales, aún se mantienen muchos de los rituales y costumbres cotidianas que demuestran un respeto a la Pachamama.

Asimismo, es conocido hasta el día de hoy la enorme cantidad de **mitos y leyendas** sobre las montañas, ríos, lagos y salares que existen en el territorio caranguño⁵⁶.

variados: por salud, para atraer suerte, para pagar por los errores cometidos, para agradecer a la tierra, para pedir su bendición, para abrir el camino, para despojarse del mal.

⁵⁵ Sacrificio de un animal como ofrenda a la Pachamama, luego la carne se come entre todos.

⁵⁶ Entre las leyendas más importantes se destaca la del Cerro Sajama, Tata Sajama, montaña más alta de Bolivia y conocido por su bella forma cónica. La leyenda cuenta que: “... Hace mucho tiempo tuvo lugar una guerra despiadada entre las montañas. El Huayna Potosí, el Condoriri, el Ancohuma e inclusive el Illampu perseguían el mismo sueño: ¡ser el más grande de todos! "Pacha", el creador, cansado de estas disputas, ordenó el fin de las hostilidades. En el momento de la tregua, el Illimani era el gran vencedor. Pero un vecino ambicioso discutió su victoria. Perturbado durante su sueño, "Pacha" decide castigar al insolente cortándole la cabeza. "Pacha" hace girar su terrible honda... las montañas, impresionadas, se

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 varios mitos, historias y leyendas 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, de acuerdo a las circunstancias.

Nevado Sajama



4.1.2. Trabajo

4.1.2.1. El fondo de trabajo familiar

Las unidades domésticas campesinas en el territorio funcionan a partir de su **fondo de trabajo**. Como ya mencionamos, el fondo de trabajo está formado por el conjunto de las diversas capacidades de trabajo de los miembros de la unidad doméstica: niños, jóvenes, adultos y ancianos, hombres y mujeres (Coraggio, 1998). La mayoría de las unidades domésticas en el territorio funcionan con un fondo de trabajo diversificado donde coexisten la producción para el autoconsumo (carne y chacra),

hicieron pequeñitas, el viento del arma cósmica quemaba las heridas recién cicatrizadas que se habían infringido los unos a los otros. Escucharon entonces el silbido del proyectil y el terrible estruendo del impacto. Cuando el polvo desapareció, faltaba toda la parte superior del imprudente. Su cabeza reposaba lejos en el Altiplano, los hombres lo llaman ahora Sajama, que significa en Aymara “el que está lejos”. En cuanto al otro, del cual se puede admirar la cumbre que tiene forma, no de una cima sino de una basta planicie nevada, se le llama Mururata, “el decapitado”...” (http://www.boliviaturismo.com/sajama_lauca/leyenda.htm)

trabajo doméstico, trabajo mercantil independiente (transporte, comercio, venta de artesanías), trabajo asalariado (sobre todo los migrantes en la agricultura, comercio, construcción). También se mantienen formas de trabajo comunitario o “faenas” (para realizar canchas, caminos, murallas para el río) y ayuda interfamiliar, *ayni o mink’a* (para faenas duras como las cosechas o eventos especiales como matrimonios).

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 donde cultivan papa, cebolla, habas y otras familias tienen también un vivero donde plantan algunas verduras. Asimismo, algunas familias del pueblo tienen pequeñas tiendas en sus casas donde venden golosinas y productos de almacén. Algunas personas son “feriantes”, es decir, tienen puestos en la feria quincenal de Curahuara donde venden 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, etc. Con las políticas de redistribución del actual gobierno, varias personas reciben dinero en calidad de bonos⁵⁷. Por último, muchas personas jóvenes y adultas migran algunos meses a Chile y otras ciudades de Bolivia a emplearse y así generar ingresos extras en la agricultura, comercio, construcción o como empleadas domésticas las mujeres.

Asimismo, la mayoría de las familias en Curahuara tienen familiares “**residentes**” (**migrantes permanentes**) que apoyan a la familia 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

⁵⁷Los tres bonos universales implementados por el Gobierno de Evo Morales son: **Bono Juancito Pinto** (incentivo de 200 Bs anuales para la matriculación, permanencia y culminación del año escolar de los niños y niñas en la escuela primaria y hasta tercero del secundario en las unidades educativas públicas de todo el territorio, vigente desde el 2006); **Bono Juana Azurduy** (bono para madres que tiene el objetivo de contribuir a la mejora de la nutrición y salud integral de la mujer gestante y el menor de dos años. El bono consiste en el pago de 1.820 Bs a las madres en 33 meses, vigente desde el 2009) y **Renta Dignidad** (pago mensual a las personas mayores de 60 años sin una renta o pensión del Sistema de Seguridad Social, 200 Bs para las personas que reciben pensión de jubilación y 250 Bs para quienes no la reciben, vigente desde el 2007).

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 hacen los baños anti- sarna 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 del ganado del migrante y a cambio reciben de éste ayuda monetaria o productos de la ciudad (ropa, electrodomésticos, alimentos envasados, etc.). En algunos casos, los hermanos se turnan para volver al campo y cuidar la *sayaña* de todos, en otros son los padres que se quedan en el campo.

Para ejemplificar el uso de este *fondo de trabajo* podemos analizar algunos casos de **familias entrevistadas**. Mercedes por ejemplo, es una joven universitaria de 30 años, estudia zootecnia y veterinaria en la universidad local (UTO) y atiende la tienda de su familia en la calle principal. Está casada y tiene una hija de 5 años. Su marido trabaja en la alcaldía. Su familia tiene campo en la comunidad de Lagunas. Allí tienen una tropa de aproximadamente 150 alpacas y llamas. Su mamá vive allí y cuida del ganado. Venden las llamas en pie en el campo o en la feria. A veces venden la carne en La Paz. Por estas características, la familia de Mercedes tiene una buena situación económica. Si bien posee camélidos en cantidad moderada, la familia de Mercedes tiene acceso a dos fuentes de ingresos monetarios complementarios: el sueldo del marido y las ventas en la tienda. Igualmente se encontraría la situación de Doña María, madre de 4 hijos pequeños, todos ellos estudiando en Curahuara. Sus padres viven en el campo y cuidan el ganado. Su tropa es de 200 cabezas pero lo comparte con sus padres y 4 hermanos. Para saber distinguir la llama de cada hermano, les hacen marquitas en las orejas. Cuando se vende un animal se dividen el dinero por dueño. Ella es tejedora, miembro de CIMAT⁵⁸, teje también en su casa con su propio telar prendas a pedido (chalinás, 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 lo tanto está poco tiempo en Curahuara de Carangas. María va una vez al mes al campo para pastear y trabajar en su pequeña chacra que tiene “*solo para su antojo, poquito*” (no para la venta). Tiene cuatro hermanos pero

⁵⁸ CIMAT (asociación de artesanas, tejedoras de lana de alpaca).

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. Sin embargo, como lo decíamos anteriormente, existe una creciente diferenciación social entre las familias que sólo viven de su “ganadito” (con pocas cabezas de ganado) y su pensión (la Renta Dignidad o Bono Juana Azurduy) de 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 seguros⁵⁹. En cuanto a la diferenciación entre familias, se pudo observar cierto recelo de los comunarios cuando alguien tiene un emprendimiento propio y le va bien. Como lo manifiestan los entrevistados, hay mucha envidia y control a quienes progresan materialmente.

De alguna manera existe una condena social hacia las familias “exitosas”. 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. Dicen 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.

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, etc.), la gente no considera el trabajo no remunerado como “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 han penetrado los valores mercantiles pues hay una reducción de la economía como un

⁵⁹ Haciendo un cálculo aproximativo, una familia con poco ganado faena 10 llamas al año recibiendo 7.000 Bs al año. La Renta Dignidad es de 200 Bs por mes, esto resulta en un ingreso anual de 9.400 Bs (1.342 USD). Por otro lado, las familias con más ganado pueden llegar a vender 30 llamas por año, 21.000 Bs, más los ingresos de la migración que podemos calcular aproximadamente en 2.500 Bs por mes, a dos meses de trabajo en Chile por año, tenemos un total de ingresos de 26.000 Bs por año (3.714 USD).

todo a la economía monetaria (lo que no da dinero no es economía).

Como decíamos, 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 interior⁶⁰. La *sayaña* también 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. Al interior de la *sayaña* siempre existe en general algún tipo de cooperación entre los hermanos y 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 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. Como nos explica un técnico: *“en una sayaña cada hermano tiene identificado a su tama con marcas en las orejas, las ganancias y las pérdidas se dividen por cada dueño, no hay pozo común. Si a un hermano se le muere un animal no se reparten las pérdidas. Comparten en 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 extendidas donde el presupuesto se complementa con los aportes de todos los hermanos, casados o no, además de los padres. Sin embargo, esta modalidad es la menos frecuente. Cuando las *sayañas* están subdivididas con alambrado entre hermanos, ya no hay pastoreo común.

Un ejemplo de un **fondo de trabajo compartido** es el caso de la familia Pérez, con ocho hermanos, todos casados, 7 de ellos viviendo en Curahuara. Como lo explica René, en su familia se ayudan en las tareas del campo, cada mes se encarga un hermano del ganado, la tropa esta junta pero marcada por cada hermano. Si bien se cuidan los animales entre todos, a la hora de vender un animal se da el dinero a su dueño. La *sayaña* está toda unida (no hay subdivisiones con alambrado), la madre

⁶⁰Como vimos esta subdivisión entre hermanos puede ser con límites flexibles (mojones), no haber divisiones de ningún tipo o la *sayaña* puede estar dividida con alambrado.

hace más trabajo en el campo, patea casi todos los días con algún hijo o nieto que la lleva y la trae en camioneta y le ayuda a arriar a los animales al fin del día. Los baños y otros cuidados los hacen juntos como familia. Los hermanos vienen al campo para hacer trabajo familiar: siembra cebada, recojo cebada, papa. Como lo menciona René: *“no es obligatorio pero todos vienen, con los sobrinos somos unos 40, no necesitamos hacer ayni, cuando hacemos estos trabajos faenamos 2 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.”* René se da cuenta 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 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 existe en el territorio personas que empleen fuerza de trabajo ajena y que vivan sin trabajar, es decir, que empleen a otros para evitar hacer ellos mismos los trabajos. Se emplean personas por jornal cuando una unidad productiva crece o cuando la persona se ausenta para realizar otras actividades en la ciudad. Como veremos, muchas de estas ayudas en momentos especiales del año se realizaban de manera no monetaria, a través de la prestación de trabajo recíproco (*ayni, mink'a*).

Dentro de las unidades domésticas campesinas **todos los miembros de la familia colaboran** para obtener el sustento diario y para ir progresando económicamente. Es importante rescatar que en las economías campesinas en Bolivia no sólo los adultos trabajan sino que los hijos menores también participan activamente del proceso productivo. Por ejemplo, en la caso de la cría de llamas, como lo indica el PDMO 2007: *“Generalmente las tropas de ganado son de todos los miembros de las familias, en tal sentido, cada uno participa en determinadas actividades durante. El empadre, la parición, el faeneo o venta de ganado, la killpa (marcado del ganado) y la esquila, son actividades que requieren la participación simultánea de la familia”*. Como vemos en este cuadro, hay trabajos que realizan los hijos, la familia entera y hasta los residentes:

Cuadro: distribución de las responsabilidades ganaderas entre los miembros de la familia

Actividades productivas	Distribución de responsabilidades en las actividades productivas				
	Esposo	Esposa	Hijos	Familiar	Participación de residentes
Empadre				X	X
Parición	X	X			X
Cuidados de las crías	X	X			
Faeneo				X	X
Esquila y selección de fibra				X	X
Venta de ganado	X	X			
Killpa o marcación				X	X
Tratamiento sanitario	X	X			
Pastoreo	X	X	X		
Mantenimiento de sistemas de riego	X				
Mantenimiento de corrales y cercos	X				
Abonamiento de praderas	X	X			
Aplicación de riego	X	X	X		
Cuidados contra predadores	X	X			
Destete		X			

Fuente: PDMO 2007- 2011- Diagnóstico complementario (2006)

4.1.2.2. Reciprocidad en el trabajo

Como veíamos, el **trabajo de reciprocidad interfamiliar** constituyó en las sociedades andinas una importante fuerza productiva. Tanto el *ayni* como la *mink'a* son instituciones del mundo andino 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 en Bolivia tanto en el ámbito rural como urbano, en comunidades indígenas más tradicionales como en otras más aculturizadas.

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*- como prestación de trabajo a cambio de retribuir con ayuda del mismo tipo a la otra familia en otro momento- se realiza aún en los baños anti- sarna 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, construcción de casas para una nueva pareja, etc.⁶¹. Como nos 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 pagar a un pastor por el trabajo cuando nadie de la familia lo puede realizar. En el PDMO 2007 se explica de esta manera la práctica ancestral: “Con relación al ‘ayni’, aún persisten en algunas actividades como la preparación de terrenos con yunta, siembra y cosecha, pues son actividades que se deben realizar en el momento oportuno, por tanto, se recurre a los familiares o amigos para la ayuda bajo esta forma de trabajo recíproco. En la actualidad existe una tendencia a reemplazar el *ayni* por el pago de jornal en momentos claves del año” (PDMO, 2007- 2011).

El caso de la *mink'a*- ayuda en trabajo a cambio de retribución en especie- se lo puede encontrar en el territorio bajo la forma de uso de la tierra ajena para pastoreo a cambio de dar algunas crías al dueño de la tierra (práctica analizada en el apartado de uso de la tierra).

Como mencionábamos, los entrevistados afirman que el *ayni* como prestación de trabajo recíproco está perdiendo fuerza y **umenta 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 anti sarna otra entrevistada nos comenta “*no hay tiempo, cada vez hay menos ayni, se contrata gente para el baño desparasitario*”. 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,*

⁶¹ Como lo 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*”.

ahora es por dinero, ahora se paga por el arado, tractor, bueyes (o por cariño). A los pastores se les paga”.

Si bien no se ha podido cubrir todas las comunidades existentes, es posible afirmar que el *ayni* se mantiene más fuertemente en las comunidades más alejadas donde 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 donde no hay otros ingresos se ayudan más, Lagunas por ejemplo. Hay más trabajo comunitario donde no hay turismo.”*

Como lo analizamos en el marco conceptual, en la **economía de la reciprocidad** las prestaciones se rigen por otros principios que en 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 por ayudar al que lo necesita y no por ganar algo con la ayuda. Bajo este paradigma, generalmente no se contabilizan los dones entregados como 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 certidumbre 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 de la reciprocidad se reactualizan adaptadas a los contextos actuales, transformándose su sentido. Si bien existe una prestación de trabajo al que lo necesita a cambio de la promesa de una retribución, en la actualidad se tiende a instrumentalizar más la ayuda y a contabilizarla. Sin embargo, vemos que la institución persiste, redefiniéndose y reactualizándose en los nuevos contextos donde priman otras relaciones, valores y necesidades entre los comunarios.

En los testimonios reunidos, se puede observar que las dos lógicas, **el cálculo y la reciprocidad**, coexisten y se hibridan. Como nos explica 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 agradecimiento⁶². Se estima que en la cosecha de papa un día de trabajo se retribuye con 1 @ de papa (1@= 12Kg). Como lo explica Juana, “*eso es lo mínimo, sino por el cariño*”. Esta idea de retribución por “el cariño” de las personas tendría que ver con la lógica de la reciprocidad (donde no hay cálculo) y los cálculos en peso con la lógica del intercambio.

El *ayni* y la *mink'a* 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, la limpieza de la plaza y áreas comunes, etc. Las “faenas” se realizan de 2 a 3 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 *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 Santos⁶³ (2 de noviembre). Como nos explica un *tamani*, “*siempre se hace faena después de Todos Santos, es la costumbre, se aprovecha que hay bastantes comunarios y residentes en el pueblo por la fiesta*”.

Por ejemplo, en el pueblo de Sajama⁶⁴ en el 2013 los comunarios trabajaron en la construcción del comedor escolar de la escuelita primaria. La tarea consistía en levantar una sala con paredes hecha de adobe. Hombres y mujeres trabajaban a la par y el *tamani* supervisaba. Un asistente tenía la lista de comunarios e iba anotando los presentes y además quienes habían aportado con los 40 ladrillos de adobes

⁶² Si bien la entrevistada habla de *ayni*, se trataría de una relación de *mink'a* ya que el trabajo se recompensa en especie, con parte de la cosecha de la papa.

⁶³ Todos Santos: fiesta de los muertos, festejada en todo el país el 2 de noviembre. La creencia popular es que al inicio de noviembre las almas de los seres queridos que ya fallecieron retornan al mundo. A ellos se los espera con los altares armados en su honor. Estos altares incluyen alimentos, bebidas, panes dulces y las comidas que más gustaban a los difuntos para que puedan comer y beber.

⁶⁴ Sajama es un pueblo a 2 hs de Curahuara y a media hora de la frontera con Chile. Está situado dentro del Parque Nacional Sajama. Las 120 familias que viven en este lugar se dedican mayormente al turismo, al comercio y transporte (con 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.

pedidos a cada familia. Esta persona nos comentó que el comedor escolar era responsabilidad del municipio, que ellos habían hecho los pedidos correspondientes pero como no los ayudaron decidieron hacerlo ellos mismos. En Sajama hacen una faena por año, siempre después de Todos Santos. Otras comunidades más cercanas al pueblo de Curahuara realizaron luego de Todos Santos sus faenas en el pueblo: 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 casita como depósito para la alfalfa. Otra comunidad arregló las gradas en 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)⁶⁵.

4.1.2.3 Formas de cooperación en el trabajo

Como formas de cooperación en los diversos trabajos que se realizan en las comunidades, se han podido identificar 4 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 puede comprender que la forma de cooperación más fuerte y que más se mantiene en la actualidad es la **intrafamiliar**. Las familias, aún con disputas internas por los recursos y las obligaciones comunes, mantienen redes de ayuda mutua, rotación de responsabilidades, aportes y colaboraciones diarias (tendencias analizadas en el fondo de trabajo).

En segundo grado de vigencia en la actualidad podríamos colocar al **trabajo comunitario**. Esta forma persiste a pesar de estar debilitándose y mantenerse muchas veces a fuerza de coerción. Como lo explicábamos, los comunarios deben

⁶⁵ Para más detalles del trabajo comunitario, ver ANEXO 2: Notas sobre un día de “faena” (o trabajo comunitario).

cumplir con sus responsabilidades anuales (cuotas, trabajos, pasar cargos). En caso de incumplimiento deben pagar multas o tener serios problemas en la comunidad (hasta pueden ser expulsados de sus tierras por incumplimiento sistemático). La fuerza de la coerción puede ser una de las fuerzas que explica el cumplimiento de los trabajos comunitarios pero no la única. El trabajo comunitario es una oportunidad de reunir a toda la comunidad para una tarea común. Las faenas van acompañadas de succulentos platos. Los comunarios disfrutaban al 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 de representar una obligación para el que recibe *ayni* de retribuir, también el hecho de ir a trabajar a la *sayaña* de un vecino o familiar es una oportunidad de compartir un día juntos con una comida. El *ayni* permite también conocer mejor la *sayaña* del vecino, sus formas de producción, estrechar los lazos, etc.

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

El trabajo intra e interfamiliar y el trabajo comunitario son formas propias 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 vigencia en las comunidades hoy. A estas formas de trabajo propias de la cultura andina fueron sumándoseles 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 y 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

pueden ser arbitrarios: “los más pobres dentro de las comunidades, las madres solas, 3 miembros de cada comunidad, los grandes productores, etc.”. 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 padrinazgo y compadrazgo, como forma ampliada de reciprocidad (Estermann, 2006). Como veíamos en el caso de otros estudios, estas redes de parentesco o territoriales se actualizan en los contextos urbanos 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.

Asimismo, en muchos casos al ser **proyectos focalizados** (con sólo algunos “beneficiarios” por comunidad o algunas comunidades dentro del municipio) tienden a potenciar la desunión entre los comunarios al generarse miramientos entre los que reciben y los que no. También existe una tendencia (quizás no de manera consciente) a premiar con proyectos a las familias “más productivas” o “más abiertas a las innovaciones” para asegurarse mejores resultados, aumentándose así la brecha social entre los miembros de las comunidades.

Otras razones relacionadas con la poca sostenibilidad de estas asociaciones son los conflictos internos y **la falta de organización, motivación y compromiso colectivo**. Esta falta de motivación y compromiso 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 mercantil 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. Como Coraggio lo plantea, “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” (Coraggio, 1998, p. 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, a los animales de la granja, cocinar, etc. Este hecho comienza a desanimar a muchas mujeres que con el tiempo abandonan la asociación.

Por otro lado, al no ser una forma de trabajo tradicional, muchas veces estas asociaciones tienden a desvirtuarse con el tiempo y a tener algunos miembros una **actitud patrimonialista** donde sólo algunos productores se benefician de los proyectos o infraestructuras colectivas (como es el caso del matadero).

Las dos asociaciones más importantes del municipio, APCI y CIMAT, se hallan con grandes **problemas de sostenibilidad**. CIMAT, que nació en 1992 con 60 artesanas hoy en día tiene sólo 10 mujeres activas. Doña Genara, miembro de la comisión directiva, argumenta que la falta de participación es porque las mujeres prefieren seguir con el ganado y también por la presión de los hombres que les dicen a sus esposas: *“a qué vas a ese lugar, a perder el tiempo nomás”*. Otro factor que desanima a las tejedoras es la falta de mercados. Si bien tienen un gran y moderno taller con telares, tornos y una sala de ventas con prendas de muy alta calidad, las mujeres manifiestan que no tienen muchas ventas. En general dependen de las visitas esporádicas de técnicos y turistas al pueblo. También venden en algunas ferias interdepartamentales, pero como comentan las artesanas, *“las prendas pueden estar meses acá, no sabemos cómo sacar, no sabemos cómo vender, sólo a las visitas y en carnaval”*. Por esta razón, la mayoría de las artesanas tiene como principal ingreso el ganado y los tejidos son secundarios. Para otras mujeres miembros los problemas son por las fallas en la organización, *“la junta directiva no funciona bien”*. Hay disputas internas y eso genera desunión y deserción. Como lo menciona 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 sólo se junta cuando hay un proyecto, por obligación, luego se desune"* sostiene Eulogio⁶⁶. Sobre el trabajo comunitario, Eulogio opina que funciona *"porque está el terreno de por medio"* (puede ser revertido a la comunidad si la familia no asume sus obligaciones).

4.1.2.4. Roles de género en el trabajo

Con respecto a la división de roles en el trabajo, 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 (del pastoreo sobre todo) y los hombres son los que viajan más a realizar otras actividades en las ciudades o el pueblo. Según el PDMO 2007, respecto a sistemas de producción de ganado, existe una relación entre peso y fuerza para el manejo del mismo; los varones desempeñan tareas donde la fuerza es el atributo necesario (faeneo, venta de ganado, mantenimiento de riego, corrales, etc.) y las mujeres se hacen cargo de responsabilidades donde la destreza, sobre todo manual, es requisito fundamental. El pastoreo, cuidado de crías, esquila y 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 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). La tabla realizada en el marco del PDMO 2007 pone en evidencia las diversas actividades realizadas en las familias y la asignación de actividades por sexo:

⁶⁶ 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 capítulo de redistribución.

Cuadro: roles de hombres y mujeres

Actividades	Hombre Adulto/Joven	Mujer Adulto/Joven	Niña	Niño
VENTA				
Productos Agrícolas	40%	60%		
Ganado mayor	80%	20%		
Ganado Menor	30%	70%		
COMPRA				
Insumos Domésticos	30%	70%		
Insumos Agrícolas	50%	50%		
Administración de egresos	50%	50%		
DOMESTICOS				
Preparación de alimentos	5%	80%	15%	...
Recolección de leña	10%	50%	20%	20%
Abastecimiento de agua	10%	50%	30%	10%
Cuidado de niños	10%	70%	10%	10%
AGRÍCOLA				
Preparación del terreno	40%	40%	10%	10%
Selección de semillas	40%	40%	10%	10%
Siembra	40%	40%	10%	10%
Labores culturales	40%	40%	10%	10%
Cosecha	40%	40%	10%	10%
Riego	50%	50%
PECUARIO				
Pastoreo	50%	50%
Sanidad animal	10%	70%	10%	10%
Ordeño	40%	40%	10%	10%
RECURSOS				
Tierra	50%	50%		
Agua	50%	50%		
Equipos de labranza	80%	20%		
Manejo de capital y crédito	100%	...		
OTROS				
Ingresos	80%	20%		
Administración económica	80%	20%		

Representación familiar	20%	80%		
Representación comunal	50%	50%		
Cargos públicos	80%	20%		
Limpieza de corrales	100%	...		
Limpieza infraestructura de riego	80%	20%		
Voz y voto	90%	10%		

Fuente: Ajuste2006- PDMO 2007- 2011 (el subrayado es mío).

Como vemos, 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 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 cumpliendo un rol clave para asegurar la reproducción de la familia: trabajo doméstico, compras domésticas, cuidado del ganado, agricultura, trueque. Es interesante también ver que 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 relacionadas con la vida doméstica y las actividades reproductivas.**

4.1.2.5. Multiactividad

Como veíamos, la racionalidad reproductiva de los aymaras se guía bajo el criterio de la reducción de riesgos en un contexto físico muy frágil. La tendencia a la **multiactividad** de los campesinos busca diversificar las actividades económicas para así disminuir el riesgo y lograr una cartera variada de opciones para satisfacer sus necesidades. Por el contrario, la racionalidad instrumental que prima en el mundo capitalista busca la especialización para volver a los empresarios más

competitivos en el mercado para así lograr maximizar las ganancias.

Como decíamos, Curahuara es un municipio con una alta presencia de ONGs y fundaciones. Esto se traduce en una importante presencia de técnicos nacionales e internacionales (en pocos casos locales) que trabajan en el territorio en temas relacionados con la producción de ganadería, salud, educación, género. En el caso de la economía, 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 lo manifiesta Jorge, técnico local, *“la multiactividad es una mala costumbre nuestra. En todo nos hemos metido; llamas, negocios, chacra, estudio. La llama 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”*. Esta idea de la “falta de visión empresarial” de los campesinos se repite en varios técnicos entrevistados: *“acá botan a los animales en el cerco, no ven su negocio, no calculan los costos, los ingresos. La gente cría por criar. No tiene visión, no calcula cuánto gana, cuánto pierde”, “El problema es que acá los productores no ven la producción de camélidos como una forma de vivir bien, sólo como una oportunidad, no lo ven como una empresa. La idea es que las sayañas funcionen como pequeñas empresas”*.

Asimismo, en el análisis de la problemática en los sistemas de producción pecuario del PDMO 2007 se menciona como limitaciones sociales la **multiactividad**:

Diversificación de las actividades económicas: Si bien la ganadería camélida es la principal fuente de ingresos económicos para aproximadamente el 90% de las familias, sin embargo, dos terceras partes de las familias complementan sus ingresos con actividades no agropecuarias, principalmente venta de mano de obra, pues la mayoría de las familias cuentan con insuficiente cantidad de ganado como para que solo esta actividad les genere ingresos suficientes para sus gastos. En este sentido, las estrategias de desarrollo productivo también deben considerar las actividades no agropecuarias (PDMO 2007- 2011).

Como lo analizaba Zoomers, 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 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 agricultura (aunque no completamente como veremos a continuación).

4.1.2.6. Migración

Los residentes abandonan bastante el campo con los efectos productivos negativos que ya habíamos mencionado (mayores bajas por depredadores, animales enfermos, abandono de cultivos). Si bien existe un cierto abandono del campo, se puede comprobar que aún los migrantes en países alejados (Chile, Argentina, Brasil) se las arreglan para seguir manteniendo su ganado (piden ayuda a sus padres a cambio de pasarles dinero, pagan un pastor, etc.) y su derecho a la tierra (cumpliendo los cargos, pagando las cuotas comunitarias). En este sentido, vemos un fuerte arraigo de los comunarios a su tierra y a su ganado. En el marco de esta investigación no se han encontrado casos de familias que abandonen completamente sus *sayañas*.

En varios testimonios se menciona que la gente no aprovecha el potencial que tienen los camélidos y que **prefieren cruzarse al país vecino de Chile** a conseguir trabajo remunerado porque es más fácil y rápido. Decidir trabajar para aumentar la productividad del ganado implica dedicación y tiempo. Los resultados se comienzan a ver a los 3 o 5 años. Asimismo, las condiciones climáticas adversas vuelven a la producción agropecuaria muy riesgosa. Por otro lado, cruzar a Chile y trabajar en la cosecha estacional les permite a los curahuareños conseguir dinero rápido (jornal pago cada 15 días) y de manera segura (si se mantienen las condiciones legales migratorias y económicas en Chile). Muchas familias prefieren migrar para asalariarse en Chile que invertir en mejorar la producción en su unidad productiva rural. De todas maneras, existe cierta complementariedad entre los camélidos y la migración, ya que algunos de la familia se quedan y cuidan el ganado, otros se van y envían remesas.

A su vez, en la mayoría de los casos el dinero que traen de la migración no lo reinvierten en sus campos sino que lo utilizan para construir casas más modernas en el pueblo, comprar electrodomésticos, autos o casas en la ciudad. Como lo comenta el padre Gabriel, *“la economía no se mueve tanto por los camélidos, lo que mueve la economía de Curahuara son las divisas de Chile, más que en otros lados. Se ve en los edificios modernos. Los camélidos podrían dar pero está estancado. A veces no hay carne en el pueblo, carnean muy poco. Es más fácil ir a Chile, en 15 días generan economía, van niños, jóvenes”*. También Mercedes, joven universitaria, nos comenta que su papá va cada verano en las vacaciones a Chile para trabajar en la agricultura. El cambio de moneda les conviene, cada mes pueden ahorrar 2.500 Bs: *“el campo no da en 3 años, tarda mucho en dar dinero, entonces falta y la gente se va a Chile. No se gana mucho por ganadería, mueren por calor, por el zorro, por el frío o falta de agua”*.

4.1.3. Estructura y formas de producción

4.1.3.1. Infraestructura productiva ganadera

La producción de ganado dentro de la comunidad está en base a la unidad doméstica familiar, es decir, todo el ganado es de **propiedad privada**. El uso y su destino es autónomo. En el territorio no existe ganado para el beneficio colectivo o de propiedad colectiva. Según los estudios, el ganado siempre había sido familiar, aun en tiempos precolombinos. Esto se diferencia de la posesión de la tierra para la agricultura que tiene mayores espacios de tierra comunal (*aynuqas* para la agricultura). Según Medinacelli, la noción de propiedad privada de los pueblos llamereros era más cercana que la de los pueblos agricultores. Esto les habría dado mayor facilidad en la adaptación y articulación con la economía mercantil introducida en tiempos coloniales (Medinacelli, 2010).

En cuanto a la **infraestructura productiva** para la ganadería, se comprueba que existe poco acceso a ella y también escaso uso de la tecnología disponible. Como se plantea en el PDMO 2007, la infraestructura productiva existente en el municipio se compone de:

- *Baños antiparasitarios*: dos tercios de los productores acceden a los baños antiparasitarios, empero, en la evaluación del PDM anterior, se vio que

muy pocos productores los utilizan.

- *Playas de esquila*: el porcentaje de productores que acceden a las playas es bajo. Casi en ninguna comunidad se las utilizan.
- *Corrales*: casi la totalidad de productores tienen corrales. Sólo en la Microregión Occidental es una infraestructura mejorada, el resto tiene corrales rústicos.
- *Vigiñas (bebederos)*: la gran escasez de agua que sufre el altiplano entre los meses de septiembre a diciembre hace de esta infraestructura la más demandada por los productores. Sin embargo, pocos acceden a ella.
- *Cercos de alambre*: es la infraestructura con mayor crecimiento. Muchos alambrados son parte de proyectos y otros hechos por los mismos productores.
- *Centros de machaje*⁶⁷: es otra infraestructura muy poca utilizada pese a las grandes inversiones y la falta de refrescamiento de sangre en la reproducción.
- *Infraestructura de procesamiento*: para el procesamiento de la fibra existen talleres artesanales en dos comunidades. En el pueblo de Curahuara de Carangas existe el centro de CIMAT (Centro Integral de Mujeres Artesanas de T'hikhapani) con infraestructura y maquinaria moderna. En cuanto al procesamiento de la carne, en algunas comunidades (unas 10) se cuenta con secadores de charque comunales, sólo en la comunidad de Lagunas existen secadores de charque individuales. También cabe mencionar el matadero municipal, una importante infraestructura, que se usa muy poco y por sólo una decena de productores.
- *Infraestructura de acopio*: en Curahuara se cuenta con un centro de acopio de fibra perteneciente al APCI Jacha Sajama pero está en desuso.

Como vemos en los ejemplos, si bien existen muchas falencias en el acceso a infraestructura y maquinaria, es innegable que también existe una **subutilización de la tecnología disponible**. Queda pendiente analizar las causas de este fenómeno, pero a modo de hipótesis se podría mencionar que utilizar esta infraestructura supone la necesidad de cambiar prácticas productivas que muchas veces los campesinos no creen importante realizar, ignoran los beneficios, o implica más complicaciones que beneficios para ellos. En todo caso, las infraestructuras

⁶⁷ El **machaje** es el manejo por separado de machos y hembras. La separación física de ellos permite desarrollar manejos diferenciales y mejorar su productividad relacionada principalmente a su fertilidad. Al mantener los machos separados de las hembras, por un lado aumenta la libido o deseo sexual, y también se puede aprovechar cuando el productor estime conveniente la época reproductiva. Además permite realizar manejos alimentarios preferenciales a las hembras gestantes en épocas deficitarias.

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, perdiéndose así la lógica la diversificación de la producción para minimizar los riesgos. Las razones pueden ser múltiples y es necesario seguir indagando en ellas.

4.1.3.2. Maquinaria e infraestructura agrícola

El **acceso al agua** para actividades agropecuarias es escaso. Según el PDMO 2007, de un total de 51 zonas que existen en las 13 comunidades del municipio, en 49 zonas (96%) se utiliza agua para fines de riego de pastos, de ellas sólo en 13 zonas (25%) existe infraestructura mejorada, el resto cuenta con infraestructuras rústicas con tomas y canales de tierra que tienen baja eficiencia de aprovechamiento. Muchas veces la construcción y manejo del riego se realiza de manera comunitaria o familiar. Algunas familias cavan surcos desde el río para lograr tener agua para riego. En algunos casos el riego es comunitario y las diferentes familias se dividen por turnos los días de riego en cada *sayaña*, el mantenimiento también es comunitario. A pesar de la relativa abundancia de recursos hídricos en la zona, la escasez de infraestructura mejorada para su uso (canales de riego, tomas para los animales, represas) hace que muchos campesinos sufran la falta de agua. La **electricidad** en el campo es casi nula. En la actualidad existe un proyecto de electrificación rural.

El principal avance tecnológico en la agricultura tradicional del Municipio de Curahuara de Carangas es el uso del **tractor agrícola** para la preparación de los suelos con la utilización del arado de discos. “En el resto de las actividades, las técnicas de cultivo son manuales como las que se trabajaban tradicionalmente, empero, en algunas técnicas se fue empeorando tal como el manejo de suelos y semillas, pues actualmente la mayoría de los agricultores no aplican la fertilización con guano (recurso abundante en los sistemas productivos dominados mayormente por la ganadería camélida), así como tampoco hacen una selección e intercambio de semilla con otras regiones” (PDMO, 2007- 2011).

La **maquinaria** para trabajar la tierra (tractor, retroexcavadora) es insuficiente para atender las demandas de toda la población. Sin embargo, a través de las

políticas de mecanización del agro impulsadas por el actual gobierno, en los últimos años se ha adquirido mayor cantidad de maquinaria. En la actualidad el municipio cuenta con 6 tractores. Estos tractores pertenecen al municipio y están destinados al uso colectivo, tanto para obras públicas como para que las familias los puedan usar en sus campos. Los tractores son manejados por técnicos del municipio y las diferentes comunidades pueden pedirlos para que preste servicio tanto familiar como comunitario pagando un derecho de uso por hora. Si bien la maquinaria aliviana el trabajo cotidiano, existen conflictos en la gestión. Básicamente, los comunarios se quejan de que el tractor no da un servicio suficiente. Luis, técnico en camélidos, manifiesta las dificultades que enfrenta el municipio en la gestión de la maquinaria: *“el municipio tiene tractores, pero no hay gente que los maneje, es caro, hay que juntar mucha gente en cada comunidad para que vaya, hay mal manejo, el Estado da equipamiento pero el municipio no tiene la capacidad de ejecución”*. En una reunión de autoridades originarias y gobierno municipal, los comunarios presentaron su queja por la **falta de uso de la maquinaria**. Se exigió que los tractores estén al servicio de las comunidades, *“estas maquinarias son del Estado, son nuestras”*, *“la gente espera la llegada del tractor como pautado pero nada y las bases se enojan con las autoridades”* reclamaban las autoridades al alcalde. En esta misma reunión también se discutió el precio por hora por uso de la retroexcavadora⁶⁸. Las deficiencias de la gestión municipal, el poco apoyo a los proyectos que llegan (desde el gobierno nacional o la cooperación) y la poca visión productiva del gobierno municipal es una fuente de disconformidad recurrente de la población local.

⁶⁸Los comunarios argumentaban que el precio apropiado serían 150 Bs por hora de uso de la máquina. Por su parte, el alcalde defendía tenazmente que se cobren 200 Bs “para que haya un colchón en caso de que se rompa algo”. Mientras tanto, un concejal presentaba su disconformidad ante la insistencia del alcalde del precio de la maquinaria. Según el concejal, el POA contempla el mantenimiento del tractor. Asimismo, durante la reunión surgió la cuestión de la administración de los tractores nuevos del programa “Evo Cumple”, que se debate entre las autoridades originarias y el Gobierno Municipal. A pesar de la disconformidad con la gestión municipal, los *tamanis* coincidían en que es el municipio el que debe hacerse cargo. Finalizado el arduo debate, se fijó 150 Bs por hora y se decidió que la administración siga en manos del gobierno municipal. Esta negociación entre el alcalde y las autoridades originarias es un ejemplo de cómo en muchos casos el poder de los comunarios es superior al del alcalde.

4.1.3.3. Destino de la producción

Las familias campesinas orientan su economía en un doble sentido: el mercantil y el no mercantil. En el primer caso se trata de productos que se venden para adquirir otros valores de uso para el consumo familiar⁶⁹. En el segundo, los productos son destinados al consumo familiar. Con algunas excepciones, se mantiene la primacía del valor de uso sobre el valor de cambio de los productos y la racionalidad reproductiva. Con respecto al destino de la producción, explicaremos las diferentes dinámicas productivas de las comunidades: agricultura (cultivo de papa, quinua, haba, zanahoria, cebolla y forraje para el ganado: cebada y alfalfa), ganadería (cría de llamas y alpacas) y vestimenta (tejidos de lana de alpaca y llama).

4.1.3.3.1. Agricultura de autoconsumo

Como lo plantea el PDMO 2007: “Debido a limitaciones climáticas (frecuencia de días con heladas) **la actividad agrícola es reducida** entre los productores del Municipio de Curahuara de Carangas; principalmente se restringe a la Microregión Oriental para la producción destinada a la venta, y a la Microregión Central para la producción de autoconsumo familiar. La superficie promedio cultivada destinada para la venta generalmente varía entre 0,25 a 1,00 hectáreas por unidad productiva, que sumados a los 0,25 a 0,50 hectáreas destinadas al autoconsumo familiar, suman entre uno a 1,5 hectáreas cultivadas. Las especies que mayormente se cultivan son la papa en diferentes variedades (Luqui, Yari y Huaycha), quinua, hortalizas (cebolla y zanahoria) y haba; asimismo, en algunas zonas se producen forrajeras perennes como la alfalfa, falaris, pasto llorón, otros, y forrajeras anuales, especialmente la cebada”.

Como vemos, según los estudios se registra una escasa producción agrícola y una **pérdida de conocimientos y prácticas ancestrales**. A partir del trabajo de campo se puede 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, haba, y algunos hasta quinua y*

⁶⁹ Siguiendo la forma directa de circulación de mercancías (M-D-M) analizada por Marx, la mercancía se transforma en dinero y éste se transforma rápidamente en mercancía (“vender para comprar”).

kañawa (cereales andinos)”. Hoy en día son pocos los que mantienen su chacra y los que la tienen, solamente cultivan papa. Cuando lo hacen, dice que es “*poquito nomás, para su antojo*”.

No podemos negar que la producción agrícola en la zona es por demás complicada dada las temperaturas extremas (heladas, granizos, pocas lluvias, temperaturas bajo cero). Sin embargo, es posible afirmar que las personas en el pasado se dedicaban más a la agricultura conjuntamente con la cría de ganado, cumpliéndose el principio de complementariedad ecológica. 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 antiguas terrazas de cultivo hoy abandonadas. Como lo comenta Carlos, joven de una comunidad “*nos hemos quedado, antes se dedicaban más a la agricultura*”. Muchos entrevistados mencionaron que ya no cultivan nada.

En lo que respecta al **cultivo de forraje animal**, los técnicos de la zona intentan que se realice esta práctica ya que contar con cebada o alfalfa incide muy favorablemente en la salud de los animales (cuando no hay forraje en la época seca los animales no tienen suficiente pasto natural y algunos enflaquecen demasiado y se enferman o mueren). Los productores argumentan que no cultivan por el clima, pero como lo comenta un técnico de un proyecto, muchas veces estas justificaciones son infundadas: “*al principio decían acá no da el forraje por el clima, ahora están produciendo forraje y sí da. Ahora hasta hortalizas planta uno y solitos se convencen*”.

Como veremos, **las causas del abandono del cultivo no son siempre climatológicas sino sociales**. Esta pérdida de la agricultura para el autoconsumo 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. Estas personas dejan a algún miembro de la familia pastando las llamas (generalmente los abuelos) o pagan a un pastor y sólo regresan a sus campos en períodos especiales del año. 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 donde los campesinos adquieren su alimento diario, tanto alimentos 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 3 horas de Curahuara.

Otra de la dinámica que pudo haber actuado en detrimento de la agricultura familiar ha sido y son los **proyectos de desarrollo rural**. Como decíamos, el municipio tiene una histórica presencia de proyectos de desarrollo. Muchas veces los técnicos y los agentes municipales pugnan por orientar la producción de camélidos para la venta en el mercado. En la población está muy presente el ideal de la exportación (sobre todo de la carne y los tejidos). En los testimonios de los técnicos y productores se manifiesta una fuerte convicción en la necesidad de insertarse en el mercado. Aumentar y mejorar las ventas les permite a los campesinos tener mayores ingresos que a su vez les posibilita diversificar su canasta básica y acceder a nuevos consumos (ropa, electrodomésticos, autos, educación superior para sus hijos, etc.). Al orientar la producción a la venta de camélidos exclusivamente se descuida la agricultura y la producción artesanal de los alimentos.

Desde el **paradigma productivista** se justifica que las familias abandonen sus chacras y se especialicen en la cría de ganado. De esta manera, la alimentación pasa a depender en mayor medida del sistema de precios y sus fluctuaciones. Si bien no existe una fuerte tendencia a la autorregulación de los precios en la economía boliviana (sobre todo en las zonas rurales), la tendencia a perder la producción para el autoconsumo conlleva a aumentar la inseguridad alimentaria, a la pérdida de los saberes locales y a un cambio de costumbres que vuelve a las personas más vulnerables frente al mercado. Este movimiento por el cual el mercado define la producción contradice los principios de las culturas andinas: la variedad de cultivos, la complementariedad económica y la autosuficiencia.

4.1.3.3.2. Camélidos para la venta

Como veíamos en el contexto local (Capítulo 3.2), los Carangas fueron tradicionalmente un pueblo de pastores. **La cría de llamas se remonta a tiempos inmemorables**. 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 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. Esta tendencia se diferencia del caso de la agroindustria donde las necesidades alimenticias de los productores (y de la población local) cuentan muy poco en la orientación de la actividad económica.

Como vemos, si bien la producción de carne y lana de camélidos se abrió al mercado desde épocas tempranas (desde la colonia), la producción de estos animales mantiene un **sentido reproductivo** ante todo. 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 sólo tienen carne de llama y algo de pollo. Prácticamente no existen familias que no tengan en sus campos algunas llamas y alpacas. Como lo 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”*. En este sentido vemos que la racionalidad reproductiva prima por sobre la instrumental.

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, es el **mercado de camélidos el que posibilita la continuidad de la producción ancestral y la reproducción de las comunidades** en estas regiones tan inhóspitas de Bolivia.

4.1.3.3.3. Vestimenta tradicional

Existen trabajos tradicionales que con el ingreso de productos manufacturados se dejan de realizar. Por ejemplo, con la introducción de vestimenta moderna, se deja de hilar y hacerse la propia ropa con lana de alpaca. Como lo comenta Justa, *“antes*

se hilaba y se tejía todo". Los entrevistados comentan que en la época de "los abuelos" hacían sogas y bolsas para transportar los alimentos con fibra de llama y las intercambiaban por otros productos de otras zonas ecológicas. Si bien es sabido que los antiguos moradores de la zona **producían su propia vestimenta a partir de la fibra y cuero de los camélidos**, la ropa sintética ha ganado lugar en la actualidad. El arte del hilado y el tejido se ha venido perdiendo por la introducción de ropa sintética o de algodón más barata y de fácil acceso. En la feria quincenal del pueblo se ve gran cantidad de puestos con ropa moderna: equipos deportivos para hombre, calzado moderno, ropa de cholita con telas sintéticas, etc.

Es muy común ver a las mujeres tejer mientras realizan otras actividades (pasteando llamas, atendiendo sus tiendas o charlando con los vecinos). Sin embargo, en general utilizan lana de oveja o lana sintética y no de alpaca por el precio elevado de la lana ya procesada.

Las ropas tradicionales hechas de fibra de camélidos se mantienen sólo para **los trajes de fiesta** (sobre todo para el carnaval andino) y para las autoridades originarias (tanto hombres como mujeres). La paulatina pérdida de la vestimenta tradicional es un fenómeno que se da de manera general en el altiplano boliviano (manteniéndose en algunas regiones alejadas).

En la época de carnaval las artesanas de CIMAT tienen más pedidos de mantillas y polleras de alpaca para la mujer, ponchos y *chuspas* (bolsitas tradicionales donde se pone la coca y el alcohol para intercambiar) para los hombres, todos de fibra de alpaca. Exceptuando pedidos puntuales, la producción de ropa está sobre todo orientada a la venta para extranjeros o visitantes que llegan al pueblo o se lleva a las tiendas de las ciudades.

4.1.3.4. La forma tradicional de producción de camélidos

La producción de camélidos se realiza en la mayoría de los casos de manera tradicional. Esto significa que no se realizan las innovaciones productivas y tecnológicas disponibles. Como lo plantea Luis, técnico en camélidos, *"los más dejados tienen una forma de extracción y no de producción de camélidos. No hacen manejo, tienen su ganado, compran, venden más o menos, pero no hacen nada por*

mejorar, es sólo extracción de la naturaleza”.

Como podemos observar en este cuadro, existen varias prácticas innovadoras para mejorar la producción de camélidos que sólo algunos productores realizan:

Cuadro: Comparación entre la práctica tradicional y recomendada en la crianza de alpacas y llamas

Actividades productivas	Prácticas aplicadas por la mayoría de los productores	Prácticas aplicadas por algunos productores innovadores	Prácticas recomendadas técnicamente (lo ideal para un buen manejo de ganado)
Manejo de reproductores	De la misma tropa	De otras tropas	Refrescamiento de sangre, compra de otras regiones.
Empadre	Jañachu	Amarrado o controlado, con centros de machaje	Amarrado o controlado, con centros de machaje
Destete	No se practica	Lo practican pocos	Destete a partir del 7º mes
Faeneo	En corrales donde pernoctan el ganado	----	En mataderos o playas de faeneo, con buen desangrado
Esquila	Adultos cada 2 años	Anualmente	Desde el primer año y cada año
Selección de fibra	No hay selección	Por categoría y colores	Por categoría y colores
Venta de ganado	En pie	Faeneado y por canal	Faeneado, clasificado
Tratamiento sanitario	Solo a animales enfermos	Toda la tropa, pero no en toda la comunidad	Campañas de sanidad a nivel comunal
Pastoreo	Sobrepastoreo, principalmente de bofedales		Pastoreo rotacional, según capacidad de carga
Manejo de praderas	Casi ninguna		Abonamiento, trasplante, resiembras, zanjas, otros
Mantenimiento de sistema de riego	Muy poca práctica de mantenimiento		Gestión campesina del riego: organización, turnos, mantenimiento, aportes
Construcción y	Para definir	Para el manejo	Para el manejo rotativo

mantenimiento de cercos	límites de las <i>sayañas</i>	rotativo de los pastos	de los pastos
Uso del guano	Generalmente no se utiliza	Uso para abonar el terreno	Abono del terreno: dormitorios móviles
Cuidados contra predadores	Pastoreo no es permanente	Campañas comunales de ahuyentamiento	Campañas comunales de ahuyentamiento; construcción de dormitorios; cuidado permanente
Productos obtenidos	De baja calidad	En proceso de mejora	De alta calidad para mejorar precios
Comercialización	A intermediarios que vienen a las propiedades familiares	A intermediarios en la feria	Venta organizada para eliminar intermediarios. Capacidad de gestión empresarial y búsqueda de mercados

Fuente: Diagnóstico complementario (2006)- PDMO 2007

Muchas de las prácticas recomendadas para un buen manejo son técnicas que se fueron desarrollando durante siglos por los aymaras del altiplano y que por varias razones se fueron perdiendo. Entre **las prácticas que se tenía 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 dormitorios móviles, el ahuyentamiento comunitario (de los depredadores).

Asimismo, es importante resaltar que 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 conlleva no sólo al debilitamiento del lazo social comunitario sino a una mayor carga de trabajo para las familias. La recuperación de estas prácticas colectivas fortalecerían las relaciones entre los comunarios y se reactualizaría el sentido de comunidad en el trabajo. Asimismo, estas prácticas repercutirían en mejores resultados productivos y en alivianar las tareas de cada familia.

Los técnicos del municipio ven en la forma tradicional de producir una limitante

para el desarrollo local. Muchos de ellos se quejan de *“la falta de visión empresarial de los campesinos que no toman la unidad productiva como una empresa, un negocio”*. Arraigados a una forma milenaria de vida, los pastores curahuareños mantienen sus *tamas* (tropas de ganado), pastean en momentos claves del año, realizan un baño al año y al cabo de 3 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* (parcial abandono del pastoreo y poca aplicación de innovaciones) hace que se limiten las posibilidades de generar ingresos extras pero no repercute directamente en el autoconsumo de las familias. Esta falta de manejo puede estar relacionada con la pluriactividad de los campesinos que les deja poco tiempo para dedicarse a su ganado. Además, 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 vemos, son pocos los campesinos del municipio que viven exclusivamente de su ganado. La mayoría realiza una variedad de actividades complementarias: construcción, comercio, agricultura en Chile. 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.

Otra limitación importante en la economía del municipio para la generación de ingresos es el **bajo nivel de transformación de los productos** que tienen las unidades domésticas y las asociaciones de productores, sobre todo en la ganadería. Como lo indica el PDMO 2007, una limitación en la producción ganadera es la escasa capacidad de transformación de subproductos de calidad. Sólo 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.

Cuadro: Porcentaje de productores que realizan transformación de los productos ganaderos

Descripción de categorías	Nº Entrevistados	%
Población muestra (productores)	51	100%
Crianza de alpacas	37	72%
Venta de alpaca en pie	24	47%
Venta de alpaca faenada	8	16%
Transformación en charque	0	0%
Venta de fibra bruta	37	72%
Transformación en tejidos artesanales	2	4%
Crianza de llamas	40	78%
Venta de llama en pie	36	71%
Venta de llama faenada	6	12%
Transformación en charque	3	6%
Venta de fibra bruta	6	12%
Transformación en tejidos artesanales	0	0%
Crianza de ovinos	17	33%
Venta de ovino en pie	16	31%
Venta de ovino faenado	0	0%

Fuente: Diagnóstico complementario (2006)- PDMO 2007

Como vemos, 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, viseras, 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 (kilo de carne de charque: 60 Bs, kilo de carne fresca: 18 Bs).

También vemos una fuerte preponderancia de la venta de **fibra de alpaca** en bruto (sin lavar ni hilar) perdiendo así 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 nula entre los entrevistados y poco frecuente más allá de algunas tejedoras de las comunidades y 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 vienen comerciantes de La Paz que reúnen fibra en cantidad, acopian, procesan y la revenden. En muchos casos las artesanas locales, al no hilar ellas mismas, 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, perdiendo los productores locales el valor agregado de su transformación. Como lo manifiesta una artesana *“nosotros perdemos, vendemos a precio de gallina muerta”*.

4.1.4. Tendencias analizadas en el proceso de producción

- **La propiedad colectiva de la tierra es una institución comunitaria que se mantiene.** A pesar de los cambios en las formas de producción y uso de la tierra, la propiedad titulada de manera colectiva implica la institucionalización de las tierras comunitarias. No se registran intentos de cambio en este sentido. La prohibición de la compra y venta de tierra se respeta.
- Si bien la institución se basa en la propiedad comunitaria, **las personas sienten que la tierra es suya.** La tierra se siente propia, heredada por derecho ancestral. Se adquiere ese derecho siguiendo el camino (*thaki*) familiar, social, económico, es decir, casándose y teniendo hijos, cumpliendo con las obligaciones de la comunidad, pasando los cargos, produciendo la tierra, etc. Así, de modo general, se podría expresar el imaginario compartido de la siguiente forma: “esta tierra es mía porque la hemos heredado de nuestros ancestros, y será de mi familia porque hemos hecho lo que correspondía para tenerla”, y no tanto “esta tierra es de la comunidad y la estamos usando temporalmente para nuestro sustento”.
- **Otra institución que se mantiene con vigor a pesar de las transformaciones es el sistema de autoridades originarias.** 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, ninguna persona entrevistada 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 poder acceder a la tierra. También puede ser comprendido como una muestra de gratitud, cariño o el pago de una deuda superior que los comunarios sienten por su comunidad, su hogar, su tierra. Ambos supuestos pueden explicar esta costumbre y quizás muchos otros. La realidad es que el sistema de autoridades (a pesar de algunas tensiones) se mantiene como una de las instituciones más fuertes en el municipio, igualando quizás al 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.

- Si bien el sistema de propiedad comunitaria se mantiene (TCO) 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, la creciente migración y el crecimiento demográfico, existe una **mayor presión por la tierra con la consecuente fragmentación**. El avance masificado del alambrado y la creciente disminución de las tierras de pastoreo comunales (hasta su casi desaparición) implica un avance en 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 al interior de la comunidad.
- De la bibliografía estudiada se puede desprender que **las comunidades del altiplano más agrícolas que ganaderas no cercan sus tierras y las *aynuqas* se mantienen en mayor medida**. Además de las causas sociales relacionadas al crecimiento demográfico, mayor presión por la tierra, mayor individualización de la población por la migración, se puede concluir que el avance del alambrado también se relaciona con la misma práctica ganadera

(es más práctico criar los animales en lugares cercados).

- A pesar de que el alambrado puede fomentar el divisionismo al interior de la comunidad, la utilización del mismo aliviana las tareas de pastoreo, la rotación de pastos, el cuidado de los animales. **El alambrado es nueva tecnología que permite a los productores realizar otras actividades manteniendo su ganado.** Podemos decir que si bien el alambrado cambia las formas de concebir y utilizar el espacio (pérdida los pastos comunes), en un contexto de avance de las actividades mercantiles, la posibilidad de dejar el ganado en las *sayañas* sin que se escape es quizás una forma que permite que muchos campesinos mantengan la producción de camélidos.
- La práctica de alambrear es una práctica ajena a la cultura andina. Esta nueva tecnología, como vimos, aporta beneficios a los comunarios (mejor manejo del ganado, disminuyen los conflictos entre vecinos, se puede criar ganado sin la necesidad de estar siempre en el campo, etc.). Por otro lado, existen tensiones con las formas de uso del espacio común, con las prácticas milenarias de pastoreo, y con la concepción del espacio en general. En esta nueva práctica (ya casi una institución en el territorio por su práctica recurrente) se materializa uno de las tensiones entre el ciclo del mercado y el de la comunidad que es necesario seguir profundizando. Si es impensable volver a las tierras comunes de pastoreo, es también importante **fortalecer, de manera consciente y participativa, otras formas solidarias de uso del espacio común**, como puede ser la reserva de algunas tierras comunes para cultivar forraje, criar machos genéticos, cuidar la biodiversidad, etc.
- **La migración puede ser comprendida como una estrategia** desplegada por las familias para asegurar la continuidad de la unidad productiva rural y por ende de la comunidad. Se puede comprender que si todos los hijos se quedaran en las comunidades y exigieran sus derechos sobre la tierra, los conflictos (ya presentes) se incrementarían hasta hacer la vida insostenible. Vemos así que se conserva la comunidad pero a costa de cambiar la estructura familiar. En este sentido, podemos afirmar que la transformación no significa siempre la disolución o erosión de las formas previas como suele analizarse.

- A pesar de la creciente división de la población, los **trabajos comunitarios y las reuniones comunitarias se mantienen**, permitiendo en estos espacios el fortalecimiento de los lazos sociales. En muchos casos, los comunarios sólo 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 cohesión social. En este sentido, vemos que las comunidades desarrollan varios mecanismos a través de normas internas para mantenerse cohesionadas.
- El **fondo de trabajo** en las unidades domésticas campesinas en el territorio está caracterizado por el aporte simultáneo de todos sus miembros, desplegándose estrategias múltiples para lograr la reproducción de la vida. Si bien la migración es una práctica generalizada en el territorio, las estructuras comunitarias 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.
- Si bien **las relaciones de género** están cambiando, aún queda un largo camino para que sean equitativas realmente.
- El **trabajo de reciprocidad** va perdiendo fuerza y se va transformando, en muchos casos se reemplaza el *ayni* por el jornal pago. Estas tendencias no sólo aceleran los procesos de monetización de la economía sino que van debilitando el lazo social. Sin embargo, con transformaciones, los trabajos de reciprocidad se mantienen en cierta medida.
- A pesar de la evidencia histórica de la **pluriactividad y complementariedad** como principio andino, la tendencia desde las políticas es a romper con estos principios y lograr la especialización de los campesinos, en muchos casos con escasos resultados.
- 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 bien en las estructuras locales y que en algunos casos las debilitan. Como habíamos dicho, la economía comunitaria se caracteriza por la propiedad colectiva de la tierra y la producción familiar, con ayudas de otros familiares y vecinos 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. En este sentido, si bien la forma cooperativa es un ideal que se busca fortalecer desde la Economía Solidaria, es importante no forzarlo en todos los contextos. Se refuerza la idea de que en *la construcción de otra economía*, “no hay recetas válidas” para todos los contextos y que es necesario partir desde los referentes propios.

- **A nivel de la producción para el autoconsumo**, esta se sigue manteniendo en la producción de camélidos y se ha debilitado en el caso de la agricultura y la vestimenta. En el caso de las verduras y la ropa, podríamos afirmar que la presencia del mercado ha debilitado la producción local. La especialización en otras zonas más aptas para la agricultura y la introducción de ropas modernas (hechas más rápidamente con máquinas y materiales sintéticos) hizo que la producción familiar se vaya perdiendo.
- En el caso de los camélidos, podríamos decir que **el mercado ha permitido que esta producción ancestral subsista**. En cierta medida, la posibilidad de venta de los excedentes de camélidos hace posible la permanencia de las familias en el campo. Dadas las favorables condiciones de trabajo remunerado en Chile, las mayores oportunidades en la actualidad, los mayores gastos monetarios y las condiciones climatológicas extremas que hacen difícil la agricultura en la zona, sería muy probable que muchos campesinos decidan abandonar sus tierras si no existieran mercados para la carne de llama. Así, vemos que el mercado como institución puede jugar un rol diferente en cada tipo de actividad (tensión y complementariedad).
- Por otro lado, la venta de ganado (y los ingresos de otros trabajos) les permite a los campesinos tener más ingresos para comprar verduras que antes producían ellos mismos en sus *sayañas* y que también puedan acceder a otros alimentos que vienen de otras latitudes a los cuales antes no accedían.

La feria quincenal de Curahuara les permite proveerse de una diversidad de productos a precios muy similares a los precios de los mercados en las ciudades. **En este sentido, el dinero y el mercado permiten lograr la seguridad alimentaria de muchas familias.** Sin embargo, las familias más pobres no siempre pueden acceder a estos alimentos de primera necesidad y en algunos casos han abandonado sus cultivos de autoconsumo, por lo que su situación es de mayor vulnerabilidad que antes.

- Con respecto a **la infraestructura y maquinaria en desuso**, se puede comprender que la misma no se adapta a las necesidades de los productores, ya que implica cambios en las prácticas que por varias razones los campesinos no desean o no pueden realizar. Las infraestructuras en muchos casos no están adaptadas a las dinámicas productivas locales.
- Es importante seguir indagando sobre **las causas del estancamiento de la producción de camélidos** y por qué los campesinos prefieren invertir en otros negocios. Las estrategias de los campesinos curahuareños nos confrontan con paradojas. Vemos que los campesinos prefieren migrar, asalariarse, mantener la pluriactividad que especializarse en su trabajo autónomo permaneciendo en su territorio. La idea de que *“el campo no da”* está muy anclada en la subjetividad de los lugareños. Es difícil determinar si los límites al aumento en la calidad y cantidad de ganado son límites físico-naturales o más de tipo social- cultural ya que las opiniones son encontradas. Se hace evidente que los fríos extremos, las sequías, la escasez de pastos y las heladas y granizadas son elementos negativos frecuentes que desalientan y perjudican considerablemente a los productores. La cercanía con el país vecino abre las posibilidades de mejorar los ingresos sin mayores dificultades.
- Por otro lado, contradiciendo el ideal de los proyectos de desarrollo productivo, existe de manera tácita al interior 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 sólo con algunos miembros de la familia permaneciendo 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, la escasez de las mismas, la paulatina estratificación social, etc. Vemos que una producción tradicional de camélidos sostiene a un número limitado de personas en el campo con economías similares, permitiendo de esta manera que las comunidades se mantengan cohesionadas y equilibradas. Los técnicos muchas veces ignoran este imaginario compartido y sus razones y encuentran irracional la mentalidad campesina, sin comprender en profundidad los diferentes factores negativos que puede generar un aumento considerable de la producción local.

4.2. El Proceso de Distribución

Dimensiones	Sub dimensiones
Distribución	Apropiación primaria de la riqueza
Redistribución	Redistribución de la comunidad
	Las políticas redistributivas desde el Estado
	La cooperación internacional, mecanismo de redistribución a nivel internacional

4.2.1. Distribución

4.2.1.1. Apropiación primaria de la riqueza

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, hay una importante apropiación de la ganancia por parte de los **intermediarios**. Si bien los productores son autónomos y dueños de su tierra y ganado, los intermediarios se apropian de una parte del valor producido por los campesinos. Con la escasez de datos y de cálculos por parte de los productores, es difícil poder estimar el costo de producción de cada animal. Pero estando la producción tan articulada al mercado en las ciudades, es innegable que la regulación de los precios de la carne de llama pasa en cierta medida por los **precios del mercado** (y no por mecanismos locales de regulación). La presencia de los intermediarios y la imposición de los precios del mercado generan también una injusta distribución de la riqueza.

Los intermediarios son comerciantes de las ciudades de El Alto, La Paz, Oruro, pero también familias curahuareñas especializadas en la comercialización. Los comerciantes llegan a la feria quincenal en el pueblo o que 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 a 600- 700 Bs. El intermediario

compra ganado vivo en Curahuara, lo hace pastear un mes y lo revende faenado en las carnicerías a más del doble. Los términos del intercambio se podrían mejorar si se acortara la cadena entre productor y comerciante minorista. Durante el trabajo de campo se pudo comprobar que hay bastante conciencia entre los pobladores de Curahuara de los injustos términos de intercambio actuales. Como lo 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 de mercado del producto del trabajo campesino, su total eliminación en las actuales condiciones de producción e intercambio sería aún más perjudicial para los productores. En la actualidad los intermediarios juegan un **rol importante en la intermediación** entre los productores y el consumidor ya que para los comunarios es demasiado caro llevar a la ciudad su producto. Es por eso que los productores llevan la carne a la feria quincenal del pueblo o en algunos casos los compradores se acercan a sus *sayañas* a comprar los animales en pie.

Además, como lo muestran otros estudios (Tassi, 2012) 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 familias productoras locales que han podido ahorrar para comprar una movilidad de transporte de los animales. En este sentido, muchos de los compradores son otros productores de la zona que tienen contactos con mercados seguros y camiones para transportar a los animales o la carne. Como lo plantea Luis, técnico en camélidos: *“los intermediarios no son en sí el problema, no hay que suprimirlos, hay que regularlos. ¿Cómo? Pesando cada llama faenada y que paguen por kilo de carne, no peso vivo estimativo.”* Sin una regulación clara, los compradores no pesan al animal y pagan el mismo precio, sea el animal gordo o flaco (esto es desventajoso para el productor que ha invertido en alimentar mejor a su ganado con forraje sembrado).

La construcción del **matadero municipal** tiene como objetivo lograr que los productores vendan en el pueblo mismo directamente los animales en pie a mejor precio en condiciones más higiénicas para su consumo. Sin embargo, por negligencia de las autoridades municipales y la debilidad de las asociaciones locales, desde el

2005 el matadero sigue sin la habilitación de 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 porque la carne certificada podría venderse a mayor precio en diferentes mercados.

Además, el frigorífico municipal mejoraría la **calidad de carne** que comen los mismos curahuareños. Como decíamos, en la actualidad la mayoría de los productores faenan en sus campos, en el pasto, con utensilios rudimentarios. Las condiciones no son higiénicas, se manipula la carne, viseras y cuero con poco cuidado, los flujos se mezclan, las herramientas no se limpian lo suficiente, insectos, tierra y pasto pueden ingresar a la carne, etc. Comer carne contaminada genera problemas estomacales, frecuentes en la población local, sobre todo en los niños. En este sentido, el matadero, además de poder ser una fuente de ingresos, debe ser visto como una manera de mejorar el consumo local de carne. Como lo plantea un técnico: *“al matadero sólo lo ven como una posibilidad de exportar la carne, pero no como una forma de mejorar la salud de la población, el consumo local de carne”*. Desde una perspectiva sustantiva de economía, que observa la satisfacción de las necesidades en sentido amplio, es tan importante cuidar de la salud de la población tanto como generar mayores ingresos monetarios.

4.2.2. Redistribución

4.2.2.1. Redistribución de la comunidad

Si bien en la bibliografía consultada se pudieron rescatar algunas formas tradicionales en que las **comunidades andinas redistribuían** el fruto de su trabajo entre los más necesitados, no se pudo encontrar evidencia empírica en el municipio de la persistencia de estas prácticas. Por ejemplo, como vimos, en algunas comunidades andinas las autoridades originarias de turno reciben productos agrícolas de los demás comunarios por el servicio que están prestando ya que ellos están impedidos de producir para su consumo por las múltiples actividades que realizan.

En otros casos existían mecanismos solidarios de redistribución a viudo/as o

personas que por desastres naturales perdían parte de la producción. En el municipio, y quizás por el debilitamiento del lazo social que estamos analizando, no existen prácticas de este tipo. Los gastos ante eventuales pérdidas o catástrofes naturales corren por lo general por parte de las familias (en muchos casos por la familia extendida). Aquí los residentes cumplen un rol importante. Como veíamos, casi todas las familias en Curahuara tienen un familiar afuera y pueden, en caso de ser necesario, acceder a ellos para pedirles préstamos de dinero.

Por otra parte, **los mecanismos de distribución 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 las tierras que antiguamente eran de usufructo colectivo (*aynoqas* para la agricultura, bofedales para el ganado) son en la actualidad prácticamente inexistentes.

Los únicos casos donde se pudo observar **mecanismos de redistribución** fueron en las fiestas patronales, para los estudiantes universitarios de las comunidades y en la reversión de 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 puede mencionar cajones de cerveza, cuadros con los nombres de la pareja y la fecha y otros adornos conmemorativos de la fiesta. Asimismo, en algunas comunidades existe un mecanismo de redistribución para apoyar a los jóvenes que ingresan en la universidad. Con los aportes de los comunarios se junta un fondo para ayudarlos con la inscripción (400 Bs por año). Como lo explica Polanyi, en muchos casos (como éste) no es posible separar la redistribución de la reciprocidad.

Por otro lado, ya sea por abandono de la tierra o porque la comunidad ha decidido expulsar a alguien (en casos excepcionales de mala conducta se puede llegar a esta situación), existen dentro de las comunidades algunas tierras sin dueño. Estas tierras pasan directamente a la comunidad que las mantiene hasta que se decida qué hacer con ellas. Durante el trabajo de campo se ha observado que una comunidad había ofrecido tierras a la universidad local para que tenga 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 son muy raros).

4.2.2.2. Las políticas redistributivas desde el Estado

El paradigma hegemónico de un Estado ausente en materia económica y social en la época neoliberal fue sustituido por un Estado que intenta controlar los recursos estratégicos del país para **la redistribución de la renta nacional al conjunto de la población**. Con la nacionalización de los hidrocarburos en el 2006, el Estado boliviano logra captar muchos más recursos que son reinvertidos en salud, educación, caminos e infraestructura en todos los municipios del país a partir del IDH (Impuesto Directo a los Hidrocarburos). 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 sólo la redistribución del ingreso, sino la de bienes públicos. Si bien es difícil hacer un análisis del impacto de las políticas gubernamentales en el municipio por la falta de datos, podemos dar cuenta de algunos proyectos en desarrollo estudiados durante el trabajo de campo. Entre los **proyectos impulsados por el actual gobierno** se pueden mencionar: 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), Programa de Mecanización del campo (con la dotación de tractores y retro excavadoras para el municipio y motosegadoras y motocultivadoras para cada comunidad).

A nivel nacional, las **políticas redistributivas de mayor impacto** son el *Bono Juancito Pinto* (incentivo de 200 Bs anuales para la matriculación, permanencia y culminación del año escolar de los niños y niñas en la escuela primaria y hasta tercero del secundario en las unidades educativas públicas de todo el territorio, vigente desde el 2006); el *Bono Juana Azurduy* (bono para madres que tiene el objetivo de contribuir a la mejora de la nutrición y salud integral de la mujer gestante y el menor de dos años. El bono consiste en el pago de 1.820 Bs a las madres en 33 meses, vigente desde el 2009) y la *Renta Dignidad* (pago mensual a las personas mayores de 60 años sin una renta o pensión del Sistema de Seguridad

Social, 200 Bs para las personas que reciben pensión de jubilación y 250 Bs para quienes no la reciben, vigente desde el 2007). Estos bonos se financian con una parte de los recursos recibidos del Impuesto Directo a los Hidrocarburos, de los recursos de las gobernaciones, 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).

A nivel de la salud, el director del hospital municipal considera que si bien es necesario seguir avanzando, las condiciones de salud en el municipio han mejorado significativamente en estos últimos años. A través del bono universal Juana Azurduy junto con el proyecto “*Un aguayo para un parto sin riesgos*”⁷⁰ se ha logrado bajar significativamente la mortalidad materno- infantil. Asimismo, como nos indica el director con el Programa *Desnutrición Cero* se está mejorando considerablemente los índices de desnutrición en el municipio. A las mujeres se les incentiva con un regalo para hacerse el chequeo ginecológico anual. Los adultos mayores están recibiendo su seguro de salud con el que acceden de manera gratuita a los medicamentos. Asimismo, se está incorporando a la medicina tradicional dentro de la atención del hospital a través de la certificación desde el Viceministerio de Medicina Tradicional de médicos tradicionales y también con la incorporación de pomadas naturales elaboradas por estos médicos tradicionales en el kit que reciben las madres. Asimismo, 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 a partir de la nueva Ley Educativa Avelino Siñani- Elizardo Pérez (2010). Esta ley implica un

⁷⁰ Proyecto de medicina intercultural impulsado por la cooperación canadiense (CECI). Las futuras madres que se hacen las 4 revisiones medicas durante el embarazo y tienen el bebé en el hospital reciben un aguayo, ropa para el bebé y alimentos. La mujer puede elegir tener el parto en la mesa ginecológica con un médico o en la sala culturalmente adaptada en un cuarto separado del hospital con una partera tradicional reconocida por todos. La mayoría de las madres eligen tener su “wawa” con la partera, “Doña Gregoria”. Si hay complicaciones en el parto el médico puede entrar e intervenir. Las mejores condiciones de higiene sumado a los 4 controles que se hacen las madres y la supervisión del médico en el embarazo y parto de las madres hizo que bajara sustancialmente la mortalidad materno- infantil en el municipio (según el testimonio del director del hospital no se han registrado muertes en el parto en este año). 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 son comprados con recursos municipales. Este proyecto exitoso es un ejemplo de medicina intercultural en el país.

cambio revolucionario en la educación en Bolivia, sustentada en los principios de la comunidad, la descolonización, la educación técnico- productiva y la interculturalidad. A partir de esta ley se apunta a formar al nuevo sujeto plurinacional acorde al horizonte de transformación planteado en la nueva Constitución.

Como se sabe, los resultados en educación se ven sólo a partir de varios años (sino décadas) de trabajo continuo. El desafío actual en el tema educativo es que toda la comunidad educativa (profesores, directivos, estudiantes, padres, autoridades locales) se apropien de la ley y la apliquen. Como lo manifiesta el director distrital de educación de Curahuara de Carangas, los cambios tardan en ocurrir, *“pero la nueva ley plantea desafíos para ir cambiando”*. La directora de la escuela primaria del pueblo también analiza la capacitación que reciben los profesores para la implementación del nuevo currículo a partir del *PROFOCOM* (Programa de Formación Complementaria), ella plantea que *“los cursos nos han servido para ver nuestra realidad, nos dimos cuenta que nuestra currícula no se acerca a nuestra realidad. Es bueno ver la realidad, eso nos atrasa pero nos acerca. Por ejemplo en la escuela no enseñamos a esquilvar, a sembrar, cultivar, ahora la idea es que sí. Que la escuela no esté tan separada del trabajo de la familia. En el magisterio aprendimos a transmitir conocimiento del paradigma europeo, ahora se quiere lograr la construcción de conocimiento a partir de lo que se vive. Primero tendremos que cambiar los profesores, directores. El problema en el campo es que las chacras las cuidan los abuelos, ellos van a desaparecer y los jóvenes no deberían ir tanto a la ciudad, tendrían que tener más preparación para vivir en el campo. En el campo hay todo, agua, luz, internet, lo que falta para los jóvenes es entretenimiento, diversión sana, discotecas, esparcimiento, el deporte se está haciendo bastante, torneos de fútbol (fútbol 5) para mujeres y varones. Son actividades para que la juventud se distraiga pero sanamente”*.

Como problema a nivel nacional en la implementación de la nueva ley que se repite en Curahuara se puede mencionar la pasividad con que los docentes están encarando el nuevo currículo. Formados en magisterios donde la educación era colonizadora, repetitiva y memorística (“la educación bancaria” de la que hablaba Freire), estos profesores tienen ahora el enorme desafío de dejar atrás este tipo de

educación y ser parte de la revolución en proceso, construyendo sus propios materiales, recuperando los saberes y conocimientos ancestrales, fomentando valores como la solidaridad y la reciprocidad. Tienen también el desafío de “salir de las aulas” y organizar con la comunidad educativa un Proyecto Socio Productivo que atienda necesidades de la comunidad. Sin embargo, aún falta mayor apropiación y compromiso de cambio por parte de los profesores. Como lo manifiesta el director: *“los profesores no toman en cuenta la nueva reforma educativa, la colonización continua, seguimos siendo egoístas, individualistas. No hay adelanto en trabajar de manera cooperativa”*.

A nivel del deporte, el gobierno de Evo Morales está haciendo muchas obras y competencias deportivas en todo el país. La idea es hacer del deporte un puente para la integración social y el fomento de una vida más sana. Para la población local, el deporte es una cuestión muy importante. Hay muchas obras para mejorar la infraestructura deportiva: coliseo cerrado (Programa Evo Cumple), la cancha de césped sintético, etc. En general se puede observar un impacto positivo del deporte en el municipio, *“la gente se une, vienen todos a apoyar, es el único entretenimiento para los jóvenes”* comenta un comunario. Hay torneos anuales de fútbol para hombres y mujeres, cada comunidad tiene su equipo, en las fiestas patronales paralelamente a la entrada folclórica se desarrolla un torneo de fútbol donde vienen muchos migrantes desde Brasil, Chile y las ciudades de Bolivia para jugar. En este sentido, se ve que el deporte es un factor de integración social importante.

Si bien es difícil medir los impactos reales de procesos que están en pleno desarrollo, además de contar con insuficientes datos de resultados e impactos, es interesante rescatar que la totalidad de los entrevistados sienten que **sus vidas han mejorado desde que está Evo en el gobierno**. A nivel general, los testimonios de las personas entrevistadas 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 en Bolivia. Así por ejemplo, un comunario sentencia: *“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** (y ya no 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, los niños antes 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”*.

Otro efecto positivo que podría estar sucediendo en el campo a partir de las políticas redistributivas actuales es el **retorno de algunos migrantes** a sus lugares de origen. Si bien es difícil afirmar que esta tendencia este sucediendo en el territorio ya que no existen estadísticas actuales de los flujos migratorios, hay personas que afirman que se están dando procesos de retorno al campo: *“la gente está volviendo, porque hay más ayuda por este gobierno, se siente mejor, antes no había nada, ahora hay agua, bombas, caminos, nos ayudan con forraje”*.

Los cambios simbólicos y materiales que este gobierno está propiciando son innegables y son percibidos por la mayoría de los pobladores. Pero como todo proceso social, no está libre de **contradicciones**. A nivel del desarrollo productivo, el Estado no logra aún superar la visión tecnócrata hegemónica. El Estado está preso del “fetichismo de la infraestructura y la maquinaria” y muchos proyectos se centran en la dotación de obras y maquinaria, sin atender suficientemente la operatividad de las mismas por ejemplo. En este sentido, si la cooperación internacional tiene muchos “elefantes blancos” en su haber, el Estado no está libre de los mismos problemas. Ya hemos comentado el problema de funcionamiento que tienen los tractores otorgados por el gobierno. El tinglado hecho para la feria quincenal ha provocado resistencia entre los usuarios por ser demasiado frío y poco adaptado a las dinámicas locales (la mega obra moderna poco se asemeja a los mercados campesinos, abiertos y sobre la calle).

Un fenómeno muy común en el territorio es el **abandono de maquinaria** por falta de conocimiento de su uso o porque se deteriora y no hay recursos para repararla. Como nos comenta un técnico en camélidos a propósito de las motosegadoras y motocultivadoras otorgadas por el Estado a las comunidades: *“no las aprovechan*

porque no saben armarlas, no saben usarlas, no se preocupan en hacer capacitación (el Estado). Pérdida de dinero, no hay una visión de desarrollo claro desde el gobierno, se gasta mucho dinero en maquinaria que no sirve más que para los votos. Lo prioritario es el riego por ejemplo”.

Asimismo, algunos comentarios fueron críticos hacia las **políticas “asistencialistas” del Estado**. Estas críticas vinieron en su mayoría de técnicos y personas con mejor situación económica (los campesinos más pobres no tienen esta percepción). René, técnico y dirigente sostiene que *“los proyectos asistencialistas no están bien, la gente sólo tienen que esperar, se fomenta la flojera. Debería ser un esfuerzo recibir un proyecto, ser capacitados. La política está mal porque los acostumbran a darles todo, asistencialismo, como en Cuba, para todos igual, esperamos de arriba, no hay competitividad, esfuerzo, en mi familia me enseñaron el valor del trabajo, del esfuerzo propio, a no regalarles tanto”*. Otro técnico también critica esta política asistencialista que penetró en las mentalidades de los campesinos y la mala distribución de los proyectos *“en las comunidades con más instituciones hay que rogarle a los comunarios, ellos dicen ‘hágamelo’. Y las demás comunidades se van postergando, sólo quedan los viejitos”*. Una concejala también reflexiona sobre los problemas en la gestión de los proyectos *“el problema es la falta de organización de la gente, no se organizan, no producen, todo esperan de arriba. Hace falta cambiar la mentalidad de la gente”*. Un joven también critica las políticas del gobierno: *“acá la gente no quiere esforzarse y el gobierno fomenta este asistencialismo, todo les dan, todo quieren de arriba. La gente no toma interés, por eso fallan los proyectos”*.

4.2.2.3. La cooperación internacional, mecanismo de redistribución a nivel internacional

El principio de redistribución que retoma Polanyi en sus trabajos tiene como sentido asegurar la cohesión social o comunitaria, y se opera entre grupos al interior de la comunidad. En las sociedades “modernas” esto lo cumple el sector público, fundamentalmente el de orden nacional. Sin embargo, dada la importancia histórica que ha tenido en Bolivia, presentaremos el caso de la **redistribución a través de la cooperación internacional**. Si lo vemos 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. A continuación presentaremos su forma particular (proyectos) y discutiremos su efecto sobre la cohesión de la comunidad receptora, incluyendo su relación con las políticas que la comunidad puede darse a través del gobierno local. Una consecuencia metodológica es que en estos casos corresponde agregar una dimensión más al análisis de la redistribución: **su modo de gestión y los efectos no siempre positivos.**

La presencia de la cooperación internacional en el municipio de Curahuara de Carangas es visible desde la llegada al pueblo. En la entrada al pueblo se ven enfilados los numerosos carteles de proyectos de las ONGs y financiadoras del mundo. En el PDMO 2007 se enumeran más de 20 socios estratégicos del municipio, de los cuales 15 son ONGs o fundaciones de la cooperación internacional y 5 son instituciones nacionales⁷¹.

Esta importante presencia de la cooperación 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 la década del 80, 90 y principios del 2000).

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 3 horas y media de la ciudad de La Paz por una carretera internacional íntegramente asfaltada) hace que las ONGs lleguen con mayor facilidad a este tipo de municipio que a otros. Por otro lado, la activa gestión del alcalde anterior (Rómulo Alconz-gestión 2006- 2009) supo captar fondos de diversas instituciones y volcarlos en el

⁷¹ El PDMO 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 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-, Programa Apoyo a la Democracia Municipal- PADEM-.

beneficio de su comunidad⁷². La buena gestión municipal anterior hizo que la cooperación internacional encontrara en el gobierno municipal un buen socio estratégico, con técnicos y autoridades locales dispuestas a viabilizar proyectos y programas. Además, por ser un municipio de frontera, la gente está más acostumbrada a la migración y por eso es más abierta que en otras regiones del altiplano. Esta mentalidad abierta hizo que las ONGs encuentren un terreno fértil para trabajar. Como lo plantea una comunaria: *“acá casi todos los abuelos saben escribir y hablan español, en otros lados sólo aymara, no dejan entrar a los de afuera, acá la gente es más abierta y sociable por ser un municipio de frontera”*. Todas estas características volvieron a Curahuara un “blanco fácil de ayuda externa”.

Así, Curahuara de Carangas se enmarcó en el **paradigma del “proyectorado”**⁷³ como lo define Rodríguez Carmona (2009), un municipio con alta dependencia de la ayuda externa a través de proyectos sociales y de desarrollo. El balance de tantos años de cooperación es difícil de realizar en esta investigación por falta de información (sobre todo estudios de impacto).

En las diferentes comunidades y en el centro poblado se puede observar una gran cantidad de infraestructura y tecnología (baños antiparasitarios, viveros, paneles solares, alambrados, corrales, etc.) financiada por la cooperación que mejora las condiciones de vida y de producción de las familias. Por otro lado, el paradigma del “proyectorado” caló profundamente en la mentalidad de los curahuareños y en sus estructuras de gobierno. Sobre todo, cabe hacer hincapié en las dimensiones psicológicas y culturales del “proyectorado” en la sociedad curahuareña. Si bien los tiempos son otros y los cambios que el gobierno del MAS ha plasmado en materia de financiamiento y relación con la cooperación ya se sienten en el municipio, el resabio

⁷² Entre los logros de las gestiones anteriores se destaca haber logrado estabilidad política, capacidad municipal de apalancar recursos, tener las cuentas claras, haber logrado 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”, fue declarada “Capital de Camélidos Sudamericanos el año 2005” y zona libre de Fiebre AFTOSA en el año 2006 (PDMO 2007).

⁷³ Con el término “proyectorado” el autor se refiere al paradigma de intervención de la cooperación durante el modelo neoliberal en Bolivia caracterizado por una fuerte presencia de ONGs 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 ('80- '90) en el país. Durante estos años el país generó una fuerte dependencia a la ayuda externa, los donantes tuvieron considerable influencia política, debilitándose aún más las instituciones políticas locales (Rodríguez Carmona, 2009).

de este “**estado mental**” de **dependencia, servilismo y victimización** (Rodríguez Carmona, 2009) ha penetrado visiblemente en la cultura política del lugar, tanto en el gobierno municipal como en las autoridades originarias.

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 posiblemente cuantitativamente más complejos. El cambio en el modo de gestión puede ser un factor potenciador de esos recursos. Por eso incluiremos en lo que sigue algunas consideraciones sobre la posible modificación a futuro.

Sirviéndonos del listado 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 (*ejemplos en cursiva*)⁷⁴.

- El sesgo tecnocrático de la intervención y la falta de inserción de los proyectos en la institucionalidad local hace que las intervenciones de la cooperación tengan poca sostenibilidad y una limitada capacidad de 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 (Rodríguez Carmona, 2009).

Como ya lo habíamos mencionado, muchos de los proyectos en Curahuara de Carangas tienen 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 (implementarse como política pública), existen otros que caducan una vez que el proyecto de implementación termina y se acaban los recursos. En el municipio existen muchas obras abandonadas o con poco uso, los famosos “elefantes blancos”:

Matadero municipal:

Es un frigorífico para camélidos de alta calidad que permitiría ser el motor de

⁷⁴ Se hablará solamente de los proyectos localizados en el pueblo de Curahuara de Carangas ya que son los que en el marco de esta investigación se han podido visitar y estudiar.

desarrollo del municipio. Cuenta con las condiciones necesarias para lograr una certificación de carne de exportación. Fue financiado por la Cooperación Internacional (Unión Europea) e inaugurado hace 5 años. Lamentablemente por 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. El matadero tiene capacidad para faenar un animal por minuto, pero apenas se faenan 7 llamas por semana. El objetivo era contribuir al desarrollo de toda la población del municipio pero en la actualidad se benefician apenas 10 productores que van a faenar sus animales a este lugar. Ahora la carne de llama del territorio se comercializa sin habilitación en ferias y mercados locales pero no en supermercados y restaurantes de La Paz y Oruro porque no tiene certificación. Si tuvieran la habilitación del matadero se podrían lograr cadenas de comercialización más seguras y continuas.

Otra buena razón para tener el matadero habilitado es el impacto que el mismo tendría en la calidad de la carne faenada. Como decíamos, la manera tradicional de faeneo es antihigiénica. Esto genera problemas estomacales en las personas que ingieren esta carne, que son en primera medida la población local. Habilitando el matadero y asegurando buenas prácticas en el faeneo y conservación de la carne mejoraría en primer lugar la salud de la población.

A pesar de cumplir con casi todos los requisitos, el matadero aún no cuenta con la habilitación del SENASAG (Servicio Nacional de Sanidad Agropecuaria e Inocuidad Alimentaria). Para obtener la habilitación se les pide hacer algunos cambios menores pero por la misma inercia y desinterés de las autoridades locales los cambios tardan en concretizarse. Además de estos cambios en la infraestructura, es necesario tener buenas prácticas en el faenado de los animales para mantener la habilitación, así como una buena administración y un equipo preparado que lo opere (operativos y veterinarios). Hasta la fecha no se ha podido organizar a este equipo.

Asimismo, existe un desfasaje entre el sistema productivo que se intenta impulsar desde el matadero y los 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, etc. Como vimos, la producción artesanal es estacional

(no continua), de baja escala, los productores además de tener llamas hacen múltiples actividades que les impiden aumentar su producción y cumplir con un mercado continuo. Los campesinos faenan en sus sayañas o llevan los animales vivos a la feria quincenal de Curahuara cuando pueden hacerlo o cuando necesitan efectivo (dejando de hacerlo cuando no lo necesitan o sus animales están flacos). Asimismo, los campesinos quizás prefieran mantener el faenado artesanal ya que lo pueden hacer en sus sayañas, sin complicaciones de transporte y logística.

Esta brecha entre los tipos de producción no significa que la producción para el frigorífico sea un imposible. En todo caso, es necesario trabajar en las mediaciones necesarias para que se puedan adecuar ambos sistemas. Una buena opción sugerida por algunos es que la provisión de animales para el frigorífico sea de manera rotativa, encargándose cada comunidad del municipio de proveer animales al matadero un mes del año. Esto podría ser una buena opción ya que permitiría a los comunarios mantener sus múltiples actividades y sería una forma equitativa para que todos se beneficien. Con respecto al equipo operativo, el municipio cuenta con una universidad en zootecnia con egresados cada año que podrían ser los encargados de su funcionamiento. Asimismo, muchos jóvenes parten cada año a Chile y ciudades de Bolivia por la falta de empleo.

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 que diversificaría la economía del municipio de manera sustancial. La planta se encuentra al lado del matadero y tiene máquinas para hacer chorizos, picadores de carne, frigoríficos, sala de secado para hacer charque (carne disecada), cocinas, heladeras, hornos, etc. Fue financiada por la cooperación internacional e inaugurada hace 2 años y también está casi sin usar. Tiene el mismo problema que el matadero: la falta de operatividad y de una buena administración municipal.

La carne de llama transformada (charque, salchichas, chorizos, morcillas, fiambres) tiene amplios mercados ya que es aún una novedad en el país. Con una buena presentación podría ser vendida a buenos precios. Sin embargo, hasta que el matadero logre la habilitación y la carne sea certificada por el SENASAG, la venta de estos productos se restringe significativamente (sólo se podría vender en ferias campesinas

y en el mismo municipio). Aun así, se desaprovecha el mercado interno que podría comprar estos embutidos y carnes frías.

Taller de tejido:

La asociación de artesanas locales- CIMAT- cuenta con un amplio taller donde se encuentran los telares, el torno, y la sala de ventas. Este taller también fue financiado por la Cooperación. Del mismo modo, esta infraestructura se encuentra a medio uso. Como decíamos, hay muchas menos artesanas activas en la asociación (de 60 se redujo a 20 mujeres miembros) y por ende existen telares sin uso.

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. Tejer en sus casas les permite a las mujeres cuidar a sus hijos, cocinar, atender la tiendita familiar, charlar con los familiares y vecinos que las visitan mientras trabajan, actividades que no podrían hacer si se encuentran en el taller.

Servicios: turismo

Las bellezas naturales y los vestigios arqueológicos hacen del territorio un lugar con importante potencial turístico. 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, etc. Asimismo, en el pueblo de Curahuara se sitúa la “Capilla Sixtina del Altiplano”, iglesia de gran belleza catalogada como uno de los 14 monumentos históricos más importantes de la época virreinal en el país. Asimismo, las palestras naturales de Calachua ofrecen a los andinistas un espacio accesible y agradable para la práctica de la escalada. Las bellas iglesias coloniales en las diferentes comunidades y las imponentes chullpas (tumbas aymaras) agregan belleza a los cerros nevados y las quebradas circundantes.

A pesar de este enorme potencial, el turismo planificado desde los proyectos de la cooperación no logra concretizarse, convirtiéndose en otro “elefante blanco” del desarrollo. En Curahuara hace años que se hacen planes de turismo, inventario de atractivos, alianzas estratégicas con otros municipios y países, tesis sobre el tema,

pero el turismo se mantiene estancado y los turistas que pasan sólo 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, viajes, pero pocas veces se logra hacer algo concreto en materia de turismo desde los proyectos planificados. Por otro lado, a excepción del exitoso proyecto de turismo comunitario en la comunidad de Tomarapi ⁷⁵ en el Parque Sajama, los servicios turísticos que funcionan son los controlados por familias particulares que se dedicaron al rubro y no los planificados por proyectos. Los hostales familiares se ubican en el pueblo de Sajama y en el pueblo de Curahuara. En el pueblo de Sajama, dentro del Parque nacional, existe una decena de hospedajes familiares que ofrecen alojamiento y comida a los turistas que diariamente visitan el parque.

Otro actor importante en turismo en el municipio es el padre 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 padre y recibe diariamente visitas de turistas a quienes se les cobra una entrada por una visita guiada (50 Bs los extranjero y 15 Bs nacionales). En la actualidad se está construyendo un hospedaje al lado de la iglesia.

A pesar de este movimiento continuo de turistas, la dirección de turismo del municipio y los diversos proyectos de turismo de la cooperación no coordinan con los actores que trabajan realmente con los turistas. Hasta ahora, el turismo desde la cooperación y el municipio se mantiene en la esfera de la planificación, catalogación y promoción sin lograr resultados concretos. El desarrollo del turismo permitiría diversificar la economía y generar nuevos empleos, sobre todo entre los jóvenes (guías locales, casas de comida, etc.).

- Otro efecto negativo de la ayuda internacional es el fuerte impacto en la visión de desarrollo. Con el avance de las ONGs, se consolida un **paradigma**

⁷⁵Tomarapi es una comunidad en el Parque Nacional Sajama que ha desarrollado un proyecto de turismo comunitario. Con la ayuda de la cooperación internacional construyó un ecoalbergue gestionado por 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.

productivista, sobre todo en el ámbito rural. El desarrollo rural está relacionado con el fomento a proyectos que aprovechen la “potencialidad productiva” de la zona para insertarse en el mercado. Al basarse en patrones de desarrollo foráneos, las intervenciones no siempre se insertan de manera adecuada en los sistemas locales de producción (Rodríguez Carmona, 2009).

La presencia de las ONGs y los proyectos de desarrollo en el municipio van cambiando paulatinamente las visiones de desarrollo compartidas por las comunidades. Se tiende a potenciar una racionalidad instrumental por sobre la reproductiva. Así, economías que tradicionalmente estaban orientadas a la satisfacción de las necesidades de la comunidad desde el principio de la autosuficiencia y la complementariedad entran en una lógica mercantilista que debilita la pluralidad de principios económicos.

Esto sin negar que los mismos productores por sus propias convicciones y necesidades buscan insertarse en los mercados también. La articulación de los 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), trabajo para el autoconsumo, la búsqueda de la multiactividad para reducir riesgos, etc. Los proyectos productivos (sobre todo los que fomentan la producción de camélidos) priorizan solamente la especialización en camélidos para mejorar los ingresos de los campesinos sin tener en cuenta estas otras formas y principios presentes. En los talleres sobre manejo de camélidos se introducen valores mercantiles como emprendedorismo, eficiencia y eficacia para competir en el mercado, etc. Asimismo, se incentiva la mono producción y la mayor escala en la producción sin tener en cuenta los otros principios.

- A menudo la llegada de proyectos **trae problemas al interior de las comunidades**. Se generan expectativas en los beneficiarios que no siempre se cumplen y también se pueden originar miramientos y conflictos al interior de las comunidades (Rodríguez Carmona, 2009).

En Curahuara, los criterios de selección de los “beneficiarios” de los proyectos son muchas veces “desde arriba”. Se imponen criterios ajenos a los criterios comunitarios: proyectos para “los más pobres” o “sólo a mujeres”. Los que habitan más en el pueblo que en el campo se benefician de más 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 de celular y con economía de subsistencia muchas veces quedan excluidos ya que en muchos casos ni siquiera se enteran de los proyectos. Asimismo, se crean conflictos al interior de las comunidades por la selección de unos y la exclusión de otros (“¿por qué a él le dan y a mí no?”).

- 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, dado la prisa por ejecutar los proyectos y volver a las ciudades, al llegar se relacionan más directamente con las instituciones formales con las que se sienten más familiarizados como las asociaciones de productores, el gobierno municipal, relegando las instituciones ancestrales como las redes comunitarias, de parentescos, autoridades originarias (Rodríguez Carmona, 2009).

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 contactos 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 tienen las habilidades para llenar formularios, elaborar proyectos y aplicar a 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”.

- Existe una **falta de coordinación de los donantes**, es decir, una desarticulación de la intervención internacional. Esto genera varios efectos negativos: duplicidad de esfuerzos, solapamientos, rivalidades, conflictos, dispersión, desperdicio de recursos. Además, los costos de transacción son muy elevados (Rodríguez Carmona, 2009).

Como ejemplos de la falta de coordinación en las iniciativas podemos mencionar el caso del matadero municipal. Son varias las instituciones que intentan de manera aislada mejorar las condiciones del matadero para su real aprovechamiento (VALE, FIDA, ONUDI, MASF, SENASAG). Hasta el momento no existe una coordinación entre las mismas. Las instituciones llegan con nuevas ideas sin tener en cuenta la trayectoria

y el trabajo acumulado, las dificultadas experimentadas, las lecciones aprendidas, todo es “borrón y cuenta nueva”. De esta manera, las ONGs convocan a los pobladores para nuevas reuniones y talleres. Los pobladores, ya cansados de tantas iniciativas, no siempre participan o no toman muy en serio a los nuevos socios ya que asumen que “las cosas no cambiarán”.

- 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 aún que la dependencia real” (Rodríguez Carmona, 2009, p. 205). Este pensamiento dependiente caló en la psicología y cultura del país. Fruto de tanta influencia de la cooperación, muchas organizaciones campesinas e indígenas “se oenegizaron” (Rodríguez Carmona, 2009).

Esta dimensión cultural o psicológica del “proyectorado” penetró profundamente en la idiosincrasia de los curahuareños. Los técnicos, las autoridades originarias, los concejales se sienten incapaces de desempeñar sus funciones básicas sin la asistencia de la cooperación. En este sentido, se percibe una incapacidad de 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 temas burocráticos, sobre conflictos internos y sobre las novedades de nuevos proyectos. En este sentido, la lógica del “proyectorado” aporta a la despolitización de las comunidades y a la reducción del debate sobre el desarrollo a una cuestión meramente técnica.

La dependencia pareciera ser más mental que real ya que, como vimos, una vez implementados los proyectos, estos no son siempre sostenibles y muchas veces son abandonados una vez que la cooperación se retira.

Como los entrevistados lo mencionan, existe una penetración de la lógica del asistencialismo, la gente se malacostumbró a ser “beneficiario”, “a recibir todo desde arriba”. En general se pudo observar en la población local falta de inventiva para

solucionar los problemas con los propios recursos de manera autogestiva y una supremacía de la lógica del imposibilismo, en el sentido de que nada se puede hacer sin el financiamiento de un proyecto.

Para finalizar, podemos recuperar el testimonio de un técnico local que sintetiza muy bien estas tendencias negativas de la cooperación en el municipio: *“El problema con la sostenibilidad de los proyectos es que no nacen del productor, los técnicos entran casi obligándolos, 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 es una necesidad ahí, hay otras comunidades con más necesidad”.*

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 en sí mismos negativos. Han existido en la historia del municipio múltiples proyectos (o aspectos de los mismos) que han beneficiado directamente a muchos campesinos, que han mejorado la calidad de vida de muchas familias y 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. Veinte años después de la intensa ayuda externa, Bolivia mantenía los mismos índices de pobreza y exclusión. Con las luchas anti- neoliberales y el comienzo del proceso de cambio en el 2006, el pueblo boliviano comprendió que el rol del Estado no puede ser reemplazado por un puñado de países del Norte, sus agencias de cooperación y sus buenas intenciones para con los países pobres.

4.2.3. Tendencias analizadas en el proceso de distribución

- Para la mayoría de las familias, la producción de camélidos no es suficiente para la reproducción de la vida familiar, por eso los campesinos diversifican sus actividades para reducir los riesgos y complementar los ingresos. A

excepción de los productores excedentarios (aquellos que poseen más de 200 cabezas de ganado), la sola producción de camélidos no asegura la satisfacción de las necesidades de una familia. Los bajos precios de la carne de camélidos sumado a la baja productividad y los escasos medios de producción obligan a los campesinos a **diversificar sus estrategias de vida** con la migración, el comercio, la construcción, etc. Como veíamos, la diversificación de cultivos en diferentes pisos ecológicos (archipiélago vertical), el esfuerzo por lograr una producción variada que asegure el autoconsumo son prácticas culturales intrínsecas del mundo andino. En este sentido, podemos afirmar que la diversificación es un rasgo cultural previo al desarrollo del mercado y que este tipo de decisiones no pueden reducirse a un cálculo utilitarista. Sin embargo, la situación desfavorable en el mercado sumado al encarecimiento de la vida en la actualidad presionan a las familias a diversificar las estrategias de vida aún más. Esto contraría las pretensiones de los proyectos de desarrollo, que ven en la especialización la mejor estrategia para el desarrollo de los campesinos.

- Al volverse las formas de posesión y usufructo de la tierra cada vez más privadas (familiar), los **mecanismos de redistribución comunitaria tienden a debilitarse y desaparecer.**
- Un problema muy común en los **proyectos de desarrollo financiado tanto por la cooperación internacional como por el Estado es la baja sostenibilidad** de los mismos. En este sentido se vuelve imperioso no sólo pensar en la infraestructura sino en la formación de sujetos colectivos que se apropien creativamente de la misma y que la utilice para el bien común. Falta trabajar en la organización social local, para que los proyectos puedan ser llenarlos de sentido y se transformen en verdaderos motores de transformación social.
- **La focalización en lograr “nichos de mercado”** para los productos locales debilita otros principios presentes en las comunidades andinas como la búsqueda de autosuficiencia, la complementariedad en las actividades, la reciprocidad con la comunidad, etc.
- **Las políticas focalizadas** (selección de sólo algunos comunarios para ser beneficiarios de proyectos) debilitan aún más a las estructuras comunitarias

y el lazo social. Las relaciones entre comunarios se resienten cuando unos son elegidos y otros no.

- Como vemos, el **“proyectorado” no sólo genera problemas de dependencia material sino dependencia mental en la población.** Pueblos que supieron levantarse heroicamente por sus derechos, que mantuvieron formas ancestrales de propiedad colectiva y autogobierno y formas económicas que les permitieron su reproducción ampliada son ahora reducidos a “beneficiarios de proyectos para ayudarlos a que sean menos pobres”.
- 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.** Al no partir de las fuerzas locales y los sistemas realmente existentes, se intentan imponer sistemas, racionalidades y prácticas que poco tienen que ver con las realidades locales.
- Esta dependencia mental y material se opone a los **proyectos de emancipación, descolonización y de construcción de un Estado Plurinacional** que se intenta construir desde el 2006. Existe un desfasaje entre la lógica de gestión de los “municipios oenegizados” con poca presencia de los movimientos sociales y gran penetración del “proyectorado” y el horizonte político de transformación “civilizatoria” que se impulsa desde la nueva Constitución.
- La posición de servilismo y dependencia a la ayuda externa de Bolivia cambió con el proceso de cambio iniciado con Evo Morales. **La superación del paradigma del “proyectorado”** se manifiesta en múltiples aspectos, destacándose principalmente el aspecto 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 e infraestructuras. Las políticas de redistribución han significado la mejora en la calidad de vida de las grandes mayorías en Bolivia. Las continuidades del “proyectorado” se pueden observar sin embargo en la visión productivista y tecnócrata que comparten muchas veces los técnicos estatales con los

técnicos de la cooperación (muchas veces son las mismas personas) y en la poca relación que existe entre las realidades locales y los proyectos planificados “desde arriba”.

4.3. El proceso de Circulación

Dimensiones	Sub dimensiones
Intercambio	Mercado local y mercado externo
	Feria quincenal de Curahuara de Carangas
	Feria de La Candelaria
	Trueque
Reciprocidad	La fiesta

4.3.1. Intercambio

4.3.1.1. Mercado local y mercado externo

Una contradicción que observamos durante el trabajo de campo es el **excesivo énfasis que se da al mercado externo** (ciudades de Bolivia u 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 existe una gran cantidad de funcionarios públicos: profesores de 3 escuelas, personal del centro de salud, del juzgado, policías, técnicos de organismos estatales y de la cooperación, iglesia, regimiento militar, etc. Esta población urbana que no produce sus alimentos, en muchos momentos encuentra difícil abastecerse para su dieta diaria. Por ejemplo, en algunos momentos del año (septiembre-octubre) la oferta de carne para el mercado local escasea.

El problema del **abastecimiento local** es un tema poco tematizado a nivel de las autoridades. Fruto de años de introducción de valores mercantiles, sobre todo por la cooperación internacional, se sobrevalora la posibilidad de exportar y se desdeña el mercado local (“porque la exportación paga más”). Así, vemos esta contradictoria situación: mientras los proyectos apuntan a lograr la exportación de la carne de camélidos, el alcalde y las autoridades originarias hablan de los mercados de

exportación y muchos comparten este ideal, en ocasiones es difícil proveer de carne fresca a los propios curahuareños, quienes se deben contentar con pollo traído de las ciudades.

En la producción de vestimenta también se puede observar este **desdén por el consumo local y regional y una sobrevalorización de la exportación**. Como decíamos, muchos proyectos de la cooperación están orientados a que los productores exporten, este es el caso de las artesanas de CIMAT. La asociación de artesanas realiza bellas prendas modernas con lana de alpaca (ideales para los clientes urbanos) pero muchas veces no pueden hacer una pollera tradicional “de cholita” para el carnaval andino por falta de maquinaria y capacitación⁷⁶. Aumentar el consumo local de algunos productos locales procesados no siempre es una prioridad y en algunos casos se desaprovechan oportunidades.

Otro ejemplo de esta tendencia es en el **desayuno escolar** provisto por el Estado a los niños de las escuelas y guarderías del municipio. En muchos municipios de Bolivia a través del programa de “compras locales”, los productores locales han logrado establecer convenios de compra con los municipios. En Curahuara, a excepción de la asociación lechera de la comunidad de Umaphusa que provee al municipio de leche y quesos artesanales, no hay otros productores o asociaciones que le vendan al municipio productos para el desayuno escolar. Asimismo, el municipio compra en la ciudad ropa y productos para los recién nacidos para el programa “*Un aguayo para un parto sin riesgos*”. Mucha de la ropa que se compra afuera podría ser producida por las artesanas de la asociación CIMAT pero por falta de coordinación entre las partes no se hace hasta la actualidad.

Una economía orientada al mercado externo supone contradicciones para el desarrollo local, se limitan las oportunidades de generar empleo local y en muchos casos no se atienden las necesidades de la población local. Asimismo, la orientación a 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 para la exportación son muy altas. Los mercados de *comercio justo* para la

⁷⁶Durante el trabajo de campo se pudo observar cómo una concejala buscaba tenazmente entre las artesanas locales alguien que le cosiera su pollera para el carnaval. Las artesanas argumentaban que no tenían la maquinaria para hacerlo. Finalmente la concejala decidió llevar la tela a un sastre en La Paz.

exportación de tejidos de alpaca no logran consolidarse (la alta competencia regional y los complicados trámites de exportación hace difícil conseguir mercados en el exterior). Mientras tanto, la población local compra productos foráneos que podrían producirse en el territorio.

4.3.1.2. Feria quincenal de Curahuara de Carangas

En Curahuara de Carangas la circulación de los productos se realiza principalmente en la **feria quincenal del pueblo**, dos sábados por mes. Hasta septiembre del 2013 la feria transcurría en la calle principal del pueblo, teniendo cada feriante un espacio asignado en la misma calle. A través del Programa “*Evo Cumple, Bolivia cambia*”, se construyó un campo ferial (un enorme tinglado abierto). El nuevo campo ferial generó controversia ya que hubo resistencia de los mismos feriantes de comenzar a utilizarlo ya que lo encontraban frío y poco funcional. Verdaderamente la mega obra no tiene mucha relación con los mercados campesinos, generalmente dispuestos en espacios abiertos.

La feria es un evento social muy importante en la vida de la población. En el pasado los lugareños iban hasta Patacamaya⁷⁷ a comprar y 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 necesitaba muchas cosas, frutas, verduras*”. La feria tuvo tanto éxito que comenzó a organizarse primero de manera mensual hasta que hace 15 o 20 años se hace de manera quincenal. La feria comienza a las 6- 7 de la mañana y termina a las 4-5 de la tarde. A la feria vienen a vender personas de Patacamaya y campesinos de la zona y a comprar todos los habitantes del pueblo y del campo. Los feriantes pagan 5 Bs a la alcaldía por su espacio.

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 por mayor en las ciudades. Muchas personas son vendedores y

⁷⁷ Ciudad intermedia a 1.30 hs de Curahuara, 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.

compradores a la vez, ofrecen comidas y los productos del campo y compran productos transformados y alimentos en general. A pesar de esta característica (ser comprador y vendedor a la vez), con los procesos de diferenciación social, existe una tendencia a que algunas familias se especialicen en la comercialización, convirtiéndose en “los comerciantes del pueblo”. Estas familias van cortando los lazos con la producción de camélidos y el campo.

En muchas ocasiones los mismos campesinos compran su carne diaria en las carnicerías del pueblo ya que no les conviene faenar un animal entero cuando son pocos los comensales. Las faenas se dejan para momentos especiales, cuando vienen los hijos o nietos de la ciudad en las fiestas y comparten entre muchos la carne fresca, el resto se seca al sol para hacer charque.

La feria local es, además de un dinamizador de la economía, un evento social importante. 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 por ejemplo, otras reuniones se programan este 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, etc.

La feria ofrece una gran cantidad de productos, manufacturados y naturales. Los feriantes son en su mayoría comerciantes de Patacamaya y algunos curahuareños que compran en la ciudad (Patacamaya, La Paz) y venden en el pueblo. Entre los productos ofertados podemos señalar:

- Productos foráneos:
 - Medicina tradicional / alternativas: ungüentos, pomadas, tónicos, hierbas.
 - Ropa tradicional: polleras, aguayos, fajas, chicotes, chuspas, abarcas.
 - Ropa nueva y usada: polleras de colores, zapatos y ropa moderna, calzado moderno.
 - Ollas, baldes y utensillos para la cocina.
 - Herramientas/ insumos para la construcción: ladrillos, cemento, carretillas.
 - Alimentos industrializados: almacén, latas, conservas, paquetes de fideos,

mantequilla, mermelada, bebidas etc.

- Juguetes usados.
- Productos de limpieza/higiene.
- Cocinas a gas.
- Artículos de ferretería.
- Frutas y verduras.
- Muebles.
- Bolsas plásticas.
- Sombreros.
- Bolsas de arroz, azúcar, fideos.
- Videos, MP3, música y películas piratas.
- Granos sueltos (arroz, maíz, porotos, quinua).
 - Productos locales:
- Hierbas: menta, hierba buena.
- Carne de llama: carne recién faenada, pedazos, pierna, espalda, 18 Bs /kilo. Cabeza de llamas.
- Animales en pie (llamas y alpacas)
- Cueros de llama adulta y bebé (120 Bs cada uno)
- Comidas preparadas: desayunos (apis con buñuelo, arroz con leche), almuerzos (asado de llama, empanadas, sopas)
- Lana hilada a mano: de oveja: 15 Bs / libra (1 ovillo). De alpaca: 40 Bs / libra (1 ovillo- para hacerse una chompa se necesitan 2 ovillos).
- Lana de alpaca sin hilar: blanca: 20 Bs / libra, negra, marrón: 16 Bs / 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).

- Servicios:

- Reparación de TVs, radios en el momento.

- Dos dentistas abren sus consultorios días de ferias.

- Zapateros: reparación en el momento.

Como vemos, **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. En este sentido, la feria es un espacio para acceder a productos, alimentos y ropa a precios similares de las ciudades. Como habíamos visto, la escasa transformación de las materias primas en el territorio impide que los pobladores locales se beneficien con bienes producidos localmente (como por ejemplo derivados de la carne de llama, tejidos en lana de alpaca, etc.).

Aparentemente no existen restricciones para los **comerciantes de afuera**, cualquiera puede venir a vender a la feria. En general existe una mayoría de feriantes que vienen de Patacamaya y La Paz. Estos comerciantes llevan sus productos a diferentes ferias de los pueblos de la región. Como lo manifiesta el padre de la iglesia católica: *“el 98% de los productos vienen de Patacamaya y el 2% de Curahuara. Hasta la carne traen de Patacamaya”*.

Es importante destacar que, básicamente, los precios de productos de uso cotidiano no resultan de tradiciones o reglas culturales, ni de los parámetros de lo que es “justo” para los productores locales sino que tienden a tomar como referencia los **valores de la ciudad** como mecanismo de competencia para captar la demanda local. Esto es otro ejemplo en el cual la lógica del mercado va penetrando en la economía local.

Los precios en la feria parecen mantenerse fijos aunque hay personas que sostienen que están siempre subiendo. En algunos momentos del año los precios tienden a subir: en la época seca cuando escasea la carne el precio sube, la comida y el transporte suben en los días de fiesta. Si bien los aumentos son pequeños, la gente siente preocupación por los mismos. Al hablar de los precios de la feria, una *mama awatiri* (mujer autoridad de la comunidad) sostiene que *“hacen subir, nadie dice nada, pero japan. Las autoridades no controlan los precios, el gobierno municipal va*

a controlar el peso en la feria". Ella piensa que las autoridades originarias deberían controlar el peso también.

Entre los feriantes entrevistados podemos mencionar a una cholita comerciante de Patacamaya con un gran camión, ella tiene 4 puestos en la feria (4 espacios en la calle, uno al lado del otro). Vende productos de ferretería y muebles. Nos comenta que los productos vienen de Perú y Brasil. Los muebles son de producción propia, en Patacamaya tiene una carpintería familiar (también tiene gente contratada). El camión es suyo. Viene cada 15 días a la feria. No practica el trueque. Compra carne de llama porque es más barato en Curahuara. Hace 18 años que viene a la feria. Dice que ahora es más grande que antes. Nos comenta que hace rebaja, 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 variedad de productos y movilidad propia se encuentra una abuela campesina que sólo tiene atados de menta fresca de su campo. La feria tiene estos contrastes, hay grandes comerciantes con variedad de productos y otros campesinos que ofrecen un solo producto de su propia producción (hierbas, carne, cueros).

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 vienen comerciantes que ofrecen medicinas procesadas como jarabes o ungüentos (muchos de ellos producidos en otros países).

Las frutas vienen de los yungas de La Paz y de los valles cercanos a Patacamaya (Luribay, Inquisivi), todas ecoregiones cálidas a sólo 3 o 4 horas de Curahuara. La cercanía de los productos hace que los precios no sean elevados (en muchos casos iguales a los mercados campesinos en La Paz).

Las relaciones entre comprador- vendedor tienen muchas costumbres arraigadas. **Los comerciantes suelen "yapar" a sus compradores.** La tradición de "yapar" (dar una cantidad extra al comprador como signo de amistad) es una práctica generalizada en Bolivia (en el campo y la ciudad). Con la "yapa" los vendedores esperan sellar un pacto de fidelidad con el comprador. A los compradores de siempre se los "yapa" por su fidelidad.

Además de la "yapa" como costumbre en el intercambio se puede mencionar las

prácticas generalizadas del **regateo y la rebaja**. Los términos del regateo son siempre amigables, nadie se siente ofendido por la negociación, generalmente los precios pactados son un término medio entre la oferta del comprador y la contrapropuesta del vendedor (“*ni para ti, ni para mí*” suele decirse al buscarse el término medio). En el intercambio los compradores llaman a sus vendedoras (generalmente son mujeres) “caseras” (y viceversa). Ser casero/a 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.

Todas estas costumbres en el acto de comprar hablan de un **comercio en base a costumbres locales** que se reactualiza en cada encuentro comercial y que se diferencia de los tratos impersonales en los supermercados y grandes centros comerciales modernos.

4.3.1.3. Feria de La Candelaria

Durante la realización del trabajo de campo tuvo lugar la “Feria de la Candelaria”, feria que se realiza una vez al año, antes del día de la Virgen de la Candelaria (2 de febrero). Esta feria se realiza en la ciudad intermedia de Patacamaya y asisten personas de los municipios de los alrededores (entre ellos de Curahuara de Carangas). La feria es netamente de camélidos, los productores locales venden los animales vivos (machos) a personas que vienen de Oruro, La Paz, Potosí y otros departamentos. Según los vendedores curahuareños, los precios de los animales son igual o menores a la feria quincenal de Curahuara pero la ventaja es que en esta feria se puede comprar y vender por cantidad.

Como se pudo observar, los precios de las llamas son muy variados y dependen de múltiples factores: del regateo, de la época del año, de la oferta y demanda que exista ese día, de las ganas de irse que tenga el vendedor, etc. La familia ganadera curahuareña a la que se acompañó el día de feria trajo 150 llamas, algunas propias y otras que había comprado a otros campesinos de Curahuara. Según el testimonio de un miembro de la familia, compraron machos jóvenes a 360- 400 Bs cada uno y los vendieron a 420- 450 Bs (sin embargo los valores pueden ser otros, se comprobó que las personas son muy reticentes a hablar de los precios exactos). Los machos

grandes pueden costar hasta 700- 850 Bs en la feria. Un macho de 4 años puede costar de 1.000 a 1.500 Bs (estos se usan para el empadre).

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 quechua⁷⁸. 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 dejen 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 2 bebidas sin alcohol para “*ch'allar*” el trato. Mientras brindaban, los curahuareños deseaban prosperidad a los potosinos: “*para que todo vaya bien, para que crezcan hartos, 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, el sellar el pacto con un ritual, la reciprocidad con la *Pachamama* al *ch'allar*, los buenos augurios mutuos. Todas estas formas hablan de una **integralidad en la manera de concebir el acto mercantil**, no simplemente como una transacción monetaria sino como un hecho social. En el trato se intercambian más que productos por dinero, se intercambia “dones”, cultura, buenos deseos, palabras, rituales.

4.3.2. Reciprocidad

4.3.2.1. Trueque

Como habíamos analizado, el trueque era una práctica generalizada en las comunidades andinas. Sin embargo, en Curahuara de Carangas como en otras poblaciones con una creciente monetización de la economía, **el trueque se fue**

⁷⁸ Fue interesante observar la interacción de dos pueblos andinos: los aymaras curahuareños y los quechuas potosinos.

debilitando hasta su desaparición en muchos ámbitos. Entre los entrevistados en la feria muy pocos vendedores respondieron que seguían haciendo trueque. En la actualidad la mayoría de los intercambios se hacen por dinero. La forma más común de trueque se da entre chuño (papa deshidratada) por charque (carne de llama deshidratada). Como nos comenta un abuelo: “*antes en el sombrero servía de medida para el chuño por fruta*”. Una mujer vendedora de frutas nos comentó que al final de la feria realiza trueque con otras vendedoras amigas con las sobras de las ventas.

Más allá de estos casos específicos, se puede concluir que el trueque es una práctica ancestral debilitada en la actualidad. Sin embargo, de acuerdo a algunos estudiosos de las comunidades andinas, 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**⁷⁹. 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, la creciente demanda de mano de obra en el país vecino y las mayores posibilidades de encontrar empleos en el pueblo y la ciudad hace que el dinero no sea tan escaso como en otras épocas. En este contexto de **mayor poder adquisitivo de las familias**, los comerciantes y campesinos prefieren vender que intercambiar sus productos. Bajo esta misma lógica también las personas prefieren pagar un jornal de trabajo y evitarse así tener que ir a ayudar a otra familia a la que se le solicita *ayni*. Sin embargo, la fortaleza de las comunidades aymaras radica en su capacidad de poder adaptarse a los contextos cambiantes. En este sentido, si en Bolivia sucediera una nueva crisis, muy probablemente estas comunidades volverían a sus prácticas de reciprocidades ancestrales y a practicar el trueque para acceder a los productos necesarios para su vida.

Asimismo, las economías campesinas no sólo se ven afectadas por los ciclos económicos nacionales e internacionales sino también por desastres naturales (sequías, inundaciones, granizadas) que impactan directamente en la producción y por ende el sustento diario. Es por eso que las familias despliegan una **diversidad**

⁷⁹ Idea comentada por el antropólogo Javier Medina, comunicación personal.

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 en casos de pérdidas en la producción. Mantener relaciones con la familia ampliada residente en las ciudades permite generar lazos comerciales y de ayuda mutua. Como vemos, las estrategias de vida son múltiples. También lo son las formas de hacer circular los productos. En algunos momentos, ante la escasez de circulante, se puede recurrir al trueque. En otros momentos, cuando no hay escasez, el dinero define los intercambios.

4.3.2.2. La fiesta

Las fiestas patronales, el 6 de agosto, al igual que carnaval, son momentos del año muy importantes para la población⁸⁰. 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 significados. Aquí no se pretende analizar todos los significados de la fiesta ya que esto sobrepasa los objetivos planteados. Intentaremos analizar la fiesta como un **hecho social y económico**. Como hecho social, la relacionamos con la perspectiva del fortalecimiento del lazo social y las relaciones de confianza que subyacen las relaciones económicas, y como hecho económico, como un momento del año donde aumentan los intercambios y la circulación se vuelve más intensa.

A nivel simbólico, el mes de agosto es dentro de las culturas andinas el mes 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, no se ara ni se siembra. A comienzos de septiembre y con la llegada de las primeras lluvias se inicia la temporada de siembra. El mes de 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*, etc.

A nivel económico, sin lugar a dudas los protagonistas de las fiestas son en mayor

⁸⁰Las fiestas más importantes en Curahuara de Carangas son la fiesta patria (el 6 de agosto de 1825 Bolivia declara su independencia de España) y los carnavales. Durante el trabajo de campo hemos podido participar solamente de la fiesta del 6 de agosto, por lo que nuestro análisis se basará sobre todo en esta fiesta nacional.

medida las autoridades originarias del año, ellas son las que “pasan la fiesta”, es decir, son los que se encargan de organizar la fiesta y corren con los gastos. La pareja de pasantes debe afrontar grandes gastos⁸¹ en las fiestas como parte de sus obligaciones del año. La pareja de *awatiris* deben pagar las bebidas para los bailarines los 3 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 (el sueldo más la comida y 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, etc.) hace que el año de autoridad sea muy costoso.

Si bien son los pasantes los que más gastan estos días de fiesta, **toda la población asume diversos gastos especiales**. Las familias preparan succulentas comidas, se faenan llamas, se compran muchos cajones de cerveza, se alquilan o compran los trajes folclóricos para el baile, etc. Una pareja puede gastar hasta 5.000- 8.000 Bs si baila los 3 días (gastos de los trajes, comida, bebida). Asimismo, en días de fiesta los precios suben (la comida y el pasaje de minibús tienden a subir para estas fechas). Bailar en la fiesta es una manera de mostrar devoción a la *Pachamama* y a la virgen y cariño a su comunidad. 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 veíamos, la temporalidad andina es cíclica, la idea de “dar” a la comunidad en las fiestas y 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*. La práctica del ahorro para un futuro mejor no es el único ideal en la cultura andina. Si bien las familias andinas buscan ahorrar, también gastan bastante en estas fiestas. Para los aymaras, el “gastar mucho en una fiesta” no es sinónimo de una pérdida, un derroche, sino

⁸¹ Los gastos de las autoridades varían según los entrevistados pero se mencionaron valores entre los 25.000- 30.000 Bs por fiesta.

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 lo explica un abuelo: *“si no pasan fiesta la comunidad se resiente”*. Otra lugareña afirma: *“si te guardas al año te va a ir mal. Si se queda con cosas hay resentimiento. Todo lo que tienes, hay que dar, usar, en agosto”*.

Como veíamos, 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. A la inversa, aquellos que no gastan lo suficiente son considerados amarretes y que no quieren lo suficiente a su comunidad.

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, la complementariedad con el otro**. Recordemos que dentro de las leyes aymaras, cuando uno está más relacionado con el otro, con su comunidad y el cosmos, más persona es, más completo se está. Siendo generoso en la fiesta se aumenta la gracia, la empatía con los otros, el respeto de los mayores, etc. Esta gracia simbólica se relaciona con el sustento material también. Una pareja querida será socorrida en caso de desgracia, una persona que honra a los dioses y a la *Pachamama* recibirá su protección. A las personas queridas se les hace más *ayni*, se sellan más tratos comerciales, etc. Así el gasto de la fiesta se vuelve algo mucho más profundo que un mero “derroche descontrolado” como algunos lo califican.

Como se pudo observar durante el trabajo de campo, a los *awatiris pasantes* se los honra en las fiestas, los comunarios rezan por ellos, le arrojan serpentina, se les regala cajones de cerveza, dinero, cuadros enmarcados de recuerdo, placas, aguayos y se les augura 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. Con un alto porcentaje de población migrante, la fiesta de carnaval y el 6 de agosto son momentos en los que los migrantes que pueden aprovechan para llegar a su pueblo para 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)⁸². 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 para las fiestas), se cuentan las novedades, etc. 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 lo 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 quiere a su pueblo, vuelven de Chile, de otros departamentos*”. Con la llegada de los migrantes los días de fiesta se reactualiza el lazo familiar y comunitario.

Para los migrantes, volver a pueblo es una **demonstración de cariño**, como lo manifiesta un migrante: “*a pesar de estar lejos uno se acuerda del lugar donde nació y donde están los seres queridos*”. También volver en las fiestas y compartir es una manera de mostrarse presente ante la comunidad, enterarse de los asuntos comunes, invitar a los otros y así estrechar los lazos. Recordemos que un migrante que no viene nunca, que no pasa cargos, que no cumple con las obligaciones de la comunidad corre el riesgo de perder el derecho sobre su tierra. Por otro lado, los migrantes tienen en estos días la posibilidad de mostrarle a los suyos el progreso que han logrado afuera. Generalmente los migrantes están mejor vestidos, muchos tienen autos particulares, en las reuniones son ellos generalmente los que invitan con cerveza a los demás. Si un familiar suyo 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.

A nivel cívico, el 6 de agosto se festeja la independencia de Bolivia. En estas fiestas se conmemora la fecha patria además del mes de la *Pachamama* y el día de indio (2 de agosto). Como muchas otras fiestas en Bolivia, existe una articulación entre las

⁸²Durante 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 del campeonato. El campeonato es un evento sumamente importante de la fiesta, hay comunidades que contratan hasta 2 o 3 jugadores para sus equipos (durante la fiesta había jugadores brasileros, colombianos que trabajan en Bolivia jugando en los campeonatos de los pueblos del país).

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 donde desfilan todas las organizaciones sociales, los colegios, el personal de salud, los militares, las autoridades originarias, los comunarios, la iglesia, la policía y el gobierno municipal. A este desfile nadie puede faltar so pena de recibir una multa de 100 Bs. Al preguntarle a una entrevistada sobre la importancia de este desfile, ella nos comenta: *“por estar Curahuara en la frontera es importante ser patriota. No está bien que los hijos se vayan así nomás. Hay que sentar soberanía”* (comentario relacionado con el histórico conflicto que Bolivia tiene con Chile por la pérdida de su litoral).

Como vemos, la fiesta es un espacio de diversión, de alegría, de encuentro. Pero también existen **aspectos negativos**. Fruto del exceso de consumo de alcohol hay peleas y abusos. En este sentido, son muchos los que se oponen a las fiestas por las borracheras que estas propician. Las personas evangelistas son las que menos aprueban y participan de estas fiestas. El padre de la iglesia católica también critica las fiestas por el derroche que significan: *“la fiesta cada día crece más. Los pasantes deben gastar más que el año anterior. Luego vuelven a una gran pobreza. La fiesta es desperdicio, derroche, luego no tienen para los útiles de la escuela. El dinero no queda en el pueblo. Los grupos musicales son de Perú, La Paz, Oruro. Hay mucha ostentación, eso por la falta de identidad. Por el prestigio, pero siguen en la pobreza. Las autoridades originarias tienen que hacer malabares para ser mejor que los del año pasado, sino la comunidad los critica. La ostentación es una carrera”*. Analizando los comentarios y los significados de la fiesta, podemos decir que si bien el gasto no debe ser solamente interpretado como derroche, con la penetración de la lógica mercantil existe una creciente ostentación que se aleja de los principios andinos.

Asimismo, si bien los días de fiestas muchas personas se benefician por las compras de comida, bebida, transporte, en términos globales no podríamos afirmar que las fiestas sean un elemento que fomente el **desarrollo local**. A modo de hipótesis, pensamos que las fiestas fueron dinamizadoras virtuosas de las economías locales en momentos en que las economías indígenas eran más cerradas y los consumos más locales. 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 (y no locales).

Exceptuando algunas excepciones como las cocineras que preparan sus platos y el pedido de más llamas estos días, los productores locales no llegan a beneficiarse materialmente de las fiestas. Con la **apertura del mercado**, las fiestas pueden estar convirtiéndose en mecanismos de empobrecimiento de los sectores populares y de transferencia de valor a las grandes empresas (nacionales y transnacionales). Estos gastos podrían estar además perpetuando las malas condiciones de vida de las familias campesinas.

4.3.3. Tendencias analizadas en el proceso de circulación

- Con el cambio en los patrones de consumo, la apertura y monetización de la economía, las ferias locales son cada vez más provistas con **productos de origen foráneo**. Es importante poder lograr ciertos niveles de transformación de productos para fomentar la economía local.
- **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 comerciales, siguen como parámetro los precios de las ciudades.
- La feria local se mantiene como un **evento social** donde la población se reencuentra periódicamente.
- A pesar de estas tensiones (sistema de precios y productos foráneos), **las formas tradicionales para sellar los tratos comerciales** hablan de una economía aún encastrada en la sociedad. Aún persisten relaciones sociales tradicionales en las transacciones mercantiles: yapar, regatear, relación de caseros, etc. Sin embargo, también existe un malestar en los pobladores por el poco control que ejercen sobre los precios. En este sentido, podemos hablar de un comercio que si bien se mantiene según las costumbres, tiende a separarse de las personas y a autorregularse como en las grandes sociedades de mercado, aunque aún de manera incipiente.

- **Si bien el trueque está debilitado, no ha desaparecido.** En este sentido, podemos decir que si bien la práctica tiende a debilitarse persiste en la memoria de la población. La racionalidad reproductiva prioriza ante todo la satisfacción de las necesidades, la búsqueda de complementar los ingresos y productos diarios, etc. En tiempos pasados esto se lograba a través del trueque. Hoy en día, dada la mayor cantidad de fuentes de empleo remunerado y de los ingresos monetarios por las ayudas estatales, las familias tienen mayor poder adquisitivo. Al tener en la actualidad los campesinos más dinero, éste se vuelve el medio de pago general y las otras formas de intercambio recíproco tienden a debilitarse. Estas formas se podrían reactivar fácilmente en situaciones de carestía ya que el principio de la complementariedad y reciprocidad se mantiene vivo en la población.
- El debilitamiento de la práctica del trueque y del trabajo recíproco **encarece la vida de las familias** campesinas de manera creciente.
- Las fiestas locales son momentos de importante **circulación del excedente social**. Las fiestas pueden ser analizadas como importantes momentos de fortalecimiento del lazo social y, a nivel económico, como un momento donde aumentan los intercambios.
- Por otro lado, con la mayor incorporación de productos foráneos, las fiestas se vuelven cada vez más **mecanismos de desacumulación y empobrecimiento** y menos motores de la economía local. Si los trajes de las comparsas, toda la comida y bebida ofrecida y la música fueran provistas por los mismos lugareños, se podrían generar cadenas virtuosas de desarrollo endógeno. Si estas cadenas productivas se consolidaran, se generaría un desarrollo endógeno que repercutiría en mayores empleos e ingresos y quizás pueda convertirse en un freno a la necesidad de migrar.
- Esta producción local, al ser demandada de manera temporal y en pequeña escala, no implicaría una producción constante y en gran escala como la que requiere por ejemplo la exportación (que entraría en contradicción con la pluriactividad, la migración, las prácticas artesanales, etc.). Es decir, si se consumieran más productos locales, la fiesta podría repercutir virtuosamente en la producción y no sólo actuaría como mecanismo de reciprocidad en la circulación como lo hace en la actualidad.

- En resumen, en las fiestas se despliegan, entre otros, estos movimientos: gasto de los ahorros familiares, práctica de la reciprocidad entre comunarios al compartir comida, baile y bebida con todos, aumento del prestigio social de los pasantes, hermanamiento de las personas, encuentro con los migrantes.

4.4. El proceso de Consumo

Dimensiones	Sub dimensiones
Consumo	Cambios en los patrones de consumo
	<i>Apthapi</i> : consumo comunitario

4.4.1. Cambios en los patrones de consumo

En la actualidad **la dieta de los curahuareños** se basa en la carne de llama, la papa y el chuño, arroz y 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, chicharrón.

Como lo manifiestan muchas personas entrevistadas, **los hábitos alimenticios** van cambiando en el territorio. Antes se realizaban más comidas con alimentos propios: quinua, kañawa (cereales andinos), chuño y charque (alimentos disecados que requieren una larga elaboración), refrescos naturales. Como lo manifiesta una mujer: *“antes se comía mejor, mate de hierbas del lugar, maíz tostado con queso artesanal, piro (harina de maíz) con queso, leche, revuelto con huevo, quinua, charque, papa, la mamá secaba fruta, no se compraba casi nada, sino se iba a Calacoto a pie para intercambiar o comprar (hasta ahí llegaba el tren). Ahora se come café, cocoa, te, galletas, fideos, arroz, pollo. Se comía mejor antes”*.

Los cambios en los patrones de consumo se asocian a los **cambios culturales** que venimos explicando. Al hacerse más accesibles los productos manufacturados de la ciudad, las personas comienzan a reemplazar los productos locales por éstos. 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. Muchos niños tienen caries por la gran cantidad de azúcar que ingieren. Asimismo, hemos podido observar 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 todo y cuesta barato”*.

Otro factor que encarece la vida de las familias es **la escuela**. Como lo manifiestan los entrevistados, los profesores piden cada vez más materiales escolares. Las librerías locales ofrecen carpetas y cuadernos con diseños modernos y atractivos, las mochilas y los lápices son cada vez más sofisticados. Los uniformes deportivos también son cada vez más completos. Para cada campeonato deportivo se exige un equipo especial, igualmente para las fiestas los niños deben comprar o alquilar los trajes correspondientes. Los niños que no llevan lo que se les pide son observados por los maestros y por los demás compañeros. Como lo comenta una vendedora: *“los profesores piden bastante, los chicos piden los últimos productos, los demás se tientan y le piden a los padres”*. Esta tendencia consumista en las escuelas presiona a los padres. La educación tradicional arrastra aún una inercia modernista y consumista. Los profesores que más cosas piden son considerados “los más exigentes y los mejores”. La escuela se vuelve así un espacio de gasto superfluo.

La presión por el consumo moderno es muy visible en los jóvenes. Fruto de las migraciones a Chile, a la exposición continua a los medios de comunicación masiva (TV, redes sociales, películas), los jóvenes incorporan cada vez más las modas de las ciudades. Los equipos deportivos para los campeonatos, los MP3, los videos, las computadoras, son todos nuevos consumos parte de la vida de los jóvenes. Esta presión por el consumo hace que muchos se vayan temporalmente a Chile a trabajar para conseguir dinero. Aun siendo menores de edad logran pasar las fronteras (a veces los padres los cruzan y 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 (sobre todo en alcohol). Como vimos, esta tendencia a la migración temprana cambia mucho las relaciones en las familias y 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 TVs, 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.

Asimismo, con el debilitamiento de las prácticas andinas de reciprocidad, **la presión por el dinero aumenta**. Con menos trueque, *ayni*, y producción para el autoconsumo la vida se hace más cara. 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, buscar trabajo remunerado. La idea de que “el campo no da para vivir” es una idea compartida por la mayoría de los entrevistados: *“antes se podía vivir del campo, ahora por ambición de tener más ya no abastece”*.

4.4.2. *Apthapi*: consumo comunitario

En el territorio aún se practica el *apthapi*, que como vimos es una institución de consumo andino basado en el aporte colectivo de alimentos que se ponen en el centro de la mesa para compartir entre todos. El *apthapi* se realiza sobre todo en las reuniones comunitarias y en las faenas (trabajo comunitario).

Durante el trabajo de campo hemos podido participar de un *apthapi* después de la faena de la comunidad Sullca Uta Choquemarka en la que se limpió la iglesia abandonada para su futura refacción (Ver ANEXO 2). Todos los comunarios pusieron sus alimentos en el centro y nos sentamos en círculo. Había papa, chuño, oca, arroz, fideo y huevo. La gente se servía en el sombrero o en el mantel de la pollera las mujeres y se volvía a su lugar a comer. Mientras comíamos la gente bromeaba de que nadie comía mucho, que no se acababa la comida: *“ya no quieren comer chuño, se han desacostumbrado al apthapi, quieren pollo, comida chatarra”*. Se

insistía en que todos debían comer y terminar la comida antes de empezar la reunión comunitaria. La pérdida de la costumbre de comer chuño y otros productos locales muestra los cambios en los patrones de consumo que analizamos anteriormente. La realidad es que efectivamente el chuño tardó en terminarse, no así la deliciosa carne de llama y verduras asadas que se cocinaron para complementar el *apthapi*...

Como se pudo observar, **el *apthapi* se mantiene a pesar de su debilitamiento** y es una práctica que también 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 o cocineras. Compartiendo la comida de los otros se habla sobre la producción del año, los problemas que cada uno ha tenido en la cosecha y con el ganado, todo esto en torno a un gran banquete de productos locales que cada uno trae para compartir.

4.4.3. Tendencias analizadas en el proceso de consumo

- **Los cambios en los patrones de consumo presionan a las familias campesinas a generar mayores ingresos monetarios.** Muchas veces estas presiones fuerzan a adultos y jóvenes a migrar para lograr complementar los ingresos familiares.
- **Con la pérdida del consumo de productos nativos** no sólo cambian los patrones de consumo, sino que también esta tendencia aumenta la pérdida de los saberes ancestrales y las producciones locales. Estos cambios hace que se pierdan de la dieta alimentos tradicionales con altos valores nutricionales como la quinua, la kañawa (cereales andinos) y algunas verduras.
- Las formas de consumo comunitario (***apthapi***) **son maneras de fortalecer los lazos sociales y mantener los consumos tradicionales.**
- Los cambios en los consumos generan cambios en las subjetividades colectivas 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 son tan fuertes que no se ponen en peligro** por estos cambios culturales. En este sentido, si bien los

jóvenes se van a Chile, usan ropa y tecnología moderna y pierden su lengua nativa, muy probablemente todos volverán en algún momento por sus tierras, a cumplir con los cargos, a asumir las obligaciones comunitarias y a producir en sus *sayañas*.

Capítulo 5. Reflexiones finales

5.1. Conclusiones

Nos resta ahora hacer un balance de lo investigado en función de las preguntas del comienzo.

En primer lugar, la idea de caracterizar el sistema económico del municipio tenía por objetivos comprender:

- el **sistema económico actual** del municipio teniendo en cuenta las tendencias más importantes en los procesos de producción, distribución, circulación y consumo.
- las **estrategias de vida** desplegadas por las familias y comunidades para lograr la reproducción de la vida.
- las **tensiones o 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.

A través del análisis de los procesos económicos y las estrategias de vida de las familias, llegamos a la conclusión que efectivamente la penetración del mercado y la monetización de la economía conllevan efectos negativos desde la perspectiva de la reproducción del sistema comunitario. Sin embargo, no todos los procesos son de oposición tajante entre mercado y comunidad.

A nivel de las familias, vemos que los actores van incorporando ciertas lógicas mercantiles para la reproducción de sus vidas, manteniendo la racionalidad reproductiva. Por otro, las comunidades, a través de sus normas internas, despliegan una pluralidad de estrategias que contrarrestan en parte las fuerzas desestructurantes del mercado. En este sentido, no se da una actitud pasiva sino de plena adaptación, reactualización y transformación dentro de las comunidades indígenas. Vimos que, habiendo determinantes heterónomos, no puede decirse que todo es imposición, sino que en las transformaciones analizadas también se cumplen deseos legítimos de cambio de una parte de la población, particularmente de los jóvenes. Por el contrario, como vimos, una parte de los determinantes endógenos de la reproducción comunitaria deben ser impuestos por las autoridades originarias (trabajo comunitario, asistencia a las reuniones).

Asimismo, contradictoriamente 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. Este es el caso de la emigración que diversifica los ingresos y mitiga la presión por la tierra dentro de las familias. Dados los fuertes lazos familiares, el dinero de los migrantes aporta al fondo común y de esta manera a la reproducción de los miembros de la familia que se quedan en las comunidades. Así, el dinero obtenido por la venta individual de la fuerza de trabajo en el exterior juega un rol de complementación con el ciclo de reproducción de la vida comunitaria ya que ayuda a que algunos miembros de las familias permanezcan en su territorio sosteniendo las instituciones comunitarias. La posibilidad de vender la carne de camélidos asegura la continuidad de un modo cultural de producción y la permanencia de la gente en la comunidad, las compras en la feria local permiten completar la alimentación de las familias, etc. Aunque fuera contradictoriamente, 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.

Tomando como ejemplo el tema de la tierra, vimos que en el territorio existe una tensión entre la propiedad individual y la propiedad colectiva de la tierra, condición ésta de la reproducción material y simbólica de la comunidad. Esta tensión la pudimos observar en el avance del alambrado y la parcelación de la tierra y con ello la individualización del trabajo. Al ir desapareciendo las tierras comunitarias se tiende a debilitar el trabajo comunitario y a su vez se genera debilitamiento del lazo social. Como fuerzas que frenan esta desestructuración de la comunidad pudimos observar el sistema de autoridades originarias que asegura la cohesión y pervivencia de las comunidades. Por otro lado, a nivel legal, la titulación colectiva de la tierra frena también estas fuerzas desintegradoras. Las obligaciones que tienen las familias para con sus comunidades hablan también de las estrategias que se despliegan para mantener cierta unión al interior de la comunidad.

Una conclusión importante de esta investigación es afirmar que las dos instituciones comunitarias con mayor vigencia en el municipio son la propiedad colectiva de la tierra y el sistema de autoridades originarias como sistema político de autogobierno. Estas instituciones son las que, en última instancia, frenan la desestructuración

completa de la comunidad. De esta manera se corrobora la tesis de Patzi (2009) sobre la pervivencia del sistema comunal si se logra mantener la gestión política y económica comunal como núcleo del sistema. Sin embargo, con la individualización y mercantilización de la producción, el rol de las autoridades originarias en temas productivos, de comercialización y redistribución se va reduciendo sustancialmente. Asimismo, el avance de la parcelación de la tierra con el alambrado rompe paulatinamente la idea de propiedad colectiva de la tierra.

A pesar de la introducción de valores de mercado, el sentido último de la producción sigue siendo la satisfacción de necesidades de las y los productores y sus familias. Se puede ver que la racionalidad reproductiva (material y simbólica) de un modo de vida prima por sobre la instrumental utilitarista que lleva a la mercantilización de la vida individual, aunque existen tensiones permanentes. Las prácticas tradicionales de los campesinos priorizan la producción de valores de uso para el autoconsumo por sobre los valores de cambio. La posibilidad de venta de los camélidos es complementaria, es decir, es un elemento de la estrategia de reproducción de las familias. En este caso el mercado juega un rol de complementación con otras instituciones cuyo sentido primordial es reproducir el ciclo de vida comunitaria.

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 el mercado y la comunidad. 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, etc. 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, etc. En este sentido, el intento ha sido no idealizar lo indígena ni dejarlo en un espacio estático, sino mostrar las transformaciones, los movimientos, las contradicciones, complementariedades y las tensiones existentes en los actuales contextos.

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 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 en post de *una economía más justa y solidaria donde quepamos todos...*

5.2. Apuntes para la reflexión sobre las políticas públicas para fortalecer la economía comunitaria

Por último, situándonos en el proceso de cambio boliviano, una intención de esta investigación es realizar algunas sugerencias sobre cómo avanzar en el proceso de fortalecimiento de las comunidades, sobre todo desde la perspectiva de la economía comunitaria. Esto constituye un objetivo tanto de la Constitución Política del Estado como del gobierno actual y los movimientos sociales. En este sentido, se busca aportar al pensamiento crítico en el camino hacia la construcción de *Otra Economía, de matriz institucional comunitaria*, en el actual proceso de transformación que vive Bolivia. Luego de analizar en detalle algunas de las tendencias más importantes del sistema económico del Municipio de Curahuara de Carangas, en este apartado intentaremos resumir un aporte al debate sobre algunas problematizaciones pertinentes a la hora de pensar en políticas públicas para la economía comunitaria. **La pregunta que nos guía entonces es qué tipo de políticas públicas son necesarias para lograr el fortalecimiento de la economía comunitaria para el Vivir Bien.**

Antes de comenzar a responder esta pregunta es importante tener en cuenta que si bien se busca el desarrollo de las comunidades, su fortalecimiento y resurgimiento, no se trata en última instancia de crear un sector de economía comunitaria dentro de una economía mixta con dominación de la lógica del capital. El horizonte de transformación de la nueva Constitución plantea que el refloreamiento de la economía comunitaria, a través de la extensión de sus principios, muestre la posibilidad y deseabilidad de una salida no capitalista para todo el sistema económico. El fortalecimiento de la economía comunitaria debería contribuir a dar formas concretas al Vivir Bien; este esfuerzo se enmarca en el desafío de la

descolonización y el surgimiento de una economía plural, donde las comunidades tengan verdaderas posibilidades de despliegue desde sus propios principios ancestrales reactualizados en los nuevos contextos. A la vez, el desafío de potenciar la economía comunitaria implica disputar la hegemonía al capital, desde los movimientos sociales y las comunidades organizadas, junto con el Estado en otra relación con la sociedad civil.

En segundo lugar, el fortalecimiento de la economía comunitaria no se puede pensar sino ubicando a las comunidades en el contexto actual, con nuevas fuerzas heterónomas que las atraviesan, nuevos desafíos, con nuevas subjetividades, necesidades y deseos de cambio legítimos de sus actores. Como hemos intentado analizar, el mercado y sus lógicas e instituciones han penetrado fuertemente en el territorio y las comunidades han sabido adaptarse y reinventarse en los nuevos contextos, reactualizando las estructuras comunitarias, creando nuevas prácticas, introduciendo nuevos valores, generando nuevos tipos de comunidades en la articulación campo-ciudad, etc. Sin embargo, la desestructuración de la comunidad como se conocía es real y está en pleno proceso de avance.

Es importante que el Estado logre aplicar el principio de redistribución no sólo de ingresos sino de condiciones y medios de producción (infraestructura, capacitación, maquinaria), inyectando recursos del excedente social en la economía comunitaria. Como vimos, este proceso de redistribución está siendo aplicado en los territorios indígenas. Sin embargo, este apoyo material a las comunidades debe hacerse respetando y fortaleciendo estas lógicas plurales, las identidades locales, las instituciones ancestrales, los usos y costumbres, etc. Siguiendo el mandato constitucional, se trata de lograr un potenciamiento de lo comunitario manteniendo la supremacía de la racionalidad reproductiva, la reciprocidad, la complementariedad y el trabajo comunitario.

Como vimos, 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 del mercado, el éxito personal y la competencia, atentan contra los principios de la complementariedad y reciprocidad propios de la cosmovisión andina. La búsqueda de la especialización y orientación al mercado atenta contra la pluralidad de

principios y prácticas económicas desplegadas por los campesinos. La especialización de la producción lleva a romper con el principio de la diversificación como manera de minimizar los riesgos. Antes de “demonizar” la práctica de la pluriactividad, considerándola una forma atrasada de organizar el proceso productivo, es importante aprender de ella, comprender sus potencialidades y las razones que tienen los campesinos para sostenerla.

Por mandato constitucional, 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”. Desde una perspectiva de descolonización de la economía se trata de hacer resurgir y potenciar las estructuras comunitarias desde la racionalidad reproductiva, desde el respeto de la naturaleza, desde la primacía de la producción de valores de uso para el autoconsumo o para el intercambio complementario impulsando formas de comercio justo, desde la búsqueda de la soberanía alimentaria y el fortalecimiento de la identidad. Pero al hacerlo es fundamental que las comunidades no sean vistas como entidades autocentradas, sino como parte fundamental de la economía nacional.

Al pensar en políticas de desarrollo productivo por ejemplo, es importante pensar en estos y muchos otros aspectos de la realidad social con sus propias complejidades. Como se está poniendo de relieve por los estudios y el saber popular, los efectos de la cooperación internacional en Bolivia no son del todo virtuosos ni efectivos. La pregunta que surge entonces es cómo lograr el Vivir Bien, la descolonización, el fortalecimiento de las instituciones indígenas, la construcción del Estado Plurinacional desde los referentes propios y con dispositivos nuevos. Un desafío que se presenta en este sentido para el Estado es lograr formas de apoyar a las comunidades desde otros parámetros y estrategias que las utilizadas en la época neoliberal. Dejar atrás los formatos occidentales no significa “dejar a los indígenas a su suerte”. El Estado boliviano tiene una enorme deuda con el pueblo indígena. El Estado debe estar ahí asegurando salud, educación, fuentes de energía, accesos, mercados, etc. La disyuntiva que se intenta reflexionar es cómo hacerlo sin repetir parámetros de “intervención” que han resultado poco efectivos y hasta negativos en algunos casos. El desafío es que al transformar esa realidad que se presenta tan

injusta, se logre hacerlo desde referentes propios de las culturas originarias.

La política pública debe intentar transformar la realidad injusta pero desde un horizonte político que intente trascender las formas coloniales y modernizantes. Las políticas con proyectos modernizantes apuntan a negar lo realmente existente para implantar modelos de dudoso éxito en el contexto nacional y que poco recogen de los referentes propios. No hay recetas para la transformación, pero sí existe un horizonte político claro de descolonización para lograr el Vivir Bien de toda la población. Muchas de las políticas productivas actuales, si bien están orientadas a “mejorar la calidad de vida de las personas”, no tienen en cuenta la integralidad de los factores que se ponen en juego, entre ellos la producción cotidiana de cultura, del lazo social, de la reactualización de principios milenarios.

En este sentido, es importante comprender que la producción no está sólo relacionada con la producción de valores de cambio para el mercado sino que es una forma de producir cultura (además de valores de uso). Desde esta perspectiva, es entendida como producción de una cultura, de un modo de vida, como la reactualización de los saberes y prácticas ancestrales y por ende como una reactualización de la identidad. Los sentidos del trabajo, la ritualidad en el trabajo y las relaciones sociales que se tejen en el proceso de trabajo son formas en que se reproduce la comunidad como fuerza productiva y como ser social. Las políticas que se implementan sólo observando la inserción en los mercados no captan estas fuerzas existentes y en muchos casos promueven formas de producción que debilitan aún más las formas comunitarias.

Una política pública en un municipio indígena puede partir de la recuperación de los saberes, de prácticas productivas, tecnologías y fuerzas productivas ancestrales. Estas formas están, como vimos, en muchos casos debilitadas y desestructuradas. Pero lejos de estar desaparecidas, las formas comunitarias se pueden encontrar en estrategias de vida en las que la racionalidad reproductiva indígena se pone en práctica en los nuevos contextos: las redes que se tejen para controlar espacios de producción y comercialización, las redes de padrinazgos, los sistemas políticos de autogobierno, la demanda por derecho al territorio y la autonomía, la organización política de la población, el respeto por las normas internas, el control social.

A nivel de la organización del trabajo, desde el campo de la Economía Social y

Solidaria en construcción, la asociación libre de productores independientes (asociaciones o cooperativas) es una estructura organizativa que se busca extender como alternativa laboral legítima a la estructura capitalista. Sin embargo, un postulado de la Economía Solidaria es que “no hay recetas”. Si bien la forma cooperativa puede ser una respuesta válida en amplios sectores urbanos y rurales, no siempre es extensivo a todo tipo de sociedad. En las comunidades andinas, las relaciones de reciprocidad tienen parámetros propios, relacionados con la consanguineidad, las redes de padrinazgos y la pertenencia a los *ayllus* milenarios. Es importante observar estas relaciones para potenciar aún más esta reciprocidad ya existente. Para ello lo importante, más que forzar asociativismo allí donde no hay relaciones de reciprocidad preestablecidas, es comprender mejor las dinámicas locales, las redes de parentesco, las fidelidades locales, y las demandas de la propia población. En este sentido, la idea no es imponer un asociativismo formal entre las personas sino no contradecir la voluntad de los actores y respetar las formas de relaciones solidarias ya establecidas. Sobre estas redes sociales ya establecidas y sobre las propias demandas de los actores es desde donde se deberían trabajar los proyectos en las comunidades. Más que imponer formas de organización, las instituciones del Estado y ONGs deberían acompañar a las instituciones comunitarias existentes y sus propias agendas.

Por un lado hablamos de recuperación de saberes, relaciones y tecnologías ancestrales. Por otro lado, no se trata sólo de recuperar y conservar, sino que es necesario transformar, ya que los contextos actuales confrontan a las comunidades con nuevos desafíos. Con un 60% de población urbana en el país y con problemas estructurales de abastecimiento de alimentos, las comunidades indígenas de Bolivia en este momento son cruciales para lograr la soberanía alimentaria nacional como uno de los desafíos más importantes. Esto implica por lo tanto transformar la estructura productiva campesina, lograr mayores niveles de producción y mejorar los canales de comercialización pero sin violentar la voluntad y las dinámicas de las comunidades, ni permitir que se pongan en riesgo por consecuencias no previstas de la aplicación de tecnologías y relaciones de producción “eficientes” en términos del capital. Esta transformación rural, dado el horizonte de la nueva Constitución, no puede apostar al agronegocio, los transgénicos, ni el monocultivo. Pero tampoco la transformación se puede reducir a volver a los *ayllus* autosuficientes y cerrados

en una economía de la reciprocidad. Es importante construir mediaciones pertinentes para que estas formas ancestrales de producción y circulación de alimentos, transformadas, reactualizadas y potenciadas, puedan contribuir a dar respuesta a las actuales necesidades del pueblo boliviano. En tanto son una propuesta vivida de las comunidades, estas formas comunitarias deberían ser apoyadas para que puedan adaptarse a los actuales desafíos, con hegemonía del mercado, con mayorías urbanas demandantes de alimentos, con migración constante y con una presión permanente por la importación de alimentos en el país. Sin embargo, no se trata de una opción dicotómica. Las transformaciones desde lo endógeno que se conecta con lo exógeno, a nuestro humilde parecer, requieren reconocer un punto de partida propio, referentes propios. Así, la recuperación de lo ancestral no es el intento utópico de “volver a los *ayllus*”. Tal recuperación, desde la política pública, partiendo de la realidad actual, desde las fuerzas reales, sustentándose en el horizonte político de la nueva Constitución, se convierte en una acción altamente creativa situada en el contexto actual. Es más, tal recuperación no se reduce a la reproducción de las comunidades indígenas existentes sino que implica la complejización y extensión de los principios de la comunidad a toda la sociedad.

No se está proponiendo volver a instituciones, principios y prácticas ancestrales para copiar lo antiguo, ni por idealizar esta realidad milenaria. Se trata de basarse en referentes más propios, partiendo del presente y de la experiencia real de las personas y comunidades que reproducen sus vidas de manera concreta día a día, a pesar de los condicionantes negativos que les impone la economía de mercado. Se parte de estas fuerzas reales para desde allí construir un presente y un futuro emancipador, descolonizado, justo, en el que “quepamos todos”, desarrollando una economía más eficiente en términos de calidad de vida material y cultural para todos. Se trata de partir de la misma realidad, compleja, contradictoria y sentar las bases desde espacios de coordinación y participación local para transformar la realidad desde el horizonte plasmado en la nueva Constitución Política del Estado.

Estas fuerzas locales, estas prácticas y principios productivos ancestrales están aún presentes en las comunidades aunque hibridados, desestructurados, en coexistencia con formas modernas- mercantiles. En los territorios indígenas aún existe 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, trueque, *apthapi*, control de varios de pisos, pluriactividad, conservación de alimentos, planificación económica, etc.

Esta pervivencia de principios e instituciones ancestrales se comprueba en un municipio que, si bien mantiene la estructura económica y política comunitaria, tiene mayor penetración del mercado por ser un municipio de frontera, de fácil acceso, con una gran presencia de proyectos de desarrollo, etc. Se asume que en territorios más alejados y con menor penetración del dinero y de la lógica asistencialista, estas instituciones y prácticas son aún más fuertes. Asimismo, son varios los estudios que analizan cómo en los sectores populares de las ciudades en Bolivia, las personas “traen” del campo los elementos sustantivos del sistema comunitario. Estas formas organizativas comunitarias reactualizadas en la ciudad se vuelven eficaces para satisfacer necesidades en lugares donde el Estado no da respuestas a la población. Estos principios, prácticas y formas organizativas comunitarias son necesarias de recuperar, potenciar, fortalecer y extender a toda la sociedad y a la economía en particular.

Más que una agenda de cambio “desde arriba” es importante propiciar espacios públicos de deliberación y decisión democrática. Esto comprendiendo también que los deseos de las personas son complejos, que hay demandas claras de una mejor inserción en los mercados y una tendencia a preferir la producción individual/familiar por sobre la comunitaria. En este sentido, las fuerzas entre comunidad y mercado no pueden verse como dicotómicas. En los pobladores rurales hay un deseo de mejorar sus ingresos, su productividad, el acceso a bienes y servicios. Sobre estas complejidades es necesario avanzar, teniendo en cuenta los deseos legítimos de cambio de los pobladores y apuntando a una transformación justa para todos, a la vez que destacando el papel de la cultura e instituciones de raíz comunitaria en posibilitar las condiciones para el Vivir Bien.

Para la participación activa de la población en la implementación de estas políticas es necesario ante todo un proceso de revisión histórica colectivo, un debate crítico sobre el recorrido de los pueblos, las propuestas alternativas, los ejemplos de luchas

y cambios en la vida local. Es decir, antes de comenzar a planificar un nuevo proyecto o política local, es necesario que la comunidad, para un buen diagnóstico de la situación actual y sus tendencias, haga un trabajo de memoria colectiva y crítica. La “participación local” ha sido ampliamente utilizada como estrategia durante la época neoliberal por el Estado y la cooperación internacional. En muchos casos los talleres participativos son utilizados como estrategias de validación del sentido común compartido por los “técnicos” del proyecto y los dirigentes locales acostumbrados a su lenguaje y racionalidad. Por eso es tan importante la descolonización de los patrones de desarrollo, la formación política indígena desde sus propias fuerzas e historia. Muchas de las “técnicas de participación” como los talleres, encuestas, power points, marcos lógicos, aseguran que los resultados de estas consultas sean la reafirmación de este sentido común modernizante y colonizado.

Para potenciar una economía comunitaria desde referentes propios es importante por sobre todas las cosas fortalecer la práctica política no separada de la economía comunitaria, respetando los procesos colectivos de la toma de decisiones y la construcción de consensos de las comunidades. De esta manera, más que apurarse en la ejecución de políticas que vienen desde arriba, es importante que los agentes públicos trabajen desde abajo, escuchando y acompañando a los actores locales y trabajando desde sus propias dinámicas, problemáticas y agendas.

FIN

Capítulo 6: Bibliografía

- Albó, X. (1985). *Desafíos de la solidaridad aymara*. La Paz: CIPCA- Cuadernos de Investigación N° 25.
- Albó, X., Liberman, K., Godínez, A., & Pifarré, F. (1990). *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*. La Paz: MEC- CIPCA-UNICEF, edit. Offset Prisa.
- Ayllu Sartañani . (1995). *Perspectivas de descentralización en Karankas, la visión comunitaria*. La Paz: ILDIS- PROADE.
- Baldivia, J. (2007). El Altiplano: desafíos de la economía campesina en el mercado. En *Pueblos indígenas: Referencias andinas para el debate* (pág. 45). Cuzco: CEBEM.
- Caillé, A. (2009). Don. En Cattani, *Diccionario de la Otra Economía* (p. 115). Buenos Aires: Altamira.
- Constitución Política del Estado (2009). REPAC, Bolivia.
- Coraggio, J.L. (1998). *Economía Urbana, la perspectiva popular*. Quito: Abya- Yala.
- Coraggio, J.L. (2009a). Territorio y economías alternativas. *Seminario internacional Planificación regional para el desarrollo nacional*. La Paz.
- Coraggio, J.L. (2009b). Polanyi y la economía social y solidaria en América Latina. En Coraggio, *¿Qué es lo económico?* (pp. 109-154). Buenos Aires: CICCUS.
- Coraggio, J.L. (2011). *Economía Social y Solidaria, el trabajo antes que el capital*. Quito: Abya- Yala.
- De Alarcón, S. (2011). *Comunidad, ética y educación*. La Paz: IICAB.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación, Vol II, Arquitectónica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina*. La Paz: ISEAT.
- García Linera, A. (2009). *Forma valor y forma comunidad*. La Paz: Muela del diablo.
- Guitierrez y Loritz. (2013). Vivir Bien y transformación de la ciudad de El Alto. En *Vivir Bien desde contextos urbanos* (p. 49). El Alto: Red de la Diversidad- Fundación Wayna Tambo.
- Hinkelammert & Mora. (2009). *Economía, sociedad y vida humana*. Buenos Aires: Altamira.

- Huanacuni, F. (2013). El apthapi, la comida comunitaria. Periódico: *Cambio* (01-04-2013).
- INRA. (2010). *Breve historia del reparto de tierras en Bolivia*. La Paz: INRA.
- Loritz, E. (2012). Descolonizando la economía: hacia la construcción de una economía plural. En Sarzuri (Coord.), *Escenarios (Des)colonizadores* (pág. 91). La Paz: IICAB.
- Max- Neef, M. (1993). *Desarrollo a escala humana*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Medinacelli, X. (2010). *Sariri, los llameros y la construcción de la sociedad colonial*. La Paz: Plural.
- Ministerio de Economía y Finanzas Públicas (2013). *El Nuevo Modelo Económico, Social, Comunitario y Productivo*. La Paz.
- Murra, J. V. (2004). *El mundo andino, población, medio ambiente y economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú- Fondo Editorial.
- Núñez del Prado, J. (2009). *Economías Indígenas, Estados del arte desde Bolivia y la economía política*. La Paz: CIDES- UMSA.
- Patzi, F. (1996). *Economía comunera y explotación capitalista*. La Paz: EDCOM editores.
- Patzi, F. (2009). *Sistema Comunal, una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: Vicuña.
- PDMO (2007- 2011). *Plan de Desarrollo Municipal Originario*. Curahuara de Carangas.
- PNUD (2003). *Formación y evolución del espacio nacional*. La Paz: Plural.
- Polanyi, K. (1957). *La economía como proceso institucionalizado*. Nueva York: The free press.
- Polanyi, K. (2001). *La Gran Transformación, los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Puente, E. (2011). *Recuperando la memoria, una historia crítica de Bolivia, Tomo I y II*. La Paz: Plural.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rabey, Merlino y González. (1986). Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los Andes Centrales. *Revista Andina*, 131.
- Ramírez Carpio, M. (2010). *Acceso y titularidad de las mujeres a la tierra*.

- Coordinadora de la Mujer.
- Rivera, S. (1992). *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*. La Paz: Aruwiwiri.
- Rivera, S. (2003). *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz: Aruwiwiri- Editorial del Taller de Historia Oral Andino (THOA).
- Rodríguez- Carmona, A. (2008). *El Proyeccionado, Bolivia tras 20 años de ayuda externa*. La Paz: Plural.
- Samanamud, J. (2011). Sobre las problemáticas del pluralismo económico. En *Descolonización, Estado Plurinacional, Economía Plural, Socialismo Comunitario* (p. 221). La Paz: Vicepresidencia del Estado.
- Spedding, A. (2011). *Descolonización, crítica y problematización a partir del contexto boliviano*. La Paz: ISEAT.
- Tassi, N. (2012). *La otra cara del mercado, economías populares en la arena global*. La Paz: ISEAT.
- Temple, D. (1995). *La dialectica del Don*. La Paz: Hisbol.
- Temple, D. (2003). *Teoría de la Reciprocidad*. La Paz: Garza Azul.
- Terres des hommes. (2005). *Reflexiones sobre alimentación y nutrición en comunidades andinas*. Cochabamba: Terre des hommes.
- Untoja Choque, F. (1992). *El retorno del Ayllu*. La Paz: Mejía.
- Urioste, M. (2003). La Reforma Agraria abandonada: valles y altiplano. En Vargas Vega, *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*. La Paz: CIDES- UMSA/ Plural.
- Viceministerio de Justicia Originaria Campesina (2011). *Mujeres Indígenas Originarias Campesinas: Del silencio a la palabra*. La Paz.
- Yampara, S. (2001). *El Ayllu y la territorialidad en los Andes: una aproximación a Chambi Grande*. El Alto: Qamán Pacha Cada- UPEA.
- Yampara, S., & Choque, R. (1992). *La cosmovisión Aymara*. La Paz: Hisbol.
- Zoomers, A. (2002). *Vinculando estrategias campesinas al desarrollo*. La Paz: Plural.

ANEXO 1: Breve descripción de las actividades realizadas durante el trabajo de campo

Primer viaje: 13/01 al 19/01

Actividades realizadas:

Observación de la feria quincenal de Curahuara de Carangas, observación de una misa católica, participación en taller de madres en el hospital, observación en una reunión comunitaria (una de las 13 comunidades), participación en el taller de presentación de un proyecto de viveros para madres (FAO), observación no participante en la reunión mensual de las autoridades originarias, día de pastoreo de llamas con una pastora amiga, observación de una práctica de faeneo tradicional en una *sayaña*, visita al matadero y día de visitas a productores con comitiva de proyecto camélidos, visita a la feria semanal de Patacamaya (pueblo intermedio a 1.30 hs de Curahuara).

Entrevistas a:

- directora de una escuela primaria del pueblo
- presidenta de asociación de artesanas CIMAT
- 3 técnicos en camélidos
- *Mallku* de Consejo (máxima autoridad originaria del municipio junto con el *Mallku de Marka*).
- 5 pobladores locales

Segundo viaje: 25/01 al 29/01

Actividades realizadas:

Participación en reunión sobre matadero municipal con diferentes instituciones y el gobierno municipal. Visita al centro de artesanías CIMAT, charla con las artesanas del centro. Visita a la comunidad de Choquemarka (a 2 horas del pueblo en auto). Observación participante en Feria de Camélidos acompañando a una familia productora amiga (Feria de la Candelaria).

Entrevistas:

- Concejala municipal

- Autoridad originaria de una comunidad (*awatiri*).

Tercer viaje: 1/01 al 3/01

Actividades realizadas:

Participé como facilitadora en un proyecto de seguridad alimentaria con madres, visita y entrevista a productor en Caripe (a 3 hs del pueblo en auto). Observación de la feria quincenal de Curahuara.

Entrevistas:

- 5 madres del taller sobre seguridad alimentaria
- Autoridad originaria de una comunidad (*awatiri*)
- Partera del hospital
- Ex técnico en camélidos del municipio.

Cuarto viaje: 4/04 al 7/04

Actividades realizadas:

Vista a productora en el campo en el Parque Nacional Sajama, observación de sus actividades (ganado, cocina, etc.). Observación de la vida en el pueblo de Curahuara, (las actividades cotidianas, el trabajo en las oficinas del gobierno municipal, etc.).

Entrevistas a:

- Joven estudiante de la universidad local (UTO)
- Mujer productora, dirigente, emprendedora
- Madre y productora.

Quinto viaje: 13/04 al 16 /04

Actividades realizadas:

Observación de la feria quincenal del pueblo, charla con feriantes y compradores. Observación no participante de reunión general de Autoridades Originarias. Visita a comunidad de Sullka Uta Choquemarka, charla con comunarios, participé de comida y trabajo comunitario.

Entrevistas a:

- Técnico local, director de una ONG regional.
- Productor de zona vacuna.
- Técnico en camélidos, ONG internacional.

Sexto viaje: 31/05 al 2/06

Actividades realizadas:

Participación en el Festival de Camélidos, 2013 (festival anual donde se eligen los mejores ejemplares de llamas y alpacas del municipio). Charla con los participantes del festival: productores que llevaron sus animales, cocineros, etc.

Séptimo viaje: 4/06 al 7/06

Actividades realizadas:

Participé de las fiestas patronales (6 de agosto). Bailé morenada en la fraternidad de una comunidad. Observación participante de las dinámicas en la fiesta, charlas con migrantes, compartí comidas con las comunidades.

Entrevistas a:

- Esposa de autoridad originaria (*mama awatiri*).
- Autoridad originaria de una comunidad (*awatiri*).
- Mujer migrante
- Hombre migrante, presidente del campeonato de fútbol de los migrantes
- Padre de la iglesia católica
- Técnico en camélidos, ONG internacional
- Mujer productora, dirigente, emprendedora.

Octavo viaje: 8/10 al 11/10

Actividades realizadas:

Visita a una comunidad a 1 hora a pie del pueblo (Umaphusa). Charla con campesinos en el camino. Al llegar visité la escuela primaria de la comunidad, charlé con los niños y el profesor. Observación no participante de una audiencia por

conflicto de tierras entre una comunidad y la Universidad (UTO). Observación no participante del llenado de boletas censales del Censo Nacional Agropecuario 2013, escuché y tomé notas de las respuestas de 6 productores (boleta censal personal) y 2 boletas comunitarias (boleta censal comunal: Ayllu Sullka Uta Manasaya y Sullka Uta Choquemarca).

Entrevistas a:

- Mujer trabajadora en el centro materno infantil PAR, Umaphusa
- Egresado de la universidad local (UTO), productor y encargado municipal del Censo Agropecuario 2013
- *Mallku de Marka* (máxima autoridad originaria de todo el municipio junto con el *Mallku de Consejo*)
- Mujer productora, dirigente, emprendedora
- Hombre productor (gran productor), miembro de una familia numerosa, todos dedicados a la ganadería y residiendo en Curahuara.

Noveno viaje: 2/11 a 6/11

Actividades realizadas:

Visita al pueblo de Sajama, participé de la fiesta de Todos Santos (2 de noviembre). Encuesté a comunarios en el pueblo que realizaban la tradicional “faena” (trabajo comunitario) del día después de Todos Santos. Colaboré en el trabajo comunitario de la comunidad de Sullca Uta Choquemarca limpiando y arreglando la iglesia de Jesús de Yunguyo para su próxima remodelación. Después de la faena comí un almuerzo comunitario (*apthapi*) y luego participé de la reunión de comunarios.

ANEXO 2: Notas sobre un día de “faena” (o trabajo comunitario)

En este anexo reseñaremos el día de trabajo comunitario del que participamos en la comunidad de Sullca Uta Choquemarca el día 2 de noviembre del 2013. Salimos a las 7 de la mañana del pueblo en el auto de Marta, en el camino fuimos recogiendo gente de la comunidad. Al llegar al lugar de reunión ya había bastantes comunarios esperando. Las mujeres estaban sentadas por un lado, los hombres por otro, todos mascando coca. A eso de las 10 los hombres se empezaron a quejar, decían que se iban a ir porque habían quedado a las 8 y no estaban los *tamanis* y faltaba mucha gente, “¿cómo vamos a andar sin el *tamani*?”

La faena elegida fue limpiar la iglesia católica de Jesús de Yunguyo, una hermosa iglesia construida alrededor de 1700, refaccionada en 1948 y abandonada en los '70. La iglesia está casi destruida, solo sus paredes de adobe se mantienen en pie, el techo de paja está caído dentro. La faena consistió en limpiar la iglesia por dentro (sacar todo el techo caído, la tierra, escombros y piedras que estaban en el cuerpo de la iglesia). Este trabajo fue realizado por los hombres, las mujeres sacaron los yuyos del jardín de la iglesia.

Después de la discusión, parecía que la faena se cancelaba, pero al poco rato vinieron otros comunarios con las llaves de la iglesia y se decidió comenzar. Se trabajó duro hasta que a las 12 llegaron los *tamanis*, justo en ese momento estábamos tomando la primera pausa, pijchando (mascando) coca, las mujeres por un lado y los hombres por otro. Los *tamanis* llegaron en la camioneta del *mallku* (el *mallku de la marka* es de esta comunidad), llegó con su esposa, el *awatiri* de la comunidad y su esposa y el *sullca*. Al llegar se los increpó por no haber llegado antes. Ellos se excusaron sin dar mayores precisiones. En ese comenzó una de las ceremonias, un hermano (cristiano) hizo un rezo y algunos de pusieron de rodilla. El *mallku* habló sobre lo

importante de tener la iglesia de nuevo, por la fe y por el turismo.

Mientras se hablaba sobre el proyecto, llegó la comisión de la iglesia católica, el padre Gabriel, la hermana y otros. Enseguida se sumaron a la ceremonia, el padre Gabriel tomó la palabra, explicó sobre el proyecto: la remodelación de la iglesia, para la cual los comunarios debían poner como contraparte el trabajo del limpiarla y aportar con los materiales: paja para el techo y piedra⁸³. Gracias a las negociaciones del padre se logró un último desembolso de 7.000 USD para la obra por parte del embajador de Alemania: *“no es mucho, se logró con el esfuerzo de la gestión, se espera que los comunarios apoyen, no sólo con los materiales sino también con mantenerla luego, de nada sirve tenerla refaccionada si la van a abandonar otra vez, hay que hacer misa, hay que usarla para turismo”*. El padre aclaró que es importante tener en cuenta que no todos los comunarios son católicos, que hay hermanos (cristianos) y que a ellos les puede molestar esta obra. Sin embargo, él dijo que es importante mantenerla porque es parte del patrimonio de la comunidad, que tiene que revalorizarse porque fue el trabajo de los abuelos. El padre dejó claro que sin el aporte de todos no se podría hacer la remodelación. Luego explicó las fases del proyecto. También recomendó que los que quisieran trabajar como ayudantes o en el transporte lo digan *“así el dinero queda en la comunidad”*. Los comunarios hicieron varias preguntas, sobre todo acerca de la contraparte requerida (muchos no estaban del todo convencidos de tener que aportar tanto). Luego rezaron y la comitiva de la iglesia se fue.

Los comunarios siguieron con la faena y los *tamanis* comenzaron a hacer los ritos. Instalaron una mesa a la *Pachamama* y rezaron mirando a los cuatro puntos cardinales, como lo explicó la *mama taya*: *“se reza al señor, a las almas, a las montañas, la Pacha, para que todo pase bien, para que se logre la obra”*. Mientras

⁸³El padre explicó que esta sería la última iglesia que se remodelaría y que el embajador de EEUU a través de USAID había planeado dar recursos para la iglesia pero que con el conflicto con el gobierno ya no se pudo lograr el desembolso. Dadas las diferencias políticas entre EEUU y el gobierno de Evo Morales, USAID (la agencia de los Estados Unidos para el desarrollo internacional) que trabajó en el país desde 1961 cesó todas sus actividades en el país a partir de septiembre de 2013. El gobierno boliviano rechazó la ayuda de la agencia ya que comprobó sus labores de injerencia política e inteligencia a través de la misma.

hacían el rito tomaban sorbos de alcohol puro y mascaban coca. Durante todo el día, las autoridades no trabajaron sino que realizaron el rito a la *Pachamama* y lideraron la ceremonia y la reunión posterior.

Ya entrándose la tarde las mujeres se reunieron. Estaban quejándose porque el *sullca* debía traer la comida y no lo hizo, estaban furiosas, le recriminaron a su esposa por no hacerse cargo tampoco, ella respondía que el *sullca* era el responsable. Al final una mujer buscó de su casa carne, tomates, papas, oca, pollo y se fue a preparar una *watya* (comida cocida bajo la tierra con piedras calientes).

El trabajo siguió hasta las 3 de la tarde. Cuando los hombres terminaron de limpiar la iglesia la gente se fue a comer a la escuelita. En la escuelita nos sentamos en círculo y se puso un aguayo en el centro donde cada uno puso la comida que había traído (*apthapi*): papa, chuño, oca, arroz, fideo y huevo. Cada uno se sirvió en el sombrero o en el mantel de la pollera y se iba a su lugar a comer. Mientras comíamos no se habló mucho, sólo se bromeaba que nadie comía mucho, que no se acababa la comida, “*ya no quieren comer chuño, se han desacostumbrado al apthapi...*”. Se insistía en comer todo, al final, casi se forzó a la gente a terminar así se comenzaba la reunión.

Durante la reunión primero se tomó lista leyendo el nombre de cada *sayañero*. En general se observaba un ambiente de bastante tensión, los comunarios insistían a las autoridades poner mucha atención con la lista (para no saltar a nadie). Algunos comunarios venían en representación de otros, sobre todo de residentes que no habían llegado para la fiesta. La práctica acostumbrada en estos casos es que el residente paga por la faena que hace el otro, así se evitan pagar la multa. A esta práctica la denominan *mink'a*. Como la norma era venir una persona por *sayaña*, mientras se pasaba la lista los que vinieron más de uno (la pareja de esposos) se dieron cuenta de la situación y comenzaron a decir que venían 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, sino 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.

Otro tema de discusión fue la comida, la *mama awatiri* se quejó nuevamente del

sullca que había aceptado traer la comida y no lo hizo. Las mujeres habían recriminado bastante a la *mama awatiri* y ella estaba molesta por eso. El *sullca* tampoco quiso hacerse cargo de la comida de la próxima fiesta como exigían los comunarios. Una comunaria me explicó que el *sullca* aceptó pasar el cargo por la familia pero que no tiene ganado, su hermano está en mejor situación pero no quiso aceptar, “*los que les va mejor en la familia deberían aceptar ser autoridades*”.

El monto de la multa fue otro tema de discusión. Los comunarios no se ponían de acuerdo si los residentes debían pagar 200 o 100 Bs. Al final se acordó 100 Bs de multa porque la faena no fue tan dura (se comenzó a las 10 am y se terminó a las 3 pm).

De los 35 *sayañeros*, faltaron 10, todos residentes. Sólo algunos de los residentes habían arreglado con otro comunario para que lo reemplace. Al final de la reunión cada comunario firmó el acta con las resoluciones del día. Todas las decisiones se tomaron por consenso, no hubo votación (el consenso es la forma típica de llegar a acuerdos entre comunarios en Bolivia).

Como puntos interesantes para analizar de la experiencia del trabajo comunitario se pueden resaltar:

- Los problemas que trae la migración en el trabajo comunitario.
- Si bien las faenas son obligatorias y en muchos casos muy duras, la gente parecía contenta haciendo este trabajo, todos comparten la comida, bromean mientras trabajan, se encuentran con residentes que no ven hace tiempo. Se comprueba la idea de que el trabajo comunitario fortalece el lazo social.
- El trato entre los comunarios y las autoridades es horizontal. Las autoridades son objeto de crítica constante si no cumplen con sus obligaciones.
- Los comunarios prestan mucha atención a respetar las formas establecidas: no se comienza la faena hasta que las autoridades no hagan la ceremonia, no se comienza a trabajar sin mascar coca antes, no se comienza la reunión hasta que todos terminen de comer y agradecen, etc.
- El trabajo, las pausas y las charlas se realizan en espacios bien separados entre mujeres y hombres.
- Se observó una tensión entre la necesidad de mantener la faena como una institución después de Todos Santos y los valores comunitarios que se

pierden. Las múltiples obligaciones de muchos dificultan sostener las obligaciones comunitarias.

- Las faenas en general no son de tipo productivas sino más de índole social (sede social, comedor, iglesia).
- La penetración del mercado incorpora el dinero en las relaciones comunitarias. La gente resignifica las formas ancestrales de trabajo. La *mink'a* (tradicionalmente trabajo por retribución en especie) ahora es comprendida como trabajo remunerado los días de faena.

