



FLACSO
MÉXICO

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ACADÉMICA MÉXICO**

**MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES
XVII PROMOCIÓN
2008-2010**

Cultura de las comunidades andinas.
*Un acercamiento a su resignificación de los poderosos forasteros:
El caso de Juló Chico*

**Tesis que para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales
Presenta:**

Huascar Freddy Salazar Lohman

Director de tesis:
Dr. Diego Iturralde Guerrero

Seminario de tesis:
Sociología Cultural y Conceptual

México, D. F. Agosto de 2010

*A la memoria de mis tíos
Edmundo y María Elena*

RESUMEN

La vivencia de las comunidades andinas en el encuentro social con una sociedad extensa que las engloba, a veces es entendida sólo desde su dimensión objetiva y funcional. A partir del enfoque de la sociología cultural, esta investigación argumenta que el encuentro social consta de una dimensión simbólica en la que los sujetos anclan su experiencia cotidiana. El objetivo es dar cuenta de cómo, desde el mundo de la vida de las comunidades andinas, se gestan procesos de resignificación que permiten la aprehensión simbólica de instituciones (poderosos forasteros) que se instalan en las comunidades y que provienen de la sociedad extensa. La definición teórica del objeto de estudio formula que en el mundo de las comunidades andinas existe un marco de referencia primario que es la matriz reciprocidad, la cual se despliega como un texto cultural que otorga sentido a la vida cotidiana, ordenando y guiando la experiencia de los sujetos que habitan en estas comunidades; por tanto, cuando éstos se relacionan con los poderosos forasteros, lo harán a partir de sus propios significados, produciéndose situaciones de ambigüedad o desencuadre que modificarán las estructuras simbólicas de la cotidianidad andina. El componente empírico son las representaciones sociales de la comunidad de Juló Chico, situada en la región norte potosina de Bolivia y han sido consideradas otras dos comunidades con distintos grados de reciprocidad (Pocosuco y Chimboata) como casos de control para un análisis comparativo. El abordaje metodológico de carácter interpretativo está fundamentado en las nociones epistemológicas de la sociología cultural, las cuales permiten comprender a la acción significativa como un texto cultural proclive a una lectura hermenéutica.

PALABRAS CLAVE: cultura, comunidad andina, reciprocidad, resignificación, poderosos forasteros, mundo de la vida cotidiana, marco de referencia primario, desencuadre, ambigüedad.

ABSTRACT

The experience of the Andean communities in the social encounter with an extensive society that surrounds them it is sometimes understood only from its objective and functional dimension. By the approach of cultural sociology, this research argues that the social encounter consist of a symbolic dimension in which subjects anchor their everyday experience. The aim is to explain how, from the world of life of Andean communities, processes of resignification are conceived which permit the apprehension of symbolic institutions (powerful outsiders) that are installed in communities and that come from the extensive society. The theoretical definition under study formulates that in the world of the Andean communities there is a primary frame of reference, the matrix of reciprocity, which is displayed as a cultural text that gives meaning to everyday life, providing order and guiding the experience of the subjects that live in these communities. Therefore, when these community members relate with the powerful outsiders, they do it from their own meanings, and ambiguous or misframing situations are produced that will change symbolic structures of the Andean everyday life. The empirical component is formed by the social representations of the community of Juló Chico, located in the northern Potosi region in Bolivia. Two other communities with different degrees of reciprocity (Pocosuco and Chimboata) were also considered as control cases for comparative analysis. The interpretative methodological approach is based on the epistemological notions of cultural sociology, which provide insight to meaningful action as a cultural text prone to hermeneutic reading.

KEY WORDS: culture, Andean community, reciprocity, resignification, powerful outsiders, world of every day life, primary frame of reference, misframing, ambiguity.

ÍNDICE

RESUMEN	I
ÍNDICE.....	II
INTRODUCCIÓN.....	1
“Estar aquí”	6
Apuestas y supuestos epistemológicos	8
La labor artesanal: cuestiones metodológicas.....	12
“Estar allí”	21
CAPÍTULO PRIMERO	
COMUNIDAD ANDINA Y PODEROSOS FORASTEROS.....	29
La comunidad andina desde la sociología cultural.....	30
<i>Lo campesino y lo indígena: ventanas para pensar lo andino</i>	30
La comunidad campesina: en búsqueda de la generalización	30
La comunidad indígena: un acercamiento a la diversidad	34
<i>El mundo andino y su encuentro social</i>	38
<i>La comunidad andina: un vértice para la cotidianidad y la cultura</i>	47
La comunidad andina en su experiencia cotidiana.....	49
<i>Mundo de la vida de la comunidad andina</i>	50
<i>La comunidad andina y su marco de referencia primario</i>	53
La reciprocidad como marco de referencia primario	54
La reciprocidad en la comunidad andina	58
Entendiendo a los poderosos forasteros.....	61
<i>Poderosos forasteros: una (re)conceptualización simbólica</i>	62
<i>El poderoso forastero como investidura</i>	65
<i>Límites conceptuales de los poderosos forasteros</i>	66
<i>La elección de los poderosos forasteros</i>	67
La resignificación de los poderosos forasteros en la cotidianidad andina.....	69
CAPÍTULO SEGUNDO	
LA RECIPROCIDAD COMO MARCO DE REFERENCIA PRIMARIO	
DE LA COMUNIDAD DE JULO CHICO.....	75
Genealogía y escenario actual de la comunidad andina.....	77
<i>Algunos antecedentes históricos del régimen socioeconómico de la comunidad</i>	78
<i>Características geoespaciales y socioeconómicas actuales</i>	79
La matriz de reciprocidad comunitaria.....	89

<i>Trabajo comunitario: el ayni y el chuqu</i>	91
El ayni	91
El chuqu o minka	95
<i>El que pasa la fiesta</i>	98
<i>Complementariedad de pisos ecológicos</i>	105
<i>El compadrazgo</i>	108
Julo Chico: una mirada comparativa desde Pocosuco y Chimboata	113
<i>Las disonancias en la reciprocidad</i>	115
“Es costumbre, nuestro rito, cultura, ¿no ves que?”	123
CAPÍTULO TERCERO	
EL MERCADO COMO PODEROSO FORASTERO EN	
LA COMUNIDAD DE JULO CHICO	127
El escenario mercantil de la comunidad	128
“Ganarte el cariño para que puedan venderte”:	
la resignificación del mercado	134
<i>La reciprocidad alrededor del comercio en Julo Chico</i>	135
Dos tipos de comerciantes: la ranqhira y la khatira	136
Confiando en la ranqhira	138
La adherencia del mercado a la matriz de reciprocidad	141
Los comunarios se “despiertan” o sobre cómo se pone fin al desencuadre	144
<i>La ranqhira en la comunidad: un estar liminal</i>	146
El mercado en otras comunidades andinas	148
“Más despierto es la gente, más vivos son, antes eran medio soncitos, les engañaba nomás”	153
CAPÍTULO CUARTO	
LA ESCUELA COMO PODEROSO FORASTERO EN	
LA COMUNIDAD DE JULO CHICO	156
El escenario escolar de la comunidad	157
“Es cuestión de que se hagan querer los profesores”:	
la resignificación de la escuela	161
<i>La escuela y su función pedagógica para enfrentar la sociedad extensa</i>	161
<i>El control de la comunidad sobre la escuela</i>	163
<i>Sobre como el profesor se adhiere a la matriz de reciprocidad para ganar la confianza de la comunidad</i>	166
<i>La comunidad y las fiestas de la escuela</i>	172
La escuela en otras comunidades andinas	174
“En todas partes ya puede vivir mi hijo, con lo que ha entendido en la escuela”	179
EPÍLOGO	
DES-FUSIÓN, AMBIGÜEDAD Y PODEROSOS FORASTEROS	183
BIBLIOGRAFÍA	194

ANEXOS.....	205
Anexo 1. Instrumento de investigación para el primer trabajo de campo	212
Anexo 2. Instrumento de investigación para el segundo trabajo de campo.....	216
Anexo 3. Ubicación geográfica de las comunidades de Julio Chico y Pocosuco.....	220
Anexo 4. Diagrama de ubicación de las comunidades de Julio Chico, Pocosuco y Chimboata	221
Anexo 5. Registro fotográfico de la comunidad de Julio Chico	222
Anexo 6. Ubicación geográfica de la comunidad de Chimboata.....	230
Anexo 7. Información complementaria y registro fotográfico de la comunidad de Pocosuco.....	231
Anexo 8. Información complementaria y registro fotográfico de la comunidad de Chimboata.....	236

INTRODUCCIÓN

El 7 de febrero de 2009 fue promulgada en Bolivia la nueva Constitución Política del Estado (CPE). Un hecho histórico, resultado de un largo proceso de luchas populares en demanda de un nuevo orden jurídico en concordancia con la realidad sociopolítica del país. El contenido de esta constitución modifica sustancialmente los pilares sobre los que se alza al Estado boliviano, propugna un amplio desarrollo social, modernización de las fuerzas productivas, mayor equidad en la redistribución de los excedentes, fortalecimiento de una política anticolonial y resguardo de la soberanía nacional. Además, por vez primera, se plantea un marco jurídico que integra, protagónicamente, a las grandes mayorías indígenas en la construcción del nuevo Estado.¹

A diferencia de constituciones anteriores, la nueva incorpora de manera explícita la dimensión plurinacional y comunitaria,² dando un lugar importante a las formas de

¹ La anterior CPE fue reformada por última vez el año 1995, durante la presidencia de Gonzalo Sánchez de Lozada. Si bien en esta CPE se reconocía al Estado boliviano como un Estado “multiétnico y pluricultural”, algunas concesiones reales (la mayoría fueron sólo formales) a los sectores indígenas-campesinos-originarios, se relacionaron más con una estrategia destinada a debilitar la presión de estos sectores en contra de las políticas neoliberales. Como diría Albó: “podemos decir que la evidencia del ‘indio alzado’ llevó al Estado [neoliberal], y quizás incluso a las grandes financieras internacionales, a hacer algunas concesiones al ‘indio permitido’” (Albó, 2009: 31).

² El Artículo 1 de la nueva CPE establece lo siguiente: “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país” y el Artículo 3 reconoce al pueblo boliviano de la siguiente manera: “La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y

organización indígenas y campesinas, que son consideradas no sólo en su dimensión étnica, sino como naciones con derecho a su autodeterminación a partir de la figura comunitaria.

Más allá de los aciertos y errores denotados en el proceso constituyente, o en el momento actual, en el que se replantea el orden legislativo del país; esta coyuntura ha sido el detonante de un gran debate que cuestiona, racionaliza y politiza la concepción de la sociedad boliviana en general y de lo indígena-campesino en particular.³ Este trabajo de investigación se sitúa en dicho debate y pretende adentrarse a la comprensión de las sociedades andinas, uno de los temas más disputados en el debate actual sobre la formación del nuevo Estado boliviano. La cuestión indígena-campesina está siendo replanteada y actualizada en todos sus ámbitos, desde sus formas de organización económica hasta la jurídica, pasando por la organización social, política y cultural. La realidad demanda contar con nuevos conocimientos que estén a la altura del posicionamiento de estas sociedades en la coyuntura boliviana.

El tema de esta tesis se enfoca en la cuestión indígena-campesina en su anclaje comunitario rural,⁴ y el concepto central sobre el que versará el objeto de estudio es la *comunidad andina*. La semántica de este concepto permite dar cuenta de una realidad que incluye lo indígena y lo campesino, pero al mismo tiempo trasciende estas categorías, para constituirse en una unidad conceptual más amplia que permite concebir formas de organización social y cultural particulares.

La comunidad andina, como concepto, se encuentra en el centro de una discusión en la que se interpela su significado. ¿Qué es lo que se entiende por comunidad andina hoy?, se la puede entender como algo tan concreto como una comunidad situada en la cordillera de los Andes, pero al mismo tiempo, como algo ininteligible y difuso, cuando se consideran sus particularidades. Así, el concepto de comunidad andina se presenta

los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano” (Bolivia, 2009).

³ Debe quedar claro que éste proceso no hace referencia sólo al gobierno de Evo Morales, sino a toda la primera década del siglo XXI, en la que distintos sectores sociales (principalmente indígenas-campesinos) lucharon contra la organización estatal neoliberal con fuertes rasgos coloniales, y pusieron sobre la mesa de debate el *deber ser* de un nuevo Estado.

⁴ Actualmente lo indígena también está siendo reconsiderado en su dimensión urbana. En Bolivia existen ciudades enteras, como El Alto, donde los habitantes mantienen su identidad étnica andina de manera muy marcada.

como un receptáculo capaz de contener un sinnúmero de atributos distintivos de grandes grupos sociales, haciendo que la conjunción entre la categoría general *comunidad* y la categoría particular *andina* tengan como resultado una fusión compleja para pensar las características de una sociedad particular y la forma en que es posible acercarse a ella.

Eso sí, son muy pocos los que consideran a la comunidad andina como una realidad aislada, las comunidades existentes se encuentran inmersas en un entramado de relaciones con una sociedad que las engloba. Si bien, como ejercicio analítico, es posible considerar esas dos realidades como mundos separados, esta tarea puede no ser muy productiva ya que no es más que una abstracción sin correlato empírico. En las próximas páginas, el lector encontrará que lo que se aborda es justamente la problemática del encuentro de dos mundos: por un lado la comunidad andina y por el otro la *sociedad extensa*.⁵

La disciplina desde la cual se aborda dicho encuentro es la sociología cultural con un fuerte énfasis fenomenológico y el argumento central del trabajo se estructura a partir de la identificación de una urdimbre significativa que ordena la experiencia cotidiana de los sujetos a través de pautas o recetas culturales, de tal manera que éstos se recrean a sí mismos y a su sociedad. Así, es posible concebir a las sociedades andinas en su mundo de la vida, pero en un mundo que hace parte, como condición de su existencia actual, de la sociedad extensa. En ese mundo de la vida comunitario y desde éste, las sociedades andinas otorgan significados a todos los elementos de su cotidianidad, incluyendo a lo que no surge dentro de ella.

La relación de la comunidad andina con la sociedad extensa adquiere distintas formas, y una de esas es la que se considerará acá. Se tratará de entender la relación simbólica que se gesta con ciertas instituciones provenientes de aquella sociedad y que se instalan y conviven en la comunidad. A estas instituciones con sus respectivas prácticas se las ha denominado *poderosos forasteros*. La readecuación de este concepto (originario de las teorías de sociedades campesinas), es uno de los aportes teóricos tentativos que pretende realizar esta investigación. El concepto de poderosos forasteros

⁵ Este concepto será desarrollado en el primer capítulo, por el momento es suficiente decir que se habla del conjunto de la sociedad (regional y nacional) que en la actualidad está dominada por dinámicas urbanas.

ha de ser diseccionado desde un enfoque cultural, para luego recibir una carga semántica en la que su carácter foráneo e imperativo se replanteado para ser acreedor a una interpretación de contenido simbólico.⁶ Esas instituciones no sólo serán consideradas como foráneas en sentido físico-espacial, también serán foráneas en el significado que tienen, volviéndose una necesidad otorgarles significados acordes a la vida cotidiana de la comunidad, es decir, se hace necesaria la resignificación.

En los siguientes capítulos se considerarán una serie de cuestiones que tendrán por objeto abordar la siguiente pregunta: *¿Cómo resignifican las comunidades andinas las instituciones y prácticas de los poderosos forasteros en su mundo de la vida?* El plantear la pregunta ahora⁷ permite aclarar la conjetura utilizada como argumento interpretativo del proceso de investigación.⁸ En las comunidades andinas, la presencia de poderosos forasteros se encuentra circunscrita por entramados significativos que dan cuenta de formas particulares de dar sentido al mundo. La permanente interacción del mundo de la vida comunal con instituciones externas, implica que aquella cotidianidad comunal se ve confrontada con un conjunto de representaciones simbólicas que deben ser aprehendidas para posibilitar –en condiciones de subalternidad– el encuentro social.

Para entender la resignificación de los poderosos forasteros en el mundo de la vida comunitaria, se ha anclado el análisis a un elemento básico que permite la comprensión de la especificidad de la vida cotidiana de la sociedad andina: la reciprocidad. Este componente se convertirá en un elemento central de la investigación, y su comprensión importa en la medida en que se convierte en un centro de gravedad de las significatividades de las comunidades andinas. En otras palabras, se entenderá que los poderosos forasteros adquieren un significado en la comunidad a partir del propio sentido que la reciprocidad otorga al mundo.

⁶ La formulación estándar de este concepto tiene una connotación fundamentalmente económica y política (Powell, 1974 [1972]; Shanin, 1976 [1973]), la intención es traducir este concepto al lenguaje cultural.

⁷ El sentido de la pregunta será aclarado en el transcurso del primer capítulo, ya que es ahí donde se desarrolla el concepto de poderosos forasteros. Al final de ese capítulo la pregunta será puesta a consideración nuevamente.

⁸ Una conjetura es un “juicio probable formado acerca de una cosa o persona a partir de señales o indicios”. Esta investigación no cuenta con una hipótesis a ser comprobada, ya que por un lado es imposible, a partir de una deducción lógica, poder anticipar el orden de una matriz sociocultural, y por otro lado, esta investigación no pretende comprobar nada, simplemente reconstruye un orden simbólico a partir de una interpretación del autor.

La comunidad elegida como referente empírico para el estudio de caso es Julio Chico y pertenece a la región norte potosina de Bolivia. Esta es una comunidad *qhichwa*, con una organización sindical y un régimen privado de propiedad de la tierra agrícola.

El interés en una comunidad con estas características tiene que ver, por un lado, con mi propia experiencia de trabajo e investigación en esa región. Pero por otro lado y quizás más importante aún, es el hecho de que me parece fundamental desconcentrar la mirada de los estudios sobre comunidades andinas de la región *aymara*, donde en varias ocasiones la organización política es de carácter originario y suele existir un régimen comunitario de propiedad de la tierra. Tal vez, para algunos investigadores, puede resultar más sugerente intentar construir la noción de lo andino a partir de comunidades con una identidad étnica más marcada. En contraste se suele concebir a las comunidades *qhichwas*, situadas principalmente en los valles,⁹ desde un enfoque que realza su carácter campesino y se pierde de vista su particularidad andina. Este trabajo hace una apuesta por una mirada dinámica de la sociedad y se contrapone a un enfoque arcaizante de las comunidades andinas. Por eso es que las comunidades como Julio Chico, tienen la misma importancia que cualquier otra para entender la cuestión andina y su relación con la sociedad extensa.

La vida cotidiana de la comunidad de Julio Chico es el componente empírico central de esta investigación; sin embargo, se recurre a otras dos comunidades andinas (Pocosuco y Chimboata), para hacer una interpretación comparada de la matriz de reciprocidad de Julio Chico y de su relación simbólica con los poderosos forasteros.

Pero no sólo el abordaje empírico de las comunidades andinas es importante para la investigación, también ha sido de vital importancia definir empíricamente los poderosos forasteros que serán estudiados. Se han considerado dos instituciones que dan cuenta –aunque de manera distinta– del concepto de poderosos forasteros, estas son: la escuela y el mercado, ambas constitutivas y presentes en las comunidades

Para que se entienda la forma en que es abordado el problema de esta investigación, es necesario hacer explícitas las cuestiones epistemológicas y

⁹ La mayoría de las comunidades *qhichwas* con las características descritas, suelen encontrarse en los valles de Cochabamba, Sucre, Tarija y Potosí; en cambio, las comunidades *aymaras* se encuentran, principalmente, en la región altiplánica de La Paz, Oruro y Potosí.

metodológicas que permitieron “conocer” el objeto de estudio. Además, es imprescindible poder definir al autor que realizará la labor interpretativa. Estos temas serán abordados en lo que queda de esta introducción.

“Estar aquí”

Clifford Geertz se pregunta: “¿Qué ocurre con la realidad cuando se la fractura a otras latitudes? (2008 [1988]: 141). Es decir, cómo hace un investigador que estudia una sociedad distinta a la suya para escribir sobre ella, sin ser de ella, ni estar (en el momento de la escritura) en ella. Al mejor estilo de Malinowski, un investigador podrá incorporar al texto que escribe su vivencia que tuvo en aquella sociedad, lo hará como un acto testimonial. El problema es que aquella narración del “estar allí” del investigador, no es más que eso: una narración (literaria), que fue elaborada en el “estar aquí” (institución académica) del investigador y que tiene el objetivo de convencer al lector de que él realmente conoció y es capaz de explicar aquella otra realidad.¹⁰

Cuando yo voy a las comunidades andinas, la experiencia que tengo como investigador la habré construido entre los libros y las aulas que no tienen nada que ver con el mundo de aquellas comunidades. Y cuando escribo sobre ellas en las páginas de este texto, lo hago definiéndome como un investigador forastero¹¹ que cuenta con pautas culturales distintas¹² y que no es más que un producto de una elaboración propia en mí

¹⁰ El desarrollo de la idea de un “estar allí” como construcción literaria en el “estar aquí” del investigador, es la propuesta central del libro de Geertz (2008 [1988]): *El antropólogo como autor*.

¹¹ En este trabajo el lector se encontrará que el perfil del investigador que “está allí” es el de un “investigador forastero”. Según Schutz el forastero tratará de ser, sino aceptado, por lo menos tolerado en un grupo social, en el cual las pautas culturales de la vida son distintas a las suyas. Los obstáculos que éste vaya a tener para interpretar y relacionarse con el grupo al que ingresa, son consecuencia de perfiles incongruentes a partir de los sistemas mutuos de significatividades (Schutz, 2003b [1964]: 105). En el caso del científico forastero, el ir allí, está mediado por un interés de conocimiento, y el aprendizaje de la pauta cultural del grupo al cual se acerca es circunstancial, ya que el investigador no ha de convertirse en parte de aquel grupo. Por este motivo, los comunarios no tienen porque confiar en un forastero, que de uno u otro modo es un “híbrido cultural de dudosa lealtad” (Schutz, 2003b [1964]: 106). Al final de cuentas, en tanto investigador, no he sustituido mi pauta cultural por la de la comunidad, en alguna medida he logrado habituarme y convivir con ella en determinados momentos, pero los comunarios saben que yo no correspondo a su mundo de la vida.

¹² Schutz define a las “pauta cultural de la vida grupal” como “todas las valoraciones, instituciones y sistemas de orientación y guías a peculiares (tales como usos y costumbres, leyes, hábitos, etiqueta y modas) que, según la opinión compartida por los sociólogos de nuestra época, caracterizan a todo un grupo social en un momento determinado de su historia” (Schutz, 2003b [1964]: 96).

estar aquí (en este momento en México, siendo estudiante de posgrado de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales).

El forastero investigador no es más que un personaje de ficción, ya que aquellas descripciones que yo elabore sobre lo que se observó o se dijo allí, son una fabricación “interesadamente casera, [que] es siempre descripción del descriptor y no del descrito” (Geertz, 2008 [1988]: 154). Por ejemplo, si se considera las entrevistas que realicé a los comunarios, éstas no hablan por sí solas en este trabajo, han sido introducidas a este texto bajo la lógica de la interpretación que yo realizo desde la academia.

En este sentido, esta investigación no pretende demostrar una hipótesis generalizable, sino que pretende ser convincente a través de la narración. El convencer no implica, en este caso, el simple discurso retórico y demagógico vacío de contenido. Evidentemente la retórica está presente, como lo está en cualquier trabajo científico que pretenda dar viabilidad a su argumento a través del lenguaje. Pero lo convincente que pueda llegar a ser un escrito, está sujeto, principalmente, a la labor de *encantamiento* que realiza el autor.¹³ En mi caso, el encantar supone construir un argumento que garantice otorgar sentido a pautas culturales de las comunidades andinas desde los ordenamientos culturales de donde provengo, que, en este caso, han sido procesados a través del discurso científico. El acto de encantamiento consiste en lograr que en este documento coexistan distintos espectros culturales con sentidos propios, los cuales, fuera de él, podrían aparecer como disociados o incompatibles.

Es así como mi labor en el estar aquí es un tanto artesanal. La interpretación y su argumento encantador, son una construcción basada en un texto cultural, el cual –poco a poco y a un nivel meta-textual– ha sido cortado, armado, pegado y soldado, a partir de ciertos indicios culturales¹⁴ que me guiaron en el trabajo interpretativo, de tal suerte que al unir todas las partes de ese texto cultural bajo mi propia interpretación (obviamente

¹³ “Las actividades de los encantadores tienen como función garantizar la coexistencia y compatibilidad de varios subuniversos de sentido que se refieren a los mismos hechos, y asegurar el mantenimiento del acento de la realidad otorgado a cualquiera de tales subuniversos. No hay nada que siga siendo inexplicable, paradójico o contradictorio, en cuanto se reconoce a las actividades del encantador como un elemento constitutivo del mundo” (Schutz, 2003a [1964]: 137).

¹⁴ Retomo la idea de “indicios” de Ginzburg (1999 [1986]). En la elaboración del presente trabajo, he ido buscando ciertas señales o síntomas que daban cuenta de particularidades de la cultura andina en los ámbitos sobre los que se concentra esta investigación. A partir de éstos he tratado de hallar algunos patrones que den cuenta de un orden cultural propio de estas comunidades.

con todo el bagaje teórico que está por detrás), estas páginas escritas llegan a tener cierto sentido y por ende, espero, algo de capacidad de convencimiento.

En el siguiente apartado (“Estar allí”), expondré brevemente mi experiencia como investigador que estuvo en las comunidades andinas; pero antes de continuar, es necesario reconstruir la elaboración casera de esta investigación. En primera instancia explicaré las apuestas epistemológicas que guiaron el trabajo, así como sus correspondientes supuestos; para luego dar cuenta de la labor artesanal metodológica que permitió operativizar la investigación.

Apuestas y supuestos epistemológicos

Las siguientes cuestiones a considerar son los *a priori* que guiaron el proceso gnoseológico de esta investigación. Éstos se presentan en razón a la rigurosidad que implica hacer explícita la forma en que se pretende conocer la realidad. Evidentemente existe todo un debate en el trasfondo de estos supuestos y por tanto, si alguna vez este estudio es sometido a crítica, se espera que puedan ser discutidas no sólo las cuestiones teóricas, sino también las epistemológicas.

Este análisis cultural está basado en el supuesto de que es imposible comprender la cultura humana desde categorías que generalicen su condición.¹⁵ Por lo tanto, la intención es acercarse a la particularidad de la cultura, en tanto planes, recetas, fórmulas, reglas o instrucciones que organizan la conducta humana (Geertz, 2005 [1973]: 74),¹⁶ entendiendo que éstos elementos no son sólo instrumentales para la existencia biológica, psicológica y social, sino que anteceden (no determinan) la condición humana: “sin hombres no hay cultura, pero igualmente, y eso es más significativo, sin cultura no hay hombres” (Geertz, 2005 [1973]: 80).

¹⁵ “No se pueden hacer generalizaciones del hombre como hombre, salvo que éste es un animal sumamente variado, o que el estudio de la cultura en nada contribuye a revelar tales generalizaciones” (Geertz, 2005 [1973]: 69).

¹⁶ Al respecto Alexander explica que “toda institución, independientemente de su naturaleza técnica, coercitiva o aparentemente impersonal, sólo puede ser efectiva si se relaciona con los asideros simbólicos establecidos que hacen posible su realización y una audiencia que la ‘lee’ de un modo técnico, coercitivo e impersonal” (Alexander, 2000 [1996]: 31). Es decir, esas recetas a las cuales hace referencia Geertz, pueden ser consideradas como aquellos asideros simbólicos que dan sentido de una determinada manera al mundo.

La apuesta epistemológica de la sociología cultural implica una labor hermenéutico-interpretativa de textos culturales. Se trata de considerar que la acción social está cargada de significado y que puede ser “leída” por el investigador. En este sentido, es necesario plantear una “epistemología culturalizada” (Reed y Alexander, 2009) que permita delimitar el cómo se puede conocer el objeto empírico y cuál es el posible alcance de ese conocimiento.

Desde este campo epistémico, se entiende que el objeto empírico de estudio sólo es accesible al conocimiento a través de los propios sistemas teóricos de significados que reconstruyen la cultura. Pero en el momento de “conocer”, ese objeto empírico se convierte en un objeto estético, al que sólo se llega a él a través del propio mundo significativo del investigador (esperanzas, sensibilidades, mapas mentales, expectativas, etc.). Para que ese conocimiento estético pase a ser un conocimiento científico será necesario, racionalizarlo, abstraerlo y pasarlo al discurso riguroso de la teoría social. Lo empírico queda suspendido entre las presuposiciones teóricas y la explicación *pos-supuesta*, en la que está referenciada el propio sistema de significados del autor (Reed y Alexander, 2009: 31).

En este sentido, desde la sociología cultural se debe trascender una perspectiva ontologizante de la cultura. La apuesta debe estar fundada en una perspectiva anti-positivista, desde la cual se entienda que en la investigación cultural empírica no se “observa”, sino se “lee”. Obviamente, cuando se hace investigación se ve, se graba, se mide, etc.; pero una vez que se tiene esa información empírica se la inserta en un sistema teórico de significados que permite leer los datos. Por esto, el resultado de la investigación aparece como sistemas de signos en el que se relacionan significantes con significados. Estos sistemas de signos estarán doblemente referenciados, tanto por el bagaje de significados de la teoría de la ciencia social, como por el bagaje de significados que circunda la acción social. (Reed y Alexander, 2009: 30).

En este tipo de investigación, no es posible concebir el “descubrimiento” y menos la posibilidad de un planteamiento hipotético que pueda ser comprobado o verificado. Lo que hará el investigador es interpretar el objeto empírico oscilando entre una hermenéutica débil y una fuerte; es decir, pasará del nivel de obtención de datos, a uno

en el que describa las estructuras de significados a partir de la teoría y de los datos obtenidos.¹⁷ Es así que en la interpretación el objeto empírico es textualizado, situándose en el texto social como significado de los significantes teóricos de la teoría cultural; sólo así es posible pasar de la descripción formal a una elaboración explicativa estética de un hecho social.¹⁸ Cuando se llega a esa explicación (que implica una hermenéutica fuerte) se genera un abismo o *difference* entre el mundo social presupuesto construido teóricamente y el mundo *pos-supuesto*, ya que en este último los datos están insertos a través de la mirada sublime¹⁹ y arbitraria del autor.

La idea es que en el momento hermenéutico, el con-texto de significado sea puesto entre paréntesis,²⁰ habilitando a una interpretación que materialice la cultura como un horizonte emotivo y significativo (Alexander y Smith, 2000: 38).²¹ Sin embargo, este tema debe ser puntualizado con mayor detalle por su delicadeza, ya que el contexto es puesto entre paréntesis pero no evadido. En una definición de diccionario se entiende

¹⁷ “The operations of weak hermeneutics are the recording of observations; the familiarization of strange sayings, doings, and assuming; the organization of qualitative and quantitative data. The operations of strong hermeneutics, by contrast, explicitly posit the existence of meaning structures, whose scope and rigidity must be argued with reference to theoretical concepts and recorded evidence” (Reed y Alexander, 2009: 31).

¹⁸ En alguna medida la labor hermenéutica de la sociología cultural se la puede equiparar a la *descripción densa* de Geertz (Alexander y Smith, 2000: 40). Dicha descripción considera que la cultura es una urdimbre de tramas de significación, por lo que su interpretación implica “desentrañar las estructuras de significación [...] y [...] determinar su campo social y su alcance” (Geertz, 1987 [1973]: 20,24). Si bien Geertz plantea la descripción densa como el trabajo propio del etnógrafo, la presente investigación no es propiamente etnográfica. Se ha elaborado un esquema teórico que ha permitido determinar los aspectos que van a ser estudiados en la vida cotidiana de las comunidades andinas. Obviamente que la descripción cultural que se realiza desborda la teoría, lo cual era de esperarse. Sin embargo, no existe una etnografía en el sentido amplio del término, ya que la línea teórica que concentra el análisis en ciertas categorías de las ordenaciones culturales de estas comunidades, está presente desde el principio hasta el fin de la investigación.

¹⁹ Lo sublime se incorpora a la interpretación como la capacidad de poder dar cuenta de algo más que sólo el sentido. Para Hans Ulrich Gumbrecht se debe tender a traer al texto escrito el efecto de presencia (Mendiola, 2002: 202), es decir, en términos culturales, no sólo dejar claro el orden simbólico y su sentido, sino que éste pueda ser sentido por el mismo lector; obviamente, a partir de la narración del propio interpretador.

²⁰ Alexander recoge esta idea, de manera explícita, de la filosofía fenomenológica de Husserl. Este último explica la *epoché* como un componente de la reducción fenomenológica, mediante el cual se suspende (o se pone entre paréntesis) el mundo que *me* rodea y al *yo* empírico, de tal manera de llegar a obtener la conciencia pura. Para Alexander, el poner entre paréntesis la realidad implica un “salto de fe” (Alexander, 2000 [1996]: 33). Debido a la connotación religiosa de la “fe” y a la relación un tanto problemática que tengo con ella, existe la probabilidad de que el camino que se recorra en este trabajo sea algo pecaminoso, es decir, cuando perciba que el con-texto tiene algo que decir sobre el orden cultural, lo haré explícito.

²¹ Así entendida, la sociología cultural es un tipo de psicoanálisis social; su logro es traer a la vista el inconsciente social y por lo tanto su objetivo es revelar los “mitos” con que las personas viven cotidianamente (Alexander, 2003: 4).

que el contexto es el “texto anterior y posterior al que se está considerando y del que depende su significado”, la lectura del texto cultural no podría consumarse sin el contexto que le otorga sentido, sin que esto implique una relación de sobredeterminación.

El concepto etnometodológico de *indexicalidad* ayuda a entender aun más la relación entre texto y contexto. Este concepto, que inicialmente provino de la lingüística, explica que las palabras tienen una insuficiencia natural y que solo adquieren sentido completo en un contexto de producción. En las ciencias sociales se entiende que toda forma simbólica, como los enunciados, los gestos, las reglas, las acciones son parte de “frangas de no-completación”, las cuales sólo desaparecen en un sedimento contextual. En este sentido, cualquier situación social cuenta con una indexicalidad infinita, todo sentido se referirá a otro para “completarse” en el marco de una interacción (Coulon, 1988 [1987]: 35-37).²² Por tanto, el fenómeno de la indexicalidad refiere al problema de cómo los actores que están situados en un contexto, van a construir su noción de realidad a partir de ese contexto, con una visión que es compartida en la interacción (Caballero, 1991: 94).

Este trabajo se refiere a un plano abstracto textual en el que se funda un orden simbólico que permite representar el mundo de las comunidades andinas. El proceso de significación conlleva entender que el orden simbólico se encuentra anclado a los actores y agencias próximos (Alexander y Smith, 2000: 40), es decir, a un mundo de la vida cotidiana (como realidad preeminente y presupuesta) donde se pone en juego la experiencia de esos actores. La textualidad de la cultura de las comunidades andinas, sólo podrá ser entendida en su situación relacional, que a su vez es una construcción espacial e histórica y por tanto particular de cada comunidad.

Otra cuestión de orden epistemológico es la consideración de las *distancias* (Darnton, 1987 [1984]: 83) que separan al investigador de las sociedades andinas. Sucede que gran número de actividades, prácticas y ritos pueden aparecer como ilógicos,

²² De esta manera cuando los actores se enfrentan a una nueva situación, sólo podrán hacerlo a partir del reconocimiento de indicios que fueron aprendidos con anterioridad: “los nuevos objetos son tratados como signos de conocimiento anterior: esta cualidad de ‘indexicalidad’ es básica si va a mantenerse un suave y continuo orden normativo” (Alexander, 2008 [1985]: 180).

surrealistas o simplemente incomprensibles. También puede suceder que se encasille a algunas de esas prácticas en construcciones conceptuales propias de otras sociedades, prejuzgando algunas características del mundo andino. El ser consciente de las distancias lógicas y culturales que separan al objeto y sujeto de la investigación, posibilita: hacer comprensible algunos elementos de aquella cotidianidad que –desde una comprensión foránea– parecen ininteligibles, y dejar de lado los prejuicios científicos, los cuales llevan a creer en la obviedad de algo que realmente no tiene nada de obvio.

La labor artesanal: cuestiones metodológicas

Esta investigación responde y se hace cargo de un enfoque metodológico cualitativo. Debido a que lo que se pretende estudiar es un plano abstracto en el que se encuentran las representaciones simbólicas que ordenan la acción social en su experiencia cotidiana, la tarea del investigador es de carácter interpretativo-hermenéutico. Por este motivo, este trabajo es considerado como una labor artesanal, en el que se otorga mayor atención a la rigurosidad del proceso que a la secuencia de pasos sucesivos determinados por cánones que guían *a priori* el acercamiento al componente empírico.

Cuando el problema de investigación se encontraba aun en proceso de densificación teórica, fue necesario realizar el primer trabajo de campo. Éste fue pensado como un momento exploratorio para la obtención de información general sobre las comunidades. Cómo se explicó previamente, como investigador tenía el interés de estudiar una comunidad de los valles *qhichwas*, pero no había un criterio de selección que demandará acercarse a una comunidad en concreto; en cualquiera podría estudiarse la matriz de reciprocidad y su resignificación de los poderosos forasteros. Se tomó la decisión de trabajar en comunidades con las cuales se había mantenido algún tipo de contacto anteriormente. Inicialmente se había pensado estudiar tres comunidades por igual (no una, como finalmente se decidió). Entonces, se consideró que de las comunidades que conocía, fueran elegidas tres con distintos grados de inserción en la sociedad extensa, ya que estas diferencias permitirían ilustrar de mejor manera la relación de los poderosos forasteros con la comunidad. Así pues, se eligió Chimboata

(alto grado de inserción), Juló Chico (medio grado de inserción) y Pocosuco (bajo grado de inserción).

A la vez que se definieron las comunidades de estudio, fueron determinadas las dimensiones de análisis y sus respectivos indicadores. La intención era recabar la mayor cantidad de información general de la comunidad, así como poder obtener una información básica de los poderosos forasteros que serían investigados. Por tanto, se plantearon dos dimensiones 1) la organización familiar y comunal y 2) los poderes forasteros. Para la primera de estas dimensiones se indagó sobre elementos socioeconómicos, políticos y rituales de las tres comunidades. Para la segunda dimensión, inicialmente, se consideraron tres instituciones: la escuela, el sindicato y el mercado. Obviamente, esta fue una decisión que imputó *a priori* el denominativo de *poderosos forasteros* y, como se verá, en la evaluación del primer trabajo de campo, tal imputación tuvo ciertas dificultades y omisiones, lo cual llevaría a cambiar los criterios de selección de los poderosos forasteros en el segundo trabajo de campo.

Cuadro 1. Definición de dimensiones e indicadores para el primer trabajo de campo

Dimensiones	Organización familiar y comunal			Poderosos forasteros		
Indicadores	Socioeconómicos	Políticos	Rituales	Escuela	Mercado	Sindicato

Fuente: Elaboración Propia

Las preguntas realizadas sobre la primera de las dimensiones (organización comunal y familiar) permitieron obtener abundante información sobre las estructuras comunales, las formas de organización familiar, las fiestas, las costumbres, la producción, la organización sindical, las características de la comunidad y las relaciones con otras comunidades. Por otro lado, la dimensión de los poderosos forasteros arrojó información específica sobre las propiedades y características de las tres instituciones que fueron consideradas como tales. Se clarificó la relación de los poderosos forasteros con la comunidad, su propia constitución, las personas que representan a estas instituciones, la manera en que se relacionan con el exterior de la comunidad, la

influencia que pueden ejercer sobre las actividades de la comunidad y los procedimientos de control que la comunidad ejerce sobre el poderoso forastero.

A partir de la información recabada, se tomó una decisión teórico-metodológica importante: se determinó que para el segundo trabajo de campo la investigación debería concentrarse en dos poderosos forasteros: el mercado y la escuela. Ambas instituciones comparten, en alguna medida, dos características fundamentales: se hace visible su proveniencia de una sociedad extensa y es posible observar su ejercicio de poder en la comunidad. Además, son fácilmente reconocibles porque cuentan con representantes que hacen parte de la experiencia cotidiana de las comunidades (comerciantes y profesores).

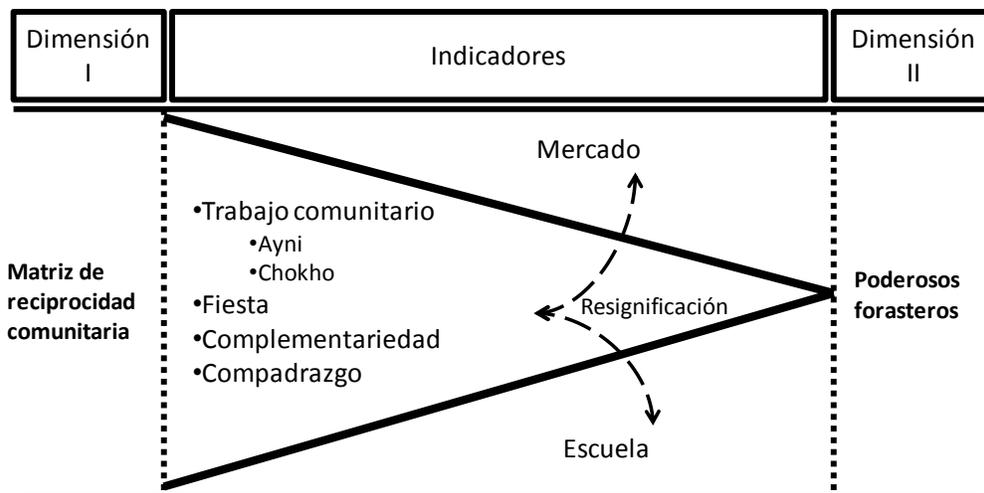
El sindicato, por ser una institución controlada por la propia comunidad, fue descartado como un posible poderoso forastero. No es fácil reconocer quiénes son (y si existen) los individuos mediante los cuales se construye una relación de subalternidad.²³ También existe otro motivo, más bien práctico: es complicado y genera reticencia en la comunidad que una persona (en este caso el investigador) realice preguntas sobre esta institución sin contar con la confianza plena de los comunarios. De todas maneras, la información parcial extraída sobre el sindicato, fue de vital importancia para explicar la cotidianidad de las comunidades y la fuerza que tiene esta institución para regular la vida en ellas.

La estrategia del segundo trabajo de campo se concentró en la resignificación de los poderosos forasteros dentro la cotidianidad de la comunidad. Para lograrlo se diseñaron dos dimensiones. La primera corresponde a la reciprocidad, que permitiría dar cuenta de la forma en que los comunarios construyen sentidos de vida desde su propia cotidianidad. Para cubrir esta dimensión se trabajó con cuatro indicadores que corresponden a prácticas de reciprocidad comunitaria que trascienden las relaciones de consanguinidad y que son bastante comunes en las sociedades andinas: el trabajo comunitario, las fiestas, la complementariedad y el compadrazgo.

²³ De todas maneras, el sindicato podría ser considerado como un poderoso forastero de otra índole, ya que el tipo de organización proviene de los sindicatos mineros, no es una organización considerada “originaria”. Además, la estructura supra sindical, a la cual responden los sindicatos (subcentrales, federaciones y confederaciones campesinas) también influyen en las propias decisiones de la comunidad. Este tema será abordado de manera más amplia en el capítulo primero.

La segunda dimensión fue la resignificación de los poderosos forasteros, es decir, de la escuela y el mercado. Los indicadores fueron los mismos de la primera dimensión –el trabajo comunitario, las fiestas, la complementariedad y el compadrazgo–, pero enfocados a entender la manera en que se relacionan con los poderosos forasteros.

Cuadro 2. Definición de dimensiones e indicadores para el segundo trabajo de campo



Fuente: Elaboración Propia

En ambos trabajos de campo se recurrió a la entrevista en profundidad para recolectar la información. Se optó por esta técnica debido a que su operacionalización permite, por un lado, extraer información confiable si se recurre a los informantes adecuados y, por otro lado, permite adentrarse a la experiencia humana subjetiva (en un lapso relativamente breve), la cual no puede observarse de manera directa.

Como el objetivo del primer trabajo de campo era extraer información descriptiva y general de las comunidades (para luego complementarla con información secundaria), se decidió entrevistar a informantes clave que, de manera *a priori*, se pudiese suponer que contaban con un elevado conocimiento de las comunidades. Así, fueron entrevistados un comunario dirigente y un profesor con antigüedad en cada una de las comunidades. Se entiende que por la función que cumplen los dirigentes sindicales, éstos cuentan con información actualizada de las comunidades, ya sea en términos de población, actividades, relaciones inter-comunidades, problemas internos, organización sindical, delegación de tareas, infraestructura, fiestas etc. En el caso de los profesores,

existen algunos que llevan en las comunidades más de diez años y por tanto cuentan con una experiencia muy amplia sobre distintos temas y problemáticas. La información de los profesores fue muy valiosa, porque a través de ellos se intentó averiguar aspectos de la comunidad que los comunarios dan por supuesto o sobre los cuales prefieren no profundizar (como el tema del sindicato). Además se realizó una entrevista a un miembro de la Alcaldía de Torotoro,²⁴ si bien ésta no sirvió directamente para el proceso analítico de la investigación, su importancia radicó en que fue realizada de manera previa a las demás y permitió contextualizar algunos aspectos generales del municipio, los cuales ayudaron a entablar y profundizar las conversaciones con los comunarios y profesores en el momento de las entrevistas.

Las entrevistas fueron de carácter semi-estructurado y se operativizaron a partir de una guía de preguntas para comunarios y profesores, y otra para personas externas (ver Anexo 1). Las preguntas de esta guía tuvieron una función disparadora; es decir, estaban planteados los temas de interés, pero se dejó que en la conversación surgieran nuevas cuestiones que no habían sido consideradas en el diseño del trabajo de campo.

En el segundo trabajo de campo el objetivo era distinto y se trataba de abordar el entramado significativo de las representaciones sociales de la comunidad. En este caso, la entrevista en profundidad sirvió para adentrarse a la subjetividad de los sujetos. Los entrevistados fueron seleccionados por medio de un muestreo teórico,²⁵ bajo la modalidad del muestreo de casos críticos.²⁶ Esta forma de selección permite definir teóricamente los sujetos que serán entrevistados y que podrán dar cuenta de las dimensiones de análisis de la investigación. En este caso, la unidad de análisis central era la matriz de reciprocidad comunitaria; por tanto, fueron seleccionados comunarios que hubiesen participado recientemente en prácticas de reciprocidad.²⁷ Las otras

²⁴ En el primer trabajo de campo se realizaron un total de siete entrevistas: tres comunarios, tres profesores y un miembro de la Alcaldía de Torotoro.

²⁵ “El muestreo teórico es el proceso de recogida de datos para generar teoría por medio del cual el analista recoge, codifica y analiza sus datos conjuntamente y decide que datos recoger después y dónde encontrarlos, para desarrollar su teoría a medida que surge” (Glaser y Strauss citados en Flick, 2007: 78).

²⁶ El muestreo de casos críticos implica la definición de casos en los que las relaciones o propiedades que se pretenden estudiar son especialmente claras.

²⁷ Fueron consideradas prácticas excepcionales como el ser pasante de la fiesta de la comunidad o el asumir el nombramiento de padrino, ya que la mayoría de las otras prácticas, como el trabajo comunitario, son realizadas diariamente por casi la totalidad de la comunidad.

unidades de análisis estaban relacionadas con la dimensión de los poderosos forasteros. En este caso se recurrió, nuevamente, a profesores con relativa antigüedad en la comunidad, pero a diferencia del primer trabajo de campo, esta vez se debía comprender cómo ellos vivían su cotidianidad en el marco de la matriz cultural de las comunidades. En el caso del mercado, se decidió elegir a comerciantes que hubiesen construido largas y duraderas relaciones con las comunidades.

A partir de la delimitación teórica de los posibles entrevistados, en este trabajo de campo fueron entrevistados ocho comunarios (tres en Julio Chico, tres en Pocosuco y dos en Chimboata), cinco profesores (dos en Pocosuco, dos en Julio Chico y uno en Chimboata) y dos comerciantes (una persona que comerciaba directamente en Julio Chico y otra que lo había hecho en comunidades cercanas a Julio Chico y Pocosuco).²⁸

El instrumento para la realización de estas entrevistas fue una guía temática con posibles preguntas para cada tipo de entrevistado, esta guía incorporó elementos de la matriz de reciprocidad y de la relación de ésta con los poderosos forasteros (ver Anexo 2). Las preguntas fueron planteadas como guías de conversación y no se utilizaron de manera directa.

En los dos trabajos de campo fue necesario solicitar el permiso de los sindicatos de las comunidades para realizar las entrevistas, una vez obtenido se contactó a los comunarios conocidos, los cuales, a su vez, permitieron establecer contacto con comunarios que se adecuaban a los perfiles requeridos.²⁹ Para el caso de los profesores, se recurrió directamente a la escuela y se solicitó entrevistas a los maestros con mayor antigüedad en la comunidad. La situación más problemática fue la realización de las entrevistas a los comerciantes que llegan a Julio Chico,³⁰ este tipo de personaje sólo está

²⁸ “En el muestreo teórico el número de ‘casos’ estudiados carece relativamente de importancia. Lo importante es el potencial de cada ‘caso’ para ayudar al investigador en el desarrollo de comprensiones teóricas sobre el área estudiada de la vida social” (Taylor y Bogdan, 1998: 108). Para el grado de profundidad alcanzado en la investigación, el número de entrevistas realizadas fue satisfactorio, ya que permitió analizar el problema planteado con abundante información. Evidentemente, si se hubiese decidido densificar aun más la investigación a partir de nuevas dimensiones de análisis, hubiera sido necesario realizar nuevas entrevistas.

²⁹ En el caso de Pocosuco, fueron los profesores el contacto que permitió entablar la relación con el sindicato y con los comunarios entrevistados.

³⁰ Las entrevistas a comerciantes sólo fueron realizadas para el caso de Julio Chico. En Pocosuco y Chimboata no existe un personaje que llegue a la comunidad para comerciar. Este tema será ampliado en el capítulo tercero.

presente en la comunidad de manera esporádica, cuando realiza su actividad comercial. Una de las comerciantes fue contactada a través de un comunario que es su familiar y esta persona, a su vez, permitió la realización de una entrevista a otro comerciante que trabaja en la región (no específicamente en la comunidad de Juló Chico).

En el caso de los comunarios, las entrevistas fueron realizadas en sus casas o en sus chacras. Una vez contactado al comunario que se pretendía entrevistar, se le consultaba por el momento del día en que estarían disponibles, la mayoría de las entrevistas fueron realizadas a medio día o en la noche, dependiendo de la jornada de trabajo de los comunarios. En el caso de las entrevistas a los profesores, estas fueron realizadas en las instalaciones de la escuela de cada una de las comunidades, principalmente en la tarde o noche para no interrumpir las actividades escolares. Las dos entrevistas a comerciantes fueron realizadas en la ciudad de Cochabamba, en uno de los casos se la realizó en el paradero de camiones que tienen como destino Torotoro y la otra, en la vivienda de una de una de las comerciantes. El miembro de la Alcaldía de Torotoro fue entrevistado en la oficina de reuniones del Consejo Municipal de dicha alcaldía.

En el momento inicial de las conversaciones, se preguntaba a los entrevistados si estaban dispuestos a ser grabados. Durante la conversación, tenía como instrumentos un cuaderno de apuntes para anotar las ideas que quería profundizar de las cuestiones que surgían en la misma entrevista y la guía de preguntas, la cual usaba circunstancialmente. Se trató que las conversaciones sean lo más fluidas posibles, empezando por los temas más generales y saltando de tema en tema según las propias respuestas de los entrevistados. Las preguntas puntuales fueron realizadas al final de las entrevistas, de tal manera que las respuestas precisas y tajantes no influyesen en la fluidez de la conversación inicial.³¹

También se contó con un diario de campo en el cual se sistematizaron anotaciones importantes luego de las entrevistas (problemas, conceptos, nuevos temas, etc.) y donde fue apuntada información relevante que surgió al margen éstas, ya sea en conversaciones informales o de la observación no participante que se pudo realizar.

³¹ La elección metodológica supuso que en la aplicación de la técnica de entrevista la atención se pusiese en el contenido del discurso, según los indicadores planteados en el diseño de la investigación.

Obviamente, la totalidad de las entrevistas se hubieran visto enriquecidas si se las complementaba con observación participante;³² sin embargo, existieron limitaciones de tiempo y distancias físicas –fuera del control del investigador– que lo impidieron.³³ De esta limitación, se deriva, también, la cuestión metodológica que refiere a las posibilidades de densificar el análisis. Se hubiera alcanzado un mayor grado de saturación teórica si se hubiesen realizado más entrevistas a partir del segundo trabajo de campo, lastimosamente esto no fue posible; lo que no implica que el trabajo haya quedado incompleto, sino que, como en cualquier investigación, siempre es posible alcanzar un mayor grado de profundidad.³⁴ Sin embargo, existe un problema metodológico que sí es responsabilidad del autor y que se lo asume en todas sus dimensiones: el idioma. Las comunidades en las que se realizó el trabajo de campo son *qhichwa* hablantes y aunque la mayoría de los comunarios hablan bien el español, no es su lengua materna. Como investigador que estudio a las comunidades andinas, debo admitir que el no contar con los recursos lingüísticos del *qhichwa* supuso un problema de orden mayor, ya que las interpretaciones han sido realizadas a partir del esfuerzo de los comunarios entrevistados por hablar en español,³⁵ éstos no pudieron responder libremente las preguntas porque se vieron limitados por sus recursos lingüísticos para hablar este idioma. De todas maneras y gracias al esfuerzo de los entrevistados, la información obtenida fue abundante y permitió dar cuenta del problema de investigación. Solicito al lector que cuando lea los fragmentos de las entrevistas tome en cuenta estas consideraciones, toda responsabilidad es del entrevistador que no hablaba *qhichwa*.

Luego de la transcripción de las entrevistas, la información recabada en el primer y segundo trabajo de campo fue organizada de manera conjunta. Si bien la información

³² Aunque no hubo un proceso de observación participante propia de esta investigación, se utilizaron conocimientos previos que obtuve de estas comunidades, cuando trabajé en ellas en años anteriores.

³³ Los trabajos de campo de esta investigación fueron organizados según los tiempos permitidos por la maestría. El primer trabajo de campo fue realizado en las vacaciones de agosto de 2009 y el segundo en las vacaciones de diciembre de 2009 y enero de 2010. En ambos casos me desplacé de México a Bolivia.

³⁴ Tal vez el lector encontrará que algunas cuestiones podrían haber sido profundizadas aun más, esta sensación es compartida por el autor. Lo no profundizado será planteado de manera explícita y quedará como posibles aperturas para ser retomadas en futuros trabajos de investigación.

³⁵ En el primer trabajo de campo se contó con la colaboración de una traductora, sin embargo, al no poder controlar la totalidad del contenido de la entrevista, me vi obligado a realizar el segundo trabajo de campo sólo en español.

extraída del primer trabajo de campo era de orden más descriptivo y la del segundo trabajo de campo daba cuenta de las representaciones sociales, en ambos trabajos de campo era posible hallar, en mayor o menor medida, estos dos tipos de información. De este modo, el primer paso consistió en la clasificación del texto transcrito de las entrevistas bajo esos dos criterios. Posteriormente, la información –tanto descriptiva como la de representaciones sociales– fue sistematizada a través de un proceso de categorización según las dimensiones de análisis y sus respectivos indicadores (ver Cuadros 1 y 2), para cada una de las comunidades.

Si bien se contaba con información de tres comunidades sobre la reciprocidad y los poderosos forasteros, se determinó que era conveniente centrar la atención del análisis en una sola comunidad (Julo Chico) y utilizar las otras dos comunidades (Pocosuco y Chimboata) como casos de comparación, convirtiéndolas en comunidades ilustrativas del análisis realizado para la comunidad vertebradora de la investigación. El criterio para la elección de la comunidad fue su grado de inserción en la sociedad extensa, de las tres comunidades sobre las que se trabajó, Julo Chico es la comunidad con un grado medio (en términos relativos) de inserción a la sociedad extensa, por tanto, su elección permitió que en el análisis exista la posibilidad de comparar hacia los dos lados (mayor y menor grado de inserción).

La información descriptiva extraída de las entrevistas, que fue ampliamente complementada con fuentes secundarias,³⁶ permitió recrear el escenario comunitario en el cual se encuentran situadas las representaciones sociales de los comunarios de Julo Chico y también permitió contextualizar a los denominados poderosos forasteros. Esta información fue expresada en texto con palabras del autor y en casos de entrevistas sugerentes los fragmentos pertinentes fueron colocados a pie de página.

En la parte analítica de los capítulos segundo, tercero y cuarto, se realizó la interpretación de la información de las representaciones sociales de la comunidad de Julo Chico.³⁷ El lector encontrará que cuando algún pasaje de una entrevista se explicaba

³⁶ Las fuentes secundarias que coadyuvaron a la exposición del escenario de las comunidades estudiadas, fueron, básicamente, algunas tesis de licenciatura, informes de ONGs y el Plan de Desarrollo Municipal (PDM) de Torotoro.

³⁷ Este análisis es realizado, en su totalidad, a partir de la información primaria extraída de las entrevistas.

por si misma en la labor interpretativa, éste fue puesto en el cuerpo del texto como parte de la argumentación; en cambio las citas de las entrevistas que van a pie de página, tienen una función ilustrativa de la interpretación que se realiza en el texto.

En los casos de Chimboata y Pocosuco, la exposición hace una permanente alusión a la comunidad de Juló Chico. Las partes de las entrevistas citadas, sirvieron como ilustraciones de esas dos comunidades y por tanto van a pie de página, lo que interesa es ampliar el análisis de la reciprocidad y de los poderosos forasteros de Juló Chico, no realizar una hermenéutica a profundidad de aquellas dos comunidades.

“Estar allí”

Queda hablar sobre el autor de este texto. El intento de lograr una investigación de sociología cultural, ha inducido a que este trabajo se conduzca por senderos que de alguna manera se asemejan a una labor etnográfica. A raíz de esto, surge una pregunta que es compartida con los antropólogos: ¿Quién es el que escribe este texto? El problema de la autoría es, evidentemente, una cuestión que no puede ser evadida en los estudios interpretativos de la cultura y más aun cuando el estudio hace referencia a otra cultura que no es la del mismo autor. En la medida en que se ha de representar las vidas de otras personas en este escrito, surge “un asunto moral, política e incluso epistemológicamente delicado” (Geertz, 2008 [1988]: 140), que implica dar cuenta del quién se hace responsable de escribir.

Como se vio anteriormente, este tema está mediado por el problema del “estar allí” y del “estar aquí”, es decir, por cómo el autor logra hablar de lo que pasa en las comunidades andinas, haciéndolo desde una escuela académica, en donde las comunidades han de verse reflejadas sólo en un texto escrito. Si bien la interpretación realizada se la construye a través de un lente teórico, no deja de ser propia de quien escribe. De esta manera, se pretende hacer explícita la forma en que el investigador es parte de este texto. En los próximos capítulos se podrá leer la descripción de un texto cultural que habla de comunidades andinas. En muchos rincones de aquellas páginas aparece el autor, pero lo hace de manera bastante implícita, ya que se ha tratado de mantener una distancia formal y epistemológica con lo escrito.

Sin embargo, la elaboración de este trabajo nunca ha pretendido hacer desaparecer al autor, y no por la mera responsabilidad de lo que se escribe (responsabilidad que se asume en toda sus dimensiones), sino porque sería absurdo pensar una interpretación escrita sin el interpretador que escribe. Lastimosamente –o quizás he ahí la fortuna– no se cuenta con un modelo matemático para introducir los datos y conseguir que el análisis de la información sea –para bien o para mal y dependiendo de quién lo crea– culpa de aquel modelo. Así pues, en las páginas siguientes hay un autor y lo que se hace aquí es tratar de definirlo en relación al texto escrito.³⁸

No me es posible recordar cuándo fue la primera vez que estuve en comunidades andinas, me imagino que habré tenido seis años o un poco menos. Mi padre trabajaba en varias comunidades de la región de Torotoro (región que incluye a la comunidad de Julio Chico) y mi madre trabajaba en la región de Pocona (región que incluye a la comunidad de Chimboata). Ambos trabajaban con ONGs y cuando el trabajo lo permitía, aprovechaban para llevarme de paseo. Tengo breves recuerdos sobre la comunidad de Julio Chico, algunas fiestas en las que estuve, visitas a lugares de trabajo de los proyectos, una escuela pequeña, viajes por caminos accidentados, los procedimientos a realizar cuando los vehículos dejaban de funcionar, largas caminatas para visitar otras comunidades, talleres organizados por la ONG y algunos otros recuerdos del mismo estilo. En el caso de Chimboata, la única referencia de que estuve ahí cuando niño, es la que ofrecen mis padres. Si bien recuerdo haber estado en otras comunidades de la región, particularmente Chimboata se encuentra perdida en mi memoria.

En los años siguientes sólo iba al campo de manera esporádica y principalmente hacia a la zona de Torotoro, ya que mi madre había cambiado de trabajo por esos tiempos. Más adelante, en la licenciatura de economía, algunos profesores y amigos me devolvieron al tema campesino. También tuve la asignatura de *economía agraria*, en donde por cierto se hablaba más de la Rusia de Chayanov (lo cual me parece necesario, pero insuficiente) y poco de los campesinos de Bolivia. Terminado mis estudios

³⁸ Quizás con un poco más de astucia y pericia literaria este apartado sería innecesario, ya que lo que se diga acá, bien podría aparecer explícitamente en el transcurso de todo el documento. Pero debido a que se tiene conciencia de las circunstancias y limitaciones actuales, la exposición del texto ganará claridad y tal vez mayor poder de convencimiento, si se sacrifica un poco de lenguaje literario por una estructura de documento más esquemática.

universitarios, no sé si por una búsqueda personal inconsciente o por azares del destino, conseguí un trabajo en la ONG “CCNA El Taipy”, la cual tenía como principales zonas de trabajo las regiones en que se encuentran Chimboata y Juló Chico.

Este trabajo me permitió reencontrarme con las comunidades andinas y tuve la posibilidad de viajar repetidas veces a éstas. Lo que recordaba de mis viajes de niño empezó a cobrar sentido y comencé a tener cierta pasión por el trabajo en el campo. Durante este tiempo construí relaciones de amistad con comunarios y hasta llegué a ser padrino de altar en un matrimonio. También por estos tiempos, realicé mi primer viaje a Pocosuco, una de las comunidades más alejadas que cubría el proyecto en el cual trabajábamos.

Luego de dejar el trabajo en la ONG, retorné al ámbito académico (como economista) y participé en un proyecto con una beca del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).³⁹ Mi proyecto de investigación buscaba comprender, a través de un análisis marxista, los mecanismos por medio de los cuales las comunidades campesinas de la región andina se encontraban subsumidas al capitalismo.⁴⁰ Esto me condujo nuevamente a las comunidades de Torotoro, concretamente a Juló Chico y Cusi Cusi.

Así pues, de manera previa a la realización del presente trabajo de investigación, me presenté en las comunidades bajo tres figuras: niño desorientado, responsable de proyectos de ONG e investigador principiante. En los tres casos la sensación de sentirme forastero en las comunidades estaba presente, aunque obviamente con matices distintos. Quizás Alfred Schutz tenga razón al dejar de lado a los niños cuando realiza sus estudios sobre el mundo de la vida. En mi caso, si acaso podía desenvolverme en mi mundo ciudadano de Cochabamba, menos podría haberlo hecho en las comunidades, sin embargo, estando allí recuerdo que siempre tenía la sensación de ser un extraño, ya que los niños de las comunidades no se me acercaban, pero siempre se me quedaban mirando como algo que les generaba bastante curiosidad. El haber trabajado en un proyecto de ONG

³⁹ El programa de becas fue denominado “Producción de pobreza en América Latina y el Caribe” y se llevó a cabo entre los años 2007-2008.

⁴⁰ El nombre del trabajo de investigación es: “Transferencia de valor y reproducción de la pobreza en economías campesinas parcelarias de la zona andina: el caso del norte de Potosí-Bolivia” (Salazar, [en prensa]), actualmente en proceso de edición.

me permitió conocer algunas dinámicas comunitarias, desde la organización del sindicato hasta la realización de fiestas; sin embargo, siempre estábamos –junto al equipo de trabajo– como invitados. Se nos trataba bien, en tanto nosotros cumplíamos con nuestros compromisos laborales en las comunidades. Bajo el personaje de investigador, la relación con las comunidades fue un tanto más solitaria, para empezar no tenía el acceso a todos los espacios comunales que permitía la ONG y obviamente notaba la indiferencia de los comunarios ante la realización de un trabajo de investigación que –más allá del aporte o no a la academia– a ellos no les reportaba ningún beneficio.

En agosto y diciembre de 2009 estuve en las tres comunidades nuevamente (Julo Chico, Pocosuco y Chimboata). El objetivo era recabar la información necesaria para hacer esta tesis de maestría. Durante los viajes surgieron bastantes expectativas y debo admitir que también hubo preocupación, esperaba lograr que los comunarios y profesores con los que había trabajado anteriormente pudiesen ayudarme nuevamente con este trabajo. En el primer viaje a la región de Julo Chico y Pocosuco pude hacer los contactos necesarios a través de miembros de la Alcaldía de Torotoro y dirigentes de las comunidades, éstos me otorgaron los permisos correspondientes para realizar las entrevistas. Pero en el caso de Pocosuco la preocupación se mantuvo hasta que llegué a la misma comunidad, en anteriores viajes sólo había podido tener contacto con los profesores y en ese momento necesitaba relacionarme con algunos comunarios. Afortunadamente los profesores que aun se acordaban de mí, me recibieron y me contactaron con dirigentes de la comunidad, los cuales accedieron a ser entrevistados.

Los otros viajes fueron hacia la comunidad de Chimboata, en aquella el trabajo fue más fácil debido a que las relaciones de confianza construidas con algunos comunarios son más estrechas. Las entrevistas se llevaron a cabo de manera fluida y sin mayores contratiempos, lo mismo sucedió con los profesores, los cuales me recibieron con los brazos abiertos, y es más, sintieron bastante simpatía con el trabajo de investigación, por lo que las entrevistas también se llevaron a cabo sin ningún problema.

Los periodos de trabajo de campo implicaron ir a esas comunidades donde tantas veces había estado pero con otros fines. Ahora debía mirar y escuchar cosas sobre las

cuales anteriormente no había puesto atención. En esta ocasión la cultura era el objetivo central del viaje. Sin embargo y más allá de los objetivos de la investigación, el llegar a las tres comunidades tuvo consecuencias disonantes sobre mis propias sensaciones. Julo Chico, que es la comunidad principal en este estudio, siempre sorprende al forastero con su paisaje verde entre los cerros rojizos; muchos niños por las calles, debido a la escuela de la comunidad; mucha facilidad de comunicación porque –a excepción de los ancianos– todos hablan español; vehículos de ONGs por todo lado; un camino empedrado; algunas casas de concreto y casi todas con techos de metal. Uno de los días en que estuve por allí se realizó un gran acto cívico en la escuela, así que los estudiantes estaban con sus mejores galas, los varones de secundaria con corbatas y las mujeres con faldas, muy distintas a las típicas polleras que se usan diariamente en la región. La comunidad ya cuenta con varias tiendas, donde se venden dulces, refrescos y otros productos ciudadanos. En otras palabras, la sensación era de un estar fuera de la ciudad, pero sin haberla dejado por completo. En la comunidad me sentía forastero sólo cuando buscaba a los posibles entrevistados y ellos rehuían de mí, sin embargo, cuando uno camina libremente, las personas se vuelcan hacia uno para dar el saludo y luego continúan su vida normalmente sin preguntar por mi presencia allí.

En Pocosuco la sensación es distinta. Para llegar a la comunidad, hay que realizar un viaje que permanentemente recuerda lo lejos que se está de la ciudad, tanto por las montañas de los Andes que están a casi 4 000 msnm, como por el camino accidentado. Al llegar a la comunidad el paisaje es bastante árido y de tierra oscura, es posible observar comunarios trabajando en sus chacras, transportando sus productos en burros y niños cuidando a sus animales. Pocosuco es un rancherío, por lo que las casas están dispersas, no hay un centro de la comunidad, aunque lo más parecido es la escuela. En la comunidad no hay tiendas, ni electricidad,⁴¹ ni jóvenes vestidos con atuendos ciudadanos como en Julo Chico. Los comunarios se alertan cuando llegan visitas, así que es de esperar que aparezca un dirigente o un profesor que pregunten por el motivo de la visita. En Pocosuco llegué a sentirme más forastero que en Julo Chico, no sólo por no conocer a los comunarios y no saber *qhichwa* (los que hablan español en Pocosuco no son

⁴¹ En el último viaje a la comunidad los postes de energía eléctrica ya habían sido instalados cerca a la comunidad, sin embargo, aun no se contaba con el transformador ni la instalación del servicio en las viviendas.

muchos), sino por sentir que mis prácticas de investigador eran menos habituales en la comunidad (esto se debe, también, a que pocas ONGs han llegado a la comunidad y por tanto, todos los lenguajes del trabajo de campo son menos conocidos) y por ende más difíciles de conciliar con las costumbres de los comunarios.

En Chimboata las sensaciones son encontradas, existe un buen camino, en puente peatonal para un río cercano, una pequeña plaza con bancas metálicas, una iglesia y casas con techos de teja. Sin embargo, Chimboata parece ser un pueblo fantasma, se respira un aire de soledad que genera cierta intranquilidad. Casi no hay niños por las calles (sólo a la hora en que empiezan y terminan clases, luego desaparecen rápidamente porque la mayoría son de comunidades cercanas) y éstas suelen estar vacías, cuando uno las recorre, de vez en cuando sale una persona que mira desde su puerta, para luego volverse a esconder. También se pueden observar varias casas y chacras abandonadas, las cuales son testigos mudos de que allí hubo, en algún tiempo, mucha más vida comunitaria. Cuando uno llega a Chimboata puede llegar a sentirse más forastero que en las otras dos comunidades, y no tanto por las distancias culturales (la mayoría de los comunarios hablan español, viajan permanentemente a las ciudades y han trabajado con ONGs desde hace varias décadas), sino más bien, porque cuando uno llega es recibido por el silencio.

Antes de terminar este apartado, debo advertir al lector que en el proceso de fabricación de este texto, no pude deshacerme por completo de mi formación de cinco años en el campo de la ciencia económica. Aunque debo admitir que tampoco quise hacerlo, de alguna forma el sumergirme en las comunidades andinas desde un enfoque cultural, me permitió reconsiderar varios de mis prejuicios economicistas y al hacerlo también revaloricé otros aspectos de esta ciencia, en especial aquellos que pueden conjugarse con otras disciplinas, ya que considero que la economía, la cultura o la política no existen en un estado de pureza. Así pues, en la descripción cultural que habrá de realizarse, podrán sentir algunos desvaríos que conducen hacia los territorios de la economía, pero el lector no deberá alertarse por este hecho, éstos hacen parte de mi curiosidad por entender cómo –en diversas circunstancias– la cultura dispone a su gusto y antojo de la economía.

Ahora (apropiándome de la aspiración de Darnton) *deseo invitar al lector a leer mi texto. Quizá no se sentirá muy convencido, pero tengo la esperanza de que disfrutará el viaje.* En los capítulos de esta tesis el lector se encontrará con lo siguiente:

En primera instancia se realiza la construcción teórica del objeto de investigación, se plantea una noción de comunidad andina que sea factible de abordar desde un estudio cultural, para lograr este objetivo se trata el debate respecto a la comunidad campesina y comunidad indígena, para luego diferenciar, a partir de estas dos, a la comunidad andina. Esto llevará a plantear la forma en que se pretende abordar este tipo de comunidad desde la sociología cultural, es decir, a partir de un mundo de la vida en el que la experiencia cotidiana es ordenada desde una estructura simbólica construida por prácticas de reciprocidad. Una vez que se da cuenta de la reciprocidad como un sustento de la vida cotidiana, se reconceptualiza la noción de poderosos forasteros y se la sitúa en esa cotidianidad andina (Capítulo I).

Después de la delimitación teórica del objeto de investigación se pasa al estudio empírico en la comunidad andina de Julio Chico. Primeramente se reconstruye la genealogía de la comunidad y se la escenifica geoespacial y socioeconómicamente. La segunda tarea consiste en representar los significados que se gestan en la cotidianidad comunitaria a partir de su matriz de reciprocidad. En este pasaje se interpretan una serie de prácticas cotidianas de reciprocidad que delimitan los ámbitos de sentido del mundo de la vida comunitaria. Las relaciones entre comunarios y la creación de un sentimiento de pertenencia a la comunidad van a estar fundadas en aquellas prácticas de reciprocidad (Capítulo II).

Una vez que se cuenta con el sustento de la matriz de reciprocidad, se considerarán los dos poderosos forasteros. El mercado (Capítulo III) y la escuela (Capítulo IV) serán descritos en la comunidad de Julio Chico, para luego interpretar los significados que circundan a estas instituciones en su estar en la comunidad. Evidentemente, en ambos casos el sentido del poderoso forastero varía y por tanto la manera en que se adhiere a la matriz de reciprocidad de la vida comunitaria.

La comparación de la matriz de reciprocidad y de los poderosos forasteros de Julio Chico con las comunidades de Pocosuco y Chimboata, será un ejercicio que estará presente en todo el recorrido empírico de la investigación (apartados finales de los Capítulos II, III y IV). Se tratará de aclarar, de un modo sencillo e ilustrativo, las divergencias que puedan surgir entre mundos comunitarios que tienen diversos grados de inserción a la sociedad extensa.

El epílogo del texto recoge algunas cuestiones de importancia que surgieron en la reconstrucción de los procesos de significación de la comunidad de Julio Chico, y que servirán para habilitar posibles líneas de respuesta a la pregunta de investigación. También, se pone a consideración del lector una serie de cabos sueltos, que quizás podrían ser desarrollados en futuras investigaciones.

CAPÍTULO PRIMERO

COMUNIDAD ANDINA Y PODEROSOS FORASTEROS

La cultura y la identidad de los campesinos no siempre son desmanteladas por completo al paso del capital [...]. La cultura del agricultor familiar se erosiona parcialmente pero también se reproduce y los campesinos reaparecen una y otra vez como campesinos transformados: como campesinos subsumidos en el capital pero con una identidad que tiene sus raíces históricas en tiempos y sistemas muy anteriores a los del gran dinero.

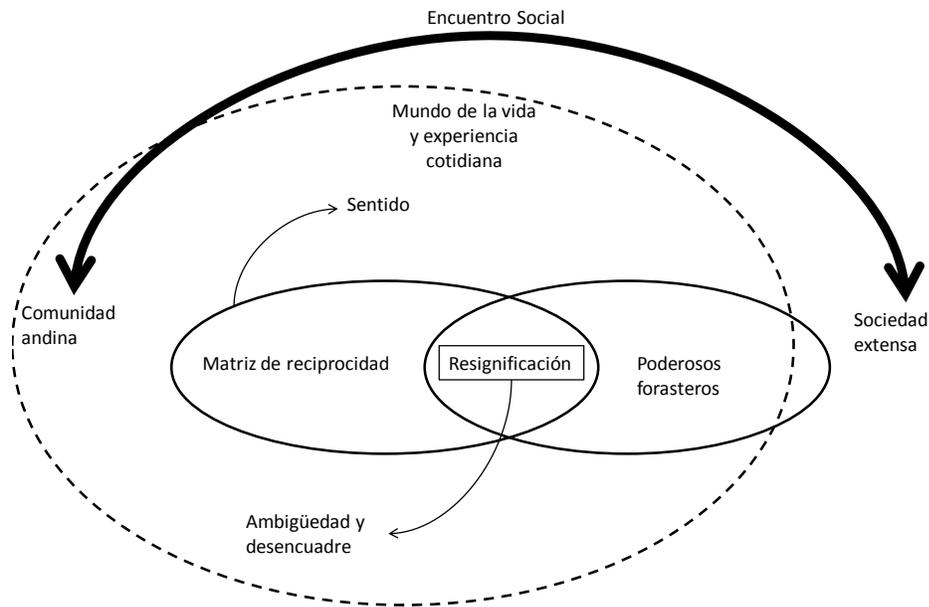
Armando Bartra. *El hombre de hierro*

Sin diversidad ni cambio, frecuentemente se discute sobre la cuestión indígena como algo imaginario.

Arturo Warman. *Los indios mexicanos*

El siguiente mapa conceptual servirá de guía para la construcción teórica del objeto de estudio:

Diagrama 1. Mapa conceptual del proceso de resignificación de los poderosos forasteros



Fuente: Elaboración Propia

Sugerimos al lector retornar a este cuadro cada vez que termine un apartado, ya que durante la exposición de este capítulo, los conceptos de este mapa conceptual serán reconstruidos como un rompecabezas. Primero se definirá analíticamente a la *comunidad andina* a partir de sus componentes característicos y en su existencia dentro de un *encuentro social*. La delimitación del *mundo de la vida* de la comunidad andina será recreado como un recipiente en el que se gestan las representaciones sociales de la comunidad y que dará lugar a pensar en un núcleo fundante de la organización social de la *experiencia* en la sociedad andina: la *reciprocidad*; la cual, no sólo guía la acción social de los sujetos, sino que al hacerlo habilita un ámbito de *sentido* de vida en las comunidades. Finalmente se realiza la reconceptualización del término de *poderosos forasteros*, el cual permitirá comprender la forma en que las instituciones de la sociedad extensa se instalan en la comunidad y son aprehendidas simbólicamente por ésta, pero al hacerlo crean un campo de *ambigüedad* o *desencuadre* en la cotidianidad andina.

La comunidad andina desde la sociología cultural

Para lograr definir la comunidad andina se vuelve imprescindible conocer su procedencia conceptual y, por tanto, su composición a partir de teorías campesinas e indígenas, pero a la vez, su trascendencia y diferenciación de éstas.

Lo campesino y lo indígena: ventanas para pensar lo andino

Es ineludible realizar un recorrido a través de dos interpretaciones teóricas sobre comunidad, por un lado la construcción teórica sobre las comunidades campesinas y por el otro, las referencias en torno a las comunidades indígenas. La exposición de estos temas pretende ser breve y sencilla (aunque por lo mismo puede pecar por defecto y simplificación), la intención es extraer el meollo del debate, visibilizando los principales argumentos de ambas tradiciones.

La comunidad campesina: en búsqueda de la generalización

Desde la década de los 50 hasta ya entrados los años 70 del siglo XX, la cuestión campesina se convirtió en un problema de bastante relevancia para la antropología (y su

consecuente derivación a otras ramas de las ciencias sociales).¹ La intención subyacente del grupo de investigadores que trabajaba sobre esta cuestión, era dilucidar a la sociedad campesina como una categoría general, aplicable a todo el planeta.² Desde esta tentativa, la indagación particular de las sociedades campesinas deja de ser importante y cede su lugar a la construcción de una categoría general: ahistórica y aespacial, de lo que se entiende por campesinado.

Si lo que importaba era la comprensión genérica de la cuestión campesina, entonces, la primera tarea que se propusieron los que trabajaron la temática, fue elaborar una definición de campesinado. Tal intento se construyó a partir de dos ejes: primero, “factorizar” las características distintivas de este tipo de sociedad y segundo, probar los límites de la aplicabilidad del concepto (Geertz, 1961: 6). Sin embargo, el surgimiento reciente del problema campesino en la antropología de aquellos años,³ conllevó un amplio e intenso debate al respecto, surgieron una tras otra definiciones que trataban de dar cuenta de lo campesino, algunas más generales, otras más específicas; algunas más económicas, otras más políticas; algunas más técnicas, otras más culturales.⁴

A pesar de esta obsesión por lograr una definición completa, la mayoría de los autores reconocen que existe una raíz común en la delimitación conceptual de lo campesino, ésta es la definición seminal de Kroeber de 1948: “los campesinos son definitivamente rurales a pesar de vivir en relación con los mercados aldeanos; forman

¹ Es interesante observar que la relevancia que se le dio a la cuestión campesina surge de una persuasiva argumentación del marxismo: “looking back, and disentangling the various influences that informed our agenda, the first, an strongest, was Marxism” (Byres, 2001: 346). Los textos de Engels: *La Guerra Campesina en Alemania* y *La cuestión campesina en Francia y Alemania*; junto con algunos otros textos de Lenin, Luxemburgo y Mao Tse-tung, posicionaron en el debate la cuestión campesina y la necesidad de un tratamiento diferenciado del tema desde la antropología (Byres, 2001: 347).

² “La sociedad y cultura campesinas poseen algo genérico. Es una especie de disposición de la humanidad con ciertas similitudes a lo largo y ancho de todo el mundo” (Redfield citado en Shanin, 1983 [1966]: 276).

³ Al respecto Geertz explica que: “The peasant is an immemorial figure on the world’s social landscape, but anthropology noticed him only recently” (Geertz, 1961: 1). Este descuido es atribuido a que la antropología se dedicó a ver las particularidades de las sociedades tribales y confundió en estos estudios el problema campesino.

⁴ Para situarse en este debate se sugiere consultar los siguientes documentos: *Los campesinos* de Eric Wolf (1975 [1971]); “Introduction: What is a peasant?” de George Foster (1967); “Studies in peasant life: community and society” de Clifford Geertz (1961); “El campesinado como factor político” y *Naturaleza y lógica de la economía campesina* de Teodor Shanin (1976 [1973]; 1983 [1966]); “Studies in peasant life” de Ernestine Friedl (1963); “Are african cultivators to be called ‘peasants?’” de Lloyd Fallers (1967 [1961]); “Sobre la definición de campesinos y de sociedad campesina” de John Powell (1974 [1972]).

un segmento de clase de una población mayor que abarca generalmente centros urbanos y a veces hasta capitales metropolitanas. Constituyen sociedades parciales con culturas parciales. Carecen de aislamiento, autonomía política y autarquía de los grupos tribales; pero sus unidades locales conservan su vieja identidad, integración y apego a la tierra y a los cultivos” (Kroeber citado en Powell, 1974 [1972]: 47). En un primer momento, esta definición llevó a considerar las características de la sociedad campesina como una variable independiente, de tal manera que podría ser entendida al margen de otras sociedades, así pues, los temas que se estudiaban eran principalmente sobre ordenamientos estructurales de las comunidades, los sistemas de estratificación, patrones de comportamiento y los sistemas de parentesco.

Muy pronto la ecuación se dio la vuelta. A partir de la idea de “sociedades parciales con culturas parciales”, recogida de la misma definición de Kroeber, las características que constituyen a la sociedad campesina ya no fueron consideradas como autónomas, sino como dependientes de fuerzas externas (Powell, 1974 [1972]: 49). La sociedad campesina, entonces, no pudo dejar de ser pensada en su relación permanente con los latifundistas, las ciudades, el Estado, etc. Esta sociedad fue encarada como permeable a la influencia de una sociedad que la engloba y donde varias de las decisiones básicas que afectan su vida son externas a las propias comunidades campesinas (Foster, 1967: 8).

El debate sobre la comunidad campesina, en el entendido de sociedades y culturas parciales, derivó en tres concepciones divergentes: la cultural, la económica y la jurídica (Geertz, 1961: 6; Powell, 1974 [1972]: 52). La primera de éstas, abordada inicialmente por Redfield y ampliamente desarrollada por Foster, analizó la formación de prácticas culturales campesinas influenciadas por actividades de individuos externos a la comunidad campesina.⁵ La segunda de estas concepciones –la económica– hizo hincapié

⁵ Al respecto Foster explica que los campesinos “tienen un número de aspectos, incluyendo el social, económico, religioso, jurídico, histórico y emocional. Pero en todos estos, nos parece que el denominador común principal es que los campesinos tienen muy poco control sobre las condiciones que gobiernan sus vidas. [...] ellos se encuentran con que las decisiones básicas que afectan sus vidas son tomadas desde fuera de las comunidades” (Foster, 1967: 8). Por eso se plantea que: “lo importante no es *qué* producen los campesinos; lo que cuenta es *cómo* y *para quién* disponen lo que producen” (Foster, 1967: 6). Para fundamentar lo anterior, Foster explica las bases culturales de todas las culturas campesinas a partir de la idea de la imagen del bien limitado. Desde esta idea se concibe que los campesinos construyen su visión

en los aspectos laborales y ocupacionales del campesinado. Steward, fundador de esta perspectiva, enfatizó sobre el dominio tecnológico, la forma de utilización de la tierra y el sistema de propiedad; comparando estos elementos con ámbitos no campesinos. Posteriormente, Wolf contribuyó a esta perspectiva mostrando que las relaciones económicas de las comunidades campesinas eran determinadas por fuerzas externas.⁶ Finalmente, la perspectiva jurídica estuvo encabezada por Wittfogel, éste trató de definir la conformación del campesinado a partir de prácticas de élites que gobiernan sobre amplias regiones campesinas, así, la disyuntiva entre campesino y no campesino quedó definida como la diferencia entre gobernantes y no gobernantes.⁷

Ya casi en la clausura de este debate, Shanin realizó una delimitación teórica que recogió las inquietudes de la mayoría de los que abordaron esta temática. Para este autor se entiende al campesinado “como una entidad social con cuatro facetas esenciales e interrelacionadas; la explotación agrícola familiar como unidad básica multifuncional de organización social, la labranza de la tierra y la cría de ganado como el principal medio de vida, una cultura tradicional específica íntimamente ligada a la forma de vida de pequeñas comunidades rurales y la subordinación a la dirección de poderosos agentes externos” (Shanin, 1976 [1973]: 8).⁸ En esta definición es posible encontrar rastros de las tres concepciones descritas –la cultural, la económica y la jurídica. Además, se deja establecida a la organización comunal como característica constituyente de este tipo de

de universo social, económico y natural, y de las cosas que lo componen como existentes “en una cantidad finita y limitada y [que] son siempre escasos” (Foster, 1974 [1965]: 64-65).

⁶ Wolf se refiere “a los campesinos como labradores y ganaderos rurales; es decir, recogen sus cosechas y crían sus ganados en el campo, no en invernáculos situados en medio de ciudades ni en macetas dispuestas en terrazas o antepechos de ventana” (1975 [1971]: 9-10). Y agrega que los excedentes campesinos “son transferidos a un grupo dominante de gobernantes que los emplea para asegurar su propio nivel de vida y que distribuye el remanente a los grupos sociales que no labran la tierra” (Wolf, 1975 [1971]: 12).

⁷ Desde esta perspectiva “lo distintivo de la comunidad campesina como segmento de la sociedad era interpretado, según la naturaleza de las obligaciones campesinas hacia el señor, burócrata, sacerdote o rey. Éstas obligaciones determinaban y estructuraban tanto el acceso del campesino a la tierra –su *status* de tenencia de la tierra- como la distribución del producto agrícola de la tierra que su trabajo rendía” (Powell, 1974 [1972]: 51).

⁸ Otra definición bastante completa es la realizada por Powell: “una sociedad campesina está compuesta por individuos establecidos en el área rural, ocupados la mayor parte de su tiempo en la producción agrícola, y cuyas actividades productivas y características culturales distintivas están influenciadas, moldeadas o determinadas en grado importante por forasteros poderosos” (Powell, 1974 [1972]: 52)

sociedades,⁹ reafirmando la existencia de una cultura propia y específica del campesinado en general.¹⁰

La importancia del debate sobre sociedades campesinas, reside en haber puesto el centro de la atención en la creación de una categoría general sobre un determinado tipo de sociedad existente en todo el planeta. Es así que el concepto campesino denota significados similares en todas partes. Sin embargo, para los fines de este trabajo, el aporte que interesa rescatar de esta forma de concebir al campesinado es la idea de “sociedades parciales con culturas parciales”, a partir de ésta, se torna imposible comprender la realidad rural campesina sin la intervención de instituciones foráneas a la propia comunidad.

La comunidad indígena: un acercamiento a la diversidad

Aquí se plantean algunos elementos que básicamente hacen referencia al debate mexicano sobre la concepción de la comunidad indígena.¹¹ A diferencia de lo que se vio con la comunidad campesina, en este caso la generalización se hace imposible.¹² Lo indígena se presenta como una meta-categoría que permite asociar en su interior a un sinnúmero de grupos diferenciados entre sí a partir de sus identidades étnicas. Entonces, si en la comunidad campesina lo que interesaba era aislar lo común a todas las comunidades;

⁹ La “comunidad” aparece como un elemento fundamental para poder comprender al campesinado, se asume como la organización social principal que permite la reproducción y el mantenimiento en el tiempo de una sociedad campesina: “En el escenario de la comunidad rural o de la comuna campesina, el campesino alcanza un nivel de autosuficiencia social casi total. La apropiación y división de la tierra, el matrimonio y las necesidades sociales y religiosas eran aspectos de la comunidad cuyo cuidado correspondía a la aldea en su totalidad” (Shanin, 1983 [1966]: 280).

¹⁰ Es importante traer a colación el debate sobre la forma de entender la cultura específica del campesinado. La intención de generalizar esta concepción a todo el campesinado, implicó perder la particularidad de las distintas culturas consideradas como campesinas. Así pues, eso influyó para que las sociedades campesinas fueran consideradas como irracionales en su actuar gracias a su propia “orientación cognoscitiva” (Foster, 1974 [1965]: 83). Sin embargo, algunos otros autores discutieron esta manera de entender la cultura campesina, objetando, por un lado, el intento de generalizar una cultura campesina, y por el otro, la intención de los investigadores de tratar de entender a las sociedades campesinas a partir de un *a priori*: su propia “imagen estereotipada del hombre económico occidental”. Desde esta perspectiva crítica, aparece como irrazonable pensar que existe un mismo sistema de valores para toda sociedad campesina (Ortiz, 1974 [1971]: 97-104).

¹¹ Se hace esta aclaración porque cuando se hace referencia a comunidades indígenas en Bolivia, Perú o Ecuador, generalmente se está hablando de la comunidad andina.

¹² “La diversidad está siempre presente [...] como la condición fundamental de la existencia indígena” (Warman, 2003b: 10)

en este caso sucede lo inverso, lo importante es determinar la diferencia dentro de las fronteras étnicas.

Lo indígena hace referencia a una identidad y se constituye a partir de ésta. Esta cuestión puede ser problemática porque existen grados de identidad y diferencias cualitativas entre las mismas identidades que puede asumir un sujeto. Pero además, la identidad implica la cohesión social como condición necesaria, recreando la discriminación como condición de suficiencia: “somos iguales y por ello diferentes a los demás” (Warman, 2003a: 15). En este sentido, las identidades étnicas implican una frontera, los sujetos han de adscribirse a una identidad y serán identificados a partir de ésta. La frontera creará un ámbito de interacción a partir del cual la sociedad podrá organizarse (Barth, 1976 [1969]: 10-11). Ésta concepción relacional de la identidad, permite romper con esquemas conceptuales en los que la definición de un grupo cultural, viene dada por la identificación de ciertos rasgos estáticos y objetivos de la cultura.¹³ Por ejemplo, en ocasiones se suele reconocer la lengua como el componente básico para poder señalar una identidad étnica; sin embargo, el hecho que una persona hable determinada lengua no implica que ésta se reconozca o sea identificada como perteneciente a un grupo étnico determinado. El uso de la lengua, vestimenta, emblemas, etc. puede entenderse como prácticas necesarias para la adscripción a un determinado grupo étnico. Pero no es esta distinción objetiva lo que define la pertenencia al grupo étnico, sino es la adscripción a este grupo y, por tanto, es la demarcación de la frontera lo que define la distinción objetiva que pueda surgir. A raíz de esto, las fronteras no pueden ser consideradas estáticas, porque las situaciones y condiciones de la interacción que las definen se modifican constantemente. Por tanto, la cultura no puede ser considerada como inmutable, ésta se recrea dentro esos límites étnicos y se modifica con éstos, es decir, en la interacción.

La multiplicidad de identidades étnicas es asociada con el concepto de indígena, pero lo indio o indígena se constituyen como categorías supraétnicas que contiene un sinnúmero de identidades étnicas (Warman, 2003a: 21). No debe perderse de vista que lo

¹³ “Aunque las categorías étnicas presuponen diferencias culturales, es preciso reconocer que no podemos suponer una simple relación de paridad entre las unidades étnicas y las similitudes y diferencias culturales. Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias ‘objetivas’, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas” (Barth, 1976 [1969]: 15).

indígena surgió como un término imputado, cargado de ideología y prejuicios;¹⁴ pero que en el transcurso del tiempo sufrió una transformación semántica, llegando a constituirse en un término que permitió la conformación de identidades supraétnicas que aglutinaron distintos grupos sociales, como una forma de resistencia a la injerencia y explotación externa.¹⁵

La comprensión de la identidad de los pueblos indígenas requiere delimitar una unidad de análisis, por eso es que se recurre a la *comunidad*,¹⁶ donde cohabitan personas de una misma etnia. La comunidad se constituye como el lugar común donde los indígenas anclan su identidad étnica primaria, ya que lo comunitario implica una organización más grande que la familia o parentela, permitiendo el autorreconocimiento en una colectividad. Además, la comunidad logra marcar sus propios límites que la definen como tal.¹⁷ Viqueira reconoce que, más allá de las críticas que se le pueden hacer a la forma de conceptualizar la comunidad, los investigadores trataron de dar cuenta del fenómeno de la identidad de los pueblos indios a partir de la noción de comunidad (Viqueira, 2002: 70).

Sin embargo, el estudio de la comunidad indígena ha sido problemático debido a dos factores: 1) la tensión que surge cuando se trata de comprender a la comunidad como una unidad estática y no cambiante, es decir, cuando se cae en el error de tratar de ver la cultura como una cuestión objetiva que puede ser pensable en sí misma y más allá

¹⁴ “El concepto de indio no reclama una profundidad histórica remota ni un origen inmemorial o mitológico. Se origina en acontecimientos históricos precisos: la conquista por un poder imperial ultramarino, la sumisión a monarcas radicados al otro lado del océano, [...] El concepto de indígena o indio se inventa para señalar la incorporación de la población originaria del Nuevo Mundo a los imperios coloniales europeos” (Warman, 2003a: 22).

¹⁵ La imputación del término *indígena* como una categoría despectiva, cambió con el tiempo su sentido porque distintos grupos étnicos se apropiaron de aquél, como una nueva adscripción étnica que les permitía confrontar los embates de una sociedad extensa. Barth explica que los grupos étnicos “pueden optar por acentuar su identidad étnica y utilizarla para desarrollar nuevas posiciones y patrones que organicen actividades en aquellos sectores que, o no estaban presentes anteriormente en su sociedad, o no estaban lo suficientemente desarrollados para sus propósitos. [...] [Esta] estrategia genera muchos de los movimientos interesantes que hoy pueden observarse y que van desde el nativismo, hasta la creación de nuevos estados.” (Barth, 1976 [1969]: 42).

¹⁶ Comunidad no sólo en el sentido espacial, sino bajo la idea de pertenencia a un grupo social. Existen comunarios que no necesariamente habitan en la comunidad, pero siguen siendo comunarios. Un ejemplo muy claro de esto será desarrollado en el tercer capítulo, cuando se muestre como las comerciantes que van a la comunidad de Julo Chico siguen siendo consideradas de la comunidad, pese a no vivir en ella y teniendo actividades muy diferentes a las realizadas por los comunarios.

¹⁷ “La comunidad se establece como frontera entre el nosotros y los demás, dentro de la cual coinciden y se integran diversos factores de identidad” (Warman, 2003a: 19).

de las interacciones sociales que crean las fronteras del grupo étnico; y 2) debido a que a veces se concibe a la comunidad como algo armónico y no conflictivo.¹⁸

El primero de estos problemas se hizo presente cuando los investigadores trataron a ciertas comunidades como las existentes antes de la colonia y la república. Se trató de reconocer a las más aisladas, de tal suerte que hubiesen logrado permanecer intactas al paso del tiempo. Esto conllevó una subestimación de las consecuencias que surgieron como resultado de la interacción de la comunidad con otras sociedades.¹⁹ Ante la debilidad de las investigaciones, la manera de salir del embrollo fue reconocer que los pueblos indios eran parte de una sociedad más amplia. Así pues, resultó más provechoso entender a la comunidad como resultado histórico de fuerzas sociales en el que se conjugan elementos prehispánicos e hispánicos (Viqueira, 2002: 62).

El otro problema, el de la comunidad armónica, también conllevó serias consecuencias para entender la cuestión indígena, se asumió *a priori* que las comunidades eran igualitarias y carentes de conflicto. La comprensión de ciertas estructuras de poder político y económico dentro las comunidades fueron dejadas de lado. La suposición sobre la que descansaba este argumento, era la existencia de un sistema jerárquico de cargos que permitía la nivelación social en la comunidad. Sin embargo, gracias a estudios recientes, la teoría que justificaba la existencia de este sistema jerárquico de cargos se ha desmoronado, mostrando que las diferencias económicas intra-comunidad son relevantes y tienen como resultado varios tipos de conflictos (Viqueira, 2002: 68).

La riqueza de las teorías que giraron sobre la cuestión indígena en general y sobre la comunidad indígena en particular, permiten obtener una serie de recursos que se plasman en una concepción de los pueblos indios en torno a la identidad étnica. Esto

¹⁸ Viqueira explica que gran parte de estos problemas provienen de la concepción que Tönnies tenía de la comunidad y que fue ampliamente utilizada en México. Para éste, la comunidad “[se basa] en el consenso de las voluntades, descansa en la armonía y se desarrolla y ennoblece mediante las tradiciones, las costumbres y la religión [...] Hay [...] un sistema común y obligatorio de derecho positivo, de normas impositivas, que regulan las relaciones entre las voluntades. Tiene sus raíces en la vida familiar y su base en la propiedad de la tierra. En lo esencial determina sus formas el código de tradiciones y costumbres. La religión consagra y glorifica esas formas de la voluntad divina, es decir interpretadas por la voluntad de sabios y gobernantes” (Tönnies citado en Viqueira, 2002: 48).

¹⁹ “[Se situó] a los indios al margen de la historia, haciendo de ellos fósiles vivientes. Su situación actual en sí misma carecía de todo interés” (Viqueira, 2002: 51).

permite adentrarse a la subjetividad construida en torno a esa identidad, desde la cual se desprenden una serie de prácticas e instituciones que la delimitan en sí misma, pero que cambian en el tiempo porque son parte de una sociedad más amplia. A diferencia de la concepción de comunidades campesinas, en este caso no existe *una* cultura indígena, la cultura es múltiple y diversa, y se construye desde las fronteras de identidad.

El mundo andino y su encuentro social

Si desde la comunidad campesina se presenta como posibilidad pensar lo campesino como categoría general y desde la comunidad indígena es posible entender particularmente a los sujetos a partir de su adscripción étnica comunitaria; desde la comunidad andina se puede indagar una sociedad particular (en la cual existe varias adscripciones étnicas) como una generalidad. En otras palabras, el concepto de comunidad andina permite acercarse a ciertos patrones comunes de las sociedades que habitan en regiones de los andes a partir de su adscripción étnica.²⁰

En el año 1972 John Murra escribió su famoso texto *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas* (1975 [1972]). Este escrito seminal permitió comprender a las sociedades andinas como una organización social particular. La idea central de esta teoría es que los grupos étnicos existentes en las regiones andinas, en épocas precoloniales, tenían un control vertical de un máximo de pisos ecológicos; es decir, se organizaban económica, social y políticamente, a través de la utilización de la mayor cantidad de pisos ecológicos para la obtención de distintos productos agropecuarios.²¹ Así, el núcleo comunal del grupo étnico tenía acceso a “islas”, que conformaban un “archipiélago vertical”. Este modelo recibe el adjetivo de *vertical*, justamente por el hecho de que las zonas periféricas estaban habitadas por asentamientos humanos, tanto por encima como por debajo del

²⁰ Por Ejemplo, Enrique Mayer explica que la particularidad del mundo andino se hace visible a través del proceso de producción: “existe una forma colectiva específicamente andina de organizar la producción que, en condiciones ecológicas y sociales cambiantes, generará constantemente soluciones tecnológicas que cierren la brecha entre cultivos deseados y las condiciones ambientales locales que favorecen, limitan o impiden la producción” (Mayer, 1989: 20). De hecho esta especificidad en el proceso productivo puede ser explicada, también, a partir del ordenamiento simbólico de las comunidades andinas.

²¹ John Murra reconoce que el orureño Ramiro Condarco (1987 [1971]), en su trabajo *Simbiosis interzonal*, había llegado a conclusiones muy similares a las suyas (respecto el manejo de distintos pisos ecológicos) un año antes que él (Murra, 1987: 92).

núcleo social. La formulación es llamativa porque amplía el panorama de comprensión de las comunidades andinas, éstas no quedan circunscritas a un espacio geográfico determinado, las islas de la comunidad podían estar a días de caminata, sin embargo, los colonos de la comunidad que se establecían en ellas, no perdían el acceso al núcleo comunitario (Murra, 1975 [1972]: 113).²² Esta organización social de la producción, para Murra, no debe ser considerada como una situación circunstancial de un número reducido de grupos étnicos, sino como una constante que estaba presente en gran parte de los Andes y que debe entenderse como un “ideal andino”.²³

Los estudios posteriores a los de Murra, permitieron comprender que el ideal andino de la complementariedad asumió distintas formas. Evidentemente el núcleo central de esta propuesta teórica –que entiende que los habitantes andinos tienden a obtener un control de un máximo de pisos ecológicos– no cambia, pero las formas sí. Es posible diferenciar sistemas de complementariedad que van desde el acceso directo de una familia o comunidad a distintos pisos ecológicos, hasta relaciones comerciales entre distintas poblaciones andinas; pasando, entre otros, por enclaves coloniales o relaciones de reciprocidad directa.²⁴

En un breve pero sugerente artículo de Frank Salomon (1985), este autor trabaja en la idea de la existencia de una complementariedad múltiple, realizando una clasificación de las distintas prácticas de complementariedad según dos criterios: 1) el control

²² Murra explica que el uso de distintos pisos ecológicos es uno de los grandes logros de las sociedades andinas, junto con otros dos: 1) el haber logrado avances tecnológicos que permitieron obtener una gran capacidad productiva en alturas que llegan a los 4 000 msnm de altura, principalmente gracias al uso de terrazas que permitían crear microclimas amigables y así evitar las consecuencias de las heladas; 2) también está el hecho de que las sociedades andinas “domesticaron” el frío, lograron conservar alimentos por mucho tiempo, manteniendo su valor nutricional. La manera de lograrlo era exponiendo los alimentos a las bajas temperaturas de las heladas nocturnas (Murra, 1984: 120-122).

²³ “Era evidente que el control simultáneo de [los] ‘archipiélagos verticales’ era un ideal andino compartido por etnias muy distantes geográficamente entre sí, y muy distantes en cuanto a la complejidad de su organización económica y política.” (Murra, 1975 [1972]: 60). Esta concepción del “ideal andino” no debe ser considerada en un sentido psicologista; sino como una motivación de las sociedades andinas para un control simultáneo de pisos ecológicos, en contraposición a otros sistemas de complementariedad como la especialización o el intercambio (Romero, 1994: 66).

²⁴ Renfrew ilustra distintas formas de distribución e intercambio de productos entre unidades sociales y sus implicaciones espaciales. Él reconoce trece formas por medio de las cuales los productos pasan de una unidad social a otra: acceso directo, acceso directo vía colonia permanentes, acceso directo recíproco vía colonias permanentes, cosecha compartida, reciprocidad de base familiar, reciprocidad de frontera, bajo la línea, lugar central de redistribución, lugar central de intercambio mercantil, comercio con intermediarios, emisario comerciante, enclave de intercambio colonial y puerto de comercio (Renfrew citado en Shimada, 1985: 382).

centralizado de estas prácticas y 2) el número de unidades políticas que entran en contacto en la realización de estas prácticas.²⁵ El primero de estos criterios, permite comprender que las relaciones de complementariedad se construyen desde la reciprocidad, como una forma de relación diádica en la que se concreta un intercambio de dones; o desde la redistribución, a partir de la organización de los sujetos (a través de la organización comunitaria), donde entra en juego un sistema de reciprocidades en el que los comunarios entregan al grupo parte de sus productos, para recibir otros. El segundo de los criterios señala la cantidad de actores que hacen parte de una misma práctica de complementariedad, mientras mayor sea el número de unidades que interactúan, más complejas serán las relaciones de complementariedad.

Este tipo de relaciones deben entenderse como una forma de organización social que implica la interacción entre distintas comunidades. Desde una lectura sincrónica, se las puede comprender como “aparatos de complementariedad”, donde, de manera flexible y versátil, convergen formas diferenciadas de acceso a distintos pisos ecológicos (Salomon, 1985: 517). Por tanto, las alternativas de complementariedad no deben ser entendidas desde una dimensión unívoca y esquemática, sino como un sistema complejo de interacciones de reciprocidad y redistribución, que se adaptan a las condiciones y características de cada sociedad andina en su relación con las demás.

²⁵ El siguiente cuadro ilustra la clasificación que Salomon realiza de las prácticas de complementariedad según los criterios de centralización y cantidad de unidades políticas en interacción. Los modos o formas en que las prácticas se llevan a cabo, están relacionadas con la clasificación de Renfrew (ver pie de página anterior).

		Incremento del control centralizado →	
		Descentralizado (reciprocidad)	Centralizado (redistribución)
↑ Incremento del número de unidades políticas en contacto ↓	Acceso directo	1. Microverticalidad, trashumancia, archipiélago comprimido, doble domicilio. <u>Modo:</u> Acceso directo	2. Archipiélago vertical, horizontalidad. <u>Modo:</u> Acceso directo, lugar central de redistribución
	(Inter) dependencia diádica	3. “Huari-llacuz”, hermanación <u>Modo:</u> Reciprocidad familiar básica, reciprocidad de frontera	4. Diada interactiva <u>Modo:</u> Intercambio bajo la línea, emisario comercial
	Alianza múltiple de intercambio	5. Caravana, “liquira”, “wasa q’epi” <u>Modo:</u> Reciprocidad familiar básica, comercio con intermediarios.	6. Comerciantes con estatus, indios mercaderes, enclaves de rescate. <u>Modo:</u> Emisario comerciante, enclave colonial.
	Trueque abierto	7. Rescates y granjerías, trueque, hogares comerciantes expedicionarios <u>Modo:</u> Reciprocidad familiar básica, reciprocidad de frontera, comercio bajo la línea.	8. Puerto de comercio, archipiélago extendido. <u>Modo:</u> Lugar central de intercambio mercantil, Puerto de comercio.

Fuente: Salomon, 1985: 520 (traducción propia)

Es importante preguntarse sobre la validez de la complementariedad en el presente. Si bien en el mundo andino es posible encontrar la propiedad comunal en algunas comunidades, no sucede en buena parte de los casos. En el caso de Bolivia, luego de la colonia española, la fundación de la república y la Reforma Agraria de 1953, muchas de las comunidades cuentan con un régimen privado de propiedad de la tierra que, desde una mirada superficial, pareciera inviabilizar la posibilidad de la complementariedad.

En situaciones donde la propiedad comunal de la tierra se mantiene, no se dificulta concebir que las comunidades mantengan sistemas de complementariedad de pisos ecológicos, por ejemplo, a través del uso de *aynokas*.²⁶ Pero en el caso de comunidades en las que la propiedad de la tierra es privada, podría pensarse las relaciones de complementariedad han desaparecido; sin embargo, la organización comunal que está basada en un régimen privado de la tierra, también permite que se reproduzcan prácticas que recuperan la lógica de complementariedad.²⁷

En muchas circunstancias, la propiedad individual de la tierra está organizada por la comunidad, de tal manera que ésta garantiza que los comunarios cuenten con tierras en los distintos pisos ecológicos que existen en ella. Este es un tipo de microverticalidad, en la que una sola familia puede acceder a distintos productos sin recurrir a la comunidad, aunque ésta es la que le garantiza esa posibilidad.²⁸

²⁶ “El *Ayllu* [organización comunal originaria] San Antonio de Mujilli tiene cuatro cuencas diferentes. Por lo general, los campesinos de una cuenca, tienen acceso a las otras tres para el riego de cultivos y para el pastoreo de los animales. Este es un mecanismo de minimización de riesgo, ya que las cuatro cuencas tienen suelos y micro climas muy diferentes. [...] Dentro de este sistema, la tierra se divide en secciones (13 a 26), de aproximadamente 1.000 hectáreas, llamadas ‘*Ayta*’. Éstas a su vez, se sub-dividen en ‘*Aynokas*’. La producción de las familias de una comunidad se concentra en las *Aynokas*. Los cultivos son plantados en base a una rotación de tres años comenzando con la papa. A continuación se plantan granos andinos y el tercer año forraje como la avena y cebada. Después se deja que la tierra descansa, por lo menos, diez años. Durante los años en que la tierra permanece inactiva, todos los animales de la comunidad pueden pastar en ella. Todos los miembros de una comunidad siguen este sistema que es determinado por la comunidad misma” (Rist, San Martín y Tapia, 1998: 46-47).

²⁷ “Se ha documentado que tal tipo de ‘archipiélagos’ de complementariedad siguen siendo eficientes y pueden ser reproducidos por agricultores contemporáneos, incluso en lugares donde se está familiarizado con el mercado” (Murra, 1984: 124).

²⁸ Gonzales de Olarte, haciendo referencia a comunidades con propiedad individual de la tierra, da algunas pistas al respecto: “De manera general, hay una relativa especialización agrícola [...] las tierras de valle y quebrada son básicamente utilizadas para la agricultura, mientras que las tierras de altura son utilizadas para el pastoreo. [...] En tres microrregiones del Cusco las comunidades mantienen un cierto patrón: 1. Están ubicadas mayormente entre 3.000 y 3.700 m.s.n.m. [...]; y 2. La mayor parte de comunidades tienen

Existen comunidades que sólo cuentan con un piso ecológico, en este caso podrían suscitarse dos situaciones, una en la que la comunidad organice una determinada cantidad de la producción para el intercambio de otros productos con otra comunidad, siendo la organización comunitaria la que se encargará de redistribuir los nuevos productos adquiridos. Este es un ejemplo en el que la redistribución funciona como un sistema radical de reciprocidades. La otra forma, quizás una de las más comunes, es el intercambio individual a través del trueque, en este caso una determinada familia prepara cierta cantidad de su producción para intercambiarla directamente con una familia de otra comunidad situada en un piso ecológico distinto. Esta es una forma de reciprocidad básica, donde interactúan dos familias de distintas comunidades y no existe una decisión colectiva centralizada para su realización; sin embargo, entre los comunarios de distintas comunidades que practican el trueque, se establecen relaciones fraternales duraderas.

Por otro lado, los vínculos de parentesco pueden representar una forma de complementación común en las sociedades andinas.²⁹ Las relaciones matrimoniales suelen estar asociadas a estrategias de regulación y creación de posibilidades de acceso a los recursos naturales. Debido al tabú del incesto y su relación con la exogamia, y a la herencia patrilineal de la tierra, por lo general, las mujeres se casarán virilocalmente dentro de grupos patrilocales distintos al suyo (Izko, 1986: 68).³⁰ Sin embargo y dependiendo de circunstancias favorables, el matrimonio puede tener residencia en dos lugares distintos con importantes diferencias agroecológicas. En estos casos, se accederá a tierras del marido y de la esposa que se encuentran en niveles ecológicos distintos;

acceso a dos pisos y algunas pocas controla un solo piso o más de dos. Todo esto significa que bajo cierto tipo de organización social cada microrregión puede permitir cubrir gran parte de las necesidades alimenticias y de vestido, en vista de la diversidad de la producción y control ecológico comunal” (González de Olarte, 1986 [1984]: 42-43).

²⁹ En este momento se recurre a los vínculos de parentesco para ilustrar que la complementariedad es una práctica bastante amplia en las comunidades andinas y que está lógicamente no sólo existe a nivel comunitario, sino también a un nivel familiar. Sin embargo, en este trabajo se ha puesto el énfasis en relaciones de reciprocidad que se dan a un nivel comunitario y que no se centran en las relaciones familiares (el compadrazgo, como relación no consanguínea de parentesco, será analizado como una práctica de reciprocidad comunitaria, ya que la constitución de ésta está fundada, principalmente, en las representaciones sociales de la comunidad). En los casos en que la reciprocidad comunitaria está mediada por el parentesco, se hará referencia a estos vínculos, pero no serán tratados a detalle. Para profundizar la temática sugiero consultar el trabajo de Alison Spedding (2003 [1999]): “El parentesco en los Andes”.

³⁰ Esto es una tendencia, aunque también es muy común que los matrimonios se den de manera uxorilocal, por ejemplo, en casos en que la esposa no tenga hermanos varones y a su vez tenga mayores recursos que el marido.

logrando, a través de esta práctica de complementariedad familiar, acceder a distintos recursos y productos.³¹

Así pues, es posible entender que la complementariedad es una cuestión cotidiana en las comunidades andinas actuales, aunque ésta debe ser entendida como un proyecto colectivo que se renueva constantemente, cambiando sus facetas y readecuándose a los nuevos escenarios que surgen en el presente. La complementariedad no es una esencia permanente.³²

Una vez que caracterizada a la complementariedad como una característica distintiva de las sociedades andinas, ahora se debe delimitar más a detalle lo que se entiende por *comunidad andina*. La concepción de ésta, en distintas ocasiones, parte del presupuesto de que son ciertas prácticas e imaginarios lo que define los límites de la comunidad andina, y esto conlleva a pensar que los atributos étnicos, territoriales o políticos son inmutables (Geffroy, Siles y Soto, 2008: 17). Cuando se habla de lo *andino*, como una dimensión de lo indígena, automáticamente suele asociarse a lo inmóvil, a lo originario, a lo que existió en el pasado precolonial; marginando elementos que dan cuenta del cambio. Esta es una visión arcaizante de lo andino que se opone a una visión dinámica de la sociedad, la cual conjuga lo originario con su devenir histórico. Existe coincidencia con Izko cuando afirma que en el “análisis sobre la ‘identidad diferencial’ del indiocampesino boliviano, subrayamos los límites de una concepción substantivista de lo andino, que sigue la pista solamente a la tradición ‘inalterada’ del grupo. Ésta debe ir acompañada por una concepción relacional que amplíe la idea de lo andino ‘en sí’ para concebirlo simultáneamente como el producto de un *encuentro social*”,³³ así, “nos atreveríamos a decir que no es tan importante para la definición de lo andino tomar en cuenta de manera exclusiva la presencia de elementos culturales de raíz prehispánica, cuanto considerar la organización propia de los

³¹ Izko ilustra esta situación en el *ayllu* Qhãna: “la igualdad o la complementariedad de recursos (tierra/ganado) entre el hombre y la mujer llevan, por ejemplo, a un tipo de residencia duolocal, [...] una tendencia a la complementación económica entre núcleos domésticos que poseen tierras en niveles ecológicos distintos (puna/valles) o, más en general recursos de naturaleza diversa” (Izko, 1986: 69).

³² “By widening our view to examine diverse alternatives, and by deepening the archaeological record, we become increasingly aware that by ‘complementarity’ we should not understand a permanent essence of Andean societies, but a collective project continually renewed through processes of adjustment, mobilization, innovation, and conflict” (Salomon, 1985: 521).

³³ Las cursivas son mías.

elementos prehispánicos y de los urbano-occidentales desde una peculiar conciencia socio-histórica de la propia identidad diferencial” (Izko, 1986: 60).

La noción de lo andino debe ser entendida como una dimensión en la que se construye una identidad a partir de la interacción social. Semánticamente, lo andino viene a representar un conjunto de fronteras étnicas, las cuales permiten a los sujetos que se adscriben a ellas diferenciarse del resto de la sociedad. A partir de esta distinción se estructura su propia cultura. Por tanto, la constitución de lo andino depende de la existencia de un límite (Barth, 1976 [1969]: 16) en el que los sujetos van a construir un mundo de la vida compartido. Los aspectos internos a esa frontera étnica van a ser recreados dinámicamente, como consecuencia de la interacción relacional de sus adscritos y de la relación con lo externo a las fronteras.³⁴ Los elementos culturales que parecieran definir *a priori* los límites de una sociedad andina, deben ser entendidos como mutables, al igual que son mutables las propias pautas culturales de los sujetos y del grupo (Barth, 1976 [1969]: 16).

En este sentido, se entiende que la sociedad andina se encuentra en constante cambio y la cuestión de si está más o menos desarrollada deja de ser relevante, simplemente se la concibe como cualitativamente distinta y no como parte de un continuum temporal que va de un estadio al otro (Izko, 1986: 59). Así, es posible dejar de lado el improductivo dilema de lo tradicional y lo moderno, el cual es común en el acercamiento a las comunidades indígenas de la región andina. En este entendido, el encuentro social es lo que otorga sustancia a la concepción de lo andino. El objeto de esta investigación está situado en la complejidad de aquel encuentro.

Queda por demarcar el concepto de comunidad. Éste permite definir un determinado tipo de sociedad, concebido como resultado de la interacción entre una lógica familiar y una comunal a distintos niveles y que, a su vez, éstas se relacionan con lógicas supracomunales. El problema es que muchos tipos de sociedades pueden adecuarse a este término, por lo que no vale la pena utilizarlo de manera aislada (Izko, 1986: 60). El concepto de *comunidad* se enriquece al ser acompañado del adjetivo

³⁴ “Las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación social; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen” (Barth, 1976 [1969]: 10)

andina, ya que otorga a una determinada forma de organización social, las fronteras étnicas que distinguen a sus sujetos de otros grupos y permite entender la especificidad del *modus operandi* de su cultura.

La definición relacional de Weber entiende a la comunidad de la siguiente manera: “Llamamos *comunidad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social [...] se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de *construir un todo*” (Weber, 1964 [1922]: 33). En este caso, los límites de la comunidad andina permiten entenderla como totalidad, aunque esto no imposibilita comprender esa totalidad en su relación con otras sociedades. Esta delimitación general de lo que se entiende por comunidad, gracias al marco relacional que lo permite, habilita a acercarse al mundo de la vida cotidiana y a las representaciones simbólicas que se producen en su interior.

Por otro lado, la noción de comunidad andina remite, necesariamente, a un componente político. No es posible entender a la comunidad sin una forma particular de organización que regule la vida en ella. Si bien el *ayllu*³⁵ es considerado un tipo de organización política “originaria” de las sociedades andinas, que permitía la reproducción ampliada de varias comunidades y éstas, a su vez, de sus habitantes. En la actualidad, este tipo de organización es inexistente en la mayoría de las comunidades de los valles *qhichwas*, donde prevalece la organización sindical.

El modelo del sindicato agrario boliviano fue una readecuación del sindicalismo minero, que en el segundo cuarto del siglo XX se había vuelto una poderosa forma de organización de lucha social. La adopción de este tipo de organización comunitaria fue de carácter voluntario y no una imposición del Estado. Permitió a las comunidades, a través de organizaciones de articulación supracomunales, lograr un mayor grado de organización y resistencia (Albó, 1990 [1984]: 192-211).

³⁵ Izko define al *ayllu* boliviano como “una agrupación de naturaleza segmentaria y base territorial (‘política’, en este sentido), estrechamente relacionada con el acceso a la tierra [...]. En los primeros niveles organizativos de los ayllus bolivianos puede encontrarse todavía, sin embargo, la conciencia de pertenecer a una parentela común” (1986: 73).

A diferencia de otros países, donde la forma de organización comunitaria vino impuesta desde el propio Estado,³⁶ en Bolivia, al ser el sindicato una adopción propia, esta institución fue modificada según la propia cosmovisión andina. El sindicato se convirtió en una instancia política que en muchos casos asume una función para-estatal de regulación y control. La mayoría de los conflictos de la comunidad, que fuera de la comunidad pueden llegar a considerarse cuestiones de derecho civil o penal, son resueltos en esta institución sin injerencias externas y sin que los temas trasciendan al exterior. Pero el sindicato no sólo resuelve problemas, también organiza colectivamente la vida en la comunidad, siendo poco probable que los comunarios evadan las decisiones que se tomen en esta instancia.

El sindicato ha asumido gran parte de las atribuciones de las organizaciones tradicionales, pero también se han suscitado modificaciones de importancia. Por ejemplo, en la gran mayoría de las comunidades regidas por una organización sindical existe una distribución parcelaria de la propiedad de la tierra, lo cual implica que la comunidad ya no regula ni organiza gran parte de la producción agropecuaria, quedando bajo la responsabilidad individual de cada comunario. Pero, pese a esto, el sindicato mantiene un control efectivo sobre varias cuestiones: regula la distribución de la tierra, dando preferencia a sus miembros y generando condiciones para un acceso relativamente equitativo a ella; garantiza y organiza el acceso a ciertos recursos como el agua de riego o a los terrenos de pastoreo comunitario; resguarda la seguridad de las familias de amenazas internas o externas; gestiona las relaciones de solidaridad entre los asociados; y otros aspectos que demuestran que políticamente esta institución se constituye en el eje vertebrador de la vida en comunidad.

Para finalizar este apartado, es necesario aclarar cuales son las contrapartes que hacen posible la existencia de un encuentro social. Obviamente, la primera de éstas es la comunidad andina, que ya ha sido delimitada conceptualmente. Pero la otra contraparte –la sociedad que engloba a la comunidad y con la cual ésta se relaciona– es más

³⁶ Tal es el caso de las *comunas* en Ecuador. El *anejo*, como organización campesina, fue revestida de una entidad jurídica y administrativa regida por el Estado que se denominó comuna. Por tanto, este revestimiento convirtió al anejo en una persona jurídica cuya base organizativa (el cabildo como instancia administrativa y política, y el Teniente Político –designado por el Estado– como legitimador de ese cabildo) se gestó como forma de sujeción de estos sectores sociales al Estado (Iturralde, 2006 [1980]: 181-207).

complicada de nombrarla. Se ha decidido utilizar el concepto de *sociedades extensas* (*larger societies*) elaborado por Hobsbawm,³⁷ este concepto permite pensar que la comunidad andina no es diferente en términos de oposición a la sociedad extensa, sino que se inserta en ella (Hobsbawm, 1973: 3) manteniendo sus fronteras étnicas (aunque éstas puedan ser difusas) y, además, pensar en una sociedad extensa permite sostener que aquella inserción se da bajo condiciones de subalternidad. Sociedades como las comunidades andinas ya no pueden dejar su inserción en la sociedad extensa y no sólo por obligación, también por necesidad. Llamar a esta sociedad “moderna”, implicaría no sólo un prejuicio de lo que no es moderno, sino que lleva a la dicotomía moderno-tradicional, la cual se pretende superar en este trabajo. Tampoco se utiliza el concepto de sociedad capitalista debido a que no se enfatizará en las relaciones sociales de producción.

El lector podrá intuir que la noción de una sociedad extensa es aun vaga y un tanto intuitiva; sin embargo, para los fines de la investigación, es suficiente. No por una imposibilidad de poder definir esa sociedad desde algún enfoque teórico determinado (estructuralista, colonialista, evolucionista, etc.), sino porque lo estudiado acá son las representaciones sociales del mundo de la vida de las comunidades andinas y aquella sociedad extensa importa sólo en la incidencia que tiene en la vida comunitaria a través de sus instituciones, las cuales serán tratadas desde los significados en el orden cultural de la comunidad y no desde su constitución en la sociedad extensa.

La comunidad andina: un vértice para la cotidianidad y la cultura

Las comunidades que habitan en la región andina pueden ser consideradas tanto campesinas como indígenas, cumplen con los requisitos descritos de ambos enfoques teóricos. En este trabajo se tratará es de resaltar a la comunidad andina como una

³⁷ En algunas traducciones el concepto de *larger societies* suele aparecer como “sociedades mayores”, sin embargo, si existe una “sociedad mayor” también existe una “sociedad menor”, lo cual no es lo que se pretende remarcar en este trabajo. La idea de lo extenso permite dar cuenta de una sociedad más amplia que engloba a otras, pero que no puede ser entendida sin sus partes.

totalidad, pensándola como un mundo de la vida cotidiana peculiar con una diferenciación cultural específica fundada en la reciprocidad.³⁸

Al hacer referencia al carácter andino de la comunidad, se logra que el término trascienda lo exclusivamente socioeconómico. En términos abstractos, permite adentrarse en la estructura de un orden simbólico que confiere sentido a distintos ámbitos de la vida de estas sociedades. Por ejemplo, el hacer producir la tierra (al igual que cualquier otra actividad) no sólo es una actividad instrumental destinada a satisfacer una necesidad biológica, sino que se presenta como una acción significativa en el marco de un ordenamiento de significados; hacer producir la tierra implica sentidos concretos para la vida comunitaria.³⁹

La comunidad andina demanda una atención especial por parte de las ciencias sociales, existe un sinnúmero de investigaciones, desde distintas disciplinas, que han realizado acercamientos a la complejidad de este tipo de sociedad. Es posible encontrar trabajos que van desde la filosofía,⁴⁰ hasta los conocidos trabajos sobre economía de las comunidades andinas desarrollados en Perú; pasando por estudios sociológicos, lingüísticos y obviamente antropológicos. En todos los casos, los enfoques disciplinarios han tenido que asumir a la comunidad andina como una dimensión de análisis particular y en muchos casos modificado sus propios esquemas analítico-teóricos añadiendo nuevos conceptos, de tal manera que puedan dar cuenta de las relaciones sociales que componen lo andino.⁴¹ Lo interesante es que todas las disciplinas se necesitan y se

³⁸ De aquí en adelante se utilizará el concepto de comunario o campesino para hacer referencia a los habitantes de las comunidades andinas, a menos que se especifique algo distinto. No se utilizará el concepto “indígena” por una cuestión de respeto a la identidad de los sujetos que fueron entrevistados en esta investigación, ya que a ellos no les gusta ser llamados así, se refieren a sí mismos como comunarios o como campesinos.

³⁹ Douglas permite comprender cómo es que la actividad económica (en este caso la elección de mercancías, aunque también se podría hacer el ejercicio para el caso de la producción agropecuaria) no es un ámbito aislado en la sociedad, sino que hace parte de la manifestación de una cultura: “La elección de mercancías crea incesantemente ciertos modelos de discriminación, desplaza unos y refuerza otros. Los bienes son entonces la parte visible de una cultura. Están ordenados en panoramas y jerarquías que ponen en juego toda la escala de discriminaciones de la que es capaz la inteligencia humana. Los panoramas no son estables ni responden a una disposición casual, como si se tratara de un caleidoscopio. En última instancia, sus estructuras están ancladas en los propósitos sociales del ser humano” (Douglas e Isherwood, 1990 [1979]: 82).

⁴⁰ *Filosofía andina* (Estermann, 2006 [1998]).

⁴¹ Al respecto, un ejemplo es el que se dio desde la economía, se tuvo que crear conceptos como el de *economía familiar comunera* para dar cuenta de la dinámica de producción e intercambio en las comunidades andinas: “La economía familiar comunera caracterizada por conformar una unidad de

interrelacionan en el momento de dar sus interpretaciones, quizá esto se deba a que todos los enfoques siempre llegan a un asidero común: la reciprocidad, la cual puede ser pensada desde lo económico, lo político, lo social y, por supuesto, desde lo cultural. Es difícil sólo pensarla desde sólo una de estas perspectivas.

Este trabajo aborda la comunidad andina que existe en el presente, y se parte desde ésta para tratar de comprender algunos elementos que den cuenta de su constitución simbólica. Por tanto, el camino que se sigue no puede estar determinado por una lectura economicista que constriña el campo de análisis; ni puede partir de la aceptación acrítica de algunos supuestos idealizadores que pretenden ensalzar lo étnico como algo estático. En ambos casos se pierden de vista las representaciones sociales particulares que dan sentido al mundo de estas sociedades, en un caso por omisión y en el otro por imposición.⁴²

La comunidad andina en su experiencia cotidiana

Al hacer referencia a la comunidad andina como una forma específica de sociedad, en la que existe una cultura particular que ordena la acción de los sujetos que habitan allí, es posible que ciertas interacciones sociales que se dan en esta sociedad puedan ser relevantes; pero las interacciones visibles son la materialización de representaciones simbólicas. Por lo tanto, al analizar la cultura andina, se parte de la idea de que “la cuestión primordial no es la interacción sino el marco” (Goffman, 2006 [1974]: 134),⁴³ entendiendo al marco como aquella demarcación social de la experiencia que se da *a priori* y gracias a la cual unos sujetos pueden interactuar con otros en determinadas

producción y consumo, se presenta no sólo como una unidad en la toma de decisiones familiares aisladas, sino que una proporción importante de estas decisiones están en función del resto de las familias de la comunidad. Ésta es una de las principales diferencias entre economía familiar comunera y economía campesina en general” (González de Olarte, 1986 [1984]: 22).

⁴² En otras palabras, este acercamiento cultural deja de lado una interpretación que reduce cualquier ámbito de la comunidad a explicaciones puramente económicas basadas en una lógica racional occidental; y una interpretación que no comprende a la sociedad andina como dinámica y en constante transformación, comprendiéndola como una realidad inalterada. Esto último no quiere decir que se conciba la inexistencia de una identidad étnica indígena de las comunidades andinas, simplemente que esta identidad no puede ser pensada como la misma que existía en momentos previos a la colonia. Para tener una visión general del recorrido étnico andino en Bolivia sugiero consultar el trabajo de Xavier Albó: *Larga memoria de lo étnico en Bolivia* (2009).

⁴³ Así pues, la investigación no se concentra en la estructura de la vida social, sino en la experiencia que los actores tienen en determinados momentos de sus vidas sociales (Goffman, 2006 [1974]: 14).

situaciones.⁴⁴ En este apartado se indagará la constitución de la cotidianidad de las comunidades andinas como una cosmología.⁴⁵

Mundo de la vida de la comunidad andina

Si los marcos de referencia sirven como recetas que guían la acción con sentido, de lo que se trata ahora, es entender el ámbito en el cual se construye un marco, es decir, se debe dar cuenta del *mundo de la vida cotidiana*.

El mundo de la vida cotidiana se conceptualiza a partir de dos ideas generales: como el ámbito de la realidad que el sujeto simplemente “presupone en la actitud de sentido común” (Schutz y Luckmann, 2003: 25) y como “el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, crean la posibilidad de la reproducción social” (Heller, 2002 [1970]: 37). Estas ideas permiten entender que los actores se desenvuelven en su mundo de una manera pragmática (por lo que las representaciones simbólicas no pueden ser pensadas desde un sujeto que actúa permanentemente de manera racional), haciendo evidente el carácter social de las representaciones y su necesidad de existencia para que ese mundo social siga existiendo.

El mundo de la vida cotidiana aparece como un ámbito presupuesto donde los individuos se desenvuelven a través de un sentido común, lo cual permite la reproducción de la sociedad. Si se considera a las comunidades andinas como mundos de vida, la cotidianidad que se vive en ellas es común a todos sus integrantes. Esto es importante en cuanto el mundo de la vida cobra sentido si, y sólo si, lo hace para un conjunto de sujetos, por lo que se debe dar por supuesto que todos cuentan con conciencias que culturalmente son similares. La comunidad andina es planteada como un mundo que no es privado en su vivencia, sino que es más bien un mundo intersubjetivo compartido por un “nosotros” (Schutz y Luckmann, 2003: 26), pero al reproducirse como mundo compartido, éste también reproduce a los particulares que lo

⁴⁴ En el marco se da “por supuesto que las definiciones de una situación se elaboran de acuerdo con los principios de organización que gobiernan los acontecimientos –al menos sociales– y nuestra participación subjetiva en ellos; *marco* es la palabra [...] para [referirnos] a esos elementos básicos que [somos capaces] de identificar”(Goffman, 2006 [1974]: 11).

⁴⁵ Goffman entiende la cosmología como el marco o los marcos de referencia de un grupo determinado (Goffman, 2006 [1974]: 29).

conforman y los reproduce como hombres concretos (Heller, 2002 [1970]: 37).⁴⁶ Así pues, las conciencias que comparten un “nosotros” se convierten en el ámbito intersubjetivo que permite a los individuos presuponer su realidad y vivir en ella a través de un “motivo pragmático” (Schutz y Luckmann, 2003: 28).

Es sugerente apreciar que un mundo de la vida representa un “ambiente inmediato” (Heller, 2002 [1970]: 47) en el que la conciencia individual se objetiva como parte de una conciencia del “nosotros”, de tal manera que es en esa objetivación que cobra sentido la existencia individual. Ese ambiente inmediato se refiere al ámbito de realidad en el que el sujeto de una determinada comunidad es comunario, se lo reconoce como comunario, se identifica como comunario y se reproduce como comunario. Pero el ambiente inmediato es también un ambiente finito de sentido, entendiendo que es el sentido de las experiencias lo que constituye la realidad y no la determinación material de los objetos. El ambiente finito llega a ser el conjunto de experiencias compatibles entre sí, con un estilo cognoscitivo que tiene sentido propio.

Un comunario, para serlo, tendrá que ser parte de una comunidad, la cual está erigida en base a núcleos familiares, los cuales, a su vez, interactúan entre sí y se organizan a través de espacios como sindicatos u organizaciones originarias. Por otro lado, la relación entre comunarios y producción agropecuaria es directa y enmarcada en las relaciones sociales de reciprocidad. Pero también las comunidades andinas se encuentran insertas al mercado, por lo que éstas intercambian productos, ya sea través del trueque o del comercio mercantil.⁴⁷ Sin embargo, el ambiente inmediato como realidad pre-eminentemente no incluye sólo objetos de percepción externa, también están los “estratos de sentido de orden inferior” (Schutz y Luckmann, 2003: 27), gracias a lo que las cosas naturales se las experimenta como objetos culturales. Por consecuencia, esa

⁴⁶ La reproducción del sujeto en la sociedad es un momento de la misma sociedad, “por lo tanto, la vida cotidiana de los hombres proporciona, *al nivel de los individuos particulares* y en términos muy generales, una imagen de la reproducción de la sociedad respectiva [...]. Nos proporciona, por una parte una imagen de la *socialización* de la naturaleza y, por otra, el grado y el modo de su *humanización*” (Schutz y Luckmann, 2003: 38). En la vida cotidiana, si bien se hace evidente la particularidad del sujeto, éste solo se constituye como tal en tanto es parte de la recreación del grupo que comparte la misma conciencia colectiva.

⁴⁷ No se pretende realizar una descripción exhaustiva de la comunidad andina, simplemente se quiere presentar algunos elementos que logren ejemplificar a lo que se hace referencia cuando se habla de un ambiente inmediato o realidad pre-eminentemente.

realidad pre-eminentemente en la que los comunarios se objetivan refiere también, de manera directa, a los significados subjetivos que se le otorga a toda cosa o actividad concreta, no es posible separar ambas dimensiones.⁴⁸

El mundo de la vida cotidiana aparece así como totalidad, como un mundo social y natural en el que se delimita los márgenes de la acción social y los sujetos actúan en su mundo a partir de un conocimiento adquirido en el transcurso de la vida, que se acumula en un acervo de conocimiento. Sobre la base de esta acumulación se puede confiar que el mundo que es conocido por el sujeto persistirá y que la experiencia que uno tenga de éste mantendrá su validez.⁴⁹ Ese acervo permite que los sujetos de ese mundo puedan desenvolverse con cierta certeza de que “siempre pueden volver a hacerlo” de esa manera.

El acervo de conocimiento permite a los sujetos enfrentar su vida diaria sin que ésta represente mayor problema, haciendo que los actos previos que fueron exitosos sean repetidos; es decir, que el mundo de la vida se desarrolla en un “y así sucesivamente” (Schutz y Luckmann, 2003: 28), de tal manera que todos los actos que allí se dan son coherentes y aproblemáticos para el orden cultural de una sociedad.⁵⁰

El “y así sucesivamente” no puede entenderse como una repetición *ad infinitum*. El mundo de la vida, como realidad pre-eminentemente, es modificado permanentemente por los actos de los individuos, pero a su vez y en consecuencia, este mundo de la vida modifica constantemente la acción que se constituye como válida. La comunidad andina puede recrear sus prácticas cotidianas de tal manera que éstas encuentran un sentido en

⁴⁸ Rituales como el de la *Ch'alla* (ofrenda a la Pachamama -madre tierra- que implica regar alguna bebida alcohólica en la tierra) en momentos previos a actividades determinadas (por ejemplo en fiestas que dan inicio a la cosecha), implica un significado sin el que sería posible concebir la producción en la comunidad. Por lo que la mezcla del significado del rito y la producción física agropecuaria, son parte de un mismo ambiente inmediato donde lo uno no puede ser pensado sin lo otro.

⁴⁹ “El mundo, tal como ha sido conocido por *mí* hasta ahora, persistirá, y que, por consiguiente, el acervo de conocimiento obtenido de mis semejantes y formado mediante mis propias experiencias seguirá conservando su validez fundamental” (Schutz y Luckmann, 2003: 28).

⁵⁰ Por ejemplo, si se considera una reunión sindical de la comunidad, ésta se da en un contexto delimitado, los comunarios saben que tienen que ir a la reunión un día determinado del mes (si la reunión es ordinaria), en un lugar establecido a una hora fija. El día de la reunión ya se presupone que el vocal del sindicato tocará el pututu (cuerno de buey utilizado como instrumento de sonido) desde las cuatro de la mañana, hasta las siete. Posteriormente se espera que la mesa directiva llame lista y que se ponga en consideración el orden del día, la forma de participación individual en el sindicato también se encuentra pautada, etc. Es de esta manera que el acervo de conocimiento funciona, dando cierta estabilidad a la experiencia humana.

el mundo de la vida comunitario; sin embargo, si bien esa recreación es circular, lo es en forma de espiral. Las repeticiones que permiten que el “siempre puedo volver a hacerlo” sea efectivo, no serán por siempre las mismas.

Pero, ¿qué sucede si el acervo de conocimiento es insuficiente?, en estas situaciones la cotidianidad podría resquebrajarse. En el momento que algo no puede ser resuelto a través de un motivo pragmático, se toma conciencia de las deficiencias del acervo de conocimiento, ya que esa experiencia nueva no es parte de un esquema de referencia válido y presupuesto (Schutz y Luckmann, 2003: 29). Para que el mundo de la vida no se venga abajo, se presenta la necesidad de actualizar el acervo de conocimiento para estabilizar la experiencia de los actores que viven en ese mundo de la vida.⁵¹ No obstante, tal estabilización de la vida cotidiana no se da por factores externos, es el mismo acervo de conocimiento el que otorga una solución ante la posibilidad de problematización del mundo de la vida (Schutz y Luckmann, 2003: 35).

En su mundo de la vida, el sujeto de una sociedad está obligado a “poner continuamente a prueba su capacidad vital, y esto *para toda la vida*”, es decir, debe ir apropiándose de manera constante del mundo que cambia y otorgándole sentido; en otras palabras, debe luchar contra la *dureza del mundo* todos los días (Heller, 2002 [1970]: 43-44).

La comunidad andina y su marco de referencia primario

El mundo de la vida cotidiana se hace más comprensible si es que se lo piensa dividido en *franjas*⁵² en el fluir de la experiencia (Goffman, 2006 [1974]: 11). La vida cotidiana se la puede pensar como la conjunción de múltiples marcos de referencia, en los que la

⁵¹ Por ejemplo, en algunas comunidades lejanas, sucedió que cuando fue construido un camino carretero que permitió el acceso de vehículos, muchas personas que habitaban en ellas no habían tenido experiencias que les permitiese asimilar dichos objetos en su vida cotidiana, sin embargo, la aprehensión del transporte vehicular fue rápida, tanto que, en poco tiempo, gran parte de las casas de las comunidades estaban construidas alrededor del camino, facilitando el transporte de sus productos a los mercados. En ese momento la comunidad actualizó su acervo de conocimiento, adecuándose a las nuevas circunstancias.

⁵² Goffman utiliza el término *franja* para “referirse a cualquier corte o banda arbitraria de la corriente de actividad en curso, incluyendo en este caso las secuencias de acontecimientos, reales o imaginarios, tal como son vistos desde la perspectiva de aquellos subjetivamente implicados en mantener algún interés en ellos. No hay que entender la franja como reflejo de una división natural hecha por los sujetos de la investigación o como una división analítica elaborada por los estudiosos que investigan; se usará sólo para referirse a cualquier conjunto amplio de sucesos [...] sobre los que uno quiere llamar la atención como punto de partida para el análisis” (Goffman, 2006 [1974]: 11).

acción queda delimitada por franjas que permiten poner entre paréntesis la percepción de la realidad en la situación social en que se encuentre el sujeto.

Goffman plantea la existencia de marcos de referencia primarios, que vienen a ser los marcos básicos que organizan la experiencia en un sentido inicial.⁵³ Este tipo de marco podría ser considerado como el organizador, en primera instancia, de la experiencia de los sujetos, por lo tanto, un complemento fundamental para entender el mundo de la vida cotidiana. Si el mundo de la vida es la realidad preeminente que los sujetos de una sociedad asumen –de manera pragmática– como válido; el marco de referencia primario es el esquema que conforma los contornos de sentido de la acción social. En otras palabras, este tipo de marco funda el sentido de vida de los sujetos sociales.

La reciprocidad como marco de referencia primario

Al realizar un acercamiento al mundo de la vida de la comunidad andina, aparece como recurrente una forma primaria de organización de la experiencia: la reciprocidad. Las principales franjas de actividad (económicas, sociales, políticas, etc.) suelen darse bajo una lógica de este tipo. La reciprocidad no es una propiedad circunstancial de ciertas prácticas colectivas concretas, sino que es dadora de sentido en la comunidad. La reciprocidad, en consecuencia, puede entenderse como la inauguradora del mundo simbólico de la comunidad andina.⁵⁴

Si la reciprocidad funge como ese marco de referencia primario, el entender cómo funciona un sistema de reciprocidades, permitirá comprender mejor la dinámica con la cual se construyen las relaciones sociales en la comunidad.

Una definición provisoria de la reciprocidad es la siguiente: “una modalidad no mercantil de intercambio de bienes, servicios y símbolos, que se realiza en el seno de un sistema de relaciones personales. Por una parte, estos procesos de intercambio favorecen la cohesión del grupo social, a través del fortalecimiento de estas redes (capital social) y,

⁵³ “Un marco de referencia primario es aquel que se considera que convierte en algo que tiene sentido lo que de otra manera sería un aspecto sin sentido de la escena” (Goffman, 2006 [1974]: 23).

⁵⁴ La reciprocidad podría pensarse como lo simbólico en “su espesor propio, su contenido semántico; el símbolo [como] una huella de presencias vividas en experiencias complejas, [el cual] inaugura la comprensión del mundo” (Prada, 1997: 18).

por otra parte, crean un fuerte sentido de pertenencia al grupo” (Geffroy, Siles y Soto, 2008: 68).⁵⁵

Cuando se habla de reciprocidad resuenan dos elementos: el intercambio y el surgimiento de una arraigada relación social a partir de éste. En consecuencia, si se profundiza el análisis de la reciprocidad en tanto esquema de cohesión social a partir de una lógica de intercambio, de lo que se está hablando es de un sistema de *dones*.⁵⁶ El intercambio de dones tiene dos dimensiones analíticas, una instrumental referida a la adquisición de valores de uso por medios no mercantiles;⁵⁷ y la otra (la que interesa en este momento) hace referencia a la conformación de ámbitos de sentido para la colectividad, a partir de una relación social de intercambio que no está guiada por una lógica mercantil de cuantificación económica del valor.

En el *Essai sur le don*, Marcel Mauss (1979 [1950]) plantea la necesidad de comprender la estructura de los sistemas de dones en las sociedades antiguas, entender el carácter “voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito y, sin embargo,

⁵⁵ Mayer y Alberti definen la reciprocidad como “el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial. Las partes interactuantes pueden ser tanto individuos como instituciones” (Alberti y Mayer, 1974: 21). Esta definición también es interesante porque define en positivo el tipo de intercambio (no mercantil) que se realiza en las comunidades andinas, aclarando que está mediada por prácticas ceremoniales. Sin embargo, en este momento la definición de Geffroy es más pertinente debido a que hace referencia al componente simbólico del intercambio.

⁵⁶ Al parecer, la denominación de *don* no es la más adecuada para hablar de reciprocidad. Desde la filosofía, Derrida hace una clara exposición de que *dar* (en el sentido de otorgar una cosa a otra persona sin recibir nada) es imposible: “Una vez más, volvamos, en efecto a empezar por lo más simple y fiémonos siempre de esa pre-comprensión semántica de la palabra ‘don’ en nuestra lengua o en otras lenguas familiares. Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don ni deuda. Si el otro me *devuelve* o me *debe*, o ha de devolverme lo que le doy, no habrá habido don, tanto si dicha restitución es inmediata como si se programa en el complejo cálculo de una *différance* a largo plazo” (Derrida, 1995 [1991]: 21). Esta apreciación es simplemente para denotar que ese sistema de intercambio que se relaciona con el don, realmente no puede ser entendido como tal y también para desmitificar que el don, en un estado puro, pueda existir en cualquier cultura. Sin embargo, una vez que conocemos la limitación del concepto, en este trabajo se lo utilizará tal como se lo ha venido haciendo en la antropología.

⁵⁷ La reciprocidad puede ser entendida desde un lente puramente económico, por ejemplo: “La reciprocidad remite a relaciones de intercambios simétricos para los productos terminados, los valores de uso y los bienes de consumo” (Aquím, 2008: 24). Esta lectura puede ser causante de confusión: “todos los economistas que quieren interpretar o concebir la sociedad a partir del intercambio, tienden a interpretar la reciprocidad en términos materiales y, por consiguiente, piensan que es suficiente decir que la reciprocidad es un intercambio primitivo, un intercambio *embedded*, como dicen los ingleses, encastrado, ahogado, enmascarado por un sentimiento afectivo y que este sentimiento no tiene sentido económico porque no se traduce en términos materiales, no se contabiliza” (Temple, 2003: 36).

obligatorio e interesado de esas prestaciones” (Mauss, 1979 [1950]: 157). Para dar cuenta del sistema que hace posible la distribución de dones, plantea la necesidad de entender la organización de la sociedad como un *fenómeno social total*, donde se entretejen todas las instituciones que la constituyen, haciéndose imposible entenderlas a partir de una disgregación analítica. Así, el don pasa a ser diseccionado como un fenómeno más complejo que el simple intercambio económico.

Mauss explica que en las sociedades donde existe el don, éste se presenta como algo que circula entre los habitantes. El don es un regalo que siempre vuelve al donante; si bien éste puede abandonarlo, siempre le pertenece. En este tipo de sociedades los dones aparecen como dotados de un “espíritu”, que en la Polinesia se lo denominaba como *hau*: “en el fondo, es el *hau* que quiere volver al lugar de su nacimiento, [...] a su propietario. [...] De lo que se deriva que ofrecer una cosa a alguien es ofrecer algo propio” (Mauss, 1979 [1950]: 168). El don no es una cosa materialmente inerte, es animada e individualizada, una cosa que siempre está a la espera de volver a su lugar de origen. Mauss identifica que, en el fondo, el don es una combinación en la que se encuentran conjugadas “las cosas con las almas y al revés”. Lo que importa es cómo las personas y las cosas que están mezcladas, salen de sus respectivas esferas y vuelven a mezclarse. En eso consiste el contrato y cambio en este tipo de sociedades.

El proceso de movilidad de los dones implica tres momentos a través de los cuales el *hau* espiritual se realiza: el dar, el recibir y el devolver. El no dar nunca, para un miembro de una sociedad basada en un sistema de reciprocidad, implica no realizar un acto común a la colectividad; pero la obligación de recibir el don no es menor, no se puede rechazar un don porque queda en evidencia el miedo de tener que devolver la cosa y, por tanto, de quedar rebajado ante los demás. La devolución del regalo a la persona que se lo dio, cierra el círculo y permite que el *hau* retorne a su propietario; el regalo, además, debe devolverse ampliamente y con usura. El devolver dignamente el don es de carácter imperativo, el no hacerlo puede tener consecuencias de castigo social (Mauss, 1979 [1950]: 153-163).⁵⁸ La diferencia sustancial entre intercambio mercantil y

⁵⁸ Mauss cita una nota en la que explica la consecuencia simbólica que se produce cuando los dones no son devueltos en la sociedad Kwakiutl: “Se pierde la cara para siempre si no se devuelven o se destruyen los valores equivalentes” (Mauss, 1979 [1950]: 210). También el autor habla de que en algunos casos el

reciprocidad es que este último implica lo primero (cambio de una cosa por otra) pero lo supera. En la reciprocidad es posible hallar la *amistad*,⁵⁹ por lo que ésta produce la integración social a través de un lazo que no es mecánico. Las cosas donadas, además de poder ser usadas, contienen un valor simbólico de fraternidad (Temple, 2003: 35,37).⁶⁰

Entendiendo dicho sistema de reciprocidad como una fuente de amistad, es posible entender que lo que la promueve no son las relaciones de poder (típicas de las relaciones de intercambio mercantiles), sino las relaciones basadas en el prestigio. El sujeto adquiere un prestigio gracias a ser el donador y la comunidad lo reconoce en torno a ese prestigio. La obligación esencial en las sociedades donde el don organiza el intercambio es dar, el dar implica mantener la autoridad de una persona y aumentar su prestigio. En un sistema de reciprocidad lo que está en juego no son las cosas, sino la persona (Mauss, 1979 [1950]: 205). Peter Blau explica que el desequilibrio en las relaciones de intercambio es fuente de poder, una persona que suministra los servicios que otras personas demandan y que no pueden adquirirlos de otra manera, implica que esa persona llega a tener poder sobre ese grupo de personas, las otras personas se vuelven dependientes y están obligadas a recurrir a ese proveedor (Blau, 1998 [1964]: 118). En las comunidades andinas es común que esto suceda, por ejemplo, a través de los comerciantes, en muchos casos los campesinos se relacionan con pocos de éstos y, por tanto, esta relación se convierte en una fuente de poder.

Existen críticas importantes a la teoría del don de Marcel Mauss, la más importante quizá sea la realizada por Claude Lévi-Strauss (1979) en su *Introducción a la obra de Marcel Mauss*. Según Lévi-Strauss, para Mauss el intercambio es el denominador común de las actividades sociales; sin embargo, este autor se habría dejado seducir por la teoría indígena que trata de explicar el don, la cual atribuye al espíritu del

que no devuelve puede convertirse en esclavo de la persona a la que no devolvió el don. Haciendo una analogía, en algunas comunidades andinas existe también un castigo simbólico para los que no reproducen un acto de reciprocidad, a estos se les llama *ch'usa ajanu*, lo cual significa *cara vacía*, “pues su cara es como vacía de humanidad, es decir sin vida, que la persona está como muerta, porque no ha sido reconocida como donadora a su vez” (Michaux, Gonzáles y Blanco, 2003: 109).

⁵⁹ Amistad en términos de *philia*, de amor fraternal.

⁶⁰ “El don es, [...] al mismo tiempo lo que hay que hacer, lo que hay que recibir y aquello que, sin embargo, es peligroso aceptar. Esto se debe a que la cosa que se da crea una relación bilateral e irrevocable” (Mauss, 1979 [1950]: 240).

hau la razón del intercambio.⁶¹ La explicación del don no sería su “espíritu” —esa sería la explicación que le dan los sujetos que hacen uso de este sistema de reciprocidad—, sino más bien, lo que da sentido al don sería el intercambio como posibilidad de creación de relaciones sociales.⁶²

Esta apreciación de Lévi-Strauss lleva el problema de la reciprocidad a un plano de análisis más complejo. Es cierto, el dar, recibir y devolver, son la dimensión visible de este hecho social total; pero no sólo es eso, sino que al suceder este proceso de don y contra-don, los sujetos afianzan sus relaciones con otras personas de una manera particular. Marx explica que en la sociedad capitalista los bienes sufren una fetichización cuando entran a la esfera de circulación, ya que lo que es una relación social, pareciera convertirse en una relación entre objetos. Contraponiendo a esta idea, la reciprocidad de dones se produce primero como una relación social, que luego se manifiesta en el intercambio de bienes. No es que el intercambio de bienes materiales o simbólicos sea irrelevante, pero lo esencial es la relación que se sostiene entre sujetos de carne y hueso, los cuales tienen, en esta dinámica de intercambios, un medio para convivir (en las buenas y en las malas) con el otro y con su comunidad.

Las relaciones de reciprocidad, entendidas como una totalidad y no de manera fragmentaria (en cada práctica concreta), representan un sentido de vida que permite regular la experiencia del sujeto en su relación con el resto. Por lo planteado, la reciprocidad puede ser entendida como un marco de referencia primario de la sociedad andina.

La reciprocidad en la comunidad andina

La experiencia de la reciprocidad se materializa en diversas prácticas: la complementariedad, el compadrazgo, el trabajo comunitario, las fiestas, entre otros. La primera de éstas fue abordada con anterioridad y sólo cabe recalcar su función de reciprocidad. Ya sea en la modalidad de redistribución o de intercambio, con más o

⁶¹ “El *hau* no es la razón última del cambio, sino la forma consciente bajo la cual los hombres de una sociedad determinada, en que el problema tenía una especial importancia, han comprendido una necesidad inconsciente, cuya razón es otra” (Lévi-Strauss, 1979: 33)

⁶² Por otro lado, Sahlins explica que Mauss no pudo escapar al positivismo y que al considerar al don por partes (dar, recibir y retribuir), trató de unificar esos términos con un “cemento místico” llamado *hau* (Sahlins, 1983 [1974]: 172).

menos unidades que entran en juego, la complementariedad implica el mantenimiento de relaciones de reciprocidad. La comunidad en su conjunto puede organizarse para acceder a distintos pisos ecológicos, redistribuyendo los productos o la misma fuerza de trabajo, de esta manera se radicaliza la reciprocidad, ya que es la comunidad la que organiza el destino y la circulación de los dones. En este caso, la comunidad, ya sea a través del sindicato u otras instituciones, regula la reciprocidad; al cumplirla un comunario reproduce su posibilidad de ser parte de la comunidad, caso contrario queda al margen de ésta. En esta visión radical, la reciprocidad constituye la comunidad. Esta forma de entender la complementariedad será analizada y matizada al abordar el caso empírico, debido a que en muchas comunidades con propiedad privada de la tierra, el sindicato sigue jugando un rol fundamental en la regulación de la reciprocidad, aunque no necesariamente en el acceso a distintos pisos ecológicos.

El intercambio de productos a través del trueque, también aparece como una dimensión de reciprocidad, aunque más disminuida que en el caso anterior. Generalmente son comunarios de comunidades distintas y con diferentes pisos ecológicos los que se encuentran para realizar estos intercambios. Si bien el propio acto del intercambio pareciera ser una relación de racionalidad puramente económica, detrás de ésta también se gestan relaciones duraderas entre los que intercambian, implicando que el intercambio sea de carácter solidario y no necesariamente simétrico en términos de valor.

Por otro lado, el compadrazgo también es imprescindible para comprender la lógica de la comunidad andina actual,⁶³ y hace parte del sistema de reciprocidad de ésta.⁶⁴ El compadrazgo interviene en la comunidad durante acontecimientos familiares importantes como el matrimonio, nacimiento de un hijo, bautismo, fines de estudios, etc.; de esta manera, se logra ampliar la reciprocidad de filiación, a través de la constitución de una pareja de padrinos (Michaux, Gonzáles y Blanco, 2003: 106-107).⁶⁵

⁶³ El compadrazgo es una figura introducida en la colonia para institucionalizar relaciones de poder, pero después fue adoptado como una práctica común entre los propios comunarios (Gascón, 2005: 192-193).

⁶⁴ “No se puede comprender al compadrazgo sin relacionarlo con los mecanismos de reciprocidad de bienes y servicios sobre el que se fundamenta” (Gascón, 2005: 198).

⁶⁵ No debe entenderse que todas las relaciones entre compadres en la comunidad son simétricas. Mintz y Wolf identifican dos tipos de compadrazgo, el vertical y el horizontal (Mintz y Wolf, 1967 [1950]: 196), el

Desde el punto de vista económico el compadrazgo permite al campesino acceder a una fuente de fuerza de trabajo en momentos del ciclo productivo en el que la capacidad de trabajo de la familia campesina se ve rebasada, de esta manera se puede contar con una cantidad de trabajo sin recurrir a grandes gastos, aunque, después la familia que se prestó trabajo deberá devolverlo de la misma forma (Gascón, 2005: 198). Pero el compadrazgo no es sólo una relación material, en determinadas instancias se puede considerar que el aspecto económico es un resultado del aspecto simbólico de esta relación, en la cual se construyen una serie de compromisos de reciprocidad y solidaridad que están ligados al prestigio. El compadrazgo es una habilitación para el flujo permanente de *dones*, logrando consolidar relaciones de reciprocidad entre comunarios que se encuentran en una relación de este tipo.

La clasificación que realiza Marshall Sahlins de los tipos de reciprocidad, sirve para detallar otros ejemplos en los que la reciprocidad se hace evidente en la comunidad andina. Sahlins explica que hay tres tipos de reciprocidad: la reciprocidad generalizada, la reciprocidad equilibrada y la reciprocidad negativa.⁶⁶

En las comunidades es posible encontrar estas formas de reciprocidad. Un ejemplo de la reciprocidad negativa es el peonaje: un intercambio de servicios que se espera se retribuya en especie o dinero, pero esta práctica se realiza en actividades festivas o rituales, por lo que no puede ser considerado como un simple intercambio mercantil, surge la necesidad de apoyar al otro por el sentimiento de pertenencia que tienen los sujetos a su comunidad. La reciprocidad generalizada puede ser representada por la *minka* o *yanapakuy*, una forma de ayuda voluntaria donde la única remuneración directa suele ser la comida que se ofrece a todos los que ayudan en una actividad.⁶⁷ Por último,

primero hace referencia a la relación de compadrazgo entre personas de distinto estatus, por ejemplo las que se dan entre comunarios y extranjeros. El segundo tipo de padrinazgo hace referencia a la relación de padrinazgo entre los mismos campesinos de la comunidad (Gascón, 2005: 192).

⁶⁶ La primera se refiere a transacciones altruistas, transacciones en “la línea de la ayuda prestada, y, si es posible y necesario, de la ayuda retribuida”; la segunda hace referencia al intercambio directo de las mismas clases de bienes; la tercera forma de reciprocidad es el intento de “obtener algo a cambio de nada gozando de impunidad” (Sahlins, 1983 [1974]: 212-213).

⁶⁷ Un “ejemplo de *yanapakuy*,[...] se presentó en la casa de Carla, quien [...] había fallecido recientemente. La difunta era soltera y tenía una hermana adoptiva quien encargó de realizar el acto ritual acostumbrado en Todos Santos. En este caso, una gran mayoría de los vecinos de Haracani se ofrecieron a ayudar, recibiendo, a cambio, comida y bebida durante el ritual. En este ritual religioso también existe un reconocimiento simbólico hacia estos ayudantes de parte de los que vienen a visitar la tumba. En efecto,

un ejemplo de reciprocidad equilibrada es el *ayni*, bajo esta figura se da un servicio que es devuelto a través de otro igual; además, bajo la lógica del *ayni*, se devuelve la ayuda brindada de la misma manera en que se recibió: trabajo por trabajo, comida por comida, etc.⁶⁸ (Geffroy, Siles y Soto, 2008: 68-76).

La reciprocidades puede evidenciarse en otros momentos; por ejemplo, el sistema de autoridad de algunas comunidades *aymaras* cumple con una función de reciprocidad. Todos los miembros varones de la comunidad asumen ese cargo una vez en su vida por un año (sin exclusión).⁶⁹ Generalmente, la comunidad ayuda en la reproducción material de la familia que en ese momento tiene el cargo de autoridad de la comunidad, mientras que se entiende que la autoridad se dedicará, de manera exclusiva, al bienestar de la comunidad. Al finalizar su gestión, lo único que recibirá la autoridad saliente es el prestigio que se ha gestado por su labor cumplida.

Los elementos expuestos son algunos ejemplos de la existencia de un marco de reciprocidad en la comunidad andina, estos no necesariamente se corresponden con la matriz de reciprocidad de la comunidad de Julo Chico que se abordará adelante. Sin embargo, queda claro que sí es posible pensar a las comunidades andinas en un “y así sucesivamente” construido a partir de prácticas concretas, en las que un sistema de dones aparece de manera clara y que se reproduce como eje organizador de la experiencia cotidiana de estas comunidades.

Entendiendo a los poderosos forasteros

Ahora se abordará una dimensión de lo que Izko denomina el encuentro social y se verá como en ésta se sitúa el problema de investigación. El *cómo* se ha de abordar este encuentro se hará explícito más adelante, ahora se abordará el *quién*. Los dos

algunas personas que ayudan a preparar las masas, acuden con orgullo. Así, doña Olivia se jactaba de haber ido a preparar masitas, incluso, no asistió al trabajo comunal para ir a cocinar” (Geffroy, Siles y Soto, 2008: 72).

⁶⁸ Un ejemplo de *ayni* es el siguiente: “Clara también ayuda, también en *sara t’ipiy* [cosecha de maíz] y cuando hacemos adobes en la *pirwa*, ella trae agua. También, yo voy a trabajar dos, tres días para uno de ellos; ellos me ayudan de la misma manera en lo que yo necesite por el mismo tiempo: solos no podemos hacer mucho” (Geffroy, Siles y Soto, 2008: 74).

⁶⁹ En caso de muerte del padre sin haber ocupado el puesto, el hijo ocupa el cargo dos veces, la primera corresponde al turno del padre y la segunda corresponde a su propio turno.

componentes de este encuentro son: la comunidad andina en su cotidianidad y –como se había adelantado anteriormente– los poderosos forasteros que provienen de la sociedad extensa.

Poderosos forasteros: una (re)conceptualización simbólica

El concepto de poderosos forasteros (*powerful outsiders*) proviene de la teoría de sociedades campesinas y hace referencia a los mecanismos que permiten la extracción de excedente de estas sociedades en favor de fuerzas externas y a las implicancias que aquello acarrea sobre la vida de la comunidad (Mintz, 1973: 93). La potencia de este concepto es de gran envergadura, permite pensar el encuentro social de la comunidad con la sociedad extensa, y las condiciones bajo las cuales ese encuentro se da. En este marco, la comunidad andina puede ser entendida como subalterna, ya que este carácter viene definido por la sujeción a otro externo (se es subalterno respecto a otro y no a uno mismo) y además implica una relación asimétrica de poder (se es subalterno porque existe una dominación en una dirección y no viceversa). Por tanto, el poderoso forastero aparece como la materialización concreta de esa relación de subalternidad en la comunidad.

El concepto de poderoso forastero cumple con las dos condiciones de lo que constituye una relación de subalternidad: la exterioridad, por un lado, y el poder por el otro. El sentido de lo foráneo⁷⁰ permite identificar instituciones que no son creadas en las comunidades andinas, provienen de la sociedad extensa y mantienen una relación continua con ella; es decir, existe un conducto que permite un grado de determinación externa sobre el proceso de funcionamiento de aquellas instituciones y sus correspondientes prácticas. Entonces: 1) los poderosos forasteros están presentes como adherencia⁷¹ en la cotidianidad de la comunidad; 2) persisten en ella, lo que significa que no existen plazos para su desaparición; 3) existe una relación permanente con los comunarios; 4) pero la lógica de funcionamiento de estos viene pautada desde fuera,

⁷⁰ *Forastero* se puede definir de dos maneras: 1) que procede de otro lugar distinto a aquel en el que se encuentra y 2) que es extraño o ajeno. En este trabajo se apuesta por la primera de estas definiciones, no se plantea al poderoso forastero como extraño, ya que los poderosos forasteros son parte de las comunidades.

⁷¹ *Adherencia* en su definición de “parte que se añade a una cosa”. Si se entiende a la comunidad andina como una totalidad, sus partes son constituyentes de esa totalidad; por lo tanto, si los poderosos forasteros son considerados como parte, entonces la comunidad andina no puede ser entendida sin éstos.

aunque obviamente existe una autonomía relativa que la comunidad utiliza para moldear a estas instituciones, de tal manera que puedan ser aprehendidas en su mundo de la vida.

En este momento, el sentido de *poder* incluido en el concepto de poderosos forasteros requiere ser considerado desde una perspectiva relacional, en la que sea posible llegar a los sujetos. Se debe contar con un referente teórico que permita entender la condición de subalternidad de la comunidad andina en su relación con las instituciones provenientes de la sociedad extensa, pero centrando la constitución del ejercicio del poder en la interacción cotidiana, sin quedarse en un plano meramente abstracto.

En este sentido, el primer intento por definir el poder lleva a la definición que Weber tiene de éste: “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación de social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa resistencia” (1964 [1922]: 43). El poder aparece como una dimensión social concreta sustentada en la interacción de los sujetos, donde una parte se impone sobre la otra. Pero esa probabilidad de la que habla Weber no es casual ni existe como un *a priori*. Es posible que las condiciones para el ejercicio del poder vengan dadas de manera previa, como una condición necesaria; pero la condición de suficiencia sólo existirá en el marco de las relaciones sociales. No existe poder sin relaciones de poder (Izko, 1994: 103).

Las relaciones de poder surgen a partir de la definición de un otro (y por tanto de uno mismo). Cuando se consuma una relación social, los que interactúan siempre lo hacen a partir de su propia identidad, la cual es resultado de una construcción en permanente conflicto, tanto por las identificaciones y diferenciaciones que surgen en el proceso. Las relaciones de poder implican desigualdad y, por tanto, la definición de una identidad tendrá que ver, también, con la distribución de identidades que sea realizada a partir del sistema dominante. Así, en la delimitación de la identidad surgirá una tensión entre la autodeterminación personal de los sujetos y la imposición identitaria que realiza la contraparte dominante. En este sentido, el poder no sólo implica garantizar el cumplimiento de la norma social, entenderlo así implicaría esencializar la noción de poder y perder la dimensión de la interacción (Izko, 1994: 102). La tensión permanente en la definición de las identidades en las relaciones de poder, reproduce y transforma el

mismo orden normativo de la sociedad, recreándose de manera permanente. De esta manera, las relaciones de poder quedan insertas en medio de la acción social y de la norma social, sin quedar determinadas sólo por una de estas dimensiones.

El poder suele instalarse en las fisuras en las cuales existe una insuficiencia del orden simbólico normativo, generándose momentos de imposibilidad de definición de una identidad respecto a la situación social. En este caso, el que posee más poder no sólo condicionará la norma social, sino que se apropiará de la incertidumbre que genera aquella insuficiencia del orden simbólico normativo para consolidar su poder.⁷²

La dimensión de poder de los poderosos forasteros, viene dada, en gran parte, por el control que se ejerce de la incertidumbre del orden simbólico normativo de la comunidad andina. Si bien el poder que estas instituciones ejercen está garantizado por la función normativa de la sociedad extensa, en el plano de la interacción, su poder se consolida cuando en el mundo de la vida de la comunidad no existe claridad en el manejo de las relaciones sociales que deben ser establecidas con la institución. Por lo que los poderosos forasteros, en la comunidad, intentarán delimitar su propia identidad y la de los comunarios, de una forma tal que puedan seguir reproduciéndose como dominantes en las relaciones de poder.

Ante el ejercicio de poder, las distintas reacciones de la comunidad pueden ser pasivas o activas, de sumisión o resistencia, pero además, estas reacciones pueden ser materiales o simbólicas. Obviamente, cuando los poderosos forasteros controlan la incertidumbre simbólica que implica su relación con la comunidad, ésta última reaccionará desde ese plano, y al parecer, la reacción será la resignificación constante de los poderosos forasteros con el objetivo de reducir, tendencialmente, la incertidumbre. En el momento en que esto sucede el mundo de la vida de la comunidad cambia y por tanto, también cambiará la relación con los poderosos forasteros.

⁷² “El poder se instala a menudo en los vacíos de la identidad, en los intersticios delimitados por la insuficiencia del orden simbólico normativo, aspirando a controlar los impulsos que contribuyen a su definición [...]. En esta perspectiva, el poder puede ser caracterizado también como control de las contradicciones sociales que emergen de la interacción social, entre la determinación de un orden simbólico-normativo y la indeterminación de la acción social. En la relación a la estructura social y a los sistemas de control preestablecidos, el poder actúa, por tanto, no sólo condicionando la misma estructura social, sedimentándose en las normas, sino también controlando las ‘fuentes de incertidumbre’ de la acción social, los espacios habilitados por la insuficiencia del orden normativo” (Izko, 1994: 103).

Las instituciones que constituyen a los poderosos forasteros están cargadas de significatividades. Su mera presencia en la comunidad andina los hace aprehensibles simbólicamente, ya que sólo de esta manera pueden ser incorporados al mundo de la vida cotidiana de la comunidad. Se podría entender que éstos poderosos forasteros habilitan franjas de actividad determinadas, en las que la experiencia comunal se funde y hace parte de la misma cotidianidad andina. Pensándolo en términos lingüísticos, en esta investigación el poderoso forastero interesa en su significado y no tanto en el significante que se presenta materialmente. Más adelante se abordará con mayor profundidad el tema de la resignificación, pero antes es necesario ahondar sobre algunos elementos implícitos en el concepto de poderosos forasteros.

El poderoso forastero como investidura

Los poderosos forasteros pueden ser identificados en la comunidad como una investidura, es decir, como el “carácter que se adquiere con la toma de posesión de un cargo”. Los poderosos forasteros se convierten en prácticas concretas a través del investido del cargo. En la comunidad es posible reconocer al representante del poderoso forastero cumpliendo un determinado rol.

El rol del investido es la función que cumple en base a su pertenencia a la institución que lo sitúa en la comunidad.⁷³ Por tanto, el representante del poderoso forastero, no deja de serlo porque deje de asumir el *personaje*⁷⁴ de la actividad concreta que materializa al poderoso forastero, sigue teniendo esta cualidad en la comunidad en tanto *persona*⁷⁵ que se desenvuelve en su cotidianidad. Por ejemplo, si se asume que un poderoso forastero es la escuela de la comunidad, los profesores están investidos de este poderoso forastero y adquieren otro estatus, en la comunidad no son un comunario más. Su personaje viene definido por la enseñanza en las horas de clase de la escuela, pero así no esté dando clases y habite sólo como persona, no deja de ser profesor.

⁷³ El rol del poderoso forastero es “equivalente a [su] cualidad o función especializada, entendiendo que esto ocurre tanto fuera de la escena, en la vida real, como en su versión escénica” (Goffman, 2006 [1974]: 136).

⁷⁴ El *papel o personaje* es la actividad escénica en que el individuo asume su función definida (Goffman, 2006 [1974]: 136), en este caso de representante del poderoso forastero.

⁷⁵ La *persona* es el sujeto de una biografía que no necesariamente cumple una función concreta en el ámbito social (Goffman, 2006 [1974]: 136).

El investido de poderoso forastero, coexiste en la comunidad, ya sea por temporadas cortas o largas, se lo reconoce en su rol y a partir de ese reconocimiento la comunidad se relaciona con él.⁷⁶ En este encuentro, el investido y la comunidad se relacionan, el primero cumpliendo su rol y la comunidad reproduciendo su esquema de experiencia. Si bien el poderoso forastero irrumpe en la cotidianidad de la comunidad, cuenta con un margen de transformación que le permite adaptarse y ser aprehendido por ésta. Si se entiende al mercado como poderoso forastero, el comerciante será el que asuma su investidura, cuando éste está en la comunidad no es simplemente un agente mercantil que compra y vende, en muchos casos establece relaciones de compadrazgo, asiste a fiestas, comparte ritos, etc., de tal manera que su accionar se vuelve compatible con los marcos de referencia de la comunidad. Así, la práctica concreta del investido allana el proceso mediante el cual la comunidad puede aprehender al poderoso forastero, el cual, si bien no modifica su lógica –en este caso de intercambio mercantil–, logra adentrarse a la comunidad a través de una modificación formal de sus prácticas.

El poderoso forastero, al ser entendido como investidura, se hace inteligible para la interpretación. Se presenta como la dimensión relacional objetiva que aparece en la comunidad y que se incorpora a su cotidianidad, adquiere un significado en ésta.

Límites conceptuales de los poderosos forasteros

El término de poderoso forastero es claramente una imputación teórica a las instituciones a las cuales se ha hecho referencia. En este entendido, el objeto de estudio es parte de esa imputación, no viene definido por el propio mundo de la vida de la comunidad, en el cual los significados de los poderosos forasteros se diluyen en la totalidad de la experiencia comunal. Esto implica una limitación conceptual, se delimita y cercena *a priori* el espectro simbólico comunal, enfocando el interés de la investigación en instituciones que a partir del juicio del investigador son importantes para entender las características de la dimensión planteada del encuentro social.⁷⁷ Por

⁷⁶ Así sea que el representante del poderoso forastero haya sido, en algún momento, un comunario más y que después fue investido por un poderoso forastero.

⁷⁷ Es paradójico que el mismo investigador llega a constituirse en un poderoso forastero (tal como se ha entendido al término) para la comunidad andina. Se enmarca en la dimensión de poder, debido a que utiliza ciertas instituciones (ONG's y alcaldía) que están presentes en las comunidades, y es externo

otro lado, el término incita a enfocarse en individuos; finalmente, las prácticas y la institución son encarnadas en sujetos concretos, esto conlleva que la investigación no pueda desprenderse totalmente de los con-textos que se inscriben en torno a estos actores.

Sin embargo, estos riesgos son asumidos en todas sus dimensiones. La delimitación teórica *a priori* y la referencia a actores concretos, también tiene ventajas en el análisis cultural, permite una delimitación más fina del objeto de estudio, remitiendo a una estructura relacional que se hace evidente en la comunidad.

La elección de los poderosos forasteros

Debido a que la denominación de poderosos forasteros es una imputación, es necesario argumentar teóricamente la pertinencia de la elección de ciertas instituciones consideradas como tales.

Si los poderosos forasteros son aquellas instituciones provenientes de la sociedad extensa, posibles de reconocer a través de la investidura de sus representantes; es claro que existen varias instituciones que podrían encajar en este molde teórico, desde el mercado hasta las ONGs, pasando por el Estado, la escuela,⁷⁸ la academia, la iglesia, entre otros. Cuando se piensa en sus prácticas, se considera sus roles en el comercio, programas de desarrollo agropecuario, programas de desarrollo ciudadano, educación, investigación, ritos religiosos, etc. Y cuando se piensa en los representantes investidos de aquellas instituciones, se considera a los comerciantes, técnicos, funcionarios públicos, profesores, investigadores, curas, etc.

En éste trabajo sólo se toman en cuenta dos poderosos forasteros: el mercado y la escuela. En ambos casos, la estancia de sus representantes en la comunidad es casi permanente: los profesores están todo el año, a excepción de los periodos vacacionales;⁷⁹

porque el investigador, en este caso, no es de la comunidad y trata de entenderla a partir de marcos de referencia en los que el fluir de la experiencia cotidiana es distinta.

⁷⁸ La escuela es una institución del Estado; sin embargo, en este trabajo están diferenciados por su presencia en la comunidad. La escuela es aquella institución educativa que cuenta con su propio establecimiento en la comunidad, mientras las otras instituciones estatales (políticas, jurídicas, operativas) no están de manera permanente en la comunidad.

⁷⁹ Las vacaciones de verano son entre diciembre y febrero, mientras las vacaciones de invierno son entre los meses de junio y julio.

mientras que los comerciantes (que casi siempre son los mismos) están en la comunidad por lo menos uno o dos días a la semana, durante todo el año. Es entendible que los comunarios y los profesores o comerciantes establezcan ciertas relaciones que son más duraderas que las que se puedan tener con otros investidos de poderosos forasteros. La importancia de esto radica en el establecimiento y mantenimiento de aquellas relaciones, permitiendo una negociación de significados no azarosa, que se reflejará claramente en la cotidianidad de la comunidad.⁸⁰

La escuela, como institución, es organizada y garantizada desde fuera de la comunidad, como parte de la educación obligatoria nacional. La escuela modifica a la comunidad en la medida en que reproduce un sistema de conocimientos foráneo, promueve las fiestas cívicas y se constituye en un espacio donde los profesores gozan de prestigio y en algunos casos de poder. Existen algunos espacios en los que la comunidad puede participar en la escuela, por ejemplo, a través de la junta de padres y a través del sindicato; sin embargo, esta institución no deja de ser foránea, ni pasa a ser controlada por la comunidad.

Por otro lado, el mercado no se encuentra físicamente en la comunidad, puede estar en poblaciones cercanas o en la misma ciudad, aunque se entiende que llega a la comunidad a través de los comerciantes. En la actualidad, la comunidad andina no puede ser pensada sin el acceso a los mercados, ya que es la principal manera de monetizar los productos agropecuarios y, así, poder acceder a productos que no existen en la comunidad. El mercado es el mejor ejemplo de una institución externa, es tan externo que para acceder a él se requiere de un instrumento externo, la moneda, la cual impone sus propias reglas de juego (Aquím, 2008: 123). El mercado es poderoso porque determina los precios y los impone a la comunidad y como los comunarios no pueden dejar de acceder a éste por una cuestión de dependencia, se convierten en tomadores de precios (Salazar, [en prensa]). Por tanto, esta institución influye en la cotidianidad comunal, no sólo organizando a las familias que habitan en ella, sino determinando los productos que pueden ser comprados o vendidos.

⁸⁰ En el caso de otros poderosos forasteros, como las ONGs o funcionarios públicos, la relación es intermitente. Los técnicos o funcionarios no necesariamente conviven en la comunidad, aunque obviamente en estos casos también se dan negociaciones de significados pero con mayor pragmatidad.

Es necesario considerar ciertos elementos de un tercer posible poderoso forastero que inicialmente fue tomado en cuenta en esta investigación, pero luego fue descartado como tal: el sindicato. En su proveniencia histórica, ésta es una institución externa,⁸¹ distinta a las organizaciones “originarias” andinas que persisten (o que fueron recuperadas) en regiones principalmente *aymaras*; pero una vez que se consolidó en la comunidad, dejó de ser una instancia foránea para ser controlada, en su totalidad, por los comunarios.

Sin embargo, los sindicatos campesinos hacen parte de una estructura sindical a nivel nacional. En determinados momentos, el sindicato comunal recibe instrucciones de las instancias superiores y se puede pensar que en ese caso existe una influencia externa; aunque no propiamente de la sociedad extensa. En algunas circunstancias históricas, los mandos supracomunales han sido cooptados por el Estado, y en ese caso el sindicato se convirtió en un poderoso medio de injerencia de la sociedad extensa.

Estudiar al sindicato como poderoso forastero podría ser una labor sugestiva, pero requiere modificar o matizar el concepto.

La resignificación de los poderosos forasteros en la cotidianidad andina

Se ha explicado que la reciprocidad en la comunidad andina organiza la experiencia de los individuos en su ámbito finito de sentido, de tal manera que éstos pueden vivir en un “y así sucesivamente” apromblemático. Si esto se entiende así, entonces, queda por tratar el *cómo* se hace posible el encuentro social, en este caso, el encuentro significativo de la comunidad andina con los poderosos forasteros en el marco de las relaciones de poder que fueron planteadas.

La ruptura de un marco de referencia que guía las franjas de experiencia de los sujetos, es una posibilidad latente que generaría desconcierto.⁸² Es posible imaginar una ruptura en el marco de referencia primario de las comunidades andinas como

⁸¹ Ver página: 45.

⁸² “Se espera que el marco aplicado a una actividad nos capacite para habérmolas con todos los acontecimientos de esa actividad (informando y regulando muchos de ellos), es comprensible que pueda ocurrir algo intratable, un suceso que, de hecho, no puede ser ignorado y al que no se le puede aplicar el marco, produciendo en los participantes desconcierto y decepción. En síntesis puede producirse una ruptura de la aplicabilidad del marco, una ruptura en el gobierno de éste” (Goffman, 2006 [1974]: 361).

consecuencia del encuentro de éstas con la sociedad extensa y de la distancia social que separa a ambas.⁸³ Podrían surgir situaciones intratables que la comunidad no sabría cómo enfrentarlas, no en un entendido técnico, sino en la acepción de sentido. El poderoso forastero, al no ser aprehendido por el acervo de conocimiento de la comunidad (construido en base al marco de referencia de la reciprocidad), podría generar una situación problemática, que desestabilice la cotidianidad comunal.

La irrupción de los poderosos forasteros en la comunidad andina y las consecuencias anteriormente planteadas, pueden considerarse como parte de un proceso de contaminación de la cotidianidad andina. Mary Douglas explica que para que algo pueda ser considerado como un contaminante en una determinada realidad social, es necesaria la existencia de un sistema simbólico que primero organiza la experiencia,⁸⁴ determinando lo que es puro y lo que no lo es, de tal manera que se formulan ciertos criterios de los elementos inapropiados que deben ser rechazados por el sistema (Douglas, 1973 [1966]: 54-55). La reciprocidad da lugar a un sistema simbólico en la comunidad andina y, por lo tanto, ese sistema reaccionará ante cualquier elemento contaminante que pueda poner en conflicto sus propias formas de clasificación cultural.⁸⁵ Se podría tratar como una suciedad a los poderosos forasteros, rechazándolos como forma de preservar su orden, y de no ser posible, se constituiría en una relación conflictiva en el que el sistema simbólico de la comunidad estaría en peligro.

Lo explicado en los dos párrafos anteriores no acaece en la cotidianidad de la mayoría de las comunidades andinas que existen y están dadas, y que es lo que se estudia en el marco del encuentro social. Esta situación hipotética de rechazo permite plantear el por qué es que no sucede tal escenario que podría, incluso, conllevar el

⁸³ Al respecto de las distancias, Schutz explica lo siguiente: “cuanto mayor es la distancia, tanto más inciertas son mis anticipaciones de la actualidad asequible, hasta llegar a ser totalmente vacías e irrealizables” (Schutz, 2003 [1962]: 212).

⁸⁴ La organización y el orden del sistema simbólico es fundamental para comprender la propuesta cultural de Douglas, su definición de cultura toma en consideración lo externo a este sistema: “La cultura, en el sentido de los valores públicos establecidos de una comunidad, mediatiza las experiencias de los individuos. Provee de antemano algunas categorías básicas, y configuraciones positivas en que las ideas y los valores se hallan pulcramente ordenados. Y por encima de todo, goza de autoridad ya que induce a cada uno a consentir porque los demás también consiente” (Douglas, 1973 [1966]: 59).

⁸⁵ “Nuestro comportamiento de contaminación es la reacción que condena cualquier objeto o idea que tienda a confundir o a contradecir nuestras entrañables clasificaciones [culturales]” (Douglas, 1973 [1966]: 55).

derrumbamiento del mundo de la vida de la comunidad andina. Generalmente, los poderosos forasteros cohabitan en la el mundo andino sin volverse problemáticos.

El orden simbólico que organiza la experiencia en la comunidad andina, necesariamente otorga un significado que da sentido a todos los elementos que hacen parte de ese mundo de la vida, así pues, los elementos constitutivos de ese orden pueden ser considerados –trascendiendo su materialidad– como símbolos significantes que adquieren un significado acorde al sistema simbólico de representaciones de la comunidad, de tal manera que son coherentes con en ese orden general. Pensando lingüísticamente, el planteamiento de Saussure sobre la arbitrariedad en la relación de significante y significado (1945 [1916]: 93) da pistas que permiten comprender la manera en que la comunidad llega a incorporar simbólicamente a los poderosos forasteros. Es posible considerar que cuando a la comunidad andina se le adhiere un poderoso forastero, éste aparece como un símbolo significante al cual se le puede otorgar un significado relativamente arbitrario.⁸⁶ En consecuencia, la incorporación del poderoso forastero, en tanto símbolo significante, convoca un significado que la comunidad andina habrá de otorgarle desde su cotidianidad,⁸⁷ así, y sólo así, el poderoso forastero podrá llegar a tener un sentido razonable para la comunidad y éste encontrará que las prácticas de los comunarios también son razonables para él.⁸⁸ Es posible pensar la significación de un poderoso forastero como un desplazamiento, en el que éste pasa de un dominio a otro. DaMatta llama a este desplazamiento *proceso de simbolización* (DaMatta, 2002 [1978]: 107), en un dominio un objeto que es símbolo significante tiene

⁸⁶ Se dice que es relativamente arbitrario porque, como explica Saussure: “el símbolo tiene por carácter no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío” (Saussure, 1945 [1916]: 94), esto es lo que lo diferencia del signo. En este momento no se pretende abordar este debate, simplemente se pretende mostrar al símbolo como posibilidad de ser un receptáculo para un significado en términos relativos.

⁸⁷ Necesariamente se debe considerar que el investido de poderoso forastero deberá estar dispuesto a tener un margen de modificación de su rol en la comunidad, caso contrario, el carácter de relación no podría ser pensado en términos de adherencia, sino de disrupción y destrucción de la comunidad, históricamente se pueden encontrar momentos en los que tal cosa sucedió (en la colonia y durante la república), sin embargo, esos momentos no serán abordados en este trabajo.

⁸⁸ Se puede considerar, a manera de ejemplo, una situación interesante narrada por Thomas y Znaniecki. Ellos explican como para el campesino polaco el dinero no tiene la propiedad del capital, el dinero sirve como sustituto inmediato y provisional de propiedades que tienen las cosas en su vida social. Por eso es que para el campesino un monto de dinero proveniente de la venta de una vaca es cualitativamente distinto a un monto de dinero proveniente de la venta de cualquier otro producto (Thomas and Znaniecki; 1958:164). Entonces, para el mercado no existe problema que el campesino entienda de distinta manera el dinero, sin embargo, el campesino continua enmarcado en su lógica propia de significación.

un significado determinado, mientras que al pasar a otro, ese mismo objeto se constituye, también, como un símbolo significante, pero con otra significancia.

Así pues, el significado parcial que adquiere el poderoso forastero no lo modifica sustancialmente, su institucionalidad y las prácticas de sus investidos mantendrán su esencia externa e imperativa. Para lograr esto, la comunidad necesariamente habrá incorporado dentro su acervo de conocimiento *señaladores*⁸⁹ generales de la sociedad extensa, que le permiten asimilar a nuevos poderosos forasteros, otorgándoles esos significados parciales, pero sabiendo que no puede modificar a la institución ni a sus investidos que se desenvuelven dentro los límites de actividad que le corresponden.

En esta tesis se consideran poderosos forasteros que permiten el fluir de la experiencia en la comunidad y que están estabilizados simbólicamente en ella, de tal manera que el acervo de conocimientos habilita la existencia de directivas (Schutz y Luckmann, 2003: 35) que permiten no tener que buscar soluciones permanentemente para las nuevas situaciones que surgen en la relación con estas instituciones. Para que esto suceda, se debe haber tenido que incorporar la contaminación del poderoso forastero al sistema simbólico de la comunidad, ese proceso de (re)significación del poderoso forastero parte del mismo marco de referencia primario del mundo de la vida cotidiana de la comunidad andina; es decir, de la reciprocidad.

Se dejarán de lado a los poderosos forasteros que puedan producir situaciones de *no experiencia* (Goffman, 2006 [1974]: 261), en la que los sujetos deben vérsela con situaciones en las que no puedan situarse en un determinado marco de referencia. Estas situaciones pueden considerarse como problemáticas, en las cuales la comunidad está en riesgo de no poder seguir reproduciéndose. No siempre todo poderoso forastero puede ser resignificado y su irrupción puede implicar la desestructuración del orden simbólico de la comunidad. En estos casos, la comunidad perderá total o parcialmente los sentidos que permiten la significación de su mundo de la vida. Podrán reproducirse ciertas prácticas, pero éstas irán perdiendo sus significados de manera progresiva, hasta quedar

⁸⁹ Los *señaladores* son límites que permiten separar flujos de actividad. Por lo tanto, si un nuevo poderoso forastero se adhiere a la comunidad, ésta tendrá a su disposición esos señaladores (históricamente adquiridos) que le permiten comprender ciertos patrones básicos bajo los cuales puede relacionarse con el poderoso forastero.

vacías y los sujetos ya no encontrarán un sentido para seguir recreándolas, es como un “rito sin mito”.⁹⁰

Lo que sí se analizará es el surgimiento de *ambigüedad* o *desencuadre* gracias a los procesos de resignificación. Cuando los poderosos forasteros se adhieren a la comunidad, es posible que la relación entre estos dos se tope con franjas de actividad en las que ambos (o alguno de los dos) no podrán definir claramente el significado del acontecimiento, ya que cada una de las partes lo hará desde su propio marco de referencia primario, en tal caso se producirá ambigüedad,⁹¹ que deberá ser resuelta de una manera oportuna, recurriendo –tanto comunarios como investidos de poderosos forasteros– a sus respectivos acervos de conocimiento, de tal manera que el carácter de esa situación problemática sea replanteada, convirtiéndose en una nueva situación en la cual ambos cuenten con los instrumentos necesarios para concretar esa relación de manera aproblemática.

En el caso del desencuadre el problema puede ser más complejo. Una determinada situación en la que se relacionen los poderosos forasteros con las comunidades puede ser aproblemática desde un inicio, pero los significados que aquella situación tenga para ambos pueden ser totalmente distintos, ya que la estarán interpretando desde diferentes

⁹⁰ Izko explica cuales fueron las consecuencias de la incorporación del “desarrollo tecnológico” (que puede ser pensado como un poderoso forastero) en la cotidianidad de una comunidad *aymara*: “Algunos campesinos habían empezado a pensar oscuramente que el verdadero progreso ya no se debía ni a los *mallkus* (antepasados) ni a la *pachamama* (madre tierra), sino al tractor, lo que incentivo el desprestigio de las prácticas tradicionales, corroborado por la falta de precisión de los rituales del pronóstico del tiempo. Todo ello se inscribía, evidentemente, en un proceso de lento deterioro de las cadenas de transmisión de la cultura tradicional [...]. Como decía amargamente un anciano campesino del ayllu Watari, ‘los *jilakatas* ya no saben rezar,’ refiriéndose de manera patéticamente simbólica a la involución de la memoria étnica y a sus proyecciones sobre los ayllus locales.” Y continua más adelante: “las innovaciones tecnológicas, aunque aceptadas por una parte de la sociedad ‘*aylluna*’, no pudieron ser reconducidas a ningún orden tradicional, un orden que contribuyeron, más bien, a desestructurar”. (Izko, 1991b: 320, 332). En otro caso, la presencia de poderosos forasteros jurídico-legales del Estado boliviano, implicó el resquebrajamiento parcial del mundo de la vida de determinados ayllus. En este caso, un conflicto territorial interétnico estuvo mediado, a pedido de los mismos comunarios, por instituciones estatales, lo cual significó la transferencia de la gestión del conflicto a éstas instituciones y la consecuente pérdida de costumbres y conocimientos propios de los ayllus para controlar estos conflictos: “La necesidad de utilizar el nuevo esquema (simbolizado, por ejemplo, en el recurso a los nuevos representantes estatales y en la aceptación de fronteras interdepartamentales, además de la sistemática utilización de ‘intermediarios’ legales mestizos) señala [...] el inicio de una utilización ‘oportunistamente’ de las relaciones con la sociedad mayor, para poder inclinar al propio favor las relaciones interétnicas” (Izko, 1991a: 104).

⁹¹ “Lo que resulta ambiguo es el significado del acontecimiento, pero lo que está en juego es la cuestión de qué marco de referencia aplicar para comprenderlo y, una vez seleccionado, aplicarlo, ya que los potenciales marcos de referencia disponibles a menudo difieren radicalmente entre sí” (Goffman, 2006 [1974]: 316).

marcos de referencia, y esta diferenciación en el proceso de resignificación puede llegar a ser una cuestión sistemáticamente mantenida sin ser problemática. Goffman habla de “errores” de encuadre como un sinónimo de los desencuadres de marcos de referencia.⁹² Sin embargo, la existencia de un error podría ser considerado cuando ambos sujetos de la relación social manejan los mismos marcos de referencia, pero en el caso al cual nos referimos, donde lo que existen son dos mundos culturales con distintos marcos de referencia primarios, la cuestión de otorgarle un significado distinto a una situación no podría ser considerado un error, sino, simplemente un proceso de resignificación en el cual esa situación cobra un sentido particular según el propio marco de referencia primario, y esa resignificación servirá en tanto siga siendo aporosa.

Pero, en los momentos de ambigüedad y desencuadre –entendidas como incertidumbre– también se harán evidentes las relaciones de poder, ya que estas situaciones que conllevan incertidumbre son aprovechadas por los poderosos forasteros, siendo el proceso de resignificación la reacción comunitaria a esa incertidumbre.

Una vez definido el tipo de comunidad a la cual se hace referencia cuando se habla de comunidad andina y como ésta define los sentidos de su mundo de la vida a partir de la experiencia cotidiana que se gesta en torno a una matriz de reciprocidad; ahora se debe dar un sustento empírico al encuentro social de esa comunidad con lo que se ha denominado como poderosos forasteros.

Por tanto, en los siguientes capítulos se tratará de encontrar posibles respuestas a la siguiente pregunta: *¿Cómo resignifican las comunidades andinas las instituciones y prácticas de los poderosos forasteros en su mundo de la vida?* Es decir, se tratará de interpretar los significados específicos que los habitantes andinos (en este caso los comunarios de Julio Chico), a partir de la reciprocidad, dan a los poderosos forasteros que se encuentran establecidos y estabilizados simbólicamente y pragmáticamente en su comunidad.

⁹² “Se trata de que un individuo pueda no sólo estar en un error –como cuando suma mal una columna de números–, sino de que algunos de estos errores demuestran ser una cuestión de ‘desencuadre’, y en consecuencia lo sumen en un error generativo y sistemáticamente mantenido que alimenta el comportamiento erróneamente encaminado” (Goffman, 2006 [1974]: 321).

CAPÍTULO SEGUNDO

LA RECIPROCIDAD COMO MARCO DE REFERENCIA PRIMARIO DE LA COMUNIDAD DE JULO CHICO

El problema indígena no es de raza ni de cultura: es social. Los indígenas no tienen que retroceder a un pasado inviable ni limitarse a la economía de subsistencia. Pueden y deben cultivar sus tradiciones, su acervo lingüístico y sus leyendas, por supuesto, pero sin aislarse ni repudiar los beneficios de la modernidad. Si resisten la modernidad se condenan a permanecer como un sector inferior, aislado, débil y carente de real protagonismo. Por el contrario, tienen derecho a dejar de ser las comunidades que dan lástima, resentidas y marginales. Tienen derecho a concurrir a buenas escuelas y universidades, participar en los partidos políticos y asociaciones profesionales.

Marcos Aguinis. *La trampa del indigenismo*

Nuestros opresores han intentado por diversos medios un despojo sistemático de nuestra identidad histórica. Trataron de hacernos olvidar de nuestros verdaderos orígenes y reducirnos solamente a “campesinos”, sin personalidad, sin historia y sin identidad. [...] Debemos decir basta a una falsa integración y homogenización cultural que pretende despersonalizarnos a través de la castellanización forzosa, la aculturación y la alienación.

Tesis Política. *Segundo Congreso Nacional de la C.S.U.T.C.B.*

La soberbia representada en el epígrafe de Aguinis suele ser común en las descripciones que se realizan en la llamada sociedad “moderna” sobre las sociedades indígenas de la región andina. Los adjetivos: “inferior”, “aislado”, “débil”, “resentido”, entre otros, son las que se utilizan de contexto para, finalmente, afirmar que estas sociedades indígenas quieren volver al pasado y que por tanto detestan la “modernidad”. Este tipo de descripciones no hacen más que demostrar una cosa: no se tiene ni la menor idea de cómo es la vida en aquellas comunidades. La relación entre dos mundos, por un lado el que unos llaman “moderno” y por el otro el “andino”, es una relación un tanto más compleja de lo que Aguinis puede pensar. No es una cuestión de querer volver al pasado o querer avanzar a la modernidad, el mundo andino se constituye en el marco de un encuentro social donde lo que existe es un presente dinámico.

Toda ésta investigación trata sobre el encuentro social y sobre como los habitantes de las comunidades andinas van construyendo su presente como una totalidad, en el que la vida diaria cobra sentidos distintos a los que existen en esa llamada “modernidad”.

Este capítulo pretende realizar una reconstrucción general de la vida cotidiana de una comunidad andina, siendo el objetivo principal dar cuenta de los significados que se gestan en el marco de las relaciones de reciprocidad.¹ En otras palabras, la reciprocidad, ampliamente discutida en el capítulo anterior, dejará de ser una abstracción teórica y cobrará cuerpo en una comunidad y en las relaciones entre sus miembros. Como se verá, las significaciones que dan cuenta de la reciprocidad en la vida cotidiana de la comunidad no están exentas de contradicciones e hibridaciones; la reciprocidad deberá ser entendida como una construcción específica que se recrea y modifica permanentemente.

La teoría permite hablar de la reciprocidad de la comunidad andina, considerando este tipo de comunidad como una categoría general, proclive a ser generalizada. Para aterrizar el “vuelo” de los conceptos en una realidad concreta,² desde ahora se estará haciendo referencia a una comunidad andina y a su dimensión particular de reciprocidad.

En el conjunto de este trabajo de investigación, este capítulo debe ser tenido como un momento intermedio. Aquí se formula el marco de referencia primario del mundo de

¹ La vida cotidiana de una sociedad -cualquiera sea- es una totalidad tan amplia y compleja que sería impensable tratar de dar cuenta de ella (si tal cosa es posible) en unas cuantas páginas; cuando en este trabajo se habla de reconstruir el mundo de la vida de las comunidades andinas se hace referencia, principalmente, a la matriz de reciprocidad que funge como sustento primario del mundo de la vida de las comunidades andinas.

² Es pertinente realizar una nota metodológica aclaratoria al respecto: en este trabajo, al igual que en los de antropología “sólo breves vuelos de raciocinio suelen ser efectivos; vuelos más prolongados van a parar a sueños lógicos y a confusiones académicas con simetría formal. [...] Todo el quid de un enfoque semiótico de la cultura es ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos, de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos. La tensión entre la presión de esta necesidad de penetrar en un universo no familiar de acción simbólica y las exigencias de progreso técnico en la teoría de la cultura, entre la necesidad de aprehender y la necesidad de analizar es, en consecuencia, muy grande y esencialmente inevitable. En realidad cuanto más se desarrolla la teoría más profunda se hace la tensión. Esta es la primera condición de la teoría cultural: no es dueña de sí misma. [...] Las generalidades a las que logra llegar se deben a la delicadeza de sus distinciones, no a la fuerza de sus abstracciones” (Geertz, 1987 [1973]: 35). En consecuencia, una vez que se teorizó en el anterior capítulo, ahora esa teoría será utilizada para realizar breves vuelos de raciocinio sobre la particularidad de la comunidad de Julio Chico. Por tanto, el lector podrá encontrarse con pasajes de abstracción teórica, pero éstos han de surgir de la comunidad y una vez finalizados, descenderán nuevamente a ella.

la vida comunitaria, a partir del cual –como se verá en los siguientes capítulos– la comunidad otorga diversos significados a los denominados poderosos forasteros.

Genealogía y escenario actual de la comunidad andina

A continuación se realizará una escenificación de la comunidad de Julo Chico, presentando una breve contextualización genealógica de la comunidad, así como una descripción geoespacial de la misma. A partir de esto, se indicarán algunos elementos de la experiencia cotidiana que se vive allí, como los institucionales, ocupacionales y productivos.

El escenario debe ser pensado como un conjunto de hechos, sucesos y circunstancias que permiten situar el texto cultural de una sociedad andina,³ en la cual se configura un performance comunal, donde los sujetos que allí habitan, consumen su tiempo al interior de su mundo de la vida. El escenario se convierte en un conjunto de bordes y aperturas que limitan o habilitan un orden cultural,⁴ sin que esto implique una determinación *per se* del orden simbólico. Así pues, la descripción del escenario es una tarea deseable y necesaria.

³ “El mundo es como un escenario, nos afanamos y consumimos nuestro tiempo en él y eso es todo lo que somos” (Goffman, 2006 [1974]: 131).

⁴ Sahlins profundiza esta idea al dar cuenta de la relación entre naturaleza y cultura: “La cultura no es meramente naturaleza expresada en otra forma. Más bien ocurre lo contrario: la acción de la naturaleza se despliega en los términos de la cultura, es decir, bajo una forma que ya no es la propia sino que se encarna en un significado. [...] Todo lo cual ocurre, desde luego, dentro de los límites materiales. Pero si la naturaleza ‘rígidamente separada del hombre no existe para el hombre’ (Marx), entonces la naturaleza que sí existe ha cedido su propia razón al combinarse. [...] Por ser tal el destino de la naturaleza culturalizada, la naturaleza tal como existe en sí mismo sólo es la materia prima provista por la mano de Dios, y en espera de recibir forma significativa y contenido de la mente del hombre. Es lo que el bloque de mármol a la estatua terminada [...], Ese mármol es refractario; hay ciertas cosas que con él no pueden hacerse, porque tales son los hechos de la naturaleza y el efecto de la selección. Pero es el escultor quien decide si la estatua será un jinete que avizora sus victorias [...] o un Moisés sedente que contempla los pecados de su pueblo” (Sahlins, 2006 [1976]: 209). De alguna manera el escenario (histórico, cartográfico, económico) de la comunidad de Julo Chico puede ser planteado como lo “natural” y sólo tendrá sentido si desde el orden cultural de la comunidad se le otorgue los correspondientes significados.

*Algunos antecedentes históricos del régimen socioeconómico de la comunidad*⁵

En la época precolonial, la comunidad de Julo Chico pertenecía a la región que formaba parte de los *ayllus* del Señorío *Aymara* de los Charcas. En este tiempo, la comunidad se encontraba sometida al orden Imperial del Tawantinsuyo (el Estado Inca). Los *ayllus* ocupaban gran parte del territorio de la región y cada uno se organizaba en distintos pisos ecológicos a través de prácticas de complementariedad (De Angulo et al., 1993: 71).

Durante el periodo colonial, las comunidades de la región pasaron a formar parte del Corregimiento de Chayanta y quedaron bajo las órdenes del Cacique Gobernador reconocido por la corona española. Éste se encargaba de garantizar a la corona un número determinado de tributarios y reclutas para los servicios de la *mit'a*⁶ en las minas de Potosí. En 1563 se entregaron los primeros títulos de propiedad a los pobladores de los *ayllus*, haciéndose notar que se les asignaban las mismas tierras que les había concedido el Inca Huáscar. Más adelante, en el año 1631, se ordenó la otorgación de tierras marginales (dentro de las parcialidades de los “*ayllus* originarios”) a indígenas denominados *agregados* o *forasteros*. De esta manera, la población en la región creció al igual que el número de tributarios (De Angulo et al., 1993: 71-72).

Después de la Guerra de Independencia que finalizó en 1825, la propiedad de la tierra mantuvo el régimen contractual de la época colonial hasta la implementación de las Leyes de Exvinculación, las cuales disolvieron jurídicamente a las comunidades indígenas y abrieron el camino al régimen parcelario de propiedad.⁷ “Las tierras

⁵ El repaso histórico que se realiza a continuación es más un punteo de hechos concretos que pretenden contextualizar a la comunidad, el lector no se encontrará con una exhaustiva y minuciosa descripción historiográfica.

⁶ La *mit'a* colonial se convirtió en un sistema fundamental para organizar la fuerza de trabajo destinada a la explotación minera. Cada año, las comunidades debían mandar cierto número de personas al trabajo de la *mit'a*: “el sistema era que cada mitayo tenía un año de trabajo en la *mit'a* y seis de descanso. Con esta formalización del trabajo minero, que aseguraba la mano de obra en las minas, se pretendía mantener la explotación minera a pleno rendimiento” (Albó, 1990 [1984]: 61).

⁷ En el año 1874, el presidente Frías dictó las Leyes de Exvinculación de Comunidades, con el objetivo de expandir el latifundio eliminando la propiedad comunal. Éstas tuvieron justificativos del siguiente tipo: “un hombre moderno y civilizado del siglo XIX no puede vivir dignamente, aferrado a las formas bárbaras de la comunidad” (Muñoz, 2004 [2000]: 67). Estas leyes se implementaron de modo gradual y sin sacudimientos, de manera que los indígenas recibían títulos sobre sus tierras, las cuales podían ser enajenadas. Sin embargo, el botín principal para la creciente oligarquía rural estuvo en las tierras comunales que fueron declaradas sobrantes y de propiedad del Estado para pasar, posteriormente, a ser arrendadas a terratenientes (Ovando, 1981: 226).

[denominadas] ‘sobrantes’ fueron rematadas en medio de revueltas y levantamientos indígenas, sin poder evitar la expansión de la hacienda y la estancia” (De Angulo et al., 1993: 72), en Julo Chico las tierras que no fueron catalogadas como “sobrantes” pasaron a constituirse en propiedad individual de los comunarios. A estos, que tenían tierras propias y no trabajaban dentro de la hacienda, se los denominaba *piqueros*.

En 1880, el poblado de Julo fue promovido a la categoría de Cantón, con capital de sección en Torotoro. Los corregidores –nombrados por las instancias oficiales del gobierno– se convirtieron en la máxima autoridad, desplazando, definitivamente, a las autoridades originarias, las cuales fueron relegadas a la ocupación de recolección de tributos para el Estado. En 1912, nuevas usurpaciones de tierras por parte del Estado, provocaron, entre los comunarios que aun no entraban en la lógica de la hacienda, divisiones que gestaron nuevas comunidades, parcelando su tierra en pequeñas propiedades con títulos individuales. (De Angulo et al., 1993: 73).

El latifundio continuó hasta 1953, año en que se reparte, por medio de la Ley de Reforma Agraria, la tierra de las haciendas a los colonos. Así se consolida la estructura agraria basada en la propiedad parcelaria, la cual se fortalece con la creación de sindicatos agrarios en detrimento de las organizaciones indígenas originarias (De Angulo et al., 1993: 73-74).⁸ Éste ha sido el régimen económico de la comunidad, con poca variación, hasta el presente.

Características geoespaciales y socioeconómicas actuales

La comunidad de Julo Chico se encuentra situada en el Cantón Julo, en el municipio de Torotoro. Este municipio es la segunda sección municipal de la provincia Charcas, ubicada en el departamento de Potosí. La región se encuentra al noreste del departamento y colinda con los departamentos de Cochabamba y Chuquisaca (PROHISABA, 2008: 1). La posición geofísica de la comunidad es 18°01’25’’S y 65°47’69’’O (ver Anexo 3).

⁸ Durante la Reforma Agraria se desataron conflictos entre los excolonos de las haciendas y los expiqueros de la región, los primeros reclamaban parte de las tierras que los segundos habían vuelto de su propiedad. Esto desencadenó, en 1961, un conflicto armado por varios años entre los dos grupos, hasta que se delimitaron los límites que calmaron los ánimos de ambos bandos (De Angulo et al., 1993: 74).

Si bien Julo Chico pertenece al departamento de Potosí, el acceso vehicular se lo realiza, principalmente, desde Cochabamba, ciudad que está situada a 120 km de distancia. El camino por el que se llega es interprovincial; y, después de pasar por la comunidad, sigue hasta el poblado de Torotoro. En la actualidad, el camino se encuentra parcialmente empedrado, por lo que el viaje desde Cochabamba hasta la comunidad es de aproximadamente 4 horas; y, de la comunidad hasta Torotoro se debe recorrer una hora y media más (30 km).

Julo Chico se encuentra a una altura de 2 000 msnm. En la región, esta zona es considerada como zona baja y subtropical.⁹ La comunidad se encuentra en la rivera del río Caine y, además, cuenta con vertientes de agua dulce, tanto para consumo como para riego. El clima es seco, caliente en época de verano y templado en invierno (INDEPO, 1992).

Según datos del último Plan de Desarrollo Municipal de Torotoro (PDM), en Julo Chico viven 65 familias y 282 personas. La región tiene una tasa de migración temporal anual de 13% y la edad promedio de migración es de 21 años; en cambio, la tasa de migración definitiva es del 4% anual.¹⁰ El índice de pobreza del municipio es superior al 97% y la esperanza de vida al nacer es de 55 años. En general, los servicios son deficientes: la comunidad cuenta con agua por cañería fuera de los hogares y tendido eléctrico, pero no hay servicio de alcantarillado (PROHISABA, 2008).

En el camino de Cochabamba a Julo Chico se abandona, de manera paulatina, la vida urbana y se va abriendo espacio la vida agraria campesina. Durante el viaje se pasa por dos poblados importantes: Tarata y Anzaldo. El camino hasta el primero es asfaltado; y hasta el segundo es empedrado. A medida que se termina la ciudad y se llega hasta el segundo de estos poblados se abre paso un paisaje árido y de clima

⁹ “En términos amplios, la microrregión comprende desde las estribaciones accidentadas de la cordillera subandina, la zona de nieve eterna; la zona alta montañosa de puna y con serranías áridas, con nichos y microclimas desprendidos de las estribaciones de la cordillera oriental, que comprende tierras que están situadas entre los 3 500 a 3 000 msnm; la zona intermedia entre los 2 500 a 3 000 msnm, de serranía accidentada y semiárida, con pequeños valles y se ubica entre los límites de la zona alta y zona baja. Y por último, la zona baja situada entre 2 000 a 2 500 msnm, con cabeceras de valle seco, valles cerrados húmedos que termina con una franja de tierras subtropicales extendida a lo largo del margen del río Caine” (INDEPO, 1992).

¹⁰ Los migrantes se dirigen, principalmente, a la ciudad de Cochabamba, aunque también a otros lugares como Chapare y Santa Cruz. La migración internacional se da en menor proporción (PROHISABA, 2008: 42).

relativamente frío. Poco a poco se van terminando las casas de ladrillo y se comienza a ver pequeñas comunidades con viviendas hechas de adobe. Hasta Anzaldo van y vienen, en cantidades importantes, los vehículos de transporte público, pequeños taxis y grandes buses y camiones. Anzaldo es considerado un punto de descanso necesario para los viajeros que van a la zona de Torotoro. Desde este pueblo quedan dos horas y media más de viaje hasta Julo Chico.

Una vez que se pasa Anzaldo, a 3 000 msnm, se inicia un largo descenso al lado de una quebrada que desembocará en el río Caine. Esta parte del camino aun es de tierra y greda¹¹. La vegetación cambia a medida que uno se acerca al río situado a 2 050 msnm, si bien el paisaje general es bastante árido con un fondo de montañas rojizas, se exhibe una gran gama de arbustos resistentes a las sequias. También va cambiando el idioma; así, se hace más frecuente el saludo: *¿imaynalla kachanki?*, a la vez que desaparecen los *¿cómo estás?* y, de repente, el *qhichwa* prevalece en el ambiente, pese a que en el presente ya todos los jóvenes hablan el español.

Desde hace casi ocho años existe un puente que sobrepasa el río Caine.¹² Una vez atravesado ese puente uno se encuentra, legalmente, en el departamento de Potosí y de ahí quedan sólo 12 km hasta la comunidad de Julo Chico, que puede realizarse a través de un camino empedrado.¹³

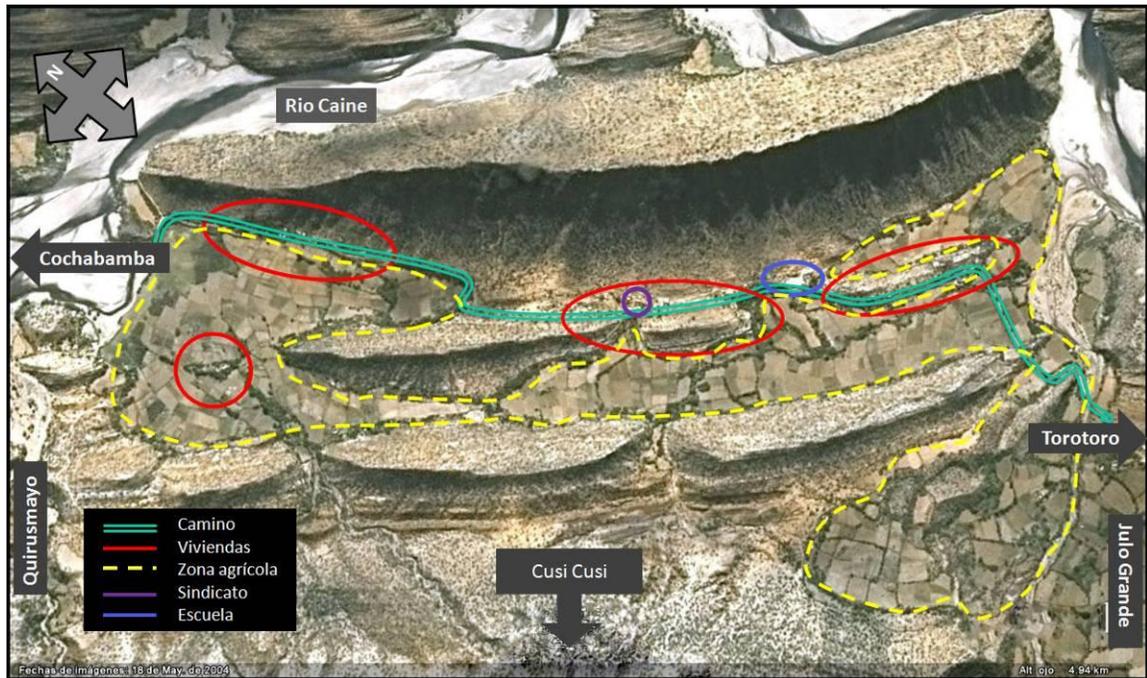
La primera comunidad a la que se llega en el lado potosino es Quirusmayo y luego a la comunidad de Huerta. En estos lugares hay mayor vegetación, debido a que estas comunidades –junto a la mayoría de las comunidades que están en la ladera del Caine– cuentan con un sistema de riego permanente. Después de Huerta está Julo Chico. En la Imagen 1 se puede observar la comunidad desde una toma satelital:

¹¹ Se tiene previsto que éste año de 2010 se concluya el empedrado de esta parte del camino, que es la única que aun no ha sido empedrada en el trayecto Tarata-Torotoro.

¹² La construcción de este puente fue muy importante para todo el municipio de Torotoro. Antes de su construcción, toda la región quedaba incomunicada en la época de lluvia (entre noviembre y marzo), ya que el caudal del río aumentaba considerablemente. Asimismo, este hecho modificó sustancialmente la relación de las comunidades de la zona con las ciudades y sus mercados; por ejemplo, productos como el limón y el camote, producidos de manera permanente en Julo Chico, ahora son llevados semanalmente, durante todo el año, a la ciudad, para ser vendidos, algo inimaginable diez años atrás.

¹³ Empedrado inaugurado en septiembre de 2009, pero que ya muestra signos de deterioro de importancia.

Imagen 1. Foto satelital de Julio Chico



Fuente: Google Earth

Como se puede observar en esta imagen, Julio Chico colinda con el río Caine al noreste y con el catón de Quirusmayo (donde queda la comunidad de Huerta) al noroeste, Julio Grande al sureste y Cusi Cusi al suroeste.¹⁴ En el Anexo 4 puede consultarse más información geográfica sobre la localización de la comunidad. A continuación se aclaran algunos elementos de la comunidad que en la imagen están marcados con marcas de colores: viviendas, zonas agrícolas, sindicato y la escuela.

Las viviendas se encuentran situadas sobre el camino carretero que va de Cochabamba a Torotoro. Este ordenamiento es de larga data, ya que el camino tiene más de 40 años. Además, las viviendas se encuentran –en la mayoría de los casos– cercanas a las chacras familiares de producción.¹⁵ Éstas suelen ser de adobe¹⁶ y la mayoría cuentan

¹⁴ Las comunidades de Julio Grande, Huerta y Quirusmayo están situadas también en la ladera del río y, por tanto, tienen características muy similares a las de Julio Chico; en cambio, Cusi Cusi se encuentra a casi 2 900 msnm, por lo que se la considera una zona intermedia. Esta comunidad es completamente distinta a las que se encuentran en la zona baja: no cuenta con riego, ni camino (Salazar, 1996: 12); sin embargo, más adelante se verá que esta comunidad es importante en las relaciones de complementariedad de Julio Chico.

¹⁵ Aunque esto no es una condición, existen casos en que la chacra puede estar muy alejada de la vivienda debido a que se le compró a alguien que se fue de la comunidad, o a su adquisición por herencia y/o matrimonio.

con techos de lámina metálica. Generalmente, el área de la vivienda está circunscripta por una pared de piedras que no sobrepasa los 1.50 metros. En el interior existe un área habitacional de entre uno y tres cuartos.¹⁷ En el patio suele encontrarse la cocina, debajo de un pequeño techo,¹⁸ una fuente de agua por cañería y gran parte del hato menor de la familia.¹⁹ Las familias cuentan con corrales externos para el hato mayor,²⁰ que en algunos casos están cercanos a la vivienda.

Sobre el tema agropecuario²¹ se debe considerar, en primera instancia, que el régimen de tenencia de la tierra en la comunidad es privado.²² Este elemento es fundamental para comprender el tipo de sociedad al que se hace referencia, dado que si bien en Julo Chico se constituye en una comunidad en la cual todos los comunarios participan orgánicamente (a través del sindicato), la organización de la producción no es comunitaria, sino individual.²³ Por tanto, desde la siembra hasta la venta o consumo del producto, se trata de decisiones individuales. Los habitantes de Julo Chico cuentan con tierras que van desde 0.5 hasta 1.5 hectáreas,²⁴ lo cual se ha constituido en uno de los principales factores de migración permanente de los comunarios jóvenes hacia las ciudades, ya que si una hectárea es dividida, por ejemplo, entre cinco hermanos, sería imposible generar condiciones de subsistencia.²⁵ La principal forma de acceso a la

¹⁶ Suelen ser pocas las casas construidas de ladrillo. Este es un fenómeno muy reciente y está vinculado a los ingresos provenientes de la migración.

¹⁷ Las habitaciones suelen ser utilizadas como dormitorios y como depósitos de las herramientas de producción agrícola y pecuaria.

¹⁸ Las cocinas están a la intemperie debido a que son de leña y producen cantidades considerables de humo.

¹⁹ En la comunidad de Julo Chico, los principales animales componentes del hato menor son gallinas y conejos.

²⁰ El hato mayor suele componerse de ovinos, caprinos y cerdos. El componente vacuno del hato mayor (principalmente bueyes para trabajo agrícola) suele quedarse en las mismas chacras de los comunarios.

²¹ Las tierras de pastoreo de la comunidad no se encuentran explícitamente marcadas en la Imagen 1, ya que en su mayoría están en lugares dispersos. Si se visualiza la imagen, la mayoría de las tierras de pastoreo se encuentran en la parte montañosa que conecta Julo Chico con Cusi Cusi.

²² Las tierras de pastoreo siguen siendo de propiedad comunal y su administración está en manos del sindicato.

²³ El sindicato interviene en dos momentos de la producción agropecuaria, tanto en la organización de las tierras destinadas al pastoreo, como en la definición de los turnos del riego.

²⁴ Durante la Reforma Agraria de 1953, la repartición de tierra tuvo como criterio la existencia o no de riego en la región. Si las comunidades tenían riego, las parcelas distribuidas eran de menor tamaño que las que no contaban con ese servicio. Es por ese motivo que si se compara Julo con comunidades como Cusi Cusi, donde la producción es a secano, la extensión de tierra por familia es menor (Salazar, [en prensa]).

²⁵ Al respecto, Adalberto al ser cuestionado sobre si desea que sus hijos se queden en la comunidad explica: “Es que el problema es el mantenimiento, nuestros terrenos son pequeños, no abastece casi, como obligados [los hijos] se tienen que ir”; y, continua: “¿dónde ya vas a partir?, si yo tengo, digamos, dos

propiedad de la tierra es a través de la herencia, aunque también existe un mercado de tierras regulado por el sindicato.²⁶

La existencia de riego en la comunidad permite un calendario agrícola de tiempo completo. Debido a la poca extensión de las chacras, la producción es rotativa, ya que los comunarios tienen segmentada su tierra. Entonces, en el mismo lugar en el que producen, por ejemplo, papa, luego siembran maíz, y más tarde, esa tierra deberá descansar por un tiempo. Naturalmente, esos descansos son mínimos, ya que las familias tienen la necesidad de lograr los productos agrícolas para su subsistencia.

El clima cálido abre la posibilidad a una gran diversificación de la producción agrícola, la cual queda limitada únicamente por las pequeñas dimensiones de las chacras. Los principales productos agrícolas de la comunidad son: maní (cacahuete), limón, camote (batata), maíz y papa.²⁷ Los tres primeros son destinados, principalmente, al mercado; mientras los otros dos son destinados, casi en su totalidad, al autoconsumo. Existen otros productos que se producen en la comunidad, pero casi todos en poca cantidad y destinados al autoconsumo.

La reconstrucción de la vida económica y productiva de la comunidad conlleva plantear el orden de intercambio y de consumo. Como se explicó, una parte de la producción se destina a la venta; otra, al trueque con comunidades que cuentan con una producción diferente; y, la otra parte, al autoconsumo. En el Diagrama 2 se expone, de manera sistémica, la producción y reproducción de las familias de las comunidades.

hectáreas y tengo siete hijos, a cuanto ya les va a alcanzar, no les sirve, es casi obligado que tienen que ir a buscarse la vida” (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

²⁶ “El tema de la tierra es por herencia o se puede comprar. Puede ser herencia de los abuelos que dan a los hijos. Difícilmente una persona puede venir, digamos, a comprar siendo una persona ajena de la comunidad, no hay libre mercado, no hay eso. Por ejemplo, si yo quiero comprarme [tierra], si el sindicato acepta, sí se puede siempre y cuando el terreno que me estoy comprando, digamos, tenga un dueño que quiera vender” (Teodoro y Luisa, profesores, 18/08/2009, Julio Chico). El principal criterio que deberá primar para la venta de la tierra es que, una vez que el propietario decida venderla, primero deberán ser consultados los vecinos que tienen tierras al lado para ver si ellos no quieren comprarlas, ya que tienen preferencia en el acceso a esas tierras. Este proceso de venta es supervisado por el sindicato.

²⁷ El camote es sembrado y cosechado en cualquier época del año, igual que la producción de limón. El maní se siembra en noviembre y se cosecha en junio. En el caso de la papa existen dos tipos de siembra: la papa *jatun*, producida entre los meses de febrero y mayo; y la papa *mishka*, producida entre agosto y noviembre. En algunos momentos, la producción de papa no es suficiente para abastecer la dieta familiar, por lo que las familias suelen realizar trueques del producto con las zonas altas. La variedad de papa producida en la comunidad es la “holandesa” debido a que es la única aclimatada a las condiciones agroecológicas de la comunidad.

El Diagrama 2 expone los productos agrícolas, pecuarios, de transformación y forestería que son producidos en Julio Chico, así como los que son vendidos; los productos que son intercambiados con otras comunidades (los que se dan y los que se reciben), los productos que son adquiridos en los mercados (que generalmente no pueden ser producidos por la misma comunidad) y los productos que son de autoconsumo (tanto de la familia como del hato animal). El trueque es una forma de intercambio común en las comunidades andinas y posibilita el acceso a productos de distintos pisos ecológicos. Esto será explicado en detalle cuando se aborde el tema de la complementariedad en el siguiente apartado. El de la comercialización de productos será ampliado en el capítulo siguiente, en ambos casos desde un enfoque cultural.

Pasando al sindicato, esta institución se materializa en una habitación grande que, en su interior, sólo tiene unas tablas que sirven de asiento, una mesa y unas cuantas sillas para la directiva.²⁹

El sindicato cuenta con 65 miembros, uno por cada familia. Éste, a su vez, está asociado a diez sindicatos de otras comunidades ubicadas en el cantón Julio.³⁰ A esta asociación se la denomina Subcentral Julio y tiene su sede en la comunidad Julio Grande. Un tercer nivel es la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Charcas, en esta unidad se encuentran todas las subcentrales del municipio de Torotoro (PROHISABA, 2008: 150).

El sindicato es la organización básica de las familias de la comunidad, por eso ninguna de éstas puede quedar al margen de esta institución. El rol del sindicato es múltiple y fundamental para la vida comunitaria; trata temas que van desde rencillas personales entre comunarios hasta viajes para apoyo a movilizaciones campesinas nacionales, pasando por la distribución del riego, la evaluación de los profesores y la escuela, la solicitud de apoyo de la alcaldía y otras actividades de naturaleza social. Es

²⁹ El sindicato tiene un Presidente, un Secretario General, un Secretario de Actas, un Secretario de Hacienda, un Secretario de Conflictos y Justicia Comunitaria (Corregidor), un Secretario de Deportes y los Vocales. Los representantes son elegidos por votación directa. En situaciones en las que nadie quiere ser dirigente, el sindicato decide hacer una ronda de turnos para que los cargos no queden acéfalos (Teodoro y Luisa, profesores, 18/08/2009, Julio Chico).

²⁹ Por ejemplo, para realizar esta investigación tuve que pedir permiso al sindicato, de manera previa, para entrevistar a los miembros de la comunidad.

³⁰ Las otras comunidades del cantón Julio son: Quirusmayo, Calahuta, Julio Grande, Kehuayllani, Incacorral, Laguna, Cusi Cusi, Sucusuma, Villa Pampa y Rancho Pampa (PROHISABA, 2008: 149).

muy común que existan trabajos comunales para el mantenimiento de caminos, limpieza de acequias, construcción de infraestructura comunal y otras tareas, en todos esos casos el sindicato también mediará como ente organizador y distribuidor de tareas. En otras palabras, fuera del ámbito familiar y productivo, es difícil que sucedan acontecimientos que no sean tomados en consideración por el sindicato. Una dimensión fundamental de esta organización es su potestad para resolver conflictos. Por medio del corregidor de la comunidad, los implicados tratarán de resolver sus problemas considerando el reglamento del sindicato; si ello no es posible, el problema debe ser tratado por la asamblea sindical.³¹

Las reuniones sindicales se llevan a cabo un día determinado de cada mes, uno de los vocales es el encargado de recordar dichas reuniones haciendo sonar un instrumento de viento y, en caso de reuniones extraordinarias, los mismos comunarios deberán pasarse la voz entre ellos.³² La no asistencia a las reuniones implica una sanción económica y pueden llegar a ser sanciones de mayor envergadura si se reincide sistemáticamente en esa falta (o en cualquier otra). Las reuniones se inician temprano por la mañana y, por lo general, duran hasta después del medio día. En época de cosecha o de siembra, las reuniones pueden empezar a las siete de la noche y terminar pasada la media noche. El sindicato de la comunidad se rige por la lógica sindical típica de la sociedad extensa;³³ pero, a diferencia de los sindicatos urbanos, no rige las decisiones de un gremio sino que organiza la vida de toda una comunidad.

³¹ En casos más graves esto puede pasar a la siguiente instancia sindical: “Para eso está el corregidor, él es el que soluciona, tiene que acercarse a la parte demandante, él es quien averigua quien está fallando y el que tiene la culpa, sanción tiene. Así nos corregimos, por nuestro reglamento que esto se ha aprobado en una reunión de la base y las autoridades del lugar, y si no, sí se pasa a la subcentral” (Fernando, comunario, 19/08/2009, Julio Chico). Los profesores de la comunidad explican: “En el sindicato, los temas que tratan son de tierra, [también] el riego, [por ejemplo] dicen ‘mi turno se le ha utilizado’, [...] cuando hay problema se tiene que ir a quejarse al corregidor y el tiene que solucionar, verificar.” (Teodoro y Luisa, profesores, 18/08/2009, Julio Chico).

³² “Tenemos una fecha fijada cada ocho de cada mes para asistir a la reunión, pero llámanos con el pututu y si es urgente, el vocal va avisar casa por casa y las personas se enteran y uno avisa al otro, así se reúnen la gente rápido” (Fernando, comunario, 19/08/2009, Julio Chico).

³³ Fernando explica la dinámica de una reunión del sindicato de Julio Chico: “Primero el dirigente dice el motivo de la reunión, después da a conocer el orden del día y después llama la lista de los que estamos presentes, [también] se lee el acta de la reunión anterior y a veces de trata [la] cuota mensual [el aporte de los comunarios al sindicato],” también explica que: “las reuniones son en *qhichwa* pero el Secretario de Actas lee en castellano [porque el libro de actas está escrito en español], pero se da más en *qhichwa* aclarando todas las dudas” (Fernando, comunario, 19/08/2009, Julio Chico). Pero también es importante considerar que, en sí mismas, las reuniones no dejan de tener una serie de contradicciones y conflictos:

Sin embargo, existen situaciones en las que el sindicato ha perdido la relevancia y contundencia que tuvo en algún momento para la organización comunal, o por lo menos eso es lo que sienten los comunarios. Algunos piensan que esto tiene que ver con la poca participación de los jóvenes³⁴ o el desinterés que existe por parte de algunos comunarios en realizar ciertos trabajos comunales.³⁵ Pero este problema también es atribuido, por algunos, a la misma organización tipo sindical de la comunidad –proveniente de otra matriz sociocultural– y a la desaparición de formas originarias de organización como el *ayllu*, que prevalece en varias regiones *aymaras*.³⁶

De todas maneras, más allá de los conflictos, de las diferencias con otras regiones y de sus funciones, el sindicato todavía tiene un peso importante en la regulación de la vida de la cotidianidad comunal. Si bien es un ente que se encuentra permeado por factores externos a la propia comunidad, sus elementos centrales no han dejado de ser propios de ésta. Por tanto, cuando se analiza la comunidad no se puede perder de vista al sindicato y sus implicancias.

“La reunión es bastante reñida, no siempre se ponen de acuerdo [...] fácilmente, de algún tema a tratar siempre hay algunas discrepancias de algunos compañeros afiliados, [también] hay indiferencia entre ellos. Un poquito se dan discrepancias, [pero] las decisiones que se toman se tienen que cumplir” (Teodoro y Luisa, profesores, 18/08/2009, Julio Chico).

³⁴ “El sindicato está medio en decadencia, porque, en mi época [...] tenía mucho auge, me he cansado por lo que no hacen caso, anoche, por ejemplo, hice la reunión para ir a Torotoro mañana, y se han reunido sólo siete personas, se han cansado pues. Los jóvenes ya no [participan], ellos deberían estar adelante, ¿no?, dando el ejemplo” (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

³⁵ Hablando sobre los trabajos que realizaban los padres de familia del sindicato para la escuela, Fernando explica que antes había participación en “los trabajos de construcción, refacción, todo eso. Pero ahora también eso se está perdiendo, antes hicimos proyectos con una ONG, en esos tiempos la escuela era una tristeza, una vez, por ejemplo, como era todo de paja, habíamos puesto un techo de teja, y como era muy pesado ha sonado ‘kaj’ y se ha caído. Entonces la escuela quedó peor, como esqueleto nomás [...]. De esa forma hicimos el proyecto con la financiadora, grave se trabajaba antes, ahora la gente ya no quiere participar, no sé, se han cansado, como te digo los jóvenes que salido de aquí, de tercero intermedio, esos amigos cuando llegan no le dan importancia a la escuela, ni asisten a las reuniones para dar una orientación” (Fernando, comunario, 19/08/2009, Julio Chico).

³⁶ El profesor Lucio, que trabajó en una región *aymara* antes de hacerlo en Julio Chico, explica (desde su propio ideal de comunidad que puede llegar a ser un tanto sesgado, pero no por eso irrelevante) que “cuando no hay el sindicalismo, es otra clase de trabajo, es comunitaria, mientras en sindicalismo es [...] obligatoria, entonces, lo que veo, [...] aquí [...] son muy apáticos, no les interesa las comunidades, no les interesa el progreso de la comunidad, mientras en otros lugares [...] no practican el sindicalismo, pero practican la sociabilidad de las comunidades, entonces cuando alguna vez [...] viene [...] un *jilanko* [autoridad *aymara*], entonces la máxima autoridad es, como un prefecto, eso es donde ellos le hacen caso, por ejemplo, para un trabajo comunitario, para una apertura de camino, [...] el corregidor mayormente se reúne con el *jilanko*, [...] ellos determinan un trabajo, y lo realizan, empiezan a una hora y terminan. Pero aquí no lo veo. Prácticamente el sindicalismo, creo que deshecha eso, los aparta. O sea que no hay interés, o sea en la misma comunidad, cuando hay reuniones sindicales, poco asisten, no dan importancia.” (Lucio, profesor, 07/12/2009, Julio Chico).

La descripción de la escuela es realizada en el capítulo cuarto,³⁷ debido a que en ese lugar del texto, dicha descripción permite hacer una exposición más completa de la escuela como poderoso forastero.

En el Anexo 5, el lector podrá encontrar un registro fotográfico que da cuenta de varios aspectos de la comunidad que fueron tratados en este apartado.

La matriz de reciprocidad comunitaria

Al hablar de la vida en las comunidades de la región andina, lo primero que viene a la mente es que se trata de una vida dura y llena de dificultades, sobre eso no cabe la menor objeción. La pobreza, la discriminación y la dependencia están presentes en el día a día de la vida de estas comunidades. Alguna vez tuve la amarga experiencia de sorprenderme ante el comentario de una representante de un organismo de cooperación internacional quien, estando de visita en una de las comunidades de Torotoro, expresó algo similar a lo siguiente: “nosotros que vivimos en las ciudades estamos peor que la gente que vive en este lugar, aquí tienen aire fresco, pueden descansar debajo los árboles, están con los animalitos y además tienen productos frescos y naturales”. En realidad, la vida en el campo suele ser un tanto más dura de lo que esa persona pensaba:

Desde que me levanto, primero... de madrugada me levanto, a veces a las cuatro o cinco, hasta las seis, dependiendo si hay tiempo a las seis, se prepara la *chala* [cáscara de maíz] para hacer comer y se lleva arriba a las vacas, después hay que volver otra vez a la casa para desayunar para ir a trabajar todo el día, a veces se va comiendo, y en la tarde hay que volver [...] donde las vacas y hacer comer. Después, de noche, hay que cenar y dormir para descansar, ya que grave se cansa. Y cuando nos toca el riego, volvemos también a la chacra [a media noche] y regamos como una hora, dos, hasta tres horas, dependiendo del terreno si es grande o no, así tenemos que sacrificarnos (Fernando, comunario, 19/08/2009, Julio Chico).

Los niños y las mujeres también tienen trabajos duros³⁸ y la situación puede empeorar cuando se consideran otros elementos, como los servicios básicos, los

³⁷ Ver página: 157.

³⁸ Los niños, después de salir del colegio, “ayudan pues a los padres en todo lo que hay que hacer, ya sea en el trabajo a sembrar o cosechar cuando es tiempo de trabajo y otros van a recoger a los animales de los cerros [...] hacen sus tareas que les dan en la escuela y ayudan siempre en lo que hay que hacer dentro de la casa” (Fernando, comunario, 19/08/2009, Julio Chico). En el caso de las mujeres éstas se dedican a las

servicios de salud, la desnutrición de los niños,³⁹ etc. Los testimonios recogidos al respecto son muchos y de diversa índole, la vida de los comunarios, la visible y que hace carne en personas con nombre y apellidos, está llena de dificultades y complejidades que no pueden dejar de ser tomadas en cuenta.

Si bien estos elementos son tomados en consideración en el transcurso de este texto, esta investigación se refiere a la manera en que los comunarios de Julio Chico construyen su vida cotidiana en base a representaciones simbólicas, reproduciéndose como sujetos de esa comunidad. Por tanto, no se ahondará directamente la dimensión material de la vida de los comunarios.⁴⁰

El objetivo de este apartado es entender la matriz de reciprocidad de Julio Chico y la particularidad de las prácticas que se encarnan a partir de ella. Para lograrlo se ha tomado la decisión de trabajar con cuatro prácticas consideradas representativas de la reciprocidad andina en general. Primero, las prácticas de trabajo comunitario, que pueden entenderse como mecanismos a través de los cuales unos comunarios entregan su fuerza de trabajo a otros, esperando que los otros devuelvan de alguna manera ese trabajo. Segundo, las fiestas y la forma en que los sujetos de la comunidad, en algún momento de su vida, se hacen cargo de esas fiestas. Tercero, las prácticas de complementariedad, es decir, las relaciones en las que los comunarios de Julio Chico interactúan con personas de otras comunidades (o de la misma comunidad) que tienen tierras en otros pisos ecológicos y, por tanto, otros productos. Cuarto, la práctica de reciprocidad que más perdura en las comunidades andinas: el compadrazgo.

“labores de casa y al cuidado de los animales, y también ayudan en las labores culturales [cuidado de la cosecha] ya que no pastean todo el día, en la mañana llevan al monte [a los animales] y regresan a cocinar, después le llevan comida al marido y allí también ayudan en la agricultura. En la tarde les recogen a sus animales también” (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

³⁹ Varios niños “por la mala alimentación no rinden bien en el estudio, se desmayan, algunos alumnos, que vienen, especialmente de lejos, sin comer vienen a veces ellos” (Fernando, comunario, 19/08/2009, Julio Chico).

⁴⁰ Si bien esta investigación no profundiza los problemas sociales, económicos y políticos, no significa que no sean de mi interés como autor; es más, considero estos temas fundamentales y mi compromiso con ellos trasciende el ámbito académico. Sin embargo, tender puentes gnoseológicos a través del análisis cultural me parece una tarea fundamental para acercarnos a estas comunidades, con menos soberbia (y, por tanto, con menos ignorancia) y con la convicción de que se trata de un mundo completamente distinto al que estamos acostumbrados y que muchas veces creemos único.

Si se hace una analogía con un juego, en las anteriores páginas ha sido definido el tablero de juego y las fichas. En este momento la tarea planteada es captar los significados de las prácticas de reciprocidad, de tal manera que se pueda comprender cómo en ese tablero de juego se mueven las fichas a partir de un sistema de reglas,⁴¹ de modo que, en los siguientes capítulos, pueda mostrarse cómo juegan, a partir de este sistema, algunas fichas particulares como los poderosos forasteros.

Trabajo comunitario: el ayni y el chuqu

En Julio Chico existen dos tipos de trabajo comunitario utilizados regularmente: el *ayni* y el *chuqu*. Son prácticas que están relacionadas, principalmente, con la producción agropecuaria y se utilizan en momentos en que el trabajo de una familia no es suficiente para garantizar el proceso productivo, por ejemplo, en la cosecha de algún producto o en tiempos de siembra, en los cuales se requiere el trabajo de varias personas a la vez y la utilización de yuntas de otros comunarios.

El ayni

El *ayni* es el trabajo comunitario más conocido de las comunidades andinas y consiste en la utilización del trabajo de una familia por otra para una labor determinada y luego la familia que recibió el apoyo debe devolver ese trabajo.⁴² La devolución del trabajo no tiene que ser al día siguiente; la familia puede esperar a retribuir ese trabajo para cuando la otra lo necesite. El comunario José explica, en detalle, la manera de realizar el *ayni*:

⁴¹ “Todo juego es un sistema de reglas. Éstas definen lo que es o no es *juego*, es decir lo permitido y lo prohibido. A la vez, esas convenciones son arbitrarias, imperativas e inapelables. No pueden violarse con ningún pretexto, so pena de que el juego acabe al punto y se estropee por este hecho” (Caillois, 1994 [1967]: 11). El sistema de reglas de juego es una buena analogía para la cultura, aunque obviamente puede quedarse corta para representar la multiplicidad de aristas, cambio y tensiones que se dan en un orden cultural de una determinada sociedad.

⁴² El *ayni* se realiza, principalmente, en la producción agrícola; sin embargo, no es exclusiva a ella dado que puede darse en muchos otros casos en los que la familia necesite ayuda, como la construcción de viviendas, transporte de carga, ayuda entre mujeres para labores de cocina o de cuidado de niños, etc. Además es importante diferenciar el *ayni* de lo que se denomina *trabajo al partido*, esta forma de trabajo implica que un comunario que no va a utilizar su tierra deja que otro comunario la utilice y después de la cosecha se reparten la producción. Si el dueño de la tierra pone las semillas, la coca y cigarros; el que trabaja la tierra deberá entregar la mitad de la producción. En cambio, si el dueño de la tierra sólo pone la tierra, el comunario que produce deberá entregar un tercio de la producción. Este tipo de trabajo no corresponde a una matriz de reciprocidad porque existe una relación entre los comunarios que depende de la relación jurídica de la tierra con el propietario, al parecer es una lógica derivada del funcionamiento de la hacienda colonial que existía previamente en la región.

[El hecho de realizar el *ayni*] es de acuerdo a lo que ves en el trabajo, ¿no ve que? Si es que ya te está pidiendo el trabajo, entonces, vos tienes que decir a tus vecinos ‘bueno, ayudarime’ porque eso se llama *ayni*, ¿no ve que? Ellos tienen que venir a ayudarte todo el día y trabajar contigo hasta casi de noche. [...] Vos tienes que darle comida y atenderle bien, porque así también te van a atender ellos. Entonces, nosotros siempre entre cuatro, entre seis, estamos haciendo el *ayni*, entonces al día siguiente tienes que ir trabajárselo para ellos, porque vos solito en el trabajo no puedes avanzar, porque aquí en el surco hay que trabajar con azadones, es fuerte, ¿no?, [sino] estas ahí en la misma, en la misma [sin avanzar], mientras que entre hartos, siempre de una vez se avanza grandecito pues, y por eso nosotros buscamos el *ayni*, y los amigos no nos niegan también, entonces, trabajamos. [...] Otro día [donde el] otro [comunario] también tengo que ir pues. Así, eso no se termina. (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

Como puede observarse el *ayni* implica una práctica de reciprocidad equilibrada: lo que se recibe debe devolverse en razones cualitativa y cuantitativamente iguales, por ejemplo, el trabajo de un varón mayor tendrá que ser devuelto con trabajo de otro varón mayor y en cantidades de tiempo similares.⁴³ Además, el *ayni* no se realiza en una condición de exclusividad, puede ser realizado con varias personas al mismo tiempo y a todas las familias participantes se les queda debiendo la jornada de trabajo.

Pero el *ayni* trasciende el mero intercambio de dones,⁴⁴ el *ayni* es una relación reproductora de la *amistad*⁴⁵ comunitaria, José ya lo había expresado, pero otros comunarios también lo indican, por ejemplo:

Si yo tengo trabajo, a otra persona [le digo]: ‘amigo, *ayni* haremos pues mañana..., hoy día para mí vamos a hacer, mañana para ti’ entonces ahí tenemos *ayni*, hay que cumplir también pues (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julio Chico).

El bien implicado en el lazo social (la fuerza de trabajo) es necesario para la producción agrícola de los comunarios y ese lazo social significa dar, recibir⁴⁶ y

⁴³ “[Si yo voy con mi esposa] Igual viene él pues, tiene que venir con alguien más, si has ido con tu esposa tiene que venir con su esposa o una de sus hijas, porque las mujeres trabajan menos, ¿no ve que?, lo mismo con los hijos, si has ido con un hijo que es joven, tiene que venir con su hijo que es joven también. [Si no tiene hijo joven] tiene que ver cómo va a arreglar, hay veces podemos aceptar que vengán con dos..., su hija y su esposa, en vez de un hombre” (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

⁴⁴ El dar, recibir y devolver son las tres obligaciones que debe cumplir el don según Marcel Mauss (1979 [1950]: 204-211)

⁴⁵ “Cuando uno da, es para ofrecer al otro lo que necesita, pero con la idea de que nazca una amistad de esta donación” (Temple citado en Chinchí, 2009: 29).

devolver ese trabajo, pero al hacerlo el mismo bien es trascendido y se convierte en una relación social fraternal de amistad,⁴⁷ la cual depende también de la confianza que depositan los comunarios para que aquella relación sea permanente (“eso no se termina”, dice José).⁴⁸

Por tanto, el *ayni* debe ser tenido en cuenta como una construcción relacional que se instituye a nivel comunal. El saber que el otro está ahí y que estará dispuesto a trabajar contigo (dependiendo de sus tiempos, pero que finalmente lo hará) es esencial para que pueda ser considerado como alguien por el cual se siente un afecto de amistad y al hacerlo, las múltiples amistades configuran la comunidad, ya que ésta, al final de cuentas, surge a partir de la confianza que tienen los comunarios entre sí.⁴⁹ Los que son de la comunidad –en tanto recrean las condiciones para lograrlo– pueden participar de manera abierta en la práctica del *ayni*. Un comunario puede pedir a cualquier otro (según sus propias preferencias) realizar trabajo en *ayni*, sin que necesariamente existan relaciones especiales entre ellos.⁵⁰ Así pues, el *ayni* pareciera ser una relación simple

⁴⁶ El recibir implica que el comunario debe estar dispuesto a trabajar en *ayni* de manera permanente en la comunidad, no puede evitar esta práctica, ya que el hacerlo lo conduce a ser parte de la misma comunidad.

⁴⁷ Aquí cobra bastante sentido la crítica que le hace Lévi-Strauss a Marcel Mauss. Éste último intentó explicar la entrega de dones a partir de las partes de una relación: dar, recibir y devolver; pero al hacerlo deja de lado la unidad del todo y sus consecuentes significados. “Mauss había formulado en *Essai sur la Magie*: ‘la unidad del todo es todavía más real que cada una de las partes’. Mas, por el contrario, Mauss, en el *Essai sur le don* intenta reconstruir un todo con partes, y como esto es imposible añade al conjunto una cantidad suplementaria que le permite creer que ha conseguido todo. Esta cantidad es el *hau*” (Lévi-Strauss, 1979: 33). En este caso, el sólo quedarse en las partes podría conducir a pensar en una relación económica, sin embargo la entrega de dones en el *ayni*, entendido como un todo, implica más, implica la misma comunidad.

⁴⁸ “En el intercambio, encontramos únicamente cosas materiales. En la reciprocidad, hallamos las mismas cosas, pero además algo espiritual, que podemos llamar *amistad*. El término más científico sería un término griego: *philia*” (Temple, 2003: 35). Más que una cuestión “espiritual”, lo que implica el *ayni* es la fundación de una relación social basada en el afecto entre comunarios.

⁴⁹ Al preguntar a José si se puede realizar el *ayni* con personas que no son conocidas explicó lo siguiente: “No pues, el *ayni* se hace con los que conoces..., de la comunidad ¿no ve que? Aquí mismo hay algunos amigos que son egoístas, tal vez porque tienen plata, no sé, [pero] no quieren hacer *ayni*, sólo te buscan cuando necesitan ayuda, pero después no te quieren ayudar, con ellos no pues. Así nomás es” (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

⁵⁰ Se realiza esta aclaración porque, inicialmente, se pensó que habían ciertas preferencias para el trabajo en *ayni*, como las relaciones de compadrazgo; sin embargo, Adalberto aclara esto: “Aquí en el *ayni* no hay compadres, nada pues, porque si yo estuviera pidiendo [ayuda], ahí tengo mis vecinos, ¿no ve que? Hartos vecinos yo tengo, entonces yo a mis vecinos les digo, por lo menos unos seis, siete, aunque sea mis compadres, lo que sea, entonces si ellos me aceptan, entonces les meto a toditos al trabajo, entonces me ayudan, ahí nada que ver de los compadres ni comadres” (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julio Chico). Y José, por su parte, explica que si su compadre le ayuda en el *ayni*, bajo esa misma lógica se debe devolver la ayuda: “si es que yo puedo pedir a los compadres, yo le digo, pero le trato bien, pero es *ayni*

pero que al mismo tiempo es una de las relaciones fundantes de la comunidad y de su sentido de pertenencia al grupo.

Sin embargo, la presencia del dinero en la comunidad, en muchos casos, ha modificado la práctica del *ayni*. Inicialmente, cuando se preguntaba si existía otra manera de devolver el trabajo que se recibió como *ayni*, la respuesta era “si es *ayni*, *ayni* tienes que cumplir pues”; pero, sucede que el dinero ha permeado la lógica del *ayni*, ya que, en determinadas situaciones, la devolución del *ayni* puede darse a través de un pago monetario:

[Si no se puede devolver el *ayni*] le podemos avisar nomás: ‘no tengo tiempo,⁵¹ en dinero nomás voy a pagar’, hay veces que le falta al amigo, entonces [el otro responde:] ‘ya, que vamos a hacer pues’, en dinero también se paga pues (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julio Chico).⁵²

El pago del *ayni* con dinero o productos pareciera no ser lo ideal en la comunidad y por eso se vuelve una necesidad que la contraparte acepte previamente esta opción, además, el querer pagar por el *ayni* no puede ser algo repetitivo porque dejaría de ser considerado como tal por los mismos comunarios. Pero el pago existe y es evidente en la comunidad. El surgimiento de un *ayni*-dinero ha permitido a los comunarios transformar, en determinados momentos, la reciprocidad, llevándola por caminos mercantiles pero sin negar, aun, la práctica.⁵³ Los comunarios de Julio Chico todavía tienen muy clara la diferencia entre el *ayni* como reciprocidad y la contratación de

pues, yo también tengo que cumplírselo a mi compadre, ¿no ve que?, así es” (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

⁵¹ Quizás la noción de tiempo podría ser considerado como un posible poderoso forastero. La inserción de la comunidad andina en la sociedad extensa debió significar una reacomodación de la comunidad en relación a la dinámica temporal de las ciudades. No conozco una investigación que aborde esta temática en concreto, de no existir sería una tarea muy interesante poder realizarla. Para el caso europeo se recomienda consultar: *Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism* de E. P. Thompson (1967)

⁵² En este mismo sentido, Adalberto explica cuando se le pregunta si el *ayni* se puede pagar con otra cosa: “Si claro, en dinero o en algún producto, si es que por algún motivo el día que está trabajando al que le debes [tú] no vas, tienes que cancelarle. [...] pero hay que decirle con tiempo también, se entiende no más pues” (Fernando, comunario, 19/08/2009, Julio Chico).

⁵³ Aunque este parece ser el motivo por el cual, desde una visión externa, pueda parecer que, en la comunidad el *ayni* sea muy débil: “La comunidad poco practica los *aynis*, poco comparten, a comparación con otras comunidades, no lo veo mucho [...] de ayuda mutua, no tanto. Por ejemplo, en otras comunidades, conocemos el *ayni*, la ayuda mutua, la *minka*, toda esas cosas, pero aquí un poquito ya está rezagado, ya se está perdiendo la costumbre, aquí en esta comunidad principalmente.” (Lucio, profesor, 07/12/2009, Julio Chico).

fuerza de trabajo entre ellos.⁵⁴ Sin embargo, aquí ya se evidencia el surgimiento de ambigüedad entre los propios comunarios, un comunario sabe que el *ayni* se devuelve con *ayni*, pero cuando el comunario que recibió el trabajo pretende pagarlo, se está posicionando desde un marco de referencia que no se corresponde al de la matriz de reciprocidad. De todas maneras, no queda claro cuál es el límite que podrá soportar esta tensión entre *ayni* y dinero.

El chuqu o minka

El *chuqu*, también denominado *minka*,⁵⁵ consiste en una forma de trabajo comunitario sustancialmente diferente al *ayni*. Se realiza cuando se requieren grandes cantidades de trabajo, generalmente para la siembra o la cosecha en un solo día. El comunario que realiza esta actividad, solicita a otros que asistan a su chacra para trabajar durante todo un día y, al finalizar la jornada, éste debe ofrecer comida y chicha en abundancia. A todos los que trabajaron se les entrega una porción importante de comida y bebida para que la compartan con familiares o amigos (aunque estos no hayan trabajado). Como resultado, la actividad finaliza en una pequeña fiesta:

Para el *chuqu* se elabora chicha y cuando se fermenta, se tiene harto trabajo, entre varios, unas veinte personas, así, o por lo menos diez, con sus yuntas, sembradío de maíz, maní, para esa temporada pues. Entonces *chuqu* se dice pues. Entonces con sus yuntas vienen [...], un día nomás..., grave hacemos pues, unas diez yuntas por lo menos, hay que *minkar*, ¿no ve? Eso en un rato, un día nomás grande puedes hacer. En la tarde hay que tomar chicha, bien tienes que atender a los que han trabajado, hay que preparar comida bien, después hay que darles en los baldes a los que han trabajado, tienes que dar *ch'alla* pues,⁵⁶ en balde, entonces todos toman pues, así nomás pasan, algunos se marean, algunos están discutiendo, algunos están cantando en charanguito, así nomás pasa pues, entonces nos atienden bien [...] si hay *chuqu*, así nomás pues. Al día siguiente tranquilo. (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julio Chico).

⁵⁴ “[Se contrata] cuando quieren ganarse algo, siempre nosotros nos hacemos ayudar también pues. Pero eso no se llama *ayni*, eso es pagar, ¿no?” (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

⁵⁵ En la comunidad de Julio Chico se denomina *chuqu* al acontecimiento y *minkar* a la actividad concreta que se realiza durante el *chuqu*.

⁵⁶ En este contexto, la *ch'alla* hace referencia al acto de recibir la chicha en una actividad en la que se comparte con otras personas.

La reciprocidad no ha de encontrarse en el intercambio de trabajo, sino en el intercambio de un trabajo por el goce de convivir. Este tipo de práctica está más cercana a la reciprocidad generalizada, los que trabajan en el *chuqu* podrían producir más comida y chicha en un día de trabajo que lo que reciben como retribución por su jornada de trabajo. Pero trascendiendo el puro ámbito productivo, el *chuqu* implica un acto de solidaridad, ya que sería muy difícil para el organizador de la actividad trabajar en *ayni* con veinte personas (serían veinte días de trabajo con yunta los que habría que devolver). De manera contraria al *ayni*, no es necesario que un comunario necesariamente organice el *chuqu*, puede pasar toda su vida sin hacerlo:

No, ni uno [*chuqu*] he hecho yo. [...] He ido [donde otros], pero así bien me han tratado a mí también pues, claro [...], pero depende de cada uno eso también, [...] porque hay veces algunas personas vienen desde las doce a trabajar, igual nomás el *chuqu*, a cualquier hora que entres, *chuqu* pues.⁵⁷ Mientras que en el *ayni*, en la mañanita se entra, entonces todo el día se trabaja pues, igualito vos también tienes que ir a trabajar, así es. (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

Lo que sí es necesario, es que los comunarios participen del *chuqu* cuando su ayuda es solicitada, ya que de esto también depende que un comunario sea considerado parte de la comunidad y su estatus de pertenencia a ésta. Por eso es que la lógica del don en este caso adquiere más matices. El que va a trabajar en *chuqu* entrega su fuerza de trabajo de una manera desprendida y recibe, a cambio, la participación en una fiesta, pero también logra otra cosa más: construir un prestigio en torno a su *ser* en la comunidad. A diferencia del *ayni*, en el que la relación social se construye entre donadores iguales, en el caso del *chuqu* lo que demuestra el solicitante de trabajo es respeto y cariño ante la persona a la cual solicita su ayuda. Cuando los comunarios van a la casa de algún vecino a solicitar que colabore en el *chuqu*, ellos “ruegan” por esa ayuda:

El *Chuqu* es cuando hacen chicha, entonces ahí nosotros..., digamos tienes que ir a rogar un favor con la coquita a sus casas, con cariño tienes que pedirle [...]: ‘hay chichita, entonces tienes que venir, ayudarime’ entonces ahí viene, entonces ahí

⁵⁷ El comunario se refiere a que no es necesario cumplir un determinado horario para recibir la comida y la bebida que sirven después. Sin embargo, al margen de las entrevistas, otro comunario explicó que existe una diferencia en la cantidad de comida y bebida que se ofrece a los que trabajaron en el *chuqu*, dando una mejor atención a los que llevaron yuntas.

nomás conjunto avanzamos, [...] vos tienes que cocinar comida, su cena, todo, ¿no? Esa es la costumbre, eso no se llama *ayni*, entonces eso no se paga, se paga con la chicha nomás (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

Pero este rogar no debe ser entendido como un acto de súplica del uno y de compasión del otro. El rogar implica visitar al otro llevando comida, cigarrillos, bebida y/o coca; el solicitante demuestra el prestigio que el solicitado tiene para él. Ese prestigio es fundamental para que un comunario también se reconozca ante los otros como parte de la comunidad. El prestigio en este caso, no proviene de una relación económica fundada en el poder (por eso es que bajo ninguna circunstancia el *chuqu* puede ser retribuido monetariamente), sino en el reconocimiento de la comunidad a un sujeto que es capaz de darse a ella, sin esperar recibir todo lo que da⁵⁸. Por eso es que el respeto y “cariño” que se demuestra ante un comunario cuando se le “ruega” para trabajar en *chuqu*, representa ese prestigio y su reafirmación en una relación *vis a vis*, de tal manera que cuando el solicitado acepta trabajar en *chuqu*, no sólo ayudará a su amigo, sino que se ratificará como un miembro de la comunidad, pero ya no sólo como amigo, sino como un respetado y querido amigo que es merecedor de mayor confianza de sus congéneres.

Por este motivo, durante la fiesta que se organiza después del trabajo, el que organiza el *chuqu* debe garantizar una buena fiesta con un trato especial para los comunarios que le han ayudado, debe demostrar un cariñoso y respetuoso agradecimiento por la ayuda que se le brindó:

De su trabajo se les da una tutuma de chicha y un plato de comida, y ahí se acaba. Pero hay que atender bien, porque sino ya no van a querer hacer *chuqu* después, tienes que cuidar..., con cariño pues, ¿no? porque también ellos te están ayudando. (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

El organizador no escatimará esfuerzos en elaborar grandes cantidades de comida y chicha. Pero esto conduce a un elemento más, La devolución de una fiesta tiene que

⁵⁸ Que el comunario pueda *darse* a la comunidad en general o a sus miembros en particular, es lo que permite que éste construya su identidad en la comunidad, es decir, su nombre representará algo para los demás, representará el prestigio que éste tenga. El nombre del comunario tendrá un significado y un status comunitario, que sólo pudo ser construido desde la misma comunidad y a partir de su participación en la matriz de reciprocidad. Así pues, esta matriz también dará vida a los comunarios: “La reciprocidad aparece [...] como generadora de vida: de vida biológica porque permite producir los alimentos indispensables a la reproducción fisiológica, pero también de vida espiritual, porque al no reproducir un don, una persona ‘muere’ para el resto de la comunidad” (Michaux, Gonzáles y Blanco, 2003 109).

ver con la reciprocidad, pero la fiesta no es deseable para un comunario sólo por la comida y la bebida. La fiesta es deseable como un momento de *compartir*, en el cual la comunidad (en este caso los que han trabajado en el *chuqu*) se encuentra. No importa si todo el trabajo agropecuario es terminado; se empieza a trabajar en la mañana y en la noche espera la fiesta, no hay un condicionamiento sobre la cantidad de horas de trabajo, o la cantidad de tierra que se deba abarcar.⁵⁹

Ese compartir con la comunidad representa el acto recíproco y esperado del evento, pero, nuevamente, la lógica del don y contra-don es trascendido. Los comunarios esperan la fiesta como un momento de algarabía en el que todos se reconocen con los otros más allá de sus tareas cotidianas.⁶⁰ La fiesta ha de convertirse en un momento extraordinario, en el cual la dureza de la vida comunitaria es puesta entre paréntesis y por una noche pasará a un segundo plano. El encuentro de los comunarios en la fiesta consiste en dar un nuevo contenido a la relación de amistad que existe entre ellos, ahora se comparte “en las buenas”.

Pero en Julio Chico hay fiestas que son comunales, es decir, no es la fiesta de una persona para los otros. Ahora se verá cuales son los matices que adquiere la reciprocidad en aquellas fiestas.

*El que pasa la fiesta*⁶¹

La principal fiesta de Julio Chico es la de San Miguel,⁶² el día 29 de septiembre. Es una fiesta religiosa que se la realiza de manera conjunta con la comunidad de Julio Grande.⁶³

⁵⁹ El trabajo realizado por los otros comunarios no es cuantificado por el organizador de la actividad y la condición no es acabar con todo el trabajo que deba realizarse. Una vez que se acabó el día y empieza la pequeña fiesta, el trabajo en ese *chuqu* ha terminado: “una vez nomás, aunque se termine o no se termine. Si hacemos *chuqu*, es *chuqu* pues, entonces un día nomás [se trabaja]. Entonces hay harta gente que viene, [...] vos también no tienes que exagerarle con la chicha, desde estas horitas [17:00] tienes que acudirles con la chicha, así con más voluntad trabajan hasta tarde, entonces eso se llama *chuqu*, si al día siguiente hay todavía chichita, entonces ahí nomás en la casa toman, claro, porque algunos son tomadores, ¿no ve que?” (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

⁶⁰ Cómo DaMatta lo explica, la fiesta implica un quiebre con el mundo cotidiano y da lugar a los acontecimientos extraordinarios: “el paso de un ámbito a otro está marcado por modificaciones en el comportamiento, y esos cambios crean las condiciones para que se perciban como especiales. Ese es el subuniverso de las *fiestas* y de las *solemnidades*” (DaMatta, 2002 [1978]: 59).

⁶¹ No se debe olvidar que todo este apartado pretende dar cuenta de la reciprocidad y no de la religiosidad de la comunidad andina, por lo que se pide al lector que lo lea en ese tono. Las omisiones y reducciones que puedan existir se deben a este motivo.

La fiesta dura tres días y participa, prácticamente, toda la comunidad. Existen dos rituales centrales en la fiesta. El primer día se realiza una misa, para lo cual se invita al cura de Torotoro, quien se traslada hasta la capilla de Julo Grande donde oficia la celebración católica y una procesión; y, luego, se retira de la comunidad.⁶⁴ El otro acto es una *ch'alla* a la *pachamama* como ofrenda para tener un buen año agrícola.⁶⁵ Obviamente, la *ch'alla* es con chicha, así que, una vez finalizado este ritual, la fiesta (la de diversión) queda inaugurada.

La fiesta tiene un pasante en cada comunidad (tanto en Julo Chico como en Julo Grande). Esta es la figura central en la fiesta, pues es el encargado de garantizar que la fiesta se lleve adelante en su máximo esplendor. El pasante debe encargarse de todos los comunarios (y de los que llegan a la fiesta) por tres días, por lo que tiene que elaborar comida y bebida suficiente para todos durante ese lapso de tiempo; además de garantizar (junto al pasante de la otra comunidad) la realización de las actividades centrales de la fiesta. El pasante tiene un año para preparar para la fiesta, un año que empieza, se desarrolla y termina en medio de relaciones de reciprocidad.

Si la fiesta de San Miguel es considerada satisfactoria por la comunidad, entonces el pasante es considerado como un insigne devoto. Pero, además, en la fiesta, ese pasante debe encargarse de encontrar un nuevo pasante para el año que viene. Al respecto, Fernando cuenta su experiencia:

⁶² La religión católica es la religión oficial de la comunidad. Todos los entrevistados, tanto profesores como comunarios, expresaron ser católicos; sin embargo, se comentó que unas pocas personas eran evangelistas y que, por tanto, no participaban en la fiesta de San Miguel.

⁶³ En Julo Grande existe una capilla pequeña donde hay una estatua de San Miguel. Actualmente, el sindicato de Julo Chico quiere construir su propia capilla para no depender de la iglesia de la otra comunidad. Sin embargo, ante esta posibilidad, la pregunta que surge es si las fiestas se realizarían por separado (por haber dos misas y, quizá, dos santos) o de manera conjunta y alternada.

⁶⁴ El 29 por la mañana, mientras el cura está en la comunidad realizando las actividades religiosas correspondientes, la actitud de la comunidad es sobria y devota. Todos se presentan con las mejores prendas de vestir, siguen la procesión muy silenciosamente y, por lo general, es muy difícil encontrar a alguien que ya se encuentre en estado de ebriedad.

⁶⁵ La mezcla de la religión católica con las prácticas de una religiosidad andina es un sincretismo interesante; sin embargo, este tema no es el objetivo de esta investigación. Sobre la cuestión, sugiero consultar: *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena* (Estermann, 2006), *Dioses y demonios de los Andes* (Millones, 2008) y para una interpretación del sincretismo de la cultura andina con el evangelismo: *No os embriaguéis. Borracheras, identidades y conversión evangélica en Cacha, Ecuador* (Huarcaya, 2003).

Así nomás pues, escogen pues para que agarremos⁶⁶ [...]: ‘vos agarrá pues para el año, entonces, a vos estamos mirando para el año que agarres, milagroso es, te va a bendecir en todo, milagros te va a dar’, nos dice el pasante, entonces charlamos, ‘no puedo, estoy pobre, no tengo nada, no voy a hacer yo, no voy a poder hacer’, ‘no, agarren nomás, milagroso es, te va a ayudar en todo, en tu trabajo, en todo’ nos dicen, entonces ahí nomás, que voy a hacer pues, voy a agarrar nomás, agarramos pues. (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julio Chico).

La designación del nuevo pasante está mediada por un fuerte componente religioso, implica que el que se hace cargo de la fiesta será el directo beneficiario de la bendición divina y de sus consecuentes milagros. En la comunidad, el hacer la fiesta implica una retribución directa de dios; éste devolverá la devoción que se expresa en la fiesta con milagros que mejorarán las condiciones de vida de los comunarios, lo cual, en el medio rural tiene que ver con el trabajo agropecuario; o sea, con una abundante producción. En esto radica la importancia de conjugar la fiesta católica con el ritual y la ofrenda (la *ch'alla*) a la *pachamama*. A manera de conjetura podría pensarse que ambas cosas representan lo mismo, por eso no se necesitan diferentes fiestas.

No importan los gastos en que tenga que incurrir el pasante, no debe haber una cuantificación de lo que se ofrece en la fiesta, se debe mostrar un total desinterés.⁶⁷ Esa es una condición indispensable para que el pasante logre cumplir con su cometido. Éste habrá de utilizar sus propios productos y sus propios animales, en tanto sea necesario, para que la fiesta llegue a buen término; además, deberá conseguir los recursos monetarios necesarios para comprar lo que necesite o para contratar los servicios que correspondan. Desde el momento en que una persona es oficialmente nombrada pasante, él y su familia deberán concentrar toda su energía y recursos en la fiesta del próximo año.

⁶⁶ El verbo *agarrar*, cuando los comunarios lo traducen al español, es utilizado para hacer referencia al hecho de asumir la fiesta como pasante y hacerse cargo de todo lo que eso implica.

⁶⁷ “Todo con fe hay que trabajar, hay que hacer todo. Entonces no es ese ratito, la bendición no llega ese ratito, poco a poco, no es ese ratito nomás. Si crees, piensas hacer la fiesta, entonces, con toda fe tienes que hacer pues. Cuánto se gasta, no tienes que mirar eso. Cuánto estamos gastando, en que estamos gastando, no importa eso, todo hay que hacer nomás con fe. De él estamos haciendo, entonces, ese ratito no hay bendición del Tata [Señor, Don, Padre] San Miguel, nada, poco a poco nos da, no es ese ratito. Si no piensas milagro de San Miguel, de cualquier virgencita, si no piensas no haces [la fiesta], para que vas a hacer; si piensas, sí haces” (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julio Chico).

El resultado de la fiesta, es decir, la bendición y los milagros, no sólo recaerán sobre la individualidad del pasante (y de su familia).⁶⁸ Se debe recordar que la fiesta es de la comunidad, no es de una persona que decide hacerla; la fiesta trasciende las individualidades y existe por sobre ellas. Quizá el pasante es el directo responsable, pero lo es en tanto existe una comunidad que lo permite. Ese pasante ha de representar la devoción de toda la comunidad, asumiendo un sacrificio que lo beneficia a él y a su familia, pero que al hacerlo transfiere la bendición divina a toda la comunidad:

Si la fiesta no se hace con cariño, entonces no va a salir bien ¿no? y no va a haber bendición porque no hay mucha fe. [Cuando] haces sin mirar, entonces sale bien, pero si no haces bien te reclaman, porque va a haber menos bendición y también las cosechas no van..., no van a tener tanto producto pues ¿no? (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julio Chico).

Esta es la primera forma de reciprocidad, que se da en términos religiosos. Una persona, junto con su familia, se hace cargo de que la “bendición” llegue a toda la comunidad realizando la mejor fiesta posible. El pasante es uno más entre todos los pasantes que ha habido y los que vendrán, y él está seguro de que la fiesta que organice también se repetirá al año entrante, pero a cargo de otra persona, y de esta manera, la comunidad será nuevamente bendecida por dios y la pachamama.

El flamante pasante, el que va a realizar la fiesta al año siguiente, es seleccionado entre todos los comunarios que van a la fiesta y que no han sido pasantes.⁶⁹ El pasante en ejercicio elabora unos panes que tienen forma de niño, a los cuales se los denomina *t'anta wawa*; así, una vez que la familia elige al próximo pasante se le entrega esa *t'anta wawa* y se hace pública su designación.⁷⁰ De esa manera, la comunidad reconoce a la persona a la que deja en sus manos la fiesta venidera.

⁶⁸ Aunque la idea es que recaea, en primera instancia, en el pasante, como lo expresa Adalberto: “la creencia es que para ellos, bueno, tiene más producción, el señor les ha dado un milagro, están más tranquilos, no les falta plata, todo eso. Por esa fe es que hacen eso” (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

⁶⁹ En algunas circunstancias se ha dado el caso de que una persona ha sido pasante dos veces, a esos los comunarios los llaman *fanáticos* de la comunidad.

⁷⁰ “Aquí [se] hace unas *wawitas* de masa, se lo cargan pues [al nuevo pasante], lo cargan y lo hacen bailar, y ya es sabido que el que ha cargado la *wawita* el año siguiente va a ser pasante”; y aclara quién hace los panes: “El que está haciendo la fiesta por estas fechas, digamos, yo hago este año la fiesta, entonces hago unas *wawitas* y te las hago cargar a ti y tú haces ya para el año siguiente” (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

Pero la responsabilidad del pasante en ejercicio es elegir un buen pasante, de no hacerlo y resultar que la siguiente fiesta no es buena, entonces, él también será culpable. Los comunarios buscan una buena opción, existe algo así como una inspección o investigación de las posibilidades. Ellos dicen que hay que “mirar con los ojos”,⁷¹ para que el próximo pasante seleccionado entre todos los demás sea la mejor opción, el más capaz de cumplir el reto y el sacrificio de ser pasante. En esta elección es muy difícil que la persona elegida rechace el nombramiento; es una responsabilidad con la comunidad que debe ser asumida como una obligación.⁷² El hecho de no aceptar tal nombramiento, en primera instancia, implica la furia de dios, pero, en la realidad mundana, lo que sucede es que el comunario sufrirá un desprestigio ante los demás⁷³ y, por tanto, quedará como alguien que no cumple con su comunidad.

Al ser elegido para ser el pasante de la comunidad, la persona inicia los preparativos y se hace cargo de poner los principales productos. Sin embargo, la comunidad está presente en todo el proceso de preparación, todos saben que la familia del pasante está pasando por un difícil momento en el que tiene que dedicar todos sus esfuerzos a la fiesta; así, la comunidad habrá de participar como un apoyo. Los otros comunarios no asumirán funciones que no les corresponde, es el pasante el que tiene que poner prácticamente todos los productos y el trabajo necesario, pero estarán pendientes de la ayuda que necesite y, cuando sea solicitada, colaborarán:

[La comunidad ayuda] en elaborar chicha, en todo le ayudan [al pasante], también le llevan leña, ayudan a elaborar chicha, preparar comidas. Pareciera que fuera otro *ayni*. Porque si al año siguiente hacen agarrar a otro, entonces, lo mismo pasa con el otro, toditos van ayudarle (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julo Chico).⁷⁴

⁷¹ José explica este hecho de “mirar” al posible sucesor del pasante actual: “vos tienes que ver a quien hacerle agarrar, entonces si es que así cuando estamos en una fiesta, siempre hay unas personas quienes están mirando siempre, ¿no ve que? Entonces eso tienes que ver con el ojo pues” (José, comunario, 08/12/2009, Julo Chico).

⁷² “No tienes que negarte [a ser pasante], porque si te nombro tienes que..., es obligado pues, así es” (José, comunario, 08/12/2009, Julo Chico).

⁷³ “Sin ninguna negativa aceptan nomás [los que son nombrados pasantes], porque ellos dicen que si no aceptas te castiga el señor [...]. Hay que aceptar nomás pues, sino [los otros comunarios] te critican” (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julo Chico).

⁷⁴ También José explica cómo ayudan los comunarios al pasante: “Tienes que decirles a otras personas que vienen a la fiesta [que ayuden], porque entre vecinos nos ayudamos también, porque para elaborar chicha, entonces siempre nos traen leñita, algo siempre, porque es costumbre, nuestro rito, cultura, ¿no ves que? Entonces, traen leña, algunas cosas, con eso nos ayudamos y compartimos todos, cuando llega la fiesta,

Esta es otra forma de reciprocidad que existe en la fiesta. Todos ayudan al pasante (siempre que lo solicite), los viejos pasantes ya fueron beneficiarios de esa ayuda y los futuros también lo serán. Esta puede ser considerada como una reciprocidad equilibrada, porque se espera que el otro haga luego lo que yo hago ahora; pero, además, es una reciprocidad que sobrepasa el simple dar, recibir y devolver, en la medida en que el ayudar en la organización de las actividades festivas supondrá la realización de una buena fiesta para toda la comunidad.

Pero hay algo más, y tiene que ver con la reciprocidad de una manera diferida. Antes de la fiesta y durante ésta, el pasante es considerado como una persona comprometida con la comunidad porque se ha sacrificado todo un año para realizar la fiesta, ha trabajado y reunido dinero para eso. En ese primer momento, el pasante aparece a la comunidad como una figura imponente, ya que ha cumplido los cometidos necesarios para garantizar la fiesta. Sin embargo, una vez terminada la fiesta, cuando la alegría se detiene, surge un momento de zozobra. La fiesta parará cuando el pasante ya no pueda ofrecer nada más a la comunidad; por tanto, la comida y la bebida se habrán agotado y la comunidad deberá volver a lo suyo. En ese momento, el pasante es considerado como el que dio todo mientras pudo, pero eso ya acabó:

Si estás de pasante, claro, vos tienes ahorita harta plata, ¿no ve que?, entonces en vos [...] puedo confiarme, porque vos me puedes dar hasta la tarde [...] una platita. Igualito es nuestro pasante, cuando se termina la chicha, entonces ya no te quiere ver nadie, también pues, ¡así es! (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

Pero la reciprocidad diferida a la que se hacía referencia implica un quiebre con el momento mismo de la fiesta; podría pensarse en una reciprocidad de largo plazo. Al indagar con varios comunarios sobre ¿qué ganaba el pasante después de la fiesta?, ¿qué recibía a cambio?, la respuesta fue siempre la misma: nada.⁷⁵ El problema es que estas preguntas no contemplan que el dejar de ser pasante es parte de la cotidianidad de la

cuando eres un pasante, ellos te ayudan también pues. Y cuando vienen los visitantes, entonces nos ayudan a atender todo” (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

⁷⁵ La respuesta de José ante la posibilidad de que el pasante recibiera más respeto en la comunidad fue: “No, nada. Porque aquí es igualito, como estamos nomás nosotros [se mantienen las personas]” (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

comunidad, por lo que no necesariamente los mismos comunarios tienen que reconocer un antes y un después en la situación de pasante.⁷⁶

Sin embargo, una clave importante para indagar sobre una reciprocidad de largo plazo fue dada desde una visión externa y conocedora de la comunidad. Desde fuera es posible diferenciar la manera en que la comunidad trata a un ex-pasante. Éste habrá de cargarse de prestigio en la comunidad, es el personaje que habrá dado todo por ella sin recibir directamente nada de los comunarios y ese prestigio es más importante que el construido a través del *chuqu*.⁷⁷ Durante la fiesta el pasante fue equivalente a la misma comunidad, toda ella se encontraba representada en ese comunario y su familia. Por tanto, al finalizar las actividades de la fiesta, éste es considerado como aquel que no sólo fue amigo durante la fiesta, en un sentido formal, *fue* la comunidad. Así es que el que veló por el bienestar del grupo es acreedor de grandes dosis de prestigio y merecedor de mayores grados de respeto y cariño. Y cómo se había observado anteriormente, si sucede lo contrario, si el pasante no cumple con su cometido, deberá atenerse a las consecuencias, ya que su pérdida de prestigio será catastrófica.⁷⁸

Para terminar el recorrido por la fiesta de Juló Chico y la imponente figura del pasante, queda por formular un último tema. Si bien las relaciones de reciprocidad son evidentes en la fiesta de San Miguel, no siempre sucede que los comunarios quieren ser pasantes:

No, no me ha tocado [ser pasante], por suerte todavía [...] no me ha tocado. No pues, eso es gastar plata, ¿no?, fuerte es el gasto, aunque aquí no es mucho como en

⁷⁶ Evidentemente, la falla es del entrevistador que quiso encontrar una diferencia (más estatus social luego de ser pasante) donde los comunarios no ven más que el necesario retorno a la rutina y a la homogeneidad.

⁷⁷ El prestigio del *chuqu* podría considerarse como un prestigio adquirido dentro de la cotidianidad, mientras el prestigio de la fiesta podría ser tomada en cuenta como un prestigio extraordinario.

⁷⁸ Esta observación fue extraída de un profesor que lleva varios años en la comunidad y que cuenta, desde su perspectiva, lo que cree que pasa en ella. Él explica que la persona que ha sido pasante: “es más respetada, eso yo he visto aquí, [...] a una persona lo ven, está persona tiene una devoción hacia el señor, y al tener esa devoción al señor, nos quiere a nosotros, al pueblo, entonces tienen más respeto a eso, lo tienen más cariño, inclusive habían sabido decir que ese es “hombre”, entonces todos lo tienen respeto, porque ha cargado una responsabilidad más grande, ¿no? Por ejemplo, eso yo he visto aquí, cuando a una persona lo hacen agarrar la fiesta y pasa la fiesta, entonces ese hombre es responsable en todos los actos, pero yo he visto otra cosa, cuando [a] una persona hacen agarrar la fiesta, agarra con pompa y sonaja, pero no cumple, al año siguiente lo deja pasar eso, no hace fiesta, entonces esas personas son mal vistas, lo dicen para qué si éste es irresponsable, éste no sirve para nada, es como una cosa, como un animal, entonces, hasta para las mismas invitaciones, “¿para qué vamos a invitar a éste?” o sea que es un apartamiento de la sociedad, yo he visto en muchos casos así” (Lucio, profesor, 07/12/2009, Juló Chico).

ciudad, [...] es pagar de la chicha y la carne, pero [...] es una preocupación, de chicha, hay que preparar unos 10 o 12 cántaros de chicha, harto hacen pues, como para sostener tres días a toda la gente, toda la gente que llega a la casa tienes que darle, comida, bebida, es fuerte también. [...] Comida más es, para eso es que carnean hasta 12 cabras, harto es (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

Anteriormente, el mismo comunario expresó que si lo eligen como pasante ha de asumir dicha tarea; sin embargo, mientras pueda evitarlo, lo hará. De alguna manera es posible encontrar cierta ambigüedad, como también existe en el *ayni* cuando se paga por el trabajo recibido. En este caso, el comunario debe elegir entre perder su pertenencia a la comunidad y ser pasante; por su puesto ha de asumir el cargo si es necesario y seguramente lo hará de la mejor manera posible, pero también se encuentra una fisura en ésta práctica porque el comunario estaría dispuesto a no ofrecerse para ser reconocido y respetado por la comunidad como un pasante, en tanto media una lógica mercantil que lo impulsa a no querer gastar sus recursos agropecuarios y monetarios.

Complementariedad de pisos ecológicos

Cómo se explicó, la complementariedad hace referencia al acceso a distintos pisos ecológicos, tal como lo explica Murra (1975 [1972]: 59-115). Los productos de Julio Chico son bastante homogéneos; es decir, sí hay variedad de productos, pero casi todos los comunarios producen los mismos, por lo que existe la necesidad de acceder a otros productos que son consumidos regularmente en la comunidad, que bien pueden producirse en poca cantidad (como la papa) o que simplemente no se producen (como el trigo).⁷⁹ El acceso a estos productos implica relacionarse con comunidades cercanas con distintos pisos ecológicos, lo cual sucede de dos maneras: la primera, a través del trueque entre comunarios de las dos comunidades; y, la segunda, cuando un comunario de Julio Chico logra acceder una chacra en una comunidad que tiene otro piso ecológico.⁸⁰ No obstante, ninguna de estas dos formas de acceder a otros productos está

⁷⁹ A parte de todos los otros productos provenientes de la ciudad vía mercado.

⁸⁰ Algunas familias cuentan con tierras tanto en la comunidad de Julio Chico como en la comunidad de Cusi Cusi; en la cual, por sus condiciones agroecológicas, pueden acceder a productos como arveja, papa y trigo. Esta tenencia de la tierra en niveles ecológicos distintos se consolida, principalmente, a través de vínculos matrimoniales (aunque también se conocen casos en que comunarios de Julio Chico compraron tierras en Cusi Cusi). Por lo general, los matrimonios suelen tener su residencia en Julio Chico, debido a que la producción es permanente por la existencia de riego, pero se trasladan de manera recurrente a Cusi

mediada por la organización comunitaria, sino que es una práctica de carácter individual y, por tanto, los productos conseguidos son propiedad del comunario que logre adquirirlos.

Sin embargo, se puede asumir que la complementariedad en la comunidad, es decir, el acceso a esos productos de otros pisos ecológicos mediante el trueque, esta mediada por una relación de reciprocidad sencilla e individual con los comunarios de otras comunidades.⁸¹ La principal comunidad con la que Julio Chico intercambia productos es Cusi Cusi.⁸² Los comunarios de ambas comunidades suelen ir a la comunidad contraparte para hacer el intercambio.⁸³ Si bien esta relación tiene una dimensión material y necesaria para la subsistencia, también existe un trasfondo de colaboración mutua:

Porque arriba tanto altura, zona intermedia, zona alta, y también nosotros aquí zona baja, con lo que produce aquí, [...] entonces nosotros también llevamos, [...] porque este [lugar] es semi-trópico, ¿no ve? Entonces hay veces que nosotros llevamos naranja, guayaba, todo eso, eso cambiamos también con papas [y] todo. Entonces nosotros siempre nos estamos colaborando, ambos (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julio Chico).

Ese trueque puede ser considerado como una práctica de solidaridad, en tanto no se rige por una cuantificación que implica que son, necesariamente, valores equivalentes:⁸⁴ el maíz de la zona baja se cambia por el trigo de la zona alta en

Cusi, y no sólo por la producción en época de lluvias, sino también porque, al tener tierras, son considerados como parte de la comunidad de Cusi Cusi y por tanto pertenecen al sindicato de aquella comunidad, lo cual significa que deben asistir a las reuniones mensuales.

⁸¹ Se considera al trueque como una relación que tiene un componente de reciprocidad; en cambio, el que los comunarios tengan tierras en otro piso ecológico no puede ser considerado como una relación de reciprocidad, ya que es una misma familia la que va a trabajar en los dos pisos ecológicos y se beneficiará de los dos tipos de productos; así produzca en una zona y lleve sus productos a la otra para intercambiarlos, no hará más que actuar como cualquier comunario de una comunidad que hace trueque con la otra.

⁸² Ésta comunidad se encuentra situada a 4 horas de caminata desde Julio Chico (no tiene vías de acceso para vehículos) y se especializa en la producción de papa, arveja y trigo por la altura en la que se encuentra (2 900 msnm). El principal problema para la comunidad (aparte de la inexistencia de camino) es que la producción es a secano, por lo que sólo pueden producir en época de lluvias.

⁸³ “Hacemos un trueque [con los de Cusi Cusi], por eso es que nosotros sembramos maíz ¿no ve?, entonces llevamos maíz, entonces mita a mita con maíz cambiamos también el trigo. Arriba llevamos, o si no vienen de arriba con trigo, entonces aquí cambiamos” (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

⁸⁴ El trueque está basado en el intercambio de alimentos, al ser éstos fundamentales para la propia existencia humana, se da una relación de solidaridad que implica que los intercambios no necesariamente van a ser equivalentes: “Las reservas alimenticias no pueden manipularse como las demás cosas,

volúmenes iguales, aun cuando en el mercado ambos productos puedan tener precios distintos, lo mismo pasa con los demás productos.

Por otra parte, algunos comunarios de Juló Chico suelen participar, en mayo de cada año, en la Feria de Cruz Q'asa.⁸⁵ En esta feria, comunarios de distintos lugares, de manera individual, asisten para realizar el intercambio de sus productos:

Ahí se juntan, porque es la fiesta de Cruz Q'asa, [...] porque ya es nuestra cultura, nuestra costumbre. Entonces ahí no vamos a perder nada, nosotros nuestro producto, ni ellos no pierden porque ahí nosotros tranquilos ya cambiamos eso (José, comunario, 8/12/2009, Juló Chico).

El hecho de que “nadie pierde en el intercambio” representa una cuestión que, en términos de la complementariedad, afirma la noción de reciprocidad que se ha venido planteando hasta aquí. Los comunarios asistentes acuden a la actividad con el presupuesto de dar y recibir, no de vender y comprar. No esperan beneficiarse del intercambio, es cómo si asistieran a un gran encuentro de dones. Y el que esta feria sea reproducida anualmente por comunarios de distintos lugares, demuestra que existe una intención organizada, así no sea comunitariamente, de reproducir una práctica de reciprocidad por sobre los intercambios de otro tipo, como los mercantiles.

Sin embargo y aunque este tipo de trueque-reciprocidad existe en la actualidad, de un tiempo acá, la institucionalidad de la práctica ha sido permeada por el mercado. La consecuencia es su desaparición o transformación:⁸⁶

[El trueque es] generalmente en las cosechas ¿no? Ahora, pero casi ya no, porque mayormente se lo llevan [su producto] al mercado, y a veces [...] compran [los otros productos] por dinero. [...] Ha cambiado mucho desde tiempos antiguos. [...]

socialmente no son iguales a las otras cosas. El alimento es dador de vida, es urgente, de ordinario simboliza a la tierra y al hogar cuando no a la madre. En comparación con otros productos, la comida es lo que más fácil o más necesariamente se comparte [...]. No es probable que, en la mayoría de los asentamientos sociales, existan retribuciones equivalentes para los alimentos, ya que ellas impugnan los motivos tanto del dador como del receptor” (Sahlins, 1983 [1974]: 235).

⁸⁵ Crus Q'asa es una pequeña comunidad situada en la zona alta de la región y está a unas siete horas de caminata –con animales cargados de productos– desde Juló Chico.

⁸⁶ Esto también tiene que ver con la intervención de ONGs en la región; por ejemplo, en la comunidad de Juló Chico fue una ONG la que, hace más de 15 años, introdujo una variedad de papa que podía ser producida en el microclima de la comunidad. Como resultado, la relación de complementariedad que se mantenía con Cusi Cusi para el intercambio de papa colapsó. Actualmente esta práctica ha aumentado nuevamente debido a que los comunarios de Juló Chico dejaron de contar con el apoyo tecnológico de la ONG y la producción de papa fue disminuyendo de manera progresiva.

Ahora ya, mayormente, lo venden [sus productos] allá [en el mercado] y aquí vienen a comprar con plata. Ya poco se practica ya el trueque. (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

El trueque pierde, así, su lógica y da un giro importante hacia el mercado. Al estar el intercambio mediado por el dinero, el precio del producto en los mercados campesinos grandes (como el de Cochabamba) es el que determina el precio de los productos en la comunidad; y los comunarios ya no venderán sus productos pensando en dar y recibir lo mismo, sino en obtener el mayor ingreso monetario posible.

Sin embargo, no deja de ser interesante que, todavía, exista una ambigüedad en la interpretación que hacen los mismos comunarios sobre la transformación de las prácticas de trueque en prácticas mercantiles. Los productos que antes se intercambiaban por medio del trueque siguen siendo interpretados a partir de sus cualidades físicas, que era lo que interesaba en el trueque, y a partir de esa interpretación se trata de entender el nuevo intercambio mercantil que se da en el mercado.

Así era el trueque entonces, una lata de maní con una lata de trigo. [...] Ahora parece que la gente se dio cuenta que el maní, como tiene cáscara y el trigo no, entonces no quieren cambiar, aunque el precio es casi igual [del maní] con el trigo, casi es igual (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

Obviamente que al mercado no ha de interesarle la cáscara del maní ni del trigo, simplemente el precio de los productos por la relación de la oferta y la demanda. En este caso, la ambigüedad surge en la diferenciación de la interpretación del intercambio de los productos que antes podían ser tenidos como equivalentes, gracias a ciertas costumbres (y donde nadie ganaba monetariamente), y la interpretación de un mercado donde esos productos dejan de ser equivalentes (aunque por momentos puedan serlo).

El compadrazgo

La práctica del compadrazgo es bastante común en las sociedades andinas. Implica la ampliación familiar a través de lazos no consanguíneos, por medio de ritos que se producen en momentos vitales de los sujetos. En Julio Chico todos tienen un padrino o una madrina; un ahijado o una ahijada; un compadre o una comadre. La constitución de una relación de compadrazgo implica la reformulación de las relaciones personales y

familiares entre los comunarios, son relaciones de reciprocidad que se constituyen en el largo plazo –trascendiendo el rito o la fiesta en el cual se estableció– y transformando la lógica de la amistad en una relación de mayor compromiso mutuo.

Existen distintos momentos en los cuales se concretan relaciones de compadrazgo, pero tres de éstos parecen ser los forjadores de potentes relaciones. Primero, el compadrazgo en el bautizo; en ese momento, la familia busca, por lo general, un matrimonio que se haga cargo del niño para que asuman el rol de segundos padres. Segundo, el padrino en el matrimonio; las familias de las personas que se casan seleccionan un matrimonio que acompañe y aconseje a los recién casados durante su vida matrimonial. Tercero, el compadrazgo que se establece entre el pasante saliente de la fiesta y el que la agarra;⁸⁷ en ese momento se gesta una relación de gran envergadura entre ambas familias, además de que la familia que deja de ser pasante ha de encargarse de ayudar a la nueva familia en todo su recorrido como organizadora de la fiesta.⁸⁸

Debido a la importancia del futuro padrino para los ahijados, la familia (o, en el caso del matrimonio, las familias) han de elegir con mucho cuidado a las personas que asumirán ese nombramiento, porque no cualquiera puede tener en sus manos la responsabilidad de los futuros ahijados. Se considera que el padrino permitirá que los ahijados lleguen a ser tan respetados y queridos como sus padrinos, por lo que el padrino tiene que ser visto como una figura ejemplar en la comunidad.⁸⁹

⁸⁷ Esta forma de constituir una relación de compadrazgo no se analizó en el apartado sobre la fiesta y los pasantes debido a que es una relación extraordinaria que se concreta en la fiesta, pero no a nivel comunal sino a nivel personal; relación que trasciende la fiesta y dura toda la vida.

⁸⁸ “Hay tres clases [de compadres] por lo menos, ¿no ve? Porque uno es..., primero es en las fiestas, ¿no? En las fiestas porque hacen una *tantawawa*, lo que dicen, de harina, pancito, ahí nos hacemos [compadres]. [...] De ahí hacen bautizar, de ahí se hacen compadres, entonces, si vos tienes tu hijita, entonces le dices ‘vos háztelo bendecir’, entonces claro, una persona [el nuevo compadre] nos llega a nosotros también, entonces ahí nosotros nos elegimos [a los padrinos], por nuestros hijos es que nos hacemos compadres. Y la tercera es cuando [...] en los matrimonios, ¿no ve que? En los matrimonios igualito, porque si vos te hubieras casado, ¿no ve que? Entonces tu papá te diría a vos: ‘bueno, vamos a buscar un compadre, vos te buscas un padrino’, así nosotros también buscamos un padrino, entonces ahí vamos toditos, con más nuestros hijos [...] Entonces, van a hablarle pues al padrino, con el padre..., con ambos de su señora y su marido, entonces con sus papás, son seis personas que van pues ahí a hablar, al padrino ¿no ve que? Ahí le dicen, le hablan, ahí piden perdón los ahijados, ahí nos aceptan o si no, no nos aceptan [...] también” (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

⁸⁹ “[El padrino] tiene que ser una persona buena, bien responsable, ¿no? [tiene que ser una persona] trabajadora, porque si no sus ahijados van a salir mal, él tiene que decir a sus ahijados siempre, para que sean como él, así tiene que ser. Porque si el padrino no hace..., no es responsable, entonces no les puede decir nada [a sus ahijados], ¿no?” (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julio Chico).

Por tanto, la relación del compadrazgo, está basada en el prestigio; y, dado que es una relación de por vida⁹⁰ debe construirse poco a poco e implica esfuerzos de ambas partes para mantenerla, ya que esta relación puede llegar a ser, incluso, tan o más importante que las que existen con la totalidad de la comunidad. Los compadres se han de cuidar entre ellos en todo momento y con total desprendimiento:

El compadre, bueno, si necesitas algo por ejemplo, ayuda, alguna herramienta, un préstamo de dinero, vas con toda confianza y el compadre casi nunca te va decir que no. Claro siempre te va a aceptar, ¿no?, aunque de lo pedido la mitad o lo que pueda. Siempre tiene que tratar de ayudarte, y lo mismo pasa con los padrinos, o sea hay una reciprocidad padrino, ahijado, compadres. (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julio Chico)

Los compadres saben que pueden recurrir a su contraparte sin ningún problema y sin preocuparse de la devolución, ni en especie, ni en un tiempo determinado. Simplemente sucede que ambos están conscientes de que pueden hacerlo bajo cualquier circunstancia, sabiendo que éste hará lo que esté a su alcance para ayudarlos. Así pues, los compadres se entregarán en los mejores y peores momentos, sabiendo que recibirán el mismo trato cuando lo requieran.

El pedir a otro que sea compadre⁹¹ y, por ende, padrino de un hijo o de un matrimonio, implica un momento de selección que desembocará en un rito. La elección de un padrino está basada en la carga de prestigio que una persona ha logrado en la comunidad. Si alguien es considerado como un amigo, participante del trabajo comunario, ha cumplido con la fiesta si es que ha sido pasante; será el candidato perfecto para ser nombrado padrino. En ese caso los comunarios habrán de mostrar respeto y cariño para pedir a esa persona que asuma tal responsabilidad:

Bueno, normalmente hay que ir como es de costumbre con coquita para rogarle, para que te lo haga bautizar a tu hijo, o sino para que sean padrinos de tu hijo. Cuando vas a su casa tienes que ir con respeto ¿no?, tienes que hablarle con cariño para que te acepte. Si te acepta, ahí nomás va a ser como de tu familia y también

⁹⁰ “Cuando es compadre, después de compadre hay que respetar, entonces, no es para un año, no es para un rato, entonces, para toda la vida es, hay que respetar. Cuando se hacen compadres hay que respetar” (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julio Chico).

⁹¹ La solicitud de ser compadres solo aplica al caso del bautizo y el matrimonio, ya que, como se vio, en el caso del ser pasante de la fiesta no es tanto un pedido como un nombramiento obligatorio.

tienes que respetar. [...] A veces comidita y chichita le llevamos, le contamos que estamos haciendo bautizo y así, bien nomás se le habla” (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julo Chico).⁹²

Si el candidato a padrino acepta, surgirá una nueva relación entre los compadres, lo más importante de ésta es el sentimiento de una pertenencia familiar que se forja entre los comunarios. Pero el compadre no será cualquier familiar, si bien la relación de amistad cambia cualitativamente hacia una relación de familiar, el compadre no pierde su prestigio, porque sigue siendo, de alguna forma, una persona ajena a la familia. Así, la familia de la cual hará parte el padrino deberá demostrar permanentemente su respeto:

[A los padrinos] tienes que atender constantemente, tienes que ayudarle, en su trabajo también, no hay que dejarles, cómo su hijo [eres], así es pues. A tus padrinos hay que atender bien pues. [...] Cuando hacemos una comidita, [hay que] compartir, comer y compartir, con la madrina, con el padrino, con los compadres también (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julo Chico).

Se puede suponer que el cuidado que se pone en los compadres y padrinos es una forma de sustitución de las relaciones de consanguineidad. En tanto se demuestre la estima, a través del respeto y el buen trato, la relación estará garantizada; caso contrario, existirá un alejamiento y resentimiento, ya que el compadre que no recibe el cariño de la otra familia va a sentirse utilizado.⁹³

La relación de compadrazgo tiene un valor social para el comunario, que puede llegar a ser tan o más importante que la relación familiar:

[El compadre representa] más que tu familia a veces, sí, así es. Porque nuestra familia hay veces que no nos quieren ver, nada, nuestros hermanos también, pero el compadre no te niega porque es cosa ajena (José, comunario, 08/12/2009, Julo Chico).

⁹² A diferencia del caso del pasante, en los compadrazgos por bautizo o matrimonio existe la posibilidad de negarse a aceptar ser padrino; generalmente, debido al costo que implica para el padrino realizar la fiesta o debido a que ya se cuenta con demasiados ahijados y, por tanto, debe cumplir con los gastos que ello implica: “No nos enojamos [si no aceptan ser padrinos], también es de acuerdo a lo que tenemos, ¿no ve que algunos somos pobres?, entonces si quieren que sea padrino y no tengo plata, claro, no puedo aceptarle. [...] Entonces si es que nos aceptan, [...] ahí nosotros hacemos” (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julo Chico). O también: “hay veces [no aceptan ser padrinos], por la cantidad de ahijados que pueda tener uno, entonces no” (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julo Chico).

⁹³ Fernando dice que cuando un padrino no recibe el cariño de otra familia se siente frustrado y se aleja, si no se trata bien a un padrino éste “nos deja, ‘así, para un rato nomás’ dicen pues” (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julo Chico).

El compadre es una “cosa ajena”. A diferencia de los familiares, con los cuales no se tiene mayor obligación de construir una relación duradera, el elegir a una persona ajena tiene implicaciones de importancia: ambos han decidido mantener una relación que dure por vida, más allá de las circunstancias y, por tanto, se debe consolidar una relación de confianza de largo plazo a través del mantenimiento de un prestigio mutuo. Al no haber las mismas situaciones de conflicto entre compadres como entre hermanos (por ejemplo, la propiedad de la tierra), éstos están dispuestos a entregar toda su confianza a aquello que es ajeno, siempre y cuando sientan que esa entrega es mutua.

El nuevo compadre debe recibir todas las atenciones necesarias de parte de su contraparte, pero la tarea que éste tiene con sus ahijados tampoco es menor. En la comunidad, el padrino debe velar por el bienestar de sus ahijados, ya sean de matrimonio o de bautizo, constituyéndose en una figura tan o más importante que los padres. El respeto que tiene toda la familia a los compadres es tal que el ahijado puede tener más respeto a sus padrinos que a sus propios padres; así, una persona puede llegar a comportarse de manera reprochable en su casa, pero nunca con sus padrinos o compadre.

En tanto cosa ajena, los compadres se relacionan a partir del prestigio construido mutuamente y del consecuente respeto que se demuestran; pero el padrino tiene una relación distinta con sus ahijados, los padres del apadrinado delegan al padrino un poder de sujeción para que éste asuma un control sobre la vida de los hijos. Por tanto, el ahijado no sólo deberá demostrar respeto a su padrino, sino, también, una obediencia que responde al prestigio que éste tiene en la comunidad. Deberá obedecer no en términos de una relación meramente personal, sino que lo hará en torno al prestigio que la comunidad y su familia otorgan a su padrino. De alguna manera, al respetar y obedecer a su padrino, también demostrará respeto y obediencia a la comunidad, lo cual puede ser considerado como el inicio de la formación del propio prestigio del apadrinado.

De esta manera, el padrino se constituye en una autoridad que no puede ser superada y el ahijado no puede dejar de tomar en cuenta lo que le haga o le aconseje su

padrino.⁹⁴ El poder del padrino llega a un nivel en el que puede pegar a sus ahijados con el consentimiento de los padres.⁹⁵

Si se piensa en la matriz de reciprocidad, pareciera ser que la relación de compadrazgo es la unidad básica de la matriz, o el modo en el que la reciprocidad se hace evidente de la manera más simple, pero al mismo tiempo, de manera supremamente poderosa (casi se podría pensar que trasciende la misma comunidad).⁹⁶

Julo Chico: una mirada comparativa desde Pocosuco y Chimboata

En el anterior apartado se han considerado aspectos que permiten representar una idea de la matriz reciprocidad en la comunidad de Julo Chico. Ahora surge la inquietud de abordarla en términos más amplios; es decir, a la luz de las experiencias de reciprocidad de otras comunidades de la región.

Julo Chico es una comunidad que cuenta con una cotidianidad permeada por instituciones y prácticas provenientes de la sociedad extensa; pero, pese al encuentro social en el que está inmersa, se vislumbra que la reciprocidad sigue normando gran parte de la experiencia comunitaria. No es posible pensar esta comunidad sin ese

⁹⁴ Adalberto explica las tareas que tiene que tener un padrino con sus ahijados de bautizo. “[El padrino debe] llevarle a la iglesia, hacerle bautizar, comprarle una ropita [...].Y después, cuando ya son mayorcitos, también, cuando digamos, el chango [joven] se porta mal, entonces, ya a la mamá no le hace caso, entonces le lleva a donde el padrino para que le de unos consejos.” Y complementa: “Cuando ya no le hace caso al papá ni a la mamá, le llevan al padrino. Hay veces que le hacen *waskear* [pegar] con el padrino” (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julo Chico).

⁹⁵ “Para eso es el padrino [...], en el matrimonio igual pues, si el ahijado comete algún error, se pelea, ¿no ve hay veces?, van a donde el padrino y el padrino le *waskea* [pega]. [...] No hace mucho que he hablado con un matrimonio, pero por suerte todavía no me ha tocado *waskear* [pegar] a ninguno [RISAS]. Así es la cosa por aquí” (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julo Chico).

⁹⁶ La importancia del compadrazgo es tal que personas externas a la comunidad, provenientes de zonas urbanas, pueden notar con facilidad las diferencias que existen entre ciudad y campo al realizarse esta práctica: “Eso del compadrazgo, claro, no creo que se pierda porque es una herencia familiar, es más individual, eso nunca se va a perder en ninguna parte, [pero en el campo] es más fuerte, y aquí yo veo que es más respetado, por ejemplo, al compadre ya lo tienen como una familia, pero mientras en las ciudades no.” Y continúa: “Aquí [...] en las comunidades, mayormente, el padrino tiene que intervenir en cualquier situación, interviene si el papá o la mamá saben que están en problemas de celos, en diferentes situaciones, entonces inmediatamente van donde el padrino: ‘mira compadre, esto es lo que está pasando, tus ahijados están peleando mucho, la chica es muy celosa, no lo deja salir, a ver, vamos, una llamada de atención’, entonces tú tienes potestad, incluso más que papá. ‘Qué es lo que pasa, a ver hija’, ‘mira padrino, se sale mucho, camina como un soltero, demás cosas, ya no me hace caso, ya no me maneja como esposa, él sigue con solterios’, o sinos el otro dice, ‘mira padrino ella está caminando así, no me espera, no me tiene ropa lavada, me deja vivir nomás así’, ¿no?, entonces el padrino tiene que ver. Pero en la ciudad ya no, les importa un bledo lo que pasa [con sus ahijados]” (Lucio, profesor, 07/12/2009, Julo Chico).

trasfondo. Sin embargo, la reciprocidad existente en Julo Chico y el cómo se ve reflejada en las prácticas que dan vida a esta reciprocidad (el *ayni*, el *chuqu*, la fiesta y el compadrazgo) sólo puede entenderse en una realidad particular.

Para entender mejor estas particularidades, se establecerá una comparación con otras comunidades andinas, de manera tal que se destaque la especificidad de cada una de estas comunidades y se haga manifiesta la diferenciación y las gradaciones de las matrices de reciprocidad.

Las dos comunidades con las cuales se pretende realizar la comparación son Pocosuco y Chimboata. La primera está situada en el mismo municipio al que pertenece Julo Chico (Torotoro), aunque prácticamente no existe ninguna relación entre ambas debido a la gran distancia que las separa (60 km);⁹⁷ esta comunidad tiene menores vínculos con la sociedad extensa y presenta mayores grados de reciprocidad. La segunda, está situada en el municipio de Pocona, en el departamento de Cochabamba,⁹⁸ tiene mayor contacto que Julo Chico con la sociedad extensa y, como se verá, cuenta con relaciones de reciprocidad más dispersas.

Pocosuco está situada en el cantón Carasi del municipio de Torotoro. La altura de la comunidad varía desde 2 900 msnm hasta 3 300 msnm, por lo que es considerada en la región como una comunidad de zona alta. En la zona baja de la comunidad suele producirse maíz y tarwi, mientras en la zona alta se produce papa y trigo. En esta comunidad sólo existe producción a secano. Está situada a 180 km de la ciudad de Cochabamba y para llegar se debe pasar por Julo Chico y la localidad de Torotoro, a partir de la cual el camino es bastante accidentado; en total se requiere alrededor de ocho horas para la realización de este viaje desde la ciudad.⁹⁹ La comunidad está compuesta por 67 familias y 303 habitantes (PROHISABA, 2008). A diferencia de Julo Chico, las

⁹⁷ Pero no es sólo la distancia espacial, sino el hecho de que ambas comunidades no tienen momentos sociales para compartir. Los comunarios de Julo Chico no suelen ir a comunidades tan lejanas porque los productos que pudiesen conseguir en aquellas comunidades los consiguen con comunidades más cercanas (como Cusi Cusi). Por otro lado, los comunarios de Pocosuco cuando van a las ciudades, suelen llegar a Torotoro y luego tomar un transporte directo hasta Cochabamba, si bien pasan en vehículo por la comunidad de Julo Chico, no se detienen en ella.

⁹⁸ De Julo Chico hasta Chimboata hay una distancia aproximada de 200 km. Para llegar a ésta, primero se debe ir al valle alto de Cochabamba para luego tomar otro camino que conduce a Chimboata. No existe ninguna relación entre ambas comunidades.

⁹⁹ En época de lluvias el camino suele estar intransitable; en ese tiempo, la única forma de acceso a la comunidad es a través de una caminata de casi 8 horas desde Torotoro.

viviendas se encuentran dispersas y sólo cuentan con servicio de agua por cañería en lugares estratégicos. La comunidad tiene un núcleo educativo que ahora imparte hasta el segundo de secundaria (ver Anexos 3, 4 y 7).

La comunidad de Chimboata pertenece al cantón que lleva ese mismo nombre y está en el municipio de Pocona. Se encuentra a 2 600 msnm, por lo que es considerada como zona intermedia en su región. Chimboata está situada en una zona de cabecera de valle y no cuenta con sistema de riego. Sus principales productos son: trigo, papa, maíz y durazno. Se encuentra situada a 130 kilómetros de la ciudad de Cochabamba, 120 asfaltados y el resto de tierra (en buen estado).¹⁰⁰ En el año 2001, la comunidad tenía 69 habitantes, número que se ha ido reduciendo de manera progresiva debido a la migración permanente (Mercado, 2008). Los habitantes de Chimboata cuentan con servicios de agua y electricidad y la escuela sólo imparte el nivel de primaria (ver Anexo 4, 6 y 8).

Las disonancias en la reciprocidad

A continuación se exponen algunos elementos hablan de las disparidades en la matrices de reciprocidad de las comunidades, siempre teniendo como punto de referencia a Julio Chico y manteniendo los ejes temáticos que fueron analizados en el apartado anterior.

Julio Chico cuenta con prácticas de reciprocidad ligadas al trabajo agrícola como el *ayni* y el *chuqu*; prácticas que son de vital importancia para el ordenamiento de la experiencia de los sujetos y representan una forma de construcción de relaciones sociales en torno a la pertenencia comunitaria. En el caso de Pocosuco las relaciones de reciprocidad en el trabajo son más fuertes y, en alguna medida, llega a ser un trabajo organizado por la comunidad en su conjunto;¹⁰¹ en cambio, en el caso de Chimboata la reciprocidad en el trabajo es mucho menor y no se encuentra una práctica muy amplia de trabajo comunitario.

¹⁰⁰ El transporte hacia la comunidad es fluido y existen varias opciones, desde taxis compartidos hasta grandes camiones.

¹⁰¹ En esta investigación, el término *trabajo comunitario* refiere al trabajo realizado con personas de la misma comunidad, aunque puede ser un trabajo organizado por una sola persona que requiere la colaboración de otros, tal como se vio en Julio Chico con el caso del *chuqu*. Cuando se habla del *trabajo organizado por la comunidad* se está haciendo referencia a un trabajo comunitario que implica la participación de la organización sindical de la comunidad, la cual determina la forma en que se organizará el trabajo.

En Pocosuco, a diferencia de Julio Chico, el trabajo comunitario más importante no es el *ayni*, sino el *chuqu*. El *ayni* es practicado de manera similar a como se realiza en Julio Chico –se solicita a otra persona la ayuda para trabajar la tierra y, a los pocos días, esa ayuda es retribuida–; sin embargo, en el caso de Pocosuco, el pedido de la ayuda implica un rito de mayor respeto: el comunario debe ir a la casa del otro llevando coca y cigarros para solicitar el trabajo.¹⁰² El comunario que recibió la ayuda se ve en la necesidad de retribuirlo en la misma especie y el no hacerlo conlleva el resentimiento del otro, en este caso el trabajo no puede ser devuelto en dinero.¹⁰³

Esto marca una pauta de diferenciación fundamental, en Pocosuco el mercado no es una válvula de escape para la reciprocidad. Por ejemplo, si alguien ha tenido una mejor producción y ha logrado vender una mayor cantidad de productos, el dinero que reciba de éstos no le servirá para esquivar los conductos regulares de la reciprocidad, por lo que puede contratar el trabajo de los demás, pero no bajo la figura del *ayni*. Desde esta perspectiva, el comunario que compra trabajo, deberá recurrir o cumplir con otros mecanismos de reciprocidad que le permitan ser reconocido como parte de la comunidad.

El *chuqu* puede darse de dos maneras. La primera es similar a la existente en Julio Chico: un comunario invita a otros a que trabajen la tierra y al finalizar la jornada de trabajo todos comparten con comida y chicha. El segundo tipo tiene una diferencia sustancial, en este caso es la comunidad la que organiza la actividad. Por ejemplo, en el caso de siembra de papa, todos los miembros de la comunidad que deciden sembrar este producto se organizan en torno al sindicato y fijan un calendario de trabajo, de modo tal que un día todos trabajan para un comunario, al otro día para el otro, y así sucesivamente. Cuando se trabaja la tierra de una determinada familia esta debe elaborar la comida y la bebida para alimentar a todos. Además, la noche anterior al trabajo en su

¹⁰² “Digamos que si yo necesito para hoy día trabajadores, entonces voy con coquita, entonces le digo: ‘hoy día ayudarime y mañana para vos’, así ¿no?” (René, comunario, 10/12/2009, Pocosuco).

¹⁰³ “No, en [el caso de querer pagar a los que han ayudado en *ayni*] podrían resentirse [...], problemas también pueden haber, si, por ejemplo, yo a vos te he ayudado, entonces, si o si me lo tienes que ayudar, aunque no me ayudes ese día mismo, otro día me lo puedes ayudar nomás, entran de acuerdo, ‘hoy día no voy a poder por tantas razones, y mañana o pasado va a ser’ entonces ya” (René, comunario, 10/12/2009, Pocosuco).

tierra, esa familia hará un rito de *ch'alla* para que la siembra del día siguiente sea provechosa.¹⁰⁴

El hecho de que el *chuqu* pueda funcionar como resultante de la organización sindical es muy curioso, dado que supone una forma de producción comunitaria en la que todos los participantes han de producir bajo las mismas condiciones de solidaridad y cualquier eventualidad es resuelta por la colectividad a través del sindicato. Esto marca una de las diferencias más sustanciales con Julo Chico, comunidad en la cual la organización de la producción es individual aunque el trabajo sea comunitario. En Pocosuco no sólo existe la idea de un trabajo en comunidad, sino que la misma organización de ese trabajo es comunal y, por tanto, una responsabilidad colectiva. En este caso, se trata de una forma de reciprocidad que no sólo constituye las relaciones sociales entre comunarios, sino la dinámica misma de toda la comunidad.

En Chimboata, por otra parte, la magnitud del trabajo comunitario es de menor envergadura. Aunque existe la práctica del *ayni*, como un ir y volver del trabajo,¹⁰⁵ ya no es una práctica cotidiana y existen personas que nunca realizan este tipo de trabajo, sin que eso implique algún problema con la comunidad. Es más, lo común ahora es pagar por el trabajo que realizan entre ellos mismos.¹⁰⁶

¹⁰⁴ La calendarización del trabajo toma en cuenta, además, los ritos del calendario católico: “[En la comunidad] mantienen el *chuqu*, lo mantienen [...] en estos sembradíos también, lo hacen el *chuqu* día anterior de lo que tienen que sembrar, lo hacen el preparado con un sahumerio, esa noche, le degollan una cabrita, entonces eso le hacen, para que tenga una buena producción, cada comunario, y al día siguiente la comida ya está preparada. [Entonces, la noche anterior] al sembradío, entonces ahí hacen su *challaku*, su *karankita* [sopa], su sahumerio, entonces al día siguiente empiezan, y ahí toda la comunidad está invitada y ahí realizan su *chuqu*, entonces, un día están donde una familia, al día siguiente donde otra familia, así repartido. [...] Todos juntos, hasta que terminen, porque todos van [al *chuqu*], además el *chuqu* no se deshace, en mi comunidad sigue nomás, y sindicalmente eso se maneja, y días que son guardas que dicen, eso es respetado, no se trabaja esos días, persona que trabaja también es sancionado. Hay días festivos [que se llaman guardas], ellos ya saben esas sus guardas, entonces automáticamente no hacen nada en sí ¿no? Entonces si él trabajaría, estuviera con sus sembradíos [o] algo, se hace sancionar mediante el sindicato” (Teresa, profesora, 12/12/2009, Pocosuco).

¹⁰⁵ “[En el *ayni* vamos donde] uno un día y después donde el otro [...], así para avanzar rápido, ¿no?, pero tienes que convencerle a tu vecino, hay veces que no quieren, entonces tienes que convencer. Entonces, si él quiere voy y trabajo en su trigo, por ejemplo, ¿no? y después el viene y me ayuda a mí, igual nomás” (Esteban, comunario, 07/01/2010, Chimboata).

¹⁰⁶ “Hay todavía [el *ayni*], pero poco”; y, explica que cuando se necesita ayuda se contrata el trabajo: “se pagan jornales [de trabajo], eso es lo más común aquí” (Eduardo, comunario, 07/01/2010, Chimboata).

Por otro lado, el trabajo comunitario conocido como *chuqu* no existe en Chimboata;¹⁰⁷ por tanto, la reciprocidad no pasa de ser una relación entre dos comunarios que deciden hacer *ayni*. No existe una práctica de reciprocidad en el trabajo que organice a varios comunarios (ya sea sindicalmente o no). Si alguien hace *ayni* con varias personas les deberá a cada una el equivalente del trabajo recibido; pero no es una actividad como el *chuqu* de Julo Chico, en donde varios comunario trabajan por un comunario sabiendo que la retribución será un momento de regocijo y de compartir.

En Pocosuco, la fiesta de la comunidad es la de Santa Rosa, el 30 de agosto. La lógica de la fiesta es muy similar a la de Julo Chico: existe un pasante que ha de organizar la fiesta y garantizar que salga lo mejor posible para lograr que la comunidad sea bendecida por la “mamita” de Santa Rosa; caso contrario, la comunidad no recibirá la bendición y el pasante será castigado por la virgen.¹⁰⁸ Pero, a diferencia de Julo Chico, el ser pasante de la comunidad es por turno; sabiendo los comunarios, con mucha anticipación, cuándo les tocará ser pasantes. Los turnos para pasar la fiesta son decididos por la comunidad, y cuando a una persona le toca ser pasante no puede evadirlo por ningún motivo, aunque no le agrade la idea.¹⁰⁹

La naturaleza del pasante adquiere otra condición cuando su nombramiento surge de un sistema rotativo; bajo esta lógica ningún comunario puede dejar de ser pasante, ni puede dejar de cumplir con su comunidad, así sea la familia más pobre de Pocosuco. En Julo Chico, el pasante en ejercicio elige al próximo pasante y, de alguna manera, lo hace pensando en garantizar la fiesta del próximo año, por lo que tendrá en cuenta posibles opciones que representen esa garantía. En Pocosuco la situación es distinta: toda la

¹⁰⁷ Al ser entrevistado, un comunario explicó que recuerda que cuando era pequeño, existía la práctica denominada *umaraqa*, en la cual un círculo cercano a una familia que había perdido alguno de sus miembros se organizaba para hacerse cargo de la producción agrícola de esa familia: “Antes había pues así, dicen que cuando alguien se moría hacían *umaraqa*, como *ayni* también, sus familiares digamos, mi papá moría, familiares, ahijados, todos, venían a sembrar maíz o trigo, así todos con su yunta, y la dueña atendía con su alimentación, pero ahora esa cultura, esa tradición, se ha perdido, ya no hay ahora” (Eduardo, comunario, 07/01/2010, Chimboata). Este comunario cuenta que pudo ver esa forma de reciprocidad cuando murió su abuela; sin embargo, Esteban, que es más joven, comentó que nunca había conocido tal práctica.

¹⁰⁸ “[La fiesta se lleva a cabo porque] dicen que es por la creencia, que nos da bendición dicen ¿no?, por la bendición, entonces por esa razón más que todo a veces hacen fiesta ¿no?, por milagros, para que haya bendición [y nos] vaya bien en la producción” (Toribio, comunario, 10/12/2009, Pocosuco).

¹⁰⁹ “[El ser pasante] es rotativo, según la lista. [...] Claro pues, me va a tocar siempre pues, ¿no? que voy a hacer, me toca, entonces a la fuerza voy a hacer [la fiesta], [es la] costumbre” (Hugo, comunario, 11/12/2009, Pocosuco).

comunidad es la encargada de garantizar la fiesta y si al comunario que le toca ser pasante tiene muchas dificultades, la comunidad se encargará de ayudarlo, pero estará obligado a asumir este rol.

Si en Julo Chico ser pasante es una elección del pasante saliente y en Pocosuco una obligación comunal, en Chimboata es resultado de una negociación. La fiesta de esta última comunidad es el 8 de septiembre y es ofrecida a la virgen de Guadalupe.¹¹⁰ Durante la fiesta, algunas personas se ofrecen como pasantes para el próximo año o el pasante en curso sugiere a la persona que quiere que sea pasante; sin embargo, hay un momento previo de negociación entre el pasante en ejercicio y los posibles pasantes, una vez que llegan a un acuerdo entre las partes, se hacen públicas las designaciones.¹¹¹ Así, existen más posibilidades para que la fiesta se aleje de la matriz de reciprocidad de la comunidad y ésta pierda el control sobre aquella. Ha sucedido que personas que eran de la comunidad pero que ya no viven en ella y no mantienen una relación estrecha con ésta, se ofrecieron a ser pasantes al calor de la fiesta y luego no cumplieron. Si bien la persona que no realizó la fiesta fue reprochada por la comunidad, no hubo mayores consecuencias.¹¹² Este es uno de los motivos por los que la comunidad elige más de un pasante para cada fiesta.¹¹³

¹¹⁰ Hasta el año 2001, la comunidad contaba con una imagen de la virgen de Guadalupe (originaria de España); sin embargo, ese año la imagen fue robada. Hasta ese momento había un cura de manera permanente en la comunidad; pero, después del robo, éste abandonó la comunidad. Desde esa vez la iglesia sólo es utilizada en las fiestas religiosas. Muchos comunarios atribuyen a ese robo la mala suerte en la comunidad, ya que coincide con el proceso de vaciamiento acelerado de la población de la misma debido, en parte, a las malas cosechas. Desde el año 2009 los comunarios cuentan con una estatuilla de Nuestra Señora de Guadalupe que aunque es mexicana y no española (como la anterior) muchos esperan que devuelva la prosperidad al pueblo.

¹¹¹ Eduardo explica que una persona, una vez nombrada públicamente como pasante, no puede negarse a serlo, porque la designación es resultado de una negociación: “[El ser pasante] es de devotos, [si te niegas a ser pasante luego de haber sido nombrado] le haces quedar mal pues, o tú te quedas mal visto pues, porque nadie no te está obligando [a ser pasante], por eso, si quiere ser pasante tiene que ser más o menos con voluntad, digamos, tiene que estar apto a la virgen”; y, continua: “no están obligados, ¿no ve?, el que agarra [es] de su voluntad, entonces tiene que hacer, tiene que mirar si es capaz para hacer, porque es para mucho dinero, no es poco dinero que se gasta, entonces tiene que verse capaz siempre, o en que negocio va ha hacer la plata, ¿no? para hacer” (Eduardo, comunario, 07/01/2010, Chimboata).

¹¹² “Por ejemplo, don Victoriano Zapata ha *chauqueado* [fallado], ha agarrado [la fiesta] y no ha venido pues, [entonces] él mismo [...] queda mal y la gente también le mira mal” (Esteban, comunario, 07/01/2010, Chimboata).

¹¹³ Eduardo explica que cuando el pasante falló a la comunidad en la fiesta, ésta continuó gracias a la existencia de otros pasantes: “No [hubo problema], había otro [pasante] pues, dos eran, hay veces hay unos dos o tres” (Eduardo, comunario, 07/01/2010, Chimboata).

En Chimboata, la figura del pasante deja de tener tanta importancia como en las otras dos comunidades, se convierte en una figura poco significativa. En primer lugar, es uno más entre dos o tres pasantes, por lo que ya no es él, ni su familia, los únicos responsables de que la fiesta llegue a un buen término. Si bien muchos de los pasantes son de la comunidad o personas que viven en otros lugares, pero que mantienen productivas sus tierras en Chimboata, la forma de elegirlos abre la posibilidad para que personas que no son de la comunidad y/o ya no tengan relación con ésta, asuman el cargo. No se puede garantizar que esas personas cumplirán con la fiesta, por ello la comunidad ya no participa activamente en la concreción de la fiesta: el pasante organiza la fiesta por su parte (coordinando con los otros pasantes), pero los otros comunarios ya no los ayudan. En muchos casos llega el pasante desde la ciudad con la amplificación, la bebida y parte de la comida, y lo que falta de chicha y comida lo consigue contratando una familia de la comunidad para que realice esa tarea.

En este caso, en la fiesta coexisten actividades basadas en relaciones de reciprocidad y otras basadas en relaciones de poder. El pasante debe tener los recursos económicos para hacer la fiesta y mientras más grande y ostentosa sea, mejor; aunque aquello no implique relacionarse con los comunarios. El pasante será, en muchos casos, el que pone todo para la fiesta y lo paga. Éste podrá irse o quedarse luego de la fiesta, pero lo que ha demostrado, detrás de una fachada de desprendimiento, es que cuenta con el dinero y los recursos para organizar una buena fiesta. De todas maneras, el que fue pasante logrará adquirir prestigio en la comunidad ya que, al final de cuentas, estará *dando* algo a la comunidad y permitiendo un momento de encuentro para ésta.

En relación con la complementariedad ecológica, en Pocosuco, que se encuentra en una ladera en pendiente y que entre la parte más alta y la más baja de la comunidad existen casi 500 metros de diferencia, los mismos comunarios consideran que cuentan con dos pisos ecológicos distintos. En la zona más alta se produce, principalmente, papa y trigo, mientras en la zona baja el producto predominante es el maíz, aunque también se produce haba y tarwi, entre otros. De manera interna los comunarios establecen una forma de reciprocidad en el manejo de los pisos ecológicos que se superpone al trabajo comunitario de *chuqu*, que no es posible encontrar en Julo Chico por la ausencia de distintos pisos ecológicos. La mayor parte de los habitantes de Pocosuco tienen dos

terrenos: uno en la zona alta y otro en la zona baja; de esta manera se aseguran de contar con varios productos que pueden ser producidos simultáneamente en esos pisos ecológicos. Lo interesante en Pocosuco es la manera en que se mezcla el *chuqu* con el manejo de las tierras en los dos pisos ecológicos. Sucede que cuando es época de siembra de papa, un grupo importante de la comunidad se desplaza hacia la zona alta y se quedan a vivir ahí hasta terminar –mediante el *chuqu*– esa siembra. Después, ese grupo vuelve a desplazarse hasta la zona baja para cosechar el maíz y, después, volverán a la zona alta para cosechar la papa, y así sucesivamente.¹¹⁴

Gran parte de la comunidad se desplaza de manera conjunta y muchas veces hacen *chuqu* (generalmente en las siembras y en la cosecha de papa); pero, en este caso, la reciprocidad trasciende una operación concreta del trabajo para formar parte de la vida diaria del trabajo. Los comunarios esperan que la comunidad los acompañe en su siembra o su cosecha, así como ellos acompañarán al resto. En este caso, la complementariedad en el uso de pisos ecológicos parece ser una cuestión individual, ya que cada comunario tiene sus tierras altas y bajas; sin embargo, el manejo de esas tierras no es individual, sino colectiva y de acompañamiento mutuo. Así, ante la existencia de distintos pisos ecológicos y, por tanto, de distintos productos, la reciprocidad adquiere un sentido más agudo.¹¹⁵

Regresando a Chimboata, esta comunidad se encuentra a cuarenta minutos –en transporte público– de uno de los mercados campesinos más importantes de la región sur

¹¹⁴ El comunario René explica que todos los comunarios tienen los mismos productos porque tienen las tierras en la zona alta y baja: “la misma gente siembra arriba y abajo, [...] digamos en abajo, siembran puro maíz, [...] y digamos en la zona más alta, ahí siembran papa, entonces la [...] producción igualito nomás [para todos]” (René, comunario, 10/12/2009, Pocosuco). Por su parte, la profesora Julia explica el proceso de desplazamiento de la comunidad: “Prácticamente tienen terrenos hacia abajo y tienen terrenos en el sector donde producen la papa, muchos tienen dos terrenos, o sea que por ahora los pobladores están en aquí [la escuela queda en la zona intermedia baja], después de que concluyan, este periodo de vacación, este diciembre y enero, entonces van a subir toda la gente hacia arriba, van a ir a hacer abonar para que puedan tener el terreno listo para sembrar la papa en la gestión siguiente. Una vez que hagan abonar, bajan a este sector a cosechar el maíz que va a producir, una vez que concluyan de cavar la papa” (Julia, profesora, 11/12/2008, Pocosuco).

¹¹⁵ En el caso de Pocosuco también existe una relación de complementariedad por medio del trueque con individuos de otras comunidades, tal como se explicó para el caso de Julo Chico. Por lo comentado por los comunarios de Pocosuco, ellos suelen bajar con papa en sus burros hasta comunidades con clima subtropical, para obtener maní y frutas; pero, además, truecan productos con la zona alta donde suelen intercambiar sus productos (principalmente maíz) por chuño (papa deshidratada por el frío), ya que si bien ellos producen una papa de buena calidad no tienen el microclima necesario para deshidratarla con frío, por lo que adquieren este producto de comunidades que están en regiones más elevadas.

de Cochabamba: el Mercado del Puente.¹¹⁶ Los comunarios de Chimboata llevan sus productos al mercado, los venden y compran lo que necesitan, ya sean productos que vienen de otros pisos ecológicos, de la ciudad o de China, dado que en el mercado es posible conseguir una gran variedad de productos. En Chimboata no existe una forma comunal de manejo de pisos ecológicos, ni tampoco el acceso a productos de otros pisos ecológicos por medio de prácticas de reciprocidad. Ni siquiera se encuentra algo parecido a la reciprocidad básica observada en Julo Chico cuando se realiza el trueque.¹¹⁷

En este caso, no existe un punto de comparación sobre complementariedad entre Julo Chico y Chimboata. La conclusión es que esta práctica de reciprocidad ya no forma parte de la cotidianidad de Chimboata, dado que ha sido desplazada en su totalidad por el mercado.

Finalmente, al considerar las prácticas de compadrazgo es posible observar que entre Julo Chico, Pocosuco y Chimboata no existen grandes diferencias. El compadrazgo se constituye como una práctica que mantiene su dinámica en las comunidades andinas. Los ritos de pedir al otro para que se convierta en compadre y padrino,¹¹⁸ el respeto que significa tener al compadre de por vida¹¹⁹ y la solidaridad que se gesta entre compadres¹²⁰ son elementos comunes a las tres comunidades.

¹¹⁶ El Mercado del Puente se encuentra situado a 20 kilómetros, aproximadamente, de Chimboata, al lado de un pequeño puente, lo que le da su nombre. Este mercado sólo funciona los lunes (desde las cuatro de la mañana). Ese día, todos los comunarios que quieran vender sus productos pueden llegar al mercado y ofrecerlos. Luego comprarán lo que necesiten y volverán a sus comunidades.

¹¹⁷ “No hay ya eso [el trueque], antes había, pero ahora eso se puede ver en las alturas donde se cambia papa [con otros productos], aquí no hay” (Esteban, comunario, 07/01/2010, Chimboata). Y el profesor de Chimboata corrobora esta información: “En sí, [el trueque] ya no se practica, podría ser un vaso de maíz con un vaso de trigo, pero ahora esto es más en calidad de préstamo” (Rafael, profesor, 24/08/2009, Chimboata).

¹¹⁸ En Pocosuco, el pedido para que alguien sea compadre se da de la siguiente manera: “Hay que ir, digamos, con *pijcho* [coca] y rogarle, digamos, para que sea nuestro compadre, eso se llama *mañakjara*”; entonces: “para ser compadre, al compadre, comadre voy a rogar, después [le digo] ‘por favorcito’, eso nomás” (Toribio, comunario, 10/12/2009, Pocosuco). En Chimboata sucede algo parecido: “Tienes que ir con tu chicha, con tu cerveza, con tu comidita, así tienes que ir. Primero tienes que hablar[le] aunque sea en chiste, para ver si se animaría, entonces [te] pones serio, y si te dicen [que sí], bueno ya es en serio” (Eduardo, comunario, 07/01/2010, Chimboata).

¹¹⁹ Al compadre se le solicita que asuma ese nombramiento porque se le respeta. René comenta cómo sucede en Pocosuco: “o sea, la gente ve para que sea padrino quien es el que vive bien dentro su familia, a eso la gente busca para padrino. Quien vive bien en su familia, ¿no?, quien no hace problemas, entonces, es honesto, así, ¿no? a esos buscan para padrinos, no buscan cualquier gente” (René, comunario, 10/12/2009, Pocosuco). Y por eso es que la relación cambia al momento de volverse compadres

La relación de reciprocidad del compadrazgo parece ser la más fuerte de todas o, por lo menos, la que más ha resistido los embates de la sociedad extensa. Quizás se pueda atribuir al hecho de que se trata de una relación más personalizada, en el que la reciprocidad no requiere de la participación de toda la comunidad; además, al no ser una práctica de reciprocidad basada en el trabajo, los comunarios pueden seguir siendo padrinos así una de las contrapartes deje de vivir en la comunidad, cosa muy común en Chimboata. Los compadres y sus familias se deben respeto mutuo, lealtad y solidaridad; si la relación funciona con esas bases será difícil que se quiebre. La reciprocidad que se fundamenta en el compadrazgo ha de estar más claramente instituida entre los actores que se desenvuelven en ella y, por tanto, si se cumplen los requisitos básicos de prestigio. La reciprocidad puede subsistir y acomodarse muy bien a los cambios de la comunidad.

“Es costumbre, nuestro rito, cultura, ¿no ves que?”

La reciprocidad aparece como una constante en la cotidianidad de Julio Chico y al compararla con otras comunidades, se logra dimensionar que ésta se constituye en un componente vital de todo el mundo andino; aunque con distintos matices y grados. Cada comunidad, en tanto mundo de la vida, ha de reconfigurar una cosmología particular, por lo que no es posible realizar una generalización de las propiedades de la reciprocidad andina. Pero esa reconfiguración no implica que la reciprocidad haya desaparecido, por lo visto sigue siendo el eje vertebrador de la interacción en este mundo.

Sin embargo, gracias a la comparación entre comunidades, es necesario plantear algunas cuestiones. Desde la teoría de John Murra, se vio que el elemento distintivo de

convirtiéndose en una relación de mayor confianza y respeto: “cuando no estaba mi compadre [...] estaba bien, nomás, pero era un poco más de lejos, la confianza no era igual. Ahora [que es mi compadre] hay más confianza” (Toribio, comunario, 10/12/2009, Pocosuco). En Chimboata, Eduardo explica que hay que buscar un compadre “responsable [...] digamos, que tú respetas, ¿no?, como a tu papá para respetar te buscas pues”. (Eduardo, comunario, 07/01/2010, Chimboata). Y, por tanto, ese respeto tiene que mantenerse de manera indefinida: “tienes que respetar nomás pues, por algo te estás haciendo compadre, ¿no ve?” (Eduardo, comunario, 07/01/2010, Chimboata).

¹²⁰ En Pocosuco “[el compadre] siempre está para cualquier cosa y para ayudarse en sus trabajos, y en cualquier necesidad, ¿no? [...] Tiene que salvar, tiene que salvar, como una familia es pues” (René, comunario, 10/12/2009, Pocosuco). Y lo mismo sucede en Chimboata: “al padrino tienes que respetar y ayudar, si está en su trabajo, si es necesario hay que ayudar, pues” (Eduardo, comunario, 07/01/2010, Chimboata).

la comunidad andina es la práctica de complementariedad en distintos pisos ecológicos. Es claro que en la actualidad es posible pensar a la comunidad andina sin complementariedad, o situando a esta práctica al mismo nivel que las otras prácticas de reciprocidad. Sería más adecuado pensar que el núcleo central que da forma a la comunidad andina es la misma matriz de reciprocidad, como una manera particular de dar sentido al mundo, y por tanto, la complementariedad es una práctica más de reciprocidad, si desaparece esta práctica, pero la matriz de reciprocidad sigue siendo el marco de referencia primario, la comunidad seguirá existiendo, aunque obviamente, transformada.

Lo que si pareciera estar en juego es la cohesión de la comunidad a partir de la gradación de la matriz reciprocidad. Se puede percibir que en tanto la matriz de reciprocidad es más compacta, dura y menos permeable, la fuerza de gravedad de la comunidad es más poderosa. Si se considera a la comunidad de Chimboata, donde hay una pérdida de las prácticas de reciprocidad, no sólo se ha desvanecido gran parte del sentimiento de pertenencia a la comunidad como una totalidad, sino que la misma comunidad se ha visto disminuida físicamente en el número de habitantes. No cabe duda que los factores económicos son fundamentales para pensar la desestructuración de la comunidad de Chimboata, pero esos factores económicos, en alguna medida, también son consecuencia de la modificación de los marcos de referencia de la comunidad.

El sindicato ha demostrado tener un rol central en la definición de las relaciones sociales de la comunidad. Esta institución regula la interacción social y distintas situaciones de conflicto. Si bien el sindicato de Julio Chico ha perdido el control de varios espacios de la vida cotidiana de la comunidad, como algunas dimensiones relacionadas con la producción; aun mantiene una función “corporativa” que vela por la reproducción de cada familia, lo cual se hace evidente, por ejemplo, en la regulación de la venta de tierras o en los procesos de distribución de agua para riego. Pero esa función “corporativa”, al regular la vida en la comunidad, también regula y garantiza las relaciones de reciprocidad, ya que es a partir de esta matriz que es ejercido el control social. Obviamente esta aseveración debe ser matizada; si se comparan las tres comunidades se vislumbra lo siguiente: en Pocosuco el sindicato tiene un peso mayor, controla gran parte de las prácticas de reciprocidad; en cambio, en Chimboata sucede lo

contrario, el control o la regulación “corporativa” de las relaciones de reciprocidad es casi nula. En Julo Chico el sindicato tiene un función, principalmente, reguladora que garantiza –y en la mayoría de los casos no controla– la reciprocidad, siendo este tipo de prácticas controladas por los mismos comunarios, pero en situaciones problemáticas o de conflicto recurrirán al sindicato, el cual resolverá la situación desde la matriz de reciprocidad.

En este sentido, se puede concebir a la matriz de reciprocidad como el componente fundador de la experiencia cotidiana. Los comunarios pasan de una franja de actividad a otra, pero lo hacen manteniéndose en el mismo marco de referencia primario. Ese marco de referencia, produce relaciones basados en prestigio y amistad. Cada una de las prácticas de reciprocidad se diferencia en la calidad del tipo de relación que produce; desde el *ayni* con una reciprocidad equilibrada y principalmente formadora de amistad personal; hasta el pasar la fiesta, que es un momento creador de prestigio comunal. En todos los casos, estas relaciones consolidan la confianza entre los comunarios; pero no una confianza individual basada en intereses personales, sino, la confianza de que cada comunario, acreedor de amistad y en especial prestigio, se da a su comunidad y vive según los códigos sociales que allí existen.

La diferencia entre amistad y prestigio, me parece que no es menor. Los comunarios, en sus relaciones sociales, no sólo se interesan por la acumulación de prestigio en el tiempo. El forjamiento de una amistad entre comunarios, trasciende el dar, recibir y devolver. Esta amistad puede entenderse como una manera determinada de dar un sentido ontológico al mundo. Cuando la reciprocidad da lugar a una relación de amistad,¹²¹ se pone en juego la algarabía, el goce, la tristeza y todas las emociones y sensaciones humanas que son comunes en el mundo de la vida de la comunidad. Así, la amistad es el mecanismo mediante el cual se comparten esas vivencias y necesidades humanas que trascienden el puro intercambio recíproco. Por eso, el *compartir* es una palabra tan reiterada por los entrevistados; se comparte en las fiestas, en el trabajo comunitario, en el compadrazgo, etc. El compartir amistosamente es un sentido de vida primario en las comunidades de los Andes.

¹²¹ Obviamente esa amistad debe ser considerada como una amistad distinta a la que se forja en la sociedad extensa, ya que aquella se produce y reproduce desde la matriz de reciprocidad.

Finalmente, otro elemento que no debe ser desatendido es que en las tres comunidades el compadrazgo es la práctica de reciprocidad más estable. Al parecer, ésta mantiene su potencia debido a que no pierde su funcionalidad en el encuentro social y por tanto puede ser reutilizada, no sólo manteniendo a los comunarios cohesionados dentro de la comunidad, sino, también, fuera de ella.¹²² Es decir, se puede pensar que el compadrazgo entre comunarios es una forma eficiente de enfrentar a la sociedad extensa, la cual puede llegar a ser bastante hostil. Lo que importa recalcar es que pese al encuentro social, el compadrazgo no se desencarna de sus significados y, a pesar de las distancias, ayuda a recrear la noción de comunidad ya que la mayoría de las relaciones de compadrazgo se habrán construido en la misma comunidad. Se seguirá abordando este tema en los siguientes capítulos, tomando en cuenta el mantenimiento de las relaciones de compadrazgo no sólo entre comunarios, sino también, con los mismos representantes de los poderosos forasteros.

¹²² Desde la antropología ecológica existe un desarrollo teórico que ha permitido entender como ciertos conocimientos tradiciones no desaparecen cuando una determinada sociedad se inserta en una sociedad moderna, estos conocimientos pueden readaptarse e incluso potenciarse de acuerdo las nuevas circunstancia. Para profundizar al respecto sugiero consultar el trabajo de Greg Guest (2002) “Market integration and the distribution of ecological knowledge”. Es sugerente poder pensar cómo en la relación de la comunidad con la sociedad extensa, una práctica como el compadrazgo puede adecuarse a las nuevas circunstancias sin perder su contenido simbólico.

CAPÍTULO TERCERO

EL MERCADO COMO PODEROSO FORASTERO EN LA COMUNIDAD DE JULO CHICO

[El] análisis [de la mercancía] demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilidades metafísicas y reticencias teológicas.

Karl Marx, *El Capital*

El mercado, ese viacrucis que pone el mundo al revés, dejando de lado al sujeto para dar cabida al gran dinero y a la valorización de la vida misma. Ese mercado se expande por todos los rincones del planeta sin que nadie pueda detenerlo, contaminando a su paso todo lo que encuentra. Pero al mercado le molesta que haya juegue su juego sin tomar en cuenta sus reglas y que, aun en estos tiempos, consideren que el sujeto está antes que la mercancía. A ellos los desprecia y los reprime, pero no se rinde y se interna en sus vidas, tal si fuese un camaleón, mostrándose como algo que no es.

En este capítulo serán abordados “pequeños” encuentros sociales en los que comunarios y comerciantes investidos del poderoso forastero mercantil se enfrentan *vis a vis*. Las comunidades andinas no pueden ser entendidas sin la presencia del mercado,¹ pero esa relación es más compleja de lo que pueda parecer en primera instancia, cuando ambas se encuentran, se produce una negociación de significados a partir de marcos de referencia completamente distintos.

Se debe recordar que lo que se estudia acá son los significados que se otorgan a los poderosos forasteros desde el mundo de la vida de las comunidades andinas. Por tanto, se debe interpretar cómo una comunidad que se desenvuelve bajo una dinámica de

¹ La importancia del mercado es tal, que si uno revisa el capítulo anterior, no ha sido posible realizar una explicación de la reciprocidad sin recurrir permanentemente a la dinámica mercantil.

reciprocidad, logra mantener su encuentro con el mercado, sin que su marco de referencia de reciprocidad sea quebrantado. Así pues, habrá que ver los límites de esa reciprocidad que está forzada permanentemente. Pero también, cómo a partir de esa tensión, la reciprocidad se reproduce, modificándose.

El mercado engloba casi todas las prácticas de la comunidad y no necesariamente como un fin en sí mismo (como la producción destinada a la venta o la compra de productos de consumo e insumos productivos), sino también de manera implícita en las fiestas, compadrazgo, *ayni*, relaciones familiares, educación, etc. Por eso es que en este orden de exposición, se está considerando primero al mercado y en el siguiente capítulo a la escuela. Esta última también se ve comprometida por la dinámica mercantil que existe en la comunidad.

El escenario mercantil de la comunidad

Las Leyes de Exvinculación de 1874 y la consecuente parcelación de la tierra comunal marcaron el destino de la estructura agraria de la región andina boliviana y, concretamente, de la comunidad de Julio Chico. Al reconocer la posibilidad de expropiación de las tierras comunales para la formación de latifundios, los comunarios decidieron –estratégicamente– parcelar sus tierras, lo cual tuvo como consecuencia el surgimiento de comunidades andinas escindidas del control directo de distintos pisos ecológicos. En el momento que el comunario es dueño de su tierra en un piso ecológico determinado y deja de tener potestad sobre el control de tierras en otros pisos (ya que en esos otros pisos, la tierra también fue distribuida de manera individual), se da una modificación cualitativa de la organización de la comunidad de Julio Chico. Espacialmente, lo que se entiende por comunidad, queda disminuido a un lugar donde varias personas tienen tierras vecinas con una propiedad también individual.

Julio Chico evadió, en gran medida, el dominio de las haciendas y estancias, convirtiéndose en una comunidad de *piqueros*, lo cual diferenciaba a sus habitantes de los que se encontraban sometidos a relaciones de servidumbre por tener tierras propias. Este hecho fue primordial para la articulación temprana de la comunidad con circuitos mercantiles y para el desarrollo de un mercado de tierras en su interior (De Angulo et al.,

1993: 73). Hubo modificaciones importantes en el mundo de la vida de la comunidad, no sólo se empezó a trabajar la tierra de manera individual, sino que se empezó a producir para vender, y con ese dinero poder adquirir nuevos productos provenientes de las ciudades, o productos que anteriormente eran adquiridos por medio del trueque. La experiencia cotidiana cambió, abriéndose a la mercantilización y modificando las estructuras de reciprocidad, sin dejarlas de lado.

Los comunarios de Julo Chico producen una cantidad importante de productos para destinar al mercado, los principales son: camote (batata), limón, maní y guayaba. El camote es considerado el producto estrella de todas las comunidades que se encuentran en la ladera del río Caine. Gracias al clima y a la altura en que éstas se encuentran, la calidad de este producto es muy valorada en la ciudad.² La ventaja es que el camote puede ser sembrado en cualquier época del año y cosechado cuando sea necesario.³ El árbol de limón también da sus frutos durante todo el año; si bien éste producto ya existía en la comunidad antes de ser comercializado, fueron las ONGs las que impulsaron su producción con fines mercantiles (PROHISABA, 2008: 113). En general, ambos productos (el camote y el limón) no eran productos esenciales para el consumo diario en la comunidad.⁴ Cuando surgió la posibilidad de comercializarlos, se modificó la composición de la producción dándole mayor importancia a éstos. El caso de la guayaba es similar al del limón: su producción era destinada casi en su totalidad al consumo humano y animal y al trueque; sin embargo, a diferencia del limón, no hubo tanto interés

² El camote de Norte Potosí -como se lo denomina en las ciudades- cuenta con un gran reconocimiento urbano por su sabor. Este camote es considerado superior a los de otras regiones de Cochabamba y de una calidad similar al que es importado del Perú (Tomasa, comerciante, 30/12/2009, Cochabamba). Generalmente las personas que lo consumen conocen los puestos de venta exclusivos donde se lo comercializa.

³ Gracias a sus propiedades, el camote no tiene un rango temporal determinado para su cosecha, si éste tubérculo no es cosechado después de los tres meses que requiere para su maduración, lo único que sucederá es que irá creciendo poco a poco (Salazar, taller focal, 2007).

⁴ Tomasa, que es comerciante de productos de Julo Chico pero que nació en esa comunidad, cuenta el uso que le daban a los productos: “[El] camote, no se comercializaba, daba pero para la gente nomás, [para los] peones, así nomás era, comían, no traían [a la ciudad para la venta]. Limón también no, nosotros por ejemplo teníamos, cuando yo era *wawa* [niña], lo botábamos para limonada, para teñido [...], no sacábamos así [para la venta]. Después, así, unos 20 años que sacamos (Tomasa, comerciante, 30/12/2009, Cochabamba). Estos productos también eran intercambiados mediante el trueque con las regiones altas de la región, en especial el limón -cómo lo explica Tomasa- era de mucha importancia para el teñido en la elaboración de textiles andinos.

por parte de las ONGs de promover la producción de esta fruta dado que no es tan comercializable como el limón.

Antes de la irrupción del mercado en la comunidad, el maní era uno de los principales productos de la economía comunal, a través éste se accedía a cantidades considerables de productos de la zona alta, como la papa y el trigo, por medio del trueque (De Angulo et al., 1993: 137). Además, éste producto siempre fue un componente importante de la dieta básica comunal. Esta situación ha cambiado en el presente: una parte importante del maní de la comunidad es destinado a la venta; mientras otra se destina al autoconsumo y, en menores cantidades, al trueque (Salazar, [en prensa]).

Los comunarios de Juló Chico comercializan sus productos de tres maneras distintas. En la primera, se desplazan a los mercados llevando sus productos: preparan, junto a su familia, una cantidad determinada del producto que quieren vender, lo embolsan y dejan los talegos en el camino hasta que pase algún vehículo que esté dispuesto a llevarlos hasta el mercado, generalmente camiones o buses.⁵ El destino más importante para los productos de Juló Chico es uno de los denominados *mercados campesinos* de la ciudad de Cochabamba, estos son inmensos centros de acopio de productos agropecuarios provenientes de distintas regiones del departamento y del país. También están los mercados de Cliza y Punata,⁶ que en algunas ocasiones son elegidos por los comunarios por su cercanía a Juló Chico. En otras ocasiones, los productos sólo son llevados hasta el poblado de Anzaldo que se encuentra aun más cerca (Pellens, 2006: 12).⁷ La diferencia de llevar a uno u otro mercado es que en los mercados de la ciudad de Cochabamba, o los más cercanos a ésta, los productos suelen tener mejores precios; sin embargo, implican un costo de transporte mayor y dedicación de tiempo extra.

⁵ Si los comunarios han de llevar productos en poca cantidad suelen irse en los buses porque estos son más rápidos; sin embargo, el costo del pasaje y del transporte de las bolas en bus es casi el doble, por lo que en caso de llevar grandes cantidades de producto han de esperar a que pase algún camión (Fernando, comunario, 19/08/2009, Juló Chico). Tanto los buses como los camiones salen del poblado de Torotoro rumbo a Cochabamba los días miércoles, viernes y domingo.

⁶ Cliza y Punata son ciudades intermedias del Departamento de Cochabamba, están situadas a 30 y 40 kilómetros, respectivamente, de ésta ciudad.

⁷ Anzaldo está situado a 80 kilómetros de la ciudad de Cochabamba, a la mitad del camino (en términos de tiempo) entre la ciudad y Juló Chico.

En los mercados, los productos son vendidos y comprados al por mayor. Generalmente, los comunarios conocen a determinados comerciantes que ya son sus *caseros*⁸ y con los cuales tienen relaciones establecidas por visitas previas, por lo que suelen recurrir a uno de éstos (los comerciantes suelen estar esperando impacientemente, en la parada del camión, para comprar los productos de los comunarios recién llegados),⁹ negociar el precio y vender su producto al por mayor. Luego de vender su producto, compran algunos víveres e insumos productivos para posteriormente retornar a su comunidad.

Cuando el comunario realiza viajes a los distintos mercados, aprovecha para comprar otros productos que no existen en la comunidad, como sal, arroz, fideo, aceite, fertilizantes, instrumentos de trabajo, etc. O también puede considerarse al revés: cuando el comunario necesita adquirir ciertos productos de mercados grandes, aprovecha para llevar, de manera personal, algunos productos para venderlos.¹⁰

La segunda forma de vender los productos es a través de la *Asociación de Productores de Maní de Julo Chico*.¹¹ Como bien indica su nombre, este mecanismo de comercialización es sólo para el maní. La asociación funciona de manera autónoma y desligada del sindicato, cada comunario debe aportar una cantidad inicial de dinero para ser parte de ésta organización, a diferencia del sindicato donde las personas son miembros por el simple hecho de tener tierras en la comunidad. La función de esa institución es concentrar toda la producción de maní de los comunarios asociados y realizar ventas en grandes cantidades y, así, negociar mejores precios. Suele tener cupos con ONGs y otras organizaciones de fomento agropecuario que les garantizan la compra; no obstante, estas instituciones han condicionado no sólo las cantidades que

⁸ El “casero” es una figura de comerciante atribuido por el comprador al vendedor o viceversa en el momento en que ambos han construido cierta relación de confianza y lealtad. Un comprador prefiere a su “casero” porque sabe que le va a dar un buen precio o le va a *yapar* (aumentar).

⁹ “[Cuando se lleva el producto para vender] hay que llevar en los carros, llevamos a Cochabamba y ahí en las paradas se quitonean las [comerciantes], como ellas son conocidas, ya que ellas siempre están vendiendo, ya saben cuando llegan [y] ellas ya están esperando” (Fernando, comunario, 19/08/2009, Julo Chico).

¹⁰ “Compramos de la ciudad de Cochabamba, más compran cuando salen a vender y de ahí se traen azúcar, arroz, fideo todo lo que falta en la casa para comer y [también] se traen verdura, aquí eso produce, pero cuando falta nomas compran de allá y se traen hartito como dos arrobas [...] para que aguante” (Fernando, comunario, 19/08/2009, Julo Chico).

¹¹ Esta asociación es bastante nueva, no tiene más de 4 años.

deben ser producidas, sino también las variedades del producto, las cuales no son las que se producían tradicionalmente en la comunidad.¹² Esta forma de organización comercial ha sido promovida por ONGs, como una manera de contener la transferencia de excedentes vía negociación de precios. De algún modo, la asociación funciona bajo una lógica de pequeña empresa comercial.

La última forma de comercialización de los productos de la comunidad es la que más interesa para los fines de ésta investigación. Existe un grupo determinado de comerciantes que permanentemente van a Juló Chico (y a otras comunidades aledañas), compran los productos y los llevan a la ciudad para comercializarlos. Por lo general van casa por casa, conversando con los comunarios, negociando los precios y luego éstos últimos les entregan el producto en algún lugar sobre el paso del camino para que pueda ser directamente introducido al camión. En la ciudad, las comerciantes revenden una parte importante de sus adquisiciones al por mayor y el resto lo comercializan ellas mismas.

Esta es la figura a la que se denomina *ranqhira*¹³ en Juló Chico. Por lo general son mujeres¹⁴ que viven en Cochabamba y que, una o dos veces por semana, viajan a las

¹² “La asociación [...] tiene sus contratos, sus convenios con otras instituciones [para vender maní]. [Llevan] hacia Sucre, decían que iban a llevar hasta Japón, pero creo que la cantidad que solicitaron no cubre lo que piden, es muy poco. Pero la semilla que trajeron ellos tampoco da rendimiento, en calidad dicen que es mejor, pero no rinde, entonces no es tan bueno. Ahora creo que está fracasando la asociación [RISAS], en vano creo que he aportado mis 50 bolivianos” (Adalberto, comunario, 8/12/09, Juló Chico).

¹³ Se denomina *ranqhira* (en *qhichua*) a la comerciante que llega a la comunidad para comprar productos y posteriormente llevarlos a la ciudad para su reventa. Según el diccionario, la definición es: “vendedora de la que se compra habitualmente, casera”. Este personaje comúnmente recibe tres nombres por parte de los comunarios de Juló Chico: “*ranqhira*”, “comerciante” y “rescatista”. Es interesante notar que en el idioma *qhichwa* varias de las palabras que empiezan con *ranq-* hacen referencia a actividades comerciales, por ejemplo: *ranqhachiy* (hacer vender), *ranqhana wasi* (tienda, puesto de venta), *ranqhasqa* (vendido), entre otras. Necesariamente surge la pregunta por el origen de éstas palabras, ya que las traducciones corresponden a una sociedad con relaciones mercantiles desarrolladas. Una conjetura es que esta palabra podría tener algo que ver con la raíz etimológica *ranka* que quiere decir en español “pedregoso, rocoso, desigual”. Esto debe dejarse para un análisis lingüístico riguroso, sin embargo, de ser cierta esta conjetura, desde el mismo idioma *qhichwa* se estaría haciendo referencia a las relaciones mercantiles, como relaciones desiguales.

¹⁴ Existe todo un debate respecto a la constitución de la identidad de género en las comunidades andinas. Esto tiene mucho que ver con la inserción de la comunidad a circuitos mercantiles y sucede que se considera trabajo -en la misma comunidad- a las actividades productivas (masculinas), mientras las reproductivas (femeninas) muchas veces son consideradas como actividades necesarias, pero no adquieren el estatus de trabajo. “Al ser el ámbito doméstico un espacio donde la presencia de la mujer es preponderante, el trabajo que ella realiza se caracteriza por generar un valor ‘no reconocido a nivel del mercado monetario, es decir lo invisible, llamado también ingreso no monetario o producción para el consumo familiar’, al contrario de lo que sucede con el trabajo del hombre que está definido en el ámbito

comunidades. Estas comerciantes establecen relaciones duraderas con los comunarios, no es simplemente su casera, sino que implican relaciones enraizadas en la vida cotidiana de la comunidad.

En Julio Chico, la comercialización por medio de intermediarios, puede considerarse como el primer paso del sumergimiento de la comunidad en los circuitos económicos de la sociedad extensa. En el transcurso del tiempo, su existencia ha sobrellevado una serie de modificaciones y los significados que giran en torno a este hecho se han acoplado, cada vez más, a la lógica mercantil. Inicialmente las *ranqhiras* eran personas externas a la comunidad, que no surgieron de ésta; pero a medida que la comunidad fue aprehendiendo los lenguajes mercantiles, gran parte de estos personajes ahora provienen de la misma comunidad, lo cual, también, tiene mucho que ver con el mantenimiento de prácticas de reciprocidad, que de alguna manera trascienden lo propiamente mercantil.

Esta breve descripción de las relaciones mercantiles de la comunidad de Julio Chico, habilita la posibilidad de realizar un recorrido por los procesos de significación y resignificación que circundan la vida cotidiana de la comunidad en torno a las lógicas mercantiles. Se ha de poner especial atención en el comercio de la comunidad con las *ranqhiras*, por ser esta relación muy común en la comunidad, pero además por ser una relación que trastoca fuertemente las estructuras de reciprocidad de Julio Chico.

productivo, ‘en una relación directa con los procesos de valoración monetaria de mercado’”(Mercado, 2008: 41). Por tanto, como las mismas *ranqhiras* provienen de una matriz sociocultural andina, pareciera que ésta lógica se transfiere a su cotidianidad. El comercio produce ingresos monetarios, pero no está ligado a un proceso de producción, sino sólo de intermediación. Por tanto, es una actividad (no trabajo) que correspondería al ámbito femenino. Así lo explica Tomasa: “más mujeres son las que traen [comercian]. Pero todo es miramiento también, digamos, uno de ellos [varón] empieza a traer limón [...] y dicen ¡ah!, ya es mal visto que un hombre traiga esas cosas, ‘*khatiro* [comerciante en términos despectivos, será abordado más adelante], como una mujer’ eso dicen pues, entre ellos, según ellos [entre los mismos varones]. O sea, según nosotros, un hombre no puede comprar y vender, o sea, como aquí [en las ciudades] hay, ¿no ve? Según ellos no hay tal cosa pues, ‘como una mujer’ dicen. [...] vender y comprar [es una actividad de mujeres], y [a] un hombre no le toca yo creo pues, [él debe] buscar un trabajo yo creo, ¿no?” (Tomasa, comerciante, 30/12/2009, Cochabamba). Sin embargo, existe una excepción, el comerciante que compra animales y que su actividad implica ir de comunidad a comunidad a pie (porque no puede llevar todos los animales en camión) puede ser varón debido a que éste es considerado como un trabajo más pesado: “Más sacrificio es allá pues. [...] Puro a pie tienes que caminar, son montañas [...] cerros y todo eso serranía es” (Eliodoro, comerciante, 05/02/2010, Cochabamba). Para profundizar sobre la temática de género en los Andes sugiero consultar: *Relaciones de género en la familia campesina* (Jiménez, 1994), *Una aproximación a la construcción de género en el mundo rural andino* (Carafa, 1993) y *La campesina de Carrasco* (Rodríguez y Tuijelaars, 1994).

“Ganarte el cariño para que puedan venderte”: la resignificación del mercado

La constitución de un espacio mercantil en las comunidades andinas demanda cierto orden acorde a la experiencia propia que se vive en ellas. Desde una mirada economicista lo que existe son simples relaciones de compra y venta, tal cual sucede en cualquier lugar del mundo. No es que esto sea falso, evidentemente es posible dar cuenta de los procesos productivos y de circulación mercantil que existen en las comunidades; sin embargo, esto es sólo la primera capa –la más superficial– de todo un entramado de relaciones que subyacen al comercio en el mundo andino. Muchas veces los economistas se rompen la cabeza cuando se dan cuenta que sus supuestos sobre un consumidor o productor que debería ser egoísta, racional y maximizador no son aplicables a sociedades andinas.¹⁵ El problema es que al tratar de cercenar la realidad a tal extremo, se pierde de vista que el mercado que se estudia se corresponde con lógicas de vida diametralmente distintas a las que se presentan como las “típicas” para la ciencia económica. Las distancias culturales no son tomadas en consideración.

A continuación se abordará la constitución del orden simbólico que permite a la experiencia comunitaria mantener una relación con el mercado.¹⁶ La forma de lograrlo será reconstruyendo la lógica del comercio que se da en y desde la comunidad de Julio Chico, interpretando los significados que engloban a la actividad comercial y relacionarlos con las prácticas de reciprocidad propias de la comunidad de Julio Chico. Todo esto será trabajado a partir de la experiencia propia de la comunidad y de los mismos comerciantes, sobre las cuales (al ser ellas mismos de la comunidad) se dedicará una parte de éste apartado para entender su propia experiencia en la comunidad de Julio Chico en un antes (comunario) y un después (comerciante).

¹⁵ Por supuesto, estos supuestos tampoco son válidos para muchos de los ámbitos de una sociedad occidental capitalista, por más desarrollada que ésta sea.

¹⁶ El foco interpretativo será puesto en este plano, por lo que es necesario dejar en claro, por el alcance y carácter de la investigación, que no se realizará una lectura de las relaciones estructurales de dominación que someten la comunidad a una sociedad capitalista, no porque esto no sea necesario, sino todo lo contrario, porque ese análisis podrá ser enriquecido en futuras investigaciones por una lectura cultural que dé cuenta del mundo de la vida de la comunidad andina en su encuentro social con la sociedad extensa. Para una profundización sobre el tema de la relación entre comunidades campesinas y sociedad capitalista sugiero consultar el trabajo de Armando Bartra (1979): *La explotación del trabajo campesino por el capital*.

La reciprocidad alrededor del comercio en Julio Chico

Las relaciones mediadas por el dinero, son una parte fundamental de la vida cotidiana de Julio Chico. En la comunidad hay pequeñas tiendas en las que se venden varios productos provenientes de zonas urbanas. Los comunarios también compran y venden entre ellos mismos su fuerza de trabajo y, cuando existe la oportunidad, trabajan para instituciones o empresas ajenas a la comunidad.¹⁷ Pero las relaciones mercantiles más importantes tienen que ver con la venta de sus productos agropecuarios. El objetivo es obtener recursos monetarios que les permitan acceder a otros productos:

Si tienes familia entonces quieres más agarrar plata. Para todo necesitamos plata, ¿no ve?, hay que comprar fideo, azúcar, fósforos, también para los chicos, [...] para que vayan a la escuela, [...] ahora hay que darles para su recreo, dos bolivianos ya saben pedir. Entonces, siempre necesitamos plata, para eso vendemos camote, limón, aunque no se gana mucho, lo que se puede nomás, ¿no ve? (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julio Chico).

El dinero hace parte de la vida en la comunidad, tanto como lo sería cualquier otra cosa que hace parte del mundo de la vida de Julio Chico. Los comunarios han de buscar los mejores precios por sus productos, han de tratar de comprar las cosas que necesitan a los precios más baratos y han de ahorrar para gastos posteriores.¹⁸ Pero toda esta parafernalia mercantil han de vivirla desde sus propias lógicas de relacionamiento comunitario.

Los habitantes de Julio Chico suelen vender la mayor cantidad de sus productos a comerciantes intermediarios que llegan a la comunidad. Es cierto que en determinados momentos ellos van a las ciudades a vender sus productos, pero la forma primaria en que se venden los productos sigue siendo a través de las *ranqhiras*.¹⁹

¹⁷ Por ejemplo, entre los años 2006 y 2009 se empedró el camino que va desde el puente del río Caine hasta Torotoro, los comunarios de Julio Chico trabajaron para la empresa constructora durante varios meses, en un tercio del camino que estaba cerca de la comunidad. También, varias ONGs suelen contratar algún comunario con funciones de promotor u organizador de eventos.

¹⁸ Y si el dinero con que cuenta la familia no es suficiente y tienen que migrar para conseguirlo, lo harán: “[La migración a la ciudad] es temporal no más, es que el terreno no me alcanza, con la producción es anual nomás lo que recibes. Entonces, hasta mientras, para los changos [chicos] falta dinero” (Adalberto, comunario, 8/12/2009, Julio Chico).

¹⁹ Los comunarios de Julio Chico prefieren vender sus productos directamente a las *ranqhiras* porque así no tienen que viajar hasta Cochabamba, Fernando explica que él vende sus productos en la comunidad porque “de aquí nomás [Julio Chico] las *ranqhiras* compran pues, de aquí llevan frutas, guayaba, después,

Dos tipos de comerciantes: la ranqhira y la khatira

¿Qué es una *ranqhira* para la comunidad de Julio Chico? Al consultar al comunario Fernando sobre esto, expresó lo siguiente:

Ranqhira es el que..., digamos, uno lleva de aquí, o sea, del dueño compra, mi hermana por ejemplo, y mi hermana va a entregar a la otra [comerciante], en este caso mi hermana sería la *ranqhira*. [...] Bueno, lleva [para] entregar, si lleva de aquí con cinco, seguramente allá va a vender en siete, ocho, y la otra ya vende en diez, yo pienso ¿no?, para ganar. (Adalberto, comunario, 13/12/2009).

Queda muy claro el rol de la *ranqhira*: es la persona que tiene hacer que los productos lleguen a la ciudad para ser revendidos; pero también sucede que puede haber una *ranqhira* que no cumple bien su cometido, una *ranqhira* que engaña, a esta se le dice *khatira*:

[*Ranqhira* significa:] “los que venden” en *qhichwa* [...], revendedora debe ser pues, eso debe ser. *Ranqhiras* nos dicen, a nosotros al menos así nos dicen pues. [Pero] cuando les engañan no, *khatiras* nomás nos dicen en el campo, así nos dicen. (Tomas, comerciante, 30/12/2009, Cochabamba).

Cuando la comerciante Tomasa plantea la distinción entre *ranqhira* y *khatira*²⁰ surge un primer elemento que reformula las condiciones del comercio en la comunidad. No está mal visto que una persona llegue a la comunidad, compre productos y los venda a precios más caros en las ciudades: ese es su “negocio”.²¹ Pero la situación cambia cuando el comercio tiene un carácter engañoso. Pero ¿qué significa que la comerciante engañe al comunario?, o lo que es lo mismo ¿qué implica que una *ranqhira* pase a ser *khatira*?

camote, papa. Allá venden nomás a los [otros] comerciantes. Porque ir hasta Cochabamba es todo un viaje ¿no ve?, así que aquí nomás entregamos [el producto]” (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julio Chico). También José resalta la importancia de vender en la comunidad y que sólo llevan sus productos cuando tienen que realizar un viaje que implica otras actividades: “casi el mismo precio aquí pagan [las *ranqhiras*], hay camotes que llevamos, entonces si es que no estás capaz de ir a Cochabamba, entonces tienen que vender aquí a la fuerza. Aquí vienen las *ranqhiras* también a comprar, limón, todo, ¿no?, entonces aquí tienes que vender obligado. Si es que vos estás viajando, entonces, vos nomás te llevas, así nosotros hacemos, igual es en toda la comunidad” (José, comunario, 8/12/2009, Julio Chico).

²⁰ El término *khatira* es también utilizado en las ciudades de manera despectiva para hacer alusión a la manera en que hablan las comerciantes que tienen sus puestos de venta en mercados populares, se suele decir: “estás gritando como *khatira*” o “tienes un leguaje de *khatira*”.

²¹ “[Las *ranqhiras*] tienen que estar andando en su negocio, buscando quien le venda, recogiendo lo que han comprado, todo eso” (Adalberto, comunario, 13/12/2009).

En una sociedad extensa, un comprador podría engañar a su vendedor a través del no pago de un producto que ha comprado; sin embargo, tal cosa no sucede en las comunidades. Una *ranqhira* que no pague sistemáticamente a los comunarios perdería el acceso a la comunidad. El engaño del que habla Tomasa es de otra naturaleza y está basado en el rompimiento de relaciones de confianza que se construyen entre comunario y *ranqhira* a partir de la reciprocidad, no es una confianza dirigida al producto ni al dinero:

Alguna vez saben engañar, ¿no ve qué? [...] Nos dicen que el precio está más barato en ciudad y por eso..., quieren que les entregemos más así..., con menos dinero, ¿no ve qué?, grave son pues. Entonces, a veces no se puede confiar, no a cualquiera puedes vender porque te pueden engañar así. (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

El comunario confía en lo que le dice la *ranqhira*. Si ella dice que el precio de un producto en la ciudad es de una suma determinada, el comunario estará dispuesto a venderle su producto a un precio un poco más bajo, porque ese es el negocio de ella, ganar de la reventa. Pero si el precio en la ciudad fuese otro, más elevado, el comunario se sentiría engañado, no sólo porque la *ranqhira* le pagó menos, sino porque ella ha mentido para ganar más, aprovechándose de la confianza que aquella relación implica.²²

Así pues, la *ranqhira* no es una simple intermediaria en la comunidad, es una persona que ha construido una relación con los comunarios, la cual prevalece antes que la misma venta o compra de productos. Al comunario le interesa recibir el dinero por la venta de sus productos y a la *ranqhira* le interesa comprar barato para la reventa en la ciudad; pero ambos se encuentran –en el momento de la relación comercial– en un marco de referencia que no implica el dinero, sino la confianza y, por tanto, el prestigio.

Es de imaginar que ninguna *ranqhira* querrá ser considerada como *khatira*, esto haría peligrar no sólo su rol, sino su personaje, el cual cuenta con un prestigio en la comunidad. Esto podría representar un problema para ella, si se considera que una *ranqhira* no puede irse a otra u otras comunidades cuando le convenga. Ella ha

²² “Siempre hay discusiones con los comerciantes, hay veces nos dicen, “asisito [a este precio] nomás nosotros vendemos” [...], entonces, cuando nosotros el precio sabemos, ahí también la gente discute” (José, comunario, 8/12/2009).

construido relaciones de confianza con ciertas comunidades a través de largos periodos de tiempo.

Confiando en la ranqhira

En el presente, las *ranqhiras* suelen ser de la misma comunidad o de comunidades aledañas.²³ Anteriormente, las comerciantes eran personas externas a la comunidad, éstas llegaban e intercambiaban distintos productos como ropa o alimentos de la ciudad por productos agropecuarios;²⁴ sin embargo, a medida que muchas personas de la comunidad empezaron a tener una relación más amplia con la sociedad extensa, los mismos comunarios de Julo Chico asumieron la tarea del comercio. Pero esto no es accidental, el trasfondo de ese desplazamiento entre los sujetos que realizan el comercio tiene mucho que ver con la necesidad de la conformación de relaciones de confianza como base para las relaciones comerciales. Las *ranqhiras* son hijas, hermanas, primas, o comadres y ahijadas. Simbólicamente, ellas son consideradas parte de la comunidad, aunque no vivan en ella y se dediquen a otras actividades que no son propias de los comunarios.

Ahora bien, al momento de establecerse la relación entre comunario y *ranqhira*, ésta se vuelve un tanto esquizofrénica. Se había dicho que esa relación se constituye a partir del mundo de la vida cotidiana de la comunidad, de tal suerte que la realidad preeminente que se da en el intercambio comercial cobra un sentido para este mundo. Sin embargo, tal relación puede ser considerada como una de las más ilustrativas de lo que implica el encuentro social: entran en tensión dos personalidades sociales, una ligada al interés económico (*ranqhira*) y otra a preservar las prácticas de reciprocidad (comunario). Es un encuentro complejo con una serie de aristas que permiten que el

²³ “Claro, [las *ranqhiras*] son del mismo pueblo, de aquí también pues. Pero, claro, no siempre son de la ciudad, de aquí siempre son” (José, comunario, 8/12/2009, Julo Chico). Pero estas *ranqhiras* que son de la comunidad y que permanentemente llegan a ésta no son muchas: “diez personas debemos ser, [pero los que] vamos somos los del lugar nomás, somos los que traemos [a la ciudad], no hay otra persona. Las que traemos somos de allá” (Tomasa, comerciante, 30/12/2009, Cochabamba).

²⁴ “Antes ya habían [*ranqhiras*] pues, pero después ya han aparecido los del pueblo, a los externos no les venden casi nada, no tienen casi negocio, así que ya a qué van a venir. Antes, por ejemplo, la ropa aquí nomás se compraba, un pantalón, una camisa se hacía un trueque con una cabra, un chivo, un cordero, un chanco, un pollo. Esa costumbre también se ha perdido” (Adalberto, comunario, 8/12/2009, Julo Chico).

comercio se produzca, aunque esto implique estirar los bordes de la matriz de reciprocidad que funge como un marco de referencia primario.

Las *ranqhiras*, para lograr la confianza en la comunidad, habrán de buscar modos de relacionarse que estén acordes al tono de las relaciones entre los mismos comunarios. Por ejemplo, en las prácticas de reciprocidad es común que un comunario se presente ante otro con cariño, llevándole comida, cigarros, coca, etc. Sucede algo similar con las *ranqhiras*, quienes buscan que el comunario construya una confianza hacia ellas y, así, convertirse en beneficiarias de la venta de sus productos:

Como [...] siempre estoy yendo [a Julio Chico], una vez a la semana siempre voy [...]. Siempre le llevas algo [al comunario], para ganar el cariño y para que pueda venderte pues, porque todo es conveniencia en allá. Si digamos vos llevas algo, ¡ucha!, “ella me trae” dice. (Tomasa, comerciante, 30/12/2009, Cochabamba).

La *ranqhira* llevará a sus vendedores algunos productos de la ciudad, demostrando que ella los ha considerado antes de volver a la comunidad.²⁵ Representa también que ésta *ranqhira* recrea permanentemente sus relaciones de confianza y amistad con los comunarios. La *ranqhira*, que por más que haya sido de la comunidad en algún momento, representa a la sociedad extensa en su institución del mercado; por eso es que no puede dejar de pensar que el llevar algunas cosas a la comunidad para regalar implica “conveniencia” por parte de los comunarios. Obviamente, a ella le iría mejor si es que no tuviera que llevar nada a la comunidad y simplemente compraría los productos que desea, pero los códigos cotidianos de la comunidad requieren que ella se gane la confianza y cariño.²⁶

²⁵ En otros casos, sucede que la *ranqhira* recibe peticiones por parte de los comunarios para que ésta le traiga algunos productos cuando vuelva a la comunidad: “a ella [a la *ranqhira*] le doy camote, limón, todo, ella nomás se lo lleva, pero si es que yo mando por verdura o algo, entonces me lo trae o me manda pues, según eso nosotros ajustamos nomás pues” (José, comunario, 8/12/2009, Julio Chico). Si bien el hecho que la *ranqhira* les lleve productos a la comunidad puede parecer como un “favor”, los comunarios tienen muy claro que ellas están haciendo su negocio con ese favor: “Alguna vez le puedo pedir que traiga algo, un litro de aceite, todo, en remplazo le dan limón, camote pero en los precios [de Julio Chico], si trae [algún producto] con diez [bolivianos], entonces lo mismo se lo damos. Pero la *ranqhira* ya sabe que lo que está llevando con diez lo va a vender con quince ¿no?, es su negocio pues” (Adalberto, comunario, 8/12/2009, Julio Chico).

²⁶ “Alguna vez, [hay que] llevar verdurita para ganar el cariño, ¿no? para que te vendan más. Sea compadre o no, si digamos llevas verduras o algunos pancitos ellos se alegran, [entonces] la gente ya no más te vende” (Tomasa, comerciante, 30/12/2009, Cochabamba).

Cuando la *ranqhira* llega a la comunidad a realizar sus compras, visita a los comunarios casa por casa para realizar su actividad comercial, ella entregará los regalos y la familia le puede invitar un plato de comida o algo de beber; entonces, previamente al acto de compra y venta, habrá un momento en el que ambos lados de la relación mercantil comparten.²⁷ Este hecho muestra el mantenimiento de ciertos patrones de confianza que habilitan las prácticas de reciprocidad: el comercio no es considerado ni por los comunarios ni por la *ranqhira*, como algo que tenga que ver con la reciprocidad, es el negocio; pero este ritual que envuelve al comercio ha de recrear la antesala de las prácticas reciprocidad.

El desarrollo del comercio en la comunidad de Julo Chico permite dar cuenta de relaciones fraternales también en el momento en que surgen variaciones de los precios de los productos agrícolas. En la sociedad extensa, lo normal es que el comerciante de un producto decida negociarlo, dependiendo de los precios; no ha de comerciar un producto que le genere pérdidas, sería considerado como irracional. Desde la lógica de la comunidad, lo racional y razonable, contraviniendo los supuestos de la ciencia económica, puede implicar que el comerciante no necesariamente tenga ganancias por su trabajo, y esto no implica que dejará de comerciar. Lo seguirá haciendo debido a que las relaciones de las *ranqhiras* con los comunarios implican que ellas tengan un grado de responsabilidad para con sus vendedores:

Si yo, digamos, traigo [sólo] cuando se vende bien caro, [después] no me venden ya pues, no me venden ya. Digamos [cuando el precio está bajo], [...] no necesitan que le des adelanto, nada, “ya” te dicen “te lo he *apallado* [recogido], te lo he cavado, ¿vas a llevar?”, te preguntan nomás [...] y tienes que traer [RISAS], tienes que traer pues, pero nosotros aprovechamos eso cuando está caro, “si en caro no me das, no te llevo en barato” le decimos pues ¿no ve? (Tomasita, comerciante, 30/12/2009).

La *ranqhira* se asegura la compra de los productos del comunario cuando los precios le sean favorables, es como un boleto de garantía para ella, pero para lograr aquella garantía ellas tienen que hacerlo a la manera de los comunarios. Si lo hace, tendrá la confianza de éstos, por eso es que se ha de preferir comerciar con personas

²⁷ Por experiencia propia, esto sucede comúnmente con otros poderosos forasteros. Por ejemplo, en el caso de las ONGs, cuando realizan visitas a las casas de determinados comunarios, se les lleva algunas frutas o productos que no se consiguen en la comunidad como la coca. Estos gastos, en muchos casos, ya son presupuestados en la planificación de los viajes al campo.

conocidas y mejor si son de la comunidad, porque los extraños no se han de preocupar por mantener ningún tipo de relación de lealtad con el comunario.²⁸ Los mismos comunarios han de preferir vender sus productos –así sea más barato– a la *ranqhira* conocida, porque ésta ha de cumplir con su contraparte. En este caso, las relaciones familiares, de compadrazgo y de amistad, son fundamentales para que el intercambio comercial se lleve a cabo.

La adherencia del mercado a la matriz de reciprocidad

Existen formas más profundas que permiten a la *ranqhira* relacionarse comercialmente con los comunarios de Julio Chico. Ellas suelen participar directamente en las prácticas de reciprocidad como el compadrazgo y siendo pasante de la fiesta.²⁹ Estas son las relaciones comerciales más complejas y tensas que se dan en la comunidad, porque, a toda esa matriz de reciprocidad por medio de la cual se construye la noción de comunidad en Julio Chico, se le ve adherida una lógica comercial que opera de distinta manera. Las prácticas de reciprocidad empiezan a reconfigurar su aspecto y se reformulan a través de lógicas de interés mercantil. Por ejemplo, Adalberto tiene una hermana *ranqhira* la cual es bastante solicitada para ser madrina:

Le nombran madrina, [...] cuantos no pues, como es rescatista creen que tiene plata, por eso le nombran también. [...] A la fuerza [tiene que aceptar el nombramiento], claro, porque si no les acepta no le venden limón, camote [RISAS]. Así nomás es la cosa. (Adalberto, comunario, 8/12/2009, Julio Chico).

Y Tomasa lo confirma cuando habla de sus compadres en la comunidad:

[Cuando tengo compadres], eso si te vende de callado [...], el compadre ya pues, cuando no vas también se lo vende a otra gente, pero siempre prefiere a su comadre [*ranqhira*]. (Tomasa, comerciante, 30/12/2009, Cochabamba).

²⁸ “[Hay extraños que] me ofrecen [buen precio], pero no pues, es que, esos, los que ofrecen, vienen algún tiempito nomás. [Mientras] vos cuando ya estás seguro con una *ranqhira*, eso ya..., aunque pierdas o ganes, hay veces ellos pierden también, hay veces nosotros perdemos también, ¿no ve que?, porque el precio ahí [en el mercado] también no es justo [...] pues, así es”. (José, comunario, 8/12/2009, Julio Chico).

²⁹ Las *ranqhiras* recurren sólo a estas dos formas de reciprocidad para relacionarse con la comunidad, es decir, a formas que no impliquen trabajo (como sucede en el caso del *ayni* y el *chuqu*) ni intercambio recíproco (como la complementariedad), porque su trabajo es justamente el intercambio mercantil que no es recíproco.

Entonces, la práctica de compadrazgo empieza a transfigurar su forma: si bien la *ranqhira* debe demostrar a sus compadres el cariño y respeto que implica ésta práctica, lo hace en la medida en que ella ha de convertirse en la compradora preferida.³⁰ Así, la reciprocidad empieza coexistir con relaciones de poder. Se instala un juego doble: el comunario espera construir una relación de confianza con una persona que es de la misma comunidad, pero sabe que esa persona, por dedicarse al comercio, cuenta con más recursos económicos. La expectativa del comunario es poder constituir una gran familia con su familia y la de la *ranqhira*, de tal manera que, a través de los códigos de reciprocidad, el comunario y su familia cuenten con un apoyo importante ante cualquier circunstancia.³¹ Sin embargo, para la *ranqhira*, las relaciones de compadrazgo en la comunidad son necesarias para su negocio: ella sabe que debe jugar desde las reglas de la comunidad, pero no solo logra utilizarlas para llegar a la comunidad, sino que se beneficia de aquellas:

[Los comunarios] le venden a ella [a su comadre], en vez de venderle a otro, aunque esté un poco más barato [con su comadre], a ella nomás porque es comadre, tienen que venderle nomás también, ¿no? Eso de las ventas entre compadres y comadres, también es en el campo, ¿no? (Adalberto, 8/12/2009).

La *ranqhira* ha de utilizar esa relación como una fuente de poder que la beneficiará,³² obteniendo productos más baratos o mejores condiciones de intercambio.

Algo similar sucede en las fiestas. Debe recordarse que el pasante elegido no puede negarse ante dicho nombramiento, ya que sería una grave ofensa para la comunidad. Dado que, a final de cuentas, las *ranqhiras* son consideradas como parte de

³⁰ “Siempre pues te da preferencia [el compadre], creo que depende del cariño también, eso sí, si no te llevas bien, no pues, de que sirve que sea tu compadre, depende del cariño y el trato creo que es” (Tomasa, comerciante, 30/12/2009, Cochabamba).

³¹ Además, debido a la mayor incrustación de la vida cotidiana de la comunidad en la sociedad extensa, se convierte en una necesidad para los comunarios contar con vínculos externos que se sirvan de puntos de referencia y apoyo para su relación con esa sociedad.

³² Tomando en cuenta la definición de poder de Weber (ver página: 63), lo que sucede es que la *ranqhira* tendrá mayor probabilidad de llevar a cabo su propia voluntad, es decir, conseguir productos más baratos, a través de una relación social como la del compadrazgo (la cual se construye de manera asimétrica). En este caso, la *ranqhira* se apropia de la incertidumbre que implica su presencia en el orden simbólico normativo, la comunidad no tiene un referente de simbolización de la *ranqhira* desde la propia lógica de ella.

la comunidad, son elegibles a ocupar tal cargo.³³ Pero con las *ranqhiras* sucede algo que contraviene la lógica primaria de la fiesta, en algunas ocasiones las *ranqhiras* quieren ser pasantes y tratarán de lograr el nombramiento:³⁴

Yo le he dicho [al pasante]: “yo quiero pasar”, diciendo, [entonces] tu vas, o sea, a ti te dan, la persona que está pasando, te dan ahí, es como obligado, ¿no? [...] “pasá” te dicen (Tomasa, comerciante, 30/12/2009, Cochabamba).

Esta modificación de la práctica pareciera pasar desapercibida; sin embargo, la *ranqhira* ha sido elegida en base a una solicitud personal. Si bien esto no es algo generalizado en la comunidad, el hecho implica un quiebre en la matriz de reciprocidad y la apertura a la posibilidad para la negociación del cargo de pasante.³⁵

Cuando son elegidas, las *ranqhiras* tienen que cumplir con todos los procedimientos que implica hacer la fiesta, tal como si lo hiciese cualquier comunario. El no hacerlo sería un error, ya que dejaría de cumplir con la comunidad y rompería con el orden de reciprocidad de la bendición y del compartir que implica la fiesta. Lo más seguro es que ello iría en detrimento de las relaciones de confianza y prestigio que necesita para realizar su actividad en la comunidad.³⁶

Es decir, la fiesta se llevará a cabo con la misma naturalidad de siempre; sin embargo, un elemento subyacente modificará sustancialmente el sentido de ésta. La *ranqhira* se interesa por la fiesta porque ésta es una punta de lanza que le permite

³³ La fiesta en Julio Chico se la realiza a partir de un sentido de pertenencia a la comunidad, por eso es que José es muy tajante al respecto: “[Si las *ranqhiras*] son de la comunidad, claro [pueden ser pasantes]. O sea, estamos casi al turno, porque si vos agarras para el año, este año estás agarrando [la fiesta], [...] aunque seas comerciante, lo que sea pues” (José, comunario, 8/12/2009, Julio Chico).

³⁴ Anteriormente se explicó que, entre los comunarios, la designación del pasante se da cuando el pasante en ejercicio delega la responsabilidad a otro; sin embargo, las *ranqhiras* han de querer ser pasantes por voluntad propia.

³⁵ Si se recuerda lo que pasa en la comunidad de Chimboata, el llegar a ser pasante implica siempre una negociación. En el caso de Julio Chico esto aun no sucede en la mayoría de los casos; sin embargo, pareciera que el hecho descrito pudiera dar pie a una situación similar en el futuro.

³⁶ Tomasa explica que hubiese sucedido si no hubiera organizado la fiesta cuando fue pasante: “Digamos..., comentan pues, ‘para eso agarra, se lo ha comido’ así te dicen pues [...]. ‘Sin saber se agarra’ te dicen pues, así te..., en tu cara no te dicen, pero entre ellos comentan pues, ‘no ha hecho bien, sin saber se ha agarrado, para no poder atender a la gente’ diciendo” (Tomasa, comerciante, 30/12/2009, Cochabamba). Ninguna *ranqhira* quisiera que los habitantes de su propia comunidad, en la cual realiza gran parte de su actividad comercial y donde cuenta con grandes redes de confianza, hablen de esa manera sobre ella. Una *ranqhira* que se hubiese “comido” los recursos necesarios para organizar la fiesta, demostraría una falta de respeto a la comunidad (y más si todos saben que ella tiene más dinero que cualquiera de los que viven en la misma comunidad).

afianzar su prestigio y la confianza que los comunarios depositan en ella. De este modo, otra práctica de reciprocidad obtiene una nueva dimensión, la de poder. En el caso del compadrazgo, la *ranqhira* ejerce directamente su poder sobre sus compadres y ahijados; y, en el de la fiesta, la actividad se constituye en una fuente de poder y prestigio de largo plazo, potenciando su rol como *ranqhira* con respeto y reconocimiento de toda la comunidad.

La fiesta y el compadrazgo en Julo Chico empiezan a adentrarse en un espacio liminal de indefinición. Si bien estas prácticas parecieran suscitarse en el marco de referencia primario de la comunidad, realmente lo hacen a partir del marco de referencia del mercado. Esta superposición de marcos de referencia produce un desencuadre de la matriz de reciprocidad de la comunidad, lo cual implica que ésta deberá reacomodarse a la lógica mercantil.

Los comunarios se “despiertan” o sobre cómo se pone fin al desencuadre

A partir de ese encuentro social, la misma comunidad replantea los códigos de experiencia con los cuales se relaciona con el mercado. El desencuadre va desapareciendo a medida que la comunidad empieza a utilizar el propio marco de referencia mercantil en su mundo de la vida; dejando de lado, por momentos, a la reciprocidad. Así pues, ha surgido una nueva preocupación en las *ranqhiras*, ahora los comunarios no reaccionan igual ante el mercado:

“Ahora la gente [en Julo Chico] se ha despertado y quiere que se le dé gratis,³⁷ como al decir [...] ‘hay un árbol de dinero, [las *ranqhiras*] sacuden y traen’, como al decir así quieren que se lo regale todo. [...] No sé, [...] lo que ha llegado la energía [eléctrica] parece, no sé, más despierto es la gente, más vivos son, antes eran medio soncitos, les engañaba nomás, sí, ahora no, bien vivo es la gente, ya no es como antes” (Tomas, comerciante, 30/12/2009, Cochabamba).³⁸

³⁷ Se refiere a que los comunarios consideran que si la *ranqhira* le lleva un regalo, éste no debe incluirse en el precio del producto que les compran.

³⁸ Eliodoro no es un comerciante de Julo Chico, sino que fue un comerciante *valluno* (comerciante de animales), pero tiene la misma inquietud que Tomas: “De[sde] antes, un poquito ha cambiado, por la civilización ¿no?, antes eran más campesinitos ¿no?, y ahora ya saben caminar ¿no?, ya saben salir aquí también [a la ciudad], un poco de diferencia ya hay. La gente ya no se queda mucho allá ¿no?, todos van a Chapare, [a] otros lados también, ya un poco movimiento ya hay. Ahora como ya hay camino también, ¿no ve que el camino se está abriendo a todos lados en el campo? Ya llega el camión hasta cierta parte

La energía eléctrica y los televisores pueden tener relación con que los comunarios de Juló Chico ahora no se dejen engañar y consideren al comercio de manera distinta; pero, sin duda, no es lo principal. A medida que la comunidad se sumerge en la sociedad extensa, es de esperar que en su cotidianidad se asimilen cada vez más los códigos y significados que hacen parte de la lógica mercantil. En este sentido, la palabra “despertar”, utilizada por Tomasa, implica que para estas comerciantes, los comunarios que antes estaban en un espacio mercantil de desencuadre, van reconstruyendo su mundo de la vida, siendo capaces de pasar de un marco de referencia a otro sin ningún problema, diferenciando al mercado de su propia matriz de reciprocidad:

Si menos te ofrece tu compadre, entonces no hay que venderle, más bien a otra persona tenemos que vender, más carito. Entonces tu compadre tiene miedo, “así cuesta, no te rebajo de ahí, si quieres nomás, a otro le voy a vender nomás” le dicen pues. [...] Si quiere nomás se lo compra [porque hay] otras personas, forasteros: “si quieres nomás llevate, así su precio, pero si no quieres, otro me está rogando”. Así le dicen pues, si paga nomás, entonces ya, listo, [si la *ranqhira* dice:] “poquito rebájame”, “¡ah!, así es su precio pero” [reafirma el comunario] (Fernando, comunario, 13/12/2009, Juló Chico).

La vida cotidiana en la comunidad se abre cada vez más a las lógicas mercantiles de la sociedad extensa. Algunos comunarios dejan en claro que ya no están dispuestos a seguir las reglas de juego de la reciprocidad para realizar el comercio. Por esto, ahora, nuevos actores pueden realizar actividades comerciales en la comunidad: personas que ya no se relacionarán como las *ranqhiras*, sino a partir de lógicas mercantiles más agresivas.³⁹

El encuentro social aparece de manera muy clara cuando se trata del mercado. Es obvio que la “mano invisible” de la que hablaba Adam Smith no tiene mucho sentido en

¿no?, así que ya están un poco civilizados [...], antes no era así” (Eliodoro, comerciante, 05/01/2010, Cochabamba).

³⁹ Las *ranqhiras* no sólo muestran preocupación porque los comunarios están “despertando”, sino porque a consecuencia de ello, hay nuevas comerciantes de la misma comunidad, pero éstas llevan el mercado a la comunidad de distinta manera: “Hay chicas [de Juló Chico] que han dejado de estudiar, o sea las bachilleres que salen ¿no?, y no estudian y se dedican al negocio. [Ellas] nos quitan ya pues, aprenden. Hasta a nosotros mismos ya nos ven, y ahí aprenden, y aunque ellas son más jóvenes [...]. Mucha competencia hay, nosotros éramos pocos, te digo, ahora ¡uh!, cualquiera es *khatira* nomás, cualquiera es comerciante compradora nomás ya, en cambio, nosotros en lo malo y en lo bueno compramos, y ellos cuando está caro compran, y cuando está barato lo dejan pues (Tomasa, comerciante, 30/12/2009). Las nuevas comerciantes hacen caso omiso de muchas de las prácticas de reciprocidad y, si bien todavía encuentran ciertas resistencias, el mundo de la vida de la comunidad ha empezado a convivir con ellas.

el mundo de la vida cotidiana de Julio Chico: el mercado funciona bajo lógicas más complejas que los simples intereses individuales; sin embargo, es fácil deducir las relaciones mercantiles de la comunidad están en un proceso dinámico de cambio. El marco de referencia primario de reciprocidad de Julio Chico va adquiriendo mayor amplitud para incorporar los códigos mercantiles de la sociedad extensa.

La ranqhira en la comunidad: un estar liminal

Resulta sugerente conocer la manera en que una persona, que en algún momento fue comunaria y que luego de migrar a la ciudad se convirtió en comerciante en su misma comunidad, entiende a su excomunidad. Su mirada ambigua, refleja su estar en la comunidad en un pasado, pero desde un presente en que esa comunidad se ha convertido en su instrumento de subsistencia. Más allá de su percepción de la comunidad, lo que se pretende ilustrar es lo que representa la comunidad para un personaje que hace parte de la vida cotidiana de ésta, pero cuya mirada se construye desde el lente externo de la actividad comercial.

Tomasa encuentra que ha habido un cambio sustancial entre la comunidad de antes y la de ahora. Para ella ese cambio está siendo explicado por la presencia del dinero:

Ha mejorado harto [Julio Chico], harto ha mejorado de lo que era antes, hasta las casas mismas que teníamos, yo he vivido en una casa chiquitita [...]. Ahí vivíamos, pero no, nosotros ya hemos hecho hacer esa casa, pero antes ¡uh!, no corría dinero, no había dinero, antes, no había nada, por eso cuando yo era *wawa* [niña], yo no conocía dinero, ¿no? Esas comidas que comen aquí [en la ciudad], fideo, esas cosas, sólo comíamos en navidad, en fiestitas nomás. Harto ha mejorado de lo que era antes, por eso de lo que ha llegado energía [eléctrica], hasta los chicos..., ya son más despiertos. [...] Ahora harto ha mejorado el camino, lindo está empedrado, con lo que ha habido movilidades [vehículos], ya pues, más ha despertado la gente, ha habido ayuda también, ¿no ve? (Tomasa, comerciante, 30/12/2009, Cochabamba).

Esta primera descripción de la actualidad de Julio Chico da cuenta de un mejoramiento de la vida en la comunidad. El hecho de que los comunarios puedan acceder a productos provenientes de la sociedad extensa, tales como viviendas de concreto (como la que construyó Tomasa, junto a sus hermanos, para su madre) o productos alimenticios, expresarían esa mejoría de la comunidad. Y se entiende que

todas esas privaciones que la comunidad tenía cuando ella era niña se debían a la escasez de recursos monetarios.

Además, Tomasa destaca que la vida en la comunidad ha mejorado en la medida en que los comunarios han decidido dedicar gran parte de su producción a la venta.⁴⁰ Esto habría derivado en que ahora todos se interesen más en la realización de actividades relacionadas con la adquisición de dinero. Por esto, lo que para ella significa ser una persona más “despierta” refiere a la incorporación de códigos mercantiles en la vida cotidiana de los comunarios, lo cual aparece como un factor positivo.

Desde esta interpretación, el hecho que la comunidad se acerca más a la sociedad extensa, es decir, a su propia experiencia como comerciante y a su vida en la ciudad, es una cuestión positiva. Pero luego de esta mirada romántica del dinero, éste se convierte en su contrario; el causante de una serie de tragedias que no existían en Julio Chico:

Demasiado [importante] se ha vuelto el dinero, antes no, no era así, creo que era mejor antes que ahora, antes era mejor, las *wawas* mismas eran más inocentes, ahora no, demasiado..., ya no es bueno, por eso yo no le mando a mi hijo [a Julio Chico], perdición es, sí, demasiada perdición. Desde los chiquititos de catorce años están empezando a beber, eso es peligroso, ahora tantas tiendas hay, antes no había tienda, no había nada, nada para comprar, hasta aquí venían a comprar, ni movilidad llegaba, en esa época no llegaba siempre (Tomasa, comunario, 30/12/2009, Cochabamba).

En esta visión nostálgica de lo que era la comunidad, Tomasa se sitúa en un antes de la arremetida mercantil y considera al dinero como un factor negativo, el cual desencadena cierta descomposición social. La comunidad de Julio Chico, esa que ella recordaba, empieza a desvanecerse y da lugar al surgimiento de una comunidad con las prácticas de la sociedad extensa que ella considera inapropiadas.

La *ranqhira* construye su representación de la comunidad a partir de su experiencia, ella hace parte del mundo de la vida de la comunidad de Julio Chico, así sea de manera intermitente; sin embargo, su propio mundo de la vida está afincado en la

⁴⁰ “Así ha mejorado [Julio Chico], harto, con todo lo que ha dado los productos, han empezado a vender. Como te digo, antes el camote no se vendía, ahí nomás se quedaba, poquito también sembraban pues. [...] ahora no pues, ¡ucha!, en todo lado plantan pues ahora, eso es su..., para agarrar dinero, eso nomás ya pues” (Tomasa, comerciante, 30/12/2009, Cochabamba).

sociedad extensa. Así, el rol de *ranqhira* supone la existencia de dos marcos de referencia superpuestos pero escindidos, donde ella es parte de uno de esos marcos, pero logra desenvolverse circunstancialmente en el otro. Cuando Tomasa recuerda la comunidad tal como que existía en el pasado, lo que hace es pensar una comunidad que le permitía ser *ranqhira*, es decir, una comunidad donde su rol cumplía una función de importancia, por eso es que la constitución de la sociedad pasada de Julio Chico puede parecerle mejor; sin embargo, también sucede que, a partir de su experiencia, ella ha de considerar que hay un mejoramiento en la comunidad, principalmente en infraestructura, cambio que vivió cuando pasó de la comunidad a la sociedad extensa.

Cuando los marcos de referencia de la comunidad empiezan a fundirse en distintos ámbitos con los de la sociedad extensa, el rol de la *ranqhira* empieza a perder sentido, y, quizás, esa es la mayor preocupación que ella tiene. Lo que Tomasa parece desconocer en su testimonio es que, ella misma, es parte de los cinceles que fueron modificando a la comunidad

El mercado en otras comunidades andinas

En el segundo capítulo se realizó una lectura de la reciprocidad en Julio Chico a partir de dos comunidades andinas, Pocosuco y Chimboata, ambas vinculadas de distinta manera a la sociedad extensa. Como se evidenció, el núcleo de la reciprocidad en Pocosuco era más duro y compacto, logrando repercutir en muchos más ámbitos de la vida comunitaria que en Julio Chico. En Chimboata sucedía lo contrario, el marco de referencia basado en la reciprocidad era más débil que el de Julio Chico y muchas prácticas de reciprocidad habían pasado a la historia.

Ahora se concentrará la atención en la presencia del mercado en las comunidades de Pocosuco y Chimboata, de tal manera de hallar similitudes o diferencias con Julio Chico. Más que interpretar la lógica de este poderoso forastero en esas dos comunidades, lo que se pretende es situarlo en el espectro amplio de las comunidades andinas.

El personaje de la *ranqhira* de Julio Chico no existe ni en Chimboata ni en Pocosuco, aunque por motivos totalmente distintos.

Cerca a Chimboata está situado el Mercado del Puente, uno de los mercados campesinos más importantes de la región, el cual entra en funcionamiento todos los lunes, cuenta con una infraestructura imponente y recibe a compradores y vendedores de productos agrícolas de distintos lugares; además cuenta con comerciantes de electrodomésticos, de textiles, de instrumentos de trabajo y demás mercancías.⁴¹

Los comunarios de Chimboata han dejado de vender sus productos a comerciantes que iban a la comunidad, dado que consideran que los precios son mejores si sus productos son vendidos directamente en el mercado, porque cuando eran vendidos a comerciantes que llegaba a la comunidad debían venderlos a precios bajos.⁴² La figura de un personaje como la *ranqhira*, tan importante para la inserción de la comunidad de Julo Chico en los circuitos mercantiles, se ha vuelto innecesaria.

En el Mercado del Puente existen una serie de comerciantes que se especializan en la compra de determinados productos. Y los comunarios de Chimboata no tienen ninguna duda en vender sus productos al mejor postor.⁴³ La relación con el comerciante está basada en la lógica económica de la oferta y la demanda, por lo que, a diferencia de Julo Chico, ya no existe la práctica ni el interés de construir una relación de confianza con el comprador. Así, cuando el comunario llega al Puente no existen referentes simbólicos de su propia vida comunitaria que permitan entablar una relación con el comerciante, dado que éste es totalmente ajeno a la comunidad. Por esto, los habitantes de Chimboata evitan negociar sus productos con sus compadres o padrinos,⁴⁴ ya que esa relación implica una situación de desventaja para el comunario.⁴⁵

⁴¹ Los comunarios de Chimboata van también, aunque en menor medida, al mercado de Punata, tercera ciudad más importante del departamento de Cochabamba, situado a dos horas de la comunidad, así como a otros mercados campesinos menores de Cochabamba.

⁴² “¿Aquí al pueblo?, no [vienen comerciantes], que pues. Antes venían, pero después ya no, ahora nosotros llevamos nomás nuestro trigo, así también es mejor, porque esos comerciantes siempre te pagan menos ¿no?” (Eduardo, comunario, 07/01/2010, Chimboata).

⁴³ “Algunos van a sus conocidos, pero casi poco, digamos yo al que me pague un poco más le vendo. [...] Quien sea [no importa], el que pone la plata a la mano. [...] Claro, la diferencia sirve para algo” (Eduardo, comunario, 07/01/2010, Chimboata). Y Esteban aclara que esa diferencia tiene una utilidad que ellos no pueden desaprovechar: “Por lo menos para pagar pasaje sirve, no podemos regalarles también, ¿no?” (Esteban, comunario, 07/01/2010, Chimboata).

⁴⁴ Lo que explicó Eduardo es que entre los comerciantes del mercado del Puente “no hay pues compadres negociantes” (Eduardo, comunario, 07/01/2010, Chimboata), por lo que cuando se le preguntó si vendería sus productos a sus compadres, la respuesta fue dada en base a una situación hipotética.

⁴⁵ Sobre vender sus productos a su padrino, Esteban contestó los siguiente: “Al precio que quiere te compra, en peso también será pues, que vas a decir a tu padrino ¿no?, tienes que aguantar nomás pues.

El mercado de la sociedad extensa, donde prima la oferta y la demanda y las relaciones impersonales, aparece como un componente del mundo de la vida de los comunarios de Chimboata. En su mundo de la vida no es necesaria la intermediación de comerciantes que llegan a la comunidad.

En cambio, en la comunidad de Pocosuco existe una situación que se contrapone a la lógica abiertamente comercial de Chimboata. Las dificultades de acceso a la comunidad tienen que ver con esto, primero, habría que considerar que un comerciante debería viajar 60 km más desde la comunidad de Juló Chico para llegar a Pocosuco; y, segundo, los 30 km que van desde Torotoro hasta la comunidad forman parte de un camino accidentado, que empeora, en época de lluvias. Otro factor que coadyuva a que no exista mucho interés por parte de las *ranqhiras* en llegar a la comunidad de Pocosuco es su producción a secano, en determinados momentos esta producción resulta tan baja que se destina, casi en su totalidad, al autoconsumo.⁴⁶

Anteriormente, en Pocosuco y en la mayoría de las comunidades alejadas de la región, existía un tipo de comerciante denominado *valluno*.⁴⁷ Estos comerciantes provenían de ciudades intermedias del Valle Alto del departamento de Cochabamba⁴⁸ y se especializaban en el comercio de ganado. Estos comerciantes llevaban algunos productos a las comunidades, principalmente ropa, y los intercambiaban por animales.⁴⁹ Realizaban sus viajes a pie, durante varias semanas, yendo de comunidad en comunidad, recolectando una gran cantidad de animales que luego transportaban a la ciudad para venderlos. Los *vallunos* viajaban a las comunidades donde los conocían y los

[...] No, no me convendría a mí, seguro el padrino me dice: ‘rebájame pues’, seguro dicen” (Esteban, comunario, 07/01/2010, Chimboata).

⁴⁶ “A veces produce bien y a veces no produce bien, ¿no? Entonces cuando no produce, a veces no hay ni para que coman ellos, entonces no venden, ¿no? Y si tienen por demás, si lo venden, si no hay, no hay. Mucho depende de la producción” (Julia, profesora, 11/12/2009, Pocosuco).

⁴⁷ Toribio cuenta que los *vallunos* iban a la comunidad para comprar ganado; sin embargo, con el tiempo, dejaron de hacerlo (Toribio, comunario, 10/12/2009, Pocosuco). Para realizar las entrevistas de esta investigación, no se pudo contactar a un valluno que hubiese trabajado en Pocosuco. No obstante, Eliodoro fue uno de estos comerciantes que iba a comunidades cercanas a Pocosuco. La tarea que realizó era muy similar a la que se realizaba en toda la región, algunas de sus apreciaciones servirán para ilustrar la labor de los *vallunos*.

⁴⁸ Ciudades como Cliza, Punata, Tarata, Arani, etc., esparcidas en toda la región alta del valle de Cochabamba, de ahí el nombre de *vallunos*.

⁴⁹ “Llevaba toda la mercadería, desde chamarras, camisas, toda la vestimenta, lo que utilizan” (Eliodoro, comerciante, 05/01/2010, Cochabamba).

comunarios los esperaban, ya que se habían construido, a partir de largos periodos de tiempo, relaciones de confianza con estos comerciantes.⁵⁰

En la actualidad, los *vallunos* ya no llegan a la comunidad de Pocosuco, ni llegan *ranqhiras* como las que existen en Julio Chico. La mayor parte del flujo comercial de la comunidad se realiza en Torotoro. Los comunarios suelen ir hasta ese poblado, a pie y con sus burros, para vender sus productos.⁵¹ En algunas ocasiones, el camión que va de Torotoro a Carasi entra a la comunidad, pero sólo si los comunarios se han organizado para tener una cantidad considerable de productos que desean llevar a vender a Torotoro.⁵² Así, en Torotoro, los comunarios buscan personas conocidas que tienen pequeñas tiendas en el poblado⁵³ que no son muchas, y venden sus productos, para luego comprar algunas cosas que necesitan y volver a su comunidad. A diferencia de lo que sucede en Julio Chico, los comunarios de Pocosuco no establecen relaciones duraderas con estos comerciantes, debido a que sólo van unas cuantas veces al año a realizar sus transacciones económicas, generalmente en época de cosecha. El comerciante es una persona conocida y el comunario sabe que es a él a quien puede vender sus productos, pero no existen las relaciones complejas observadas entre comunarios y comerciantes de Julio Chico.

Los comunarios de Pocosuco están interesados en obtener dinero para lograr un intercambio comercial que les permita acceder a productos que no pueden cultivar en su propia comunidad; por tanto, venderán lo necesario para lograrlo. Sin embargo, a

⁵⁰ “¿Cuándo vas a regresar?” diciendo nos preguntaban, ¿no?, ‘tal fecha, tal mes vamos a regresar’ avisamos, ‘y si necesitan nos esperan nomás ¿ya?’, llegamos y nos venden, que sea ganado, que sea ovino, cabra, así nomás conseguíamos, completábamos [...] e inmediatamente regresábamos, no hay otra” y los comunarios esperaban para venderles a ellos, ya que existían una serie de creencias sobre vender a desconocidos: “no quieren vender [si no es conocido], ellos tienen sus costumbres también, la gente del campo. [...] Ellos piensan hay veces, por la desgracia, a veces se muere un ganado, un ovino, ¿no? Vende, recoge, al día siguiente, o una semana se pierde, dicen. Así, no tienen suerte, ‘al que vendemos nomás tenemos que vender’ dicen ellos, esa es su costumbre de ellos tienen. Otros sí, no quieren vender siempre, otros si venden nomás, todo de costumbres tienen ellos también, la gente ¿no ve?” (Eliodoro, comerciante, 05/01/2010, Cochabamba).

⁵¹ “Aquí en la comunidad casi no vendemos, para comer nomás sembramos, si es que vendemos llevamos también poco nomás a Torotoro [...]. Lo que cosechamos llevamos a Torotoro como una arroba hasta dos, así nomás, [...] no llevamos a Cochabamba porque mayormente casi no vendemos, con poquito no conviene, pasaje nomás es gastar” (Ernesto, comunario, 17/08/2009, Pocosuco).

⁵² “Con carga siempre entra [el camión], si no hay carga no entra, pasa directo a Carasi” (Toribio, comunario, 10/12/2009, Pocosuco).

⁵³ Para los comunarios de Pocosuco los *ranqhiros* son este tipo de comerciantes: “en Torotoro [...] son los *ranqhiros*, ya conocemos los que tienen tienda” (Ernesto, comunario, 17/08/2009, Pocosuco).

diferencia de Julo Chico y Chimboata, los comunarios no están tan interesados en lograr la mayor cantidad de dinero con su venta, sino sólo la cantidad de dinero suficiente para comprar lo que necesitan.⁵⁴ Esto muestra que el grado de inserción de la comunidad en los circuitos mercantiles es menor al de Julo Chico y, más aun, al de Chimboata. Esto se evidencia porque en la comunidad siguen manteniendo importantes relaciones de complementariedad –a través del trueque– con otras comunidades de la región.

A partir de lo explicado anteriormente, se puede deducir que Pocosuco es una comunidad en la que su mundo de la vida ha incorporado en poca proporción las prácticas mercantiles propias de la sociedad extensa. La matriz de reciprocidad de la comunidad es muy potente y aun no se encuentran grandes disrupciones del mercado sobre ésta. Es cierto que en la cotidianidad del comunario de Pocosuco, el mercado es una necesidad, pero una vez obtenidos los productos requeridos, volverá a su vida comunitaria.⁵⁵ Si se piensa en términos de marcos de referencia, el desencuadre en la vida de Pocosuco es menor, casi inexistente. Sólo existe un puñado de lugares de este mundo –muy claramente definidos– en los que el mercado y su lógica están presentes, mientras la mayoría de las prácticas de la comunidad siguen estando guiadas por un marco de referencia de reciprocidad.

⁵⁴ “Para comer compramos más macarrón, azúcar, fósforo y sal, eso son los más importantes y el resto aquí produce, como quinua, trigo, maíz. [...] Aunque nos compren bien barato, igual hay que vender para comprar esas cosas, cuando no tenemos nada a la fuerza hay que vender, si no hay productos, siempre es la venta de un animal, ya sea una cabra, o una oveja, con eso compramos” (Ernesto, comunario, 17/08/2009, Pocosuco). Esto no quiere decir que el comunario no venderá sus productos a quien le quiere pagar más, sino que el comunario entiende su producto como una forma de acceder a nuevos productos, no tanto como una forma de acceso al dinero en sí mismo.

⁵⁵ En este trabajo no se ha hecho referencia a la migración temporal que realizan algunos comunarios en época de sequía. Al parecer, esta práctica se estaría haciendo cada vez más común en Pocosuco. De ser cierto esto, habría una inserción cada vez mayor de la comunidad en los circuitos mercantiles de fuerza de trabajo de las ciudades y otras regiones como el Chapare. Esto puede representar una limitación para el análisis anterior y podría modificar sustancialmente algunas de las consideraciones aquí expuestas. Sin embargo, por lo visto en el capítulo anterior, parecería que la migración temporal no ha logrado descomponer la matriz de reciprocidad de la comunidad de Pocosuco, ésta migración podría ser considerada como una práctica muy concreta con el fin de lograr ingresos monetarios, tal como si se estuviera vendiendo algún producto agrícola o pecuario. Y, por tanto, la interpretación sobre la forma en que la comunidad se relaciona con el mercado todavía tendría sentido, a fin de cuentas, el comunario que migra a las ciudades, una vez que adquiere los recursos monetarios para comprar lo que necesita, regresa a la comunidad y se vuelve a insertar en la matriz de reciprocidad comunal.

“Más despierto es la gente, más vivos son, antes eran medio soncitos, les engañaba nomás”

Definitivamente, las relaciones comerciales en la comunidad de Julo Chico son peculiares y responden a lógicas propias de encarar la vida diaria. También es evidente que la importancia del mercado en la comunidad es de primer orden, gran parte de la cotidianidad de la comunidad se forja en torno a esta institución y a sus representantes.

La *ranqhira* es un personaje que denota ambigüedad, se sitúa en la comunidad como alguien que pertenece y no pertenece a ésta; está habilitada para participar de las prácticas de reciprocidad por haber sido en algún momento comunaria y por tanto conoce los códigos culturales que le permiten manejar aquella reciprocidad; pero al hacerlo, ella fuerza la reciprocidad hacia un ámbito mercantil y saca ventaja de estas prácticas. Sin embargo, la *ranqhira* también debe ceder en su rol como comerciante, manteniendo la confianza que la comunidad crea en torno a ella.

Cuando la comunidad se relaciona con las *ranqhiras* se evidencia el desencuadre de dos marcos de referencia distintos. Los comunarios de Julo Chico se relacionan con el mercado a partir de sus propio orden cultural sustentado en la matriz de reciprocidad, por eso es que esperan relacionarse con las comerciantes en las que ellos confían, entendiendo que esa confianza será construida a partir de las prácticas de reciprocidad propias de la comunidad. En alguna medida la comerciante tiene que forjar amistad con los comunarios y acumular prestigio a partir de las actividades que ella realice. Pero para la *ranqhira* el ganarse la amistad y prestigio tiene un fin distinto, los necesita para lograr que las puertas de la comunidad permanezcan abiertas para realizar su actividad comercial, y por tanto ella convierte este tipo de relaciones comunales en una fuente de poder.

Las prácticas de reciprocidad que, aparte de su utilidad económica, tienen el objetivo de formar un sentimiento de pertenencia a la comunidad a partir de las relaciones sociales que produce; de repente se ven cooptadas por las *ranqhiras*. Los comunarios prefieren relacionarse con alguien que es considerado parte de la comunidad (y lo quieren así porque existe un marco de referencia que les es común a ambos) y las

ranqhiras crearán su personaje como si fuese de la comunidad, evitando ser consideradas como *khatiras*.

El desencuadre sucede en la medida en que el mercado se adhiere al marco de referencia primario de la comunidad y ésta mantiene su matriz de reciprocidad como medio de relación con aquella institución. El desencuadre implica que la experiencia cotidiana de la comunidad es capaz de operar de manera aproblemática en el ámbito mercado, pero sin utilizar ese marco de referencia. Las ambigüedades momentáneas que puedan surgir, son resueltas no desde la lógica mercantil, sino desde la propia matriz de reciprocidad.

Sin embargo, la producción de varios momentos de ambigüedad ha generado un aprendizaje que surge de la interacción. Se ha ido modificando el propio mundo de la vida de la comunidad, el cual ha empezado a diferenciar y separar las distintas lógicas de los marcos de referencia, como sucede con la reciprocidad y el mercado; a esta situación es a la que las *ranqhiras* han denominado como el “despertar” de los comunarios. La comunidad de Chimboata es un buen ejemplo de cómo funciona un mundo andino con dos marcos de referencia claramente diferenciados, en este caso, el comunario sabe que no tiene que comerciar con quien ha construido relaciones de confianza comunitaria (por ejemplo su compadre), ya que el comerciante podría aprovecharse de esa relación y, por tanto, prefieren relacionarse con el mercado de manera directa, a partir de la lógica de esta institución. Por eso es que en Chimboata el desencuadre es menor, al igual que en Pocosuco. Aunque en esta última por razones contrarias, ya que el desencuadre prácticamente no existe debido a que la comunidad tiene una escasa relación con el mercado y mantiene, dentro de la comunidad, un núcleo compacto de la matriz de reciprocidad.

Llamando la atención sobre algo que se vio en el anterior capítulo, es interesante notar la manera en que reaparece el compadrazgo en este caso: como una práctica fuertemente enraizada en las relaciones entre comunarios y *ranqhiras*. Si bien ésta es una de esas formas en que la comerciante se aprovecha de la reciprocidad, también es utilizada por los comunarios de Julo Chico para lograr relacionarse con la sociedad extensa. La *ranqhira* deberá aportar algún grado de seguridad a los comunarios cuando

estos viajan a las ciudades o cuando necesitan algo de éstas. Entonces, la propia lógica del compadrazgo ha de mantenerse, pero también ha de contener nuevas funciones, tanto para la *ranqhira* como para el comunario.

CAPÍTULO CUARTO

LA ESCUELA COMO PODEROSO FORASTERO EN LA COMUNIDAD DE JULO CHICO

Desde su dimensión de poder, la escuela puede entenderse en términos althusserianos: como un aparato ideológico del Estado que legitima un orden sociopolítico establecido.¹ Pero en las comunidades andinas, el carácter externo de la escuela y su función de enseñanza-aprendizaje adquieren, además de la dimensión política de dominación, una funcionalidad distinta; que habilita a los comunarios a relacionarse con la sociedad extensa. Este es el motivo por el cual existe tanta preocupación por la escuela y del porqué ésta ocupa un lugar de vital importancia en la vida cotidiana de las comunidades. Al otorgar esa relevancia específica a la escuela, la relación de la comunidad con esta institución asume un carácter particular, no sólo en la manera en que la comunidad tratará de apropiarse de ella, sino en la misma relación que se mantenga con sus representantes: los profesores.

La estructura de exposición de este capítulo es similar al anterior. Se inicia con una descripción de la escuela de Julo Chico y de sus profesores; luego se exponen las

¹ El objetivo de este trabajo no es considerar las estructuras de dominación de la educación, el cual es un tema de vital importancia y que actualmente está siendo objeto de profundos debates en la sociedad boliviana. Para ampliar éste tema se recomienda la siguiente bibliografía: *Modernidad y pensamiento descolonizador* (Yapu, 2006), que es la compilación de exposiciones de un seminario internacional de educación descolonizadora que se llevó a cabo en Bolivia y *Etnografía estatal. Modernas formas de violencia simbólica* (Patzí, 1999), que es un polémico trabajo del que después sería primer Ministro de Educación del gobierno de Evo Morales.

formas en que comunidad y escuela, a través del personaje de profesor, interactúan y desarrollan una relación basada en la confianza que se genera desde la reciprocidad. Finalmente se habrá de comparar los significados de la escuela en Julo Chico, con los que surgen en la vida cotidiana de las comunidades de Pocosuco y Chimboata.

El escenario escolar de la comunidad

La comunidad de Julo Chico cuenta con la segunda escuela más importante del municipio de Torotoro y ésta fue la primera escuela comunal del municipio que contó con una promoción de bachilleres el año 2008.

Desde hace unos tres años, la escuela cuenta con un gran cobertizo metálico que cubre todo el patio deportivo, lo que la presenta como la infraestructura más imponente de la comunidad;² además, tiene un conjunto de aulas nuevas, construidas por el municipio; un pequeño edificio donde se ubica la dirección, y, un grupo de aulas viejas, construidas por una ONG hace ya varios años. La escuela tiene, en total, 15 aulas, una cancha multifuncional, baños y unas cuantas viviendas para los profesores.

La escuela fue fundada oficialmente el 20 de mayo de 1973, aunque, según los comunarios, habría iniciado su funcionamiento extraoficialmente, con profesores privados, alrededor de 1959.³ Adalberto recuerda que la escuela contaba, entonces, sólo con los dos primeros cursos de primaria y un profesor. Recién en la década de los ochenta se implementaron los cinco primeros cursos de primaria (Adalberto, comunario, 8/12/2009, Julo Chico).⁴ Desde el año 2002 se aumentaron, progresivamente, cada año un nuevo curso hasta llegar a tener, en 2008, todos los cursos de primaria y secundaria.⁵ Antes de la existencia de todos los cursos, los estudiantes se quedaban a trabajar en el

² Este cobertizo metálico es parte de un programa nacional denominado “Evo Cumple”, realizado con fondos de una donación del gobierno venezolano para el desarrollo rural.

³ “[La escuela] está [en la comunidad] desde del 79, no, no, desde el 59, me estoy equivocando, sí 59. Cuando yo tenía dice, a los cuatro años yo he entrado a la escuela” (Adalberto, comunario, 8/12/2009, Julo Chico).

⁴ En el régimen escolar antiguo (1964-1994) existían cinco cursos *básicos*; tres de *intermedio*; y cuatro de *medio*.

⁵ En el nuevo régimen escolar (desde 1994 a la fecha) existen ocho cursos de *primaria* y cuatro de *secundaria*.

campo o debían migrar a escuelas cercanas que contaban con internados, como las de Torotoro o Anzaldo.

Es relevante notar que en la comunidad de Julo Chico el interés de los comunarios por la educación es de larga data e inicialmente no se estableció como parte del sistema formal de educación nacional.⁶ La comunidad contrató a profesores privados, los cuales vivían en la comunidad y se les pagaba con productos agrícolas, ya que en esos momentos el grado de inserción de la comunidad en los circuitos mercantiles era mínimo.⁷ El primer profesor de la escuela era de una comunidad *aymara* y llegó a la comunidad gracias a la feria de Cruz Q’asa, donde los comunarios de Julo Chico le propusieron quedarse.⁸ Posteriormente llegaron más profesores privados, hasta el momento en que el sistema fiscal se hizo cargo de la educación en la comunidad.

Para el año 2009, la escuela de Julo Chico contaba con 255 estudiantes y 18 profesores (Teodoro y Luisa, profesores, 18/08/2009, Julo Chico). Estos datos refieren sólo al núcleo educativo que está en la comunidad de Julo Chico.⁹ Debido a que la escuela de Julo Chico cuenta con todos los niveles de educación de pregrado, varios estudiantes de otras comunidades recurren a este núcleo escolar. Muchos estudiantes

⁶ El interés de las comunidades andinas por tener una escuela tiene mucho que ver con las reivindicaciones de la Revolución Nacional de 1952: “cuando poco después de la Reforma Agraria las escuelas rurales empezaron a extenderse y abrieron sus puertas a todas las familias en las comunidades fueron consideradas, con justa razón, una conquista de la revolución de 1952 y, como tal, se las reclamó y defendió en cada comunidad. El prestigio de una comunidad no estaba completo si no contaba con una escuela local”. (Regalsky, 2007 [2003]: 161).

⁷ “Antes eran privados varios, mis profesores también eran privados. Se pagaba pues con maní, con maíz, no había plata” (Adalberto, comunario, 8/12/2009, Julo Chico).

⁸ “El primer profesor que llegó a la comunidad había sido del pueblo de Evo [Orinoca], siempre a Cruz Q’asa iban con trueque, ahí de Tunasani más arriba queda eso. Ahora es ya director jubilado, vive en Comarapa, [...]. Dice que él vino con llamas para intercambiar, y aquí algunos papás [...], pensaron tener una escuela y le dijeron pues que si podías ser profesor. Y él dijo ‘ya’ nomás, y se lo trajeron de ahí” (Adalberto, comunario, 8/12/2009, Julo Chico). Fernando corrobora esta información: “había siempre [escuela], desde antes, particularmente funcionaba dicen, pero cuando yo era chiquito había siempre aquí escuela, [...] ya no se pagaba, porque el Estado cumplía [...]. [Pero antes ha] comenzado con los primeros cursos con un profesor: Don Celestino Choque, era un Orureño, que ha venido a trabajar aquí, desde allí se ha quedado. La escuela primero eran poquitos después se ha ido aumentando más alumnos, [...] han venido mas profesores y después se fundó como núcleo” (Fernando, comunario, 29/08/2009, Julo Chico).

⁹ Cada núcleo cuenta con escuelas asociadas en otras comunidades que dependen del mismo director. En las escuelas asociadas suelen haber entre uno y tres profesores, en función de la población estudiantil. Los cursos suelen ser multigrado; es decir, un profesor se hace cargo, al mismo tiempo, de un grupo de alumnos de dos o tres grados consecutivos.

deben caminar hasta cinco horas todos los días;¹⁰ sin embargo, se espera que, para el próximo año, entre en funcionamiento un internado, financiado por la Alcaldía de Torotoro (Rodrigo, profesor, 07/12/2009, Julio Chico).

La mayoría de los profesores del núcleo educativo han estudiado en normales superiores rurales, principalmente en la de Llallagua. Debido a que Julio Chico depende de la Dirección Departamental de Educación de Potosí, los profesores son designados por ésta institución. Para los profesores que vienen de regiones más altas, llegar a Julio Chico significa un cambio radical: primero, por la distancia, ellos tienen que realizar un viaje bastante largo yendo primero a Cochabamba, para después retornar al municipio de Torotoro; y, segundo, por el clima, Julio Chico y todas las comunidades que se encuentran al borde del río Caine pertenecen a una de las regiones más bajas del departamento de Potosí, por tanto, el clima caluroso de la comunidad es un factor que genera problemas de adaptación para los profesores que llegan de regiones con temperaturas bajas.¹¹ Los profesores viven en la comunidad prácticamente todo el año, de febrero a junio y de agosto a noviembre; sólo en raras ocasiones viajan a la ciudad de Cochabamba.¹²

Antes, las viviendas de los profesores se encontraban en la misma escuela, pero con la ampliación de la escuela se demolieron varias de éstas y ahora alquilan cuartos o

¹⁰ Las distancias son uno de los principales factores de la deserción escolar: “[Algunos] alumnos [ya] no vienen, mas es por la lejanía de donde viven, hay alumnos que han venido por ejemplo de arriba de Cusi Cusi, [de] más arriba, de Ovejera. Claro, como aquí no tienen a nadie, ni donde vivir. Esos son los aspectos que han influido, bastante, para que ellos deserten, ya que hasta ahí no llega el bus escolar. Claro que en Sucusuma, que está bordeando el río, donde hay camino carretero, trae el bus escolar [patrocinado por UNICEF]. Por ejemplo, hacia Quewallani el camino es más accidentado, hasta ahí no creo que llega, hasta el lugar, el bus escolar. Entonces, por eso están desertando, [los estudiantes] después se aburren y los chicos mismos se cansan de caminar tanto todos los días (Teodoro y Luisa, profesores, 18/08/2009, Julio Chico).

¹¹ “Entonces cuando yo vine [a Julio Chico], era un poquito [difícil] adaptarse al mismo clima. Como venimos de las alturas, un poquito nos sofocamos, ¿no ve? Hasta eso les cuesta acostumbrarse a los profesores, pero ya acostumbrados, ya no quieren ir a Potosí” (Rodrigo, profesor, 17/08/2009, Julio Chico).

¹² Generalmente realizan viajes a la ciudad de Cochabamba para acudir a los servicios de salud estatales. También hay algunos profesores que llevan varios años en la comunidad y que han comprado algún tipo de propiedad en Cochabamba y sus hijos, que van a la secundaria o la universidad, viven allí, por tanto van a realizar visitas esporádicas a la ciudad. El núcleo educativo de Julio Chico es considerado privilegiado por los profesores que están en otros núcleos del municipio de Torotoro, debido a su fácil acceso caminero. En otras comunidades es imposible pensar en viajes esporádicos a la ciudad, ya que hacerlo puede implicar 8 horas de caminata y 5 de viaje en transporte público.

pequeñas casas de los comunarios. Este hecho ha modificado las relaciones entre los profesores, distanciándolos.¹³

Los principales eventos festivos que organiza la escuela son: el Día de Bolivia, que es el 6 de agosto; el día del aniversario del establecimiento, que es el 20 de mayo; y el Día del Estudiante, que es el 21 de septiembre. La más importante de estas actividades es la segunda, en la que se organiza una fiesta con toda la comunidad, y con los padres de familia y los estudiantes de otras comunidades que forman parte del núcleo educativo.¹⁴ El 6 de agosto la escuela se encarga de recrear la fiesta patria: hay desde un desfile de teas hasta danzas de los estudiantes; todo organizado por los profesores de la escuela en coordinación con la comunidad, la cual se encarga de elaborar la comida y la bebida para tal fecha.¹⁵ En el día del estudiante, los profesores preparan un buen desayuno escolar y luego una serie de actividades con los estudiantes, como danzas, declamaciones y juegos. En esta actividad suelen participar sólo los padres de familia (no toda la comunidad), quienes también ayudan con la preparación de alimentos y refrescos (en este caso no hay bebidas alcohólicas). Por otro lado, todos los lunes, la escuela organiza un acto cívico de iza de la bandera y canto del himno nacional; en esta actividad y en otras fiestas patrias, la escuela opera de manera autónoma, sin participación de la comunidad.

¹³ “Usted habrá visto, siempre nos llevamos nosotros en el aspecto laboral, tanto como también fuera del colegio la relación es bastante amena, siempre nos colaboramos mutuamente, digamos en cuanto a los materiales si necesitamos. Aunque no se ve ahora eso, ya que la mayoría de las viviendas de los maestros son fuera del colegio, ya que no hay ambiente dentro de la escuela para vivir, [aunque] siempre en algunas tardes incluso nos podemos reunir o de noche ya que estamos aquí juntos y tratar una reunión de cómo están nuestros alumnos, [pero] ahora que estamos afuera es tanto difícil pero siempre” (Teodoro y Luisa, profesores, 18/08/2009, Julio Chico).

¹⁴ Rodrigo explica cuales son los eventos que organiza la escuela: “en agosto 6, el 20 de mayo es del establecimiento, después, 21 de septiembre, aquí en la unidad, ¿no? Esas tres fiestas son las que hacemos nosotros en el año. El 20 de mayo es el aniversario del establecimiento, convocamos a un campeonato de fútbol y todos vienen y participan, se llena, ¿no? Tanto damas como varones, inter-comunidades, se llama “Campeonato de Integración”. Los residentes también vienen de Cochabamba, toda una semana después de clases, es interesante” (Rodrigo, profesor, 17/08/2009, Julio Chico).

¹⁵ José explica la dinámica de la fiesta del 6 de agosto: “El colegio [organiza] pues, hora cívica, danzas, entonces, ellos organizan.” Pero en la elaboración de la comida apoya la comunidad: “Todo, todo. Cómo es la comida, entramos de acuerdo entonces, para eso están también las juntas [de padres de familia], entonces las juntas ayudan a organizar todo” (José, comunario, 8/12/2009, Julio Chico). “Bueno, la comunidad prepara un almuerzo, un desayuno escolar o un almuerzo de camaradería que llaman, para todos los que vienen de otras comunidades, aportamos el dinero, aportamos en especies sin cocinar, aportan chicha, se hace una fiesta grande el 6 de agosto” (Adalberto, comunario, 8/12/2009, Julio Chico).

“Es cuestión de que se hagan querer los profesores”: la resignificación de la escuela

¿Por qué la escuela tiene tanta relevancia para la comunidad? A continuación se tratará de dar respuesta a esta pregunta, interpretando los significados que los comunarios tienen sobre la escuela. A partir de esta interpretación, se tratará de entender la manera en que la escuela se adhiere a la vida cotidiana de la comunidad y la forma en que los profesores han de recurrir a una serie de prácticas comunales e individuales que les permiten relacionarse con la comunidad.

La escuela y su función pedagógica para enfrentar la sociedad extensa

La escuela es considerada un centro de “procesamiento” cultural, que se constituye en una instancia necesaria para habilitar a los comunarios a entablar relaciones con la sociedad extensa:

Aquí, en Julio, [...] no tenemos mucho terreno, entonces para mantener toda la familia, ¿en qué podemos trabajar?, nuestros hijos poco a poco están creciendo, ya son jóvenes, ¿dónde van a trabajar?, para eso también es la escuela, entonces ya tienen cabeza, entonces en todas partes ya puede vivir mi hijo, con lo que ha entendido en la escuela, [para] todo sirve pues eso. Aquí en el campo, si no tenemos escuela, no sabemos ni hablar castellano, por lo menos ¿no? Si quiero llegar a Cocha[bamba], entonces *qhichwa* voy a hablar aquí, del campo *qhichwa*, entonces no voy a entender, para eso por lo menos sirve pues. (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julio Chico).

Lo aprendido en la escuela no tiene el mismo fin que pudiera tener en la sociedad extensa. Se considera que aquello que se aprende no va a servir para aplicarlo en la misma comunidad. Así, el sentido que la comunidad otorga a la escuela tiene que ver con lo externo, con lo que no es propio de ella.¹⁶ De esta manera la escuela aparece ante

¹⁶ Regalsky reconoce tres tipos de intereses, por parte de los comunarios andinos, para la existencia de una escuela en la comunidad. Primero, la escuela estaría justificada por “la urgencia de conocer las leyes estatales que puedan afectar la vida de las familias y de la comunidad”; segundo, tiene que ver con “saber leer y escribir ‘para no ser engañados por los comerciantes del pueblo’”; y, tercero, la escuela se presenta como necesaria debido a que existe un argumento de que “la agricultura ha entrado en una crisis irreversible, no es posible mantener más a la familia dado que ya ‘no existe familia en el campo’ tanto por la degradación de las tierras como por el cambio climático” (Regalsky, 2007 [2003]: 162-164). Se puede reconocer en estos tres casos, que el interés por la escuela viene dado por la necesidad de la comunidad de mantener una relación con la sociedad extensa. Ya sea en términos legales, comerciales o laborales. Según

los comunarios como un lugar donde los estudiantes lograrán reconfigurar su propia concepción de mundo y así poder insertarse en el mundo de la vida de la sociedad extensa.¹⁷ Detrás de esto también está la intención de que los niños y jóvenes dejen de vivir en el campo, ya sea por la inexistencia de tierras para la producción o, simplemente, porque existe la esperanza de que tengan una vida más amable que la que viven en la comunidad.¹⁸

Al parecer, el elemento más representativo y valorado que otorga la escuela a la comunidad es el idioma. Los comunarios de Julo Chico suelen comunicarse entre ellos en *qhichwa* y, por tanto, los niños llegan a los primeros cursos hablando sólo ese idioma. Pero, se espera que en el transcurso de los años escolares, los niños y jóvenes logren dominar el español. Éste parece ser el componente principal y determinante para lograr relacionarse con la sociedad extensa:

[En la escuela se aprende] por lo menos hablar castellano algo mejor, ¿no? [Ya] sabes. Porque antes la gente no iba a la ciudad porque no sabía leer ni escribir, no podía hablar castellano, por eso pues se mantenía en la comunidad. Y una vez que aprendieron ya un poco en la escuela, algo como sea, pero ya es un..., ya les ha servido para que se vayan a la ciudad, y para que ya no se acuerden ni siquiera de su pueblo, hay varia gente así. (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julo Chico).¹⁹

la interpretación de Regalsky, la última de las causas, la inexistencia de condiciones para el mantenimiento de la vida en la comunidad, es la menos apoyada por los comunarios. Sin embargo, en Julo Chico las respuestas de los comunarios parecen, más bien, apoyar ésta última causa, pero más que por factores de degradación de las tierras y cambio climático, por la imposibilidad de seguir repartiendo las tierras –por su ya pequeño tamaño– entre los hijos de los comunarios.

¹⁷ Puede suceder que el comunario que ha ido a la escuela no necesariamente se vaya de la comunidad; pero lo que se aprende en la escuela está relacionado con un vínculo externo a la comunidad: “Antes pues no sabíamos leer ni escribir, para hacer cartas, para mandar todo eso [sirve la escuela]. Si yo voy a vivir aquí en Julo y mi hermano va a vivir en Cocha, entonces, para mandarle una cartita, entonces para eso sirve pues la escuela ¿no ve? Para todas esas cosas, poco a poco, no es para irse nomás, entonces, poco a poco estudiando salimos con cartón, entonces, cualquier profesional salimos, eso pienso” (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julo Chico).

¹⁸ “Aquí [en Julo Chico] nosotros estamos [los de la] base nomás, afiliados, ¿no ve que?, entonces, nuestros hijos que se capaciten más y que estudien para que anden [...] en la ciudad. Los que se están yendo a la universidad, todo, entonces esos queremos que vayan adelante y también porque aquí nosotros [...] estamos cavando la tierra, entonces, nuestros hijos ya no tienen que cavar la tierra ¿no? Sí, eso queremos” (José, comunario, 08/12/2009, Julo Chico).

¹⁹ El profesor Lucio da cuenta de cómo los padres de familia de la comunidad piden que los niños aprendan a hablar español y cuáles cree él que son los motivos para que ello suceda: “de acuerdo a las exigencias que [los comunarios] nos tienen, lo que más quieren que aprendan es el castellano, evidentemente que ahora nosotros tenemos un poco de tropiezo con el tema de la intercultural bilingüe, con el bilingüismo, porque los padres, francamente, no quieren ya el *qhichwa*, no quieren, dicen ‘no, a nuestros hijos queremos que les enseñen el castellano, más que hablen, más que razonen en castellano’.

La molestia que expresa Adalberto por los comunarios que se fueron a la ciudad y que “no se acuerdan ni siquiera de su pueblo”, puede ser considerada una consecuencia de todo el proceso de relacionamiento con la sociedad extensa a través de la escuela. Pero más allá de cualquier molestia, lo cierto es que la utilidad de la escuela es de primer orden: ir a la escuela se relaciona automáticamente con la posibilidad de poder salir de la comunidad. En algunos casos, este interés puede ser el simple hecho de ir a la ciudad por unos días; y, en otros, puede llegar a ser la intención de que los niños estudien en la ciudad y logren acceder a la educación superior.²⁰ El que Juló Chico tenga un alto grado de relación con la sociedad extensa, hace que los comunarios se preocupen por la educación de sus hijos y se interesen por el aprovechamiento de éstos.²¹

El control de la comunidad sobre la escuela

Más allá de las críticas que se le puedan hacer al sistema educativo formal de Bolivia y a su función civilizatoria o colonial, para los comunarios de Juló Chico la escuela representa un instrumento efectivo para enfrentar la sociedad extensa en su vida diaria. Por tanto, surge la necesidad de que la escuela esté en su mejor condición. No sólo operativamente, sino en todos sus ámbitos, la escuela se encuentra bajo el foco de atención de la comunidad y, en especial, de los padres de familia de los estudiantes.

La junta de padres de familia es la organización que está atenta a lo que pasa en la escuela. En ésta participan todos los padres que tienen hijos en la escuela, sean o no de

eso ¿por qué?, por una sencilla razón, porque muchos padres, ya no piensan tenerlos aquí a sus hijos, los están emigrando a las ciudades, y en las ciudades, justamente hemos visto nosotros también, la amplia amargura de que un niño cuando no habla el castellano bien, es marginado, [...] si un niño está mal vestido, está marginado, si un niño, evidentemente por la falta económica, es marginado. Entonces yo veo que los papás ya no quieren eso, por ejemplo, quieren que en la educación estén bien preparados, en cuanto a ellos, hacen esfuerzo para su vestimenta, ya quieren untarlos de la ciudad, poco a poco se están perdiendo las abarcas (calzado de cuero, caucho o goma que cubre la planta del pie y se asegura con cuerdas o correas sobre el empeine y el tobillo), ya los visten como en la ciudad, ¿no?” (Lucio, profesor, 07/12/2009, Juló Chico).

²⁰ El profesor Rodrigo explica que lo que quieren los padres es que sus hijos “vayan saliendo profesionales, y aquí la gente es más exigente, ya ven esa esperanza de que como están cerca a Cochabamba, entonces, dicen ‘mi hijo tiene que ser profesional’” (Rodrigo, profesor, 07/12/2009, Juló Chico).

²¹ Fernando espera que sus hijos “estudien bien, tienen que agarrar bien en su cabeza lo que ha explicado el profesor, la profesora, tienen que entender todo, en su mentalidad tiene que entrar de mis hijos. Entonces, así mandamos a la escuela: ‘vas a atender todo lo que está explicando el profe, biencito’, eso, ‘si entiendes va a entrar a tu cabeza’ así sabemos decir, para eso es la escuela. No es para jugar nomás. Pero tampoco es estudiar nomás, jugar, todas las cosas en la escuela, en los recreos también. Estudiar, estudiar es también aburrimiento, ¿no ve?” (Fernando, comunario, fecha, Juló Chico).

la comunidad. En un nivel superior se encuentra la Junta Nuclear, ésta junta contiene a los padres de familia de la escuela de Juló Chico y de todas las asociadas al núcleo educativo, es la organización máxima comunitaria a la que se enfrenta la escuela y su función es más que una simple formalidad. La Junta Escolar y la Junta Nuclear trabajan en permanente coordinación con el sindicato de la comunidad (y en el caso de la Junta Nuclear, en coordinación con los sindicatos de las comunidades donde están las escuelas asociadas). La Junta Nuclear se reúne cada primero de cada mes y su principal función es colaborar en lo que la escuela requiera:

Hay Junta Escolar, la Junta Escolar siempre es un ente que colabora ¿no?, que apoya a los profesores y ve también, asume el control social, nos van controlando, la asistencia del director, de los profesores. Pero, eso es lo que hacen las juntas escolares aquí. Después, también nos colaboran en la construcción de los ambientes, siempre estamos viendo las tareas ¿no? Nos van colaborando en la infraestructura. (Rodrigo, profesor, 07/12/2009, Juló Chico).

Así pues, la escuela no puede ser entendida sin la participación de la comunidad. A ésta le interesa que exista una escuela que responda a sus expectativas. Si bien la organización de padres de familia hará el seguimiento cotidiano a la escuela, será la comunidad, a través del sindicato, la que asumirá la responsabilidad sobre ésta institución, por ejemplo, en la construcción de infraestructura:

Si hay material para construir, lo primero que tengo que comunicar es a mi junta nuclear, ‘mira este material ha llegado’, entonces, hay la necesidad de coordinar con nuestros dirigentes, si hay un corregidor, con las autoridades del lugar para que ellos también nos colaboren, o convocar a una reunión e ir inmediatamente y cronogramar actividades, porque si no comunicamos, no hacemos conocer también al sindicato, no estaríamos integrándonos, no estaríamos coordinando trabajos (Rodrigo, profesor, 07/12/2009, Juló Chico).

Lo que se haga en la escuela, aclara el profesor, no puede quedar al margen de la coordinación con la comunidad, ya que es una condición para la “integración”. La escuela es tan importante para la comunidad que como institución tiene derecho a voto en el sindicato, por lo que su representante, es decir el director, tiene que participar en

las reuniones como un miembro más.²² El sindicato es una organización que influye en la mayoría de los centros neurálgicos de la vida comunitaria y como la escuela es uno de esos centros, es imposible pensar a la escuela sin relación con el sindicato.

Pero la comunidad también cumple otra función, fiscaliza y decide sobre la escuela y los profesores. Al ser parte de la vida cotidiana de la comunidad y tener una función tan importante para ésta, la comunidad utiliza una serie de mecanismos que le permiten mantener un control relativo sobre varios aspectos de la escuela. Los comunarios deciden, desde reprender a un profesor, hasta presionar para que deje su puesto en la escuela:

Siempre exigimos [que algún profesor se vaya], pero por eso nosotros cada año que viene, vemos pues y si es que el profesor no está trabajando bien, entonces, nosotros decimos “este profesor no ha trabajado bien este año”, entonces, hay veces algunos profesores que sacan plata nomas. No queremos, entonces, ese documento se ha hecho aquí, después eso llevamos al distrital, entonces con eso se cumple todo (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).²³

La comunidad decide sobre varios aspectos más, en algunos casos llegan a observar temas de la malla curricular que pueden generar cierta preocupación a los padres de familia;²⁴ deciden sobre los días que los profesores pueden consumir bebidas

²² “El director participa con derecho a voto y como miembro de sindicato, hasta ahora [él] sigue haciendo las decisiones que se toman [en el sindicato], también los colabora y cuando no está él, por eso, el encargado va” (Teodoro y Luisa, profesores, 18/08/2009, Julio Chico). Así pues, el profesor puede llegar a jugar un rol importante para el sindicato bajo la figura de asesor sobre distintos casos (principalmente concernientes a temas foráneos a la comunidad y en muchos casos ha de redactar los documentos oficiales del sindicato).

²³ El profesor Rodrigo comenta que esto sucede en las reuniones de la Junta Nuclear: “Hay momentos que nos reunimos, por ejemplo, aquí periódicamente, cada primero hacemos nuestras reuniones, con las juntas escolares y padres de familia, junta nuclear más. La junta nuclear es con todas las asociadas más, entonces sacamos a todos los presidentes y es una organización superior, la junta nuclear tiene más poder, puede sugerir la remoción ‘este profesor no me gusta, es flojo, mucho farrea y tiene que irse’, se va pues, así”. Y continúa explicando que una vez que se tiene la resolución de la Junta Nuclear, si ésta decide que un profesor abandone la comunidad, esto debe suceder: “se tiene que ir, por ejemplo, aquí están las actas de ratificación, quienes se van a ir, quienes se van a quedar, [ya] han presentado [los de la junta]” (Rodrigo, profesor, 07/12/2009, Julio Chico).

²⁴ Esto sucedió con temas de sexualidad, sobre los cuales los padres de familia tuvieron sus reservas: “Los padres de familia tiene que saber qué cosa vamos a avanzar, damos un informe de cómo vamos a trabajar y ellos tienen conocimiento, [...] incluso se les invita a una reunión para mostrar: ‘este es el plan curricular’. La junta escolar son los más indicados para presenciar en las reuniones que le invita el director y en base a ello lo bajarán para informar en las reuniones sindicales que ellos tienen. En un principio se tuvo observaciones en el trabajo de sexualidad, [...] no estaban de acuerdo, pero frente a casos en que se ha presentado niñas que a temprana edad se han embarazado, se ha aceptado el trabajo (Teodoro y Luisa, profesores, 18/08/2009, Julio Chico).

alcohólicas;²⁵ además, cuando consideran que un profesor se porta mal los reprenden de manera directa,²⁶ obviando la autoridad del director.²⁷ Las decisiones que pueda tomar la comunidad a través de la junta de padres no necesariamente agradan a los profesores;²⁸ sin embargo, es poco probable que éstos se nieguen a aceptar las decisiones de la comunidad.²⁹

Sobre como el profesor se adhiere a la matriz de reciprocidad para ganar la confianza de la comunidad

Para los profesores puede ser bastante complicado convivir en la comunidad. Si bien el director tiene un voto en las decisiones del sindicato, los profesores no son considerados parte de la comunidad, pero deben aceptar varias de las decisiones que aquella tome en relación con ellos y no sólo como profesores, sino en su vida en general. A diferencia de la *ranqhira*, los profesores se encuentran permanentemente en la comunidad, pero por su procedencia siempre son tomados en consideración como externos.

Esto no significa que el personaje de profesor no pueda encajar bien en la comunidad, es más, puede llegar a ser tan o más importante para la comunidad que un

²⁵ “También no le permitimos que tomen en la semana, pero cuando cae sábado y domingo, tienen derecho..., hasta el domingo, desde el lunes entran de acuerdo. [...] Para eso el sindicato tiene que ser fuerte, porque hay algunas comunidades donde los profes toman cada día, entonces, eso nosotros no permitimos aquí” (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

²⁶ Adalberto explica qué pasa con los profesores que no se portan “bien”: “a esos sí que no les aguantan, fácil no más los hacen volar de aquí, ¡ucha!, ven su comportamiento y rápido nomás, un año apenas hacen quedar, por eso no hay ni solteros casi, puro casados. Es que el problema también es de las viviendas, cuando son solteros tienen que ocupar aparte las viviendas y eso es preocupación” (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

²⁷ “Le decimos directamente [al profesor] en la reunión, porque tenemos, ¿no ve que? nuestro presidente de la junta escolar. Entonces, nosotros decimos en la directiva ‘bueno profesor, vos no estás trabajando bien, entonces así te portas’. Nosotros no vamos a la dirección ni nada, entonces, directamente nomás al profesor. Porque cada primero nosotros tenemos [reunión] a nivel nuclear, de todos los diez sindicatos, reunión aquí cada primero, entonces ahí hablamos” (José, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

²⁸ Lucio muestra su descontento ante las decisiones que pueda tomar la comunidad al decidir si un profesor se queda o no: “saben haber conflictos con la educación, con los profes, porque [los comunarios] lo interpretan mal las cosas, los mandatos del gobierno. Por ejemplo, nosotros tenemos una Ley, tenemos párrafos, tenemos capítulos, por ejemplo ellos piensan que el profesor se puede cambiar a cualquier momento, no pues. Nosotros también tenemos nuestros reglamentos internos, externos, a nivel de educación también. Los profesores estamos clasificados, tenemos por ejemplo categorías, porque esas categorías tampoco no las ganamos por apoyar a un partido y más cosas, damos examen de competencia” (Lucio, profesor, 07/12/2009, Julio Chico).

²⁹ “Difícilmente el maestro va a volver contra la voluntad de la comunidad, ¡difícil! Para tener roces, ¿para qué pues?, mejor es cambiar a otra escuela, a otra unidad” (Rodrigo, profesor, 07/12/2009, Julio Chico).

comunario; aunque esto requerirá un esfuerzo por parte de los profesores, ya que deberán construir su personaje reproduciendo la matriz de reciprocidad de la comunidad.

Los comunarios de Julio Chico tienen la expectativa de que los profesores se relacionen con ellos a partir de ciertos códigos propios de su marco de referencia. Por ejemplo, el profesor deberá demostrar el respeto y afecto propios de la matriz de reciprocidad de la comunidad:

Con cariño nomás, con cariño tienen que saludar [los profesores], hablar, eso. Los comunarios dicen: “mira ese profesor cariñoso es, humilde, para charlar también” y hay [algunos] que nos visitan tal día: “ven pues, vamos a charlar”. Nos visitan en la tardecita, en la mañanita o sinos, “vamos a charlar un poco”, si tienen cariño, amistad para un comunario. Entonces [los profesores] tienen que llevar bien, así nomás pues.[...] [Los comunarios] tienen que llevar igual pues, hay que respetar a los profes, nosotros también no somos *wasos* [malcriados] aquí, no nos portamos así malcriados, entonces, hay que respetar. Como un profesor está enseñándole a escribir [a nuestros hijos], entonces, como a una autoridad está. Entonces hay que respetar a los profes (Fernando, comunario, 13/12/2009, Julio Chico).

El profesor construye su personaje a partir de su rol en la escuela, pero nunca deja de ser eso para los comunarios, así sea fuera de la escuela. Los comunarios esperan que se pueda construir una relación con el sujeto profesor, pero sólo a través de la representación de su personaje:

Entonces hay profes que van [...] hasta la última escuelita, “hasta donde va mi alumnillo, hasta lo último, y voy profe, [para ver] cómo está ese chico, esa familia”, “ah, bien entonces”, y ahí es el cariño que nos buscamos con los padres de familia, y cuando vas a la casa no vienes con las manos vacías, siempre te invitan un platito, una calabacita, bueno, entonces eso ya es cuestión de llevarse bien con la gente, vas a la casa en la comunidad, y no vienes con las manos vacías. Yo voy también alguna vez a visitar, ¡uh!, me invitan comida en primer lugar, mote, manicito me están dando, o camotito, y eso ya me sirve para mi alimentación, ¿no ve? Es cuestión de que se hagan querer también los profesores, que trabajen bien con dedicación, eso es lo que quieren aquí la gente. (Rodrigo, profesor, 07/12/2009, Julio Chico).

Fernando expuso como un profesor de Julio Chico debe entablar relación con la comunidad y ésta con él, pero, como explica Rodrigo, tales relaciones han de constituirse en la medida en que el profesor represente su personaje. El profesor podrá ir

a las casas de sus alumnos a ver cuál es la situación de éstos en su ámbito privado, pero deberá ir con cariño y respeto, mostrando a los comunarios que es capaz de entablar una charla o conversación basada en los códigos de experiencia de la misma comunidad. Es decir, la relación que se constituye entre los mismos comunarios, por ejemplo, cuando se visitan entre ellos y se llevan regalos u ofrendas como muestra de respeto y cariño, de alguna manera deberá ser reproducida por los profesores. Es probable que el profesor no lleve regalos materiales a las familias de la comunidad, pero el profesor tiene que demostrar –como autoridad que es– una preocupación por la familia y, en especial, por los miembros que van a la escuela. Ese interés será retribuido por el comunario invitándole comida o entregándole algunos productos agrícolas. Esa será la forma en que se gestará la relación de amistad entre profesor y comunario de la que habla Fernando, amistad que irá habilitando al profesor para ser aceptado en la comunidad, pero que es distinta a la que se gesta entre los propios comunarios.

Entonces, el profesor, habrá de esforzarse porque su personaje sea reconocido como “buen profesor”; sin embargo, esto no les será tan fácil. Los profesores no suelen participar en la mayoría de las actividades propias de la comunidad. Se podría pensar que los profesores construyen su propio mundo de la vida en el interior del mundo de la vida de la comunidad; es como un pequeño enclave de la sociedad extensa en la comunidad y donde se anclan ciertos elementos de su cotidianidad en la matriz de reciprocidad de la comunidad, de tal manera que su propio mundo de la vida se hace viable dentro de ella.

Este elemento diferencia nuevamente al profesor de la *ranqhira*, ya que ésta se relaciona con la comunidad pero lo hace desde su mundo de la vida que ésta en la sociedad extensa. En cambio, los profesores han de construir su cotidianidad en la comunidad y será en ella donde su personaje de profesor tendrá sentido:

[Me voy a quedar en esta zona] porque ya hemos hecho carrera, irse a Cochabamba es iniciar de nuevo, dar exámenes, mientras aquí ya te sientes bien, yo me siento bien, por ejemplo, en Julio. Por lo menos me respetan, me quieren, me ven como a persona, porque si me voy a entrar a Cocha[bamba] ¡no!, Y aquí me siento útil, ¿no es verdad?, tienes que encontrar tu fuente de trabajo útil, donde estás sirviendo bien, [a] tu sociedad, a la comunidad, a la clientela. Entonces cuando uno se siente bien,

no quiere moverse, [...] tantas cosas que se ha hecho, que venga otro a sentarse en tu lugar, duro es ¿no? (Rodrigo, profesor, 07/12/2009, Julio Chico)

Entonces, un profesor que se ha consolidado en la comunidad y que ha logrado una relación muy profunda con el mundo de la vida de la comunidad preferirá quedarse en la comunidad o en comunidades aledañas donde lo conozcan. Así mismo, los comunarios, ante la posibilidad de perder un profesor que se ha ganado el cariño y el respeto de la comunidad, harán las gestiones necesarias para que tal cosa no suceda.³⁰

Sin embargo, es posible encontrar profesores descontentos porque el personaje de profesor, en términos generales (no particularizados en una persona), no tiene tanta importancia como la que esperarían. Para algunos profesores que trabajaron en otras regiones, el personaje de profesor tenía una autoridad de mayor relevancia y, por tanto, con mayores privilegios, situación que no acaece en Julio Chico.³¹

Una vez que se reconoce que el mundo de la vida de los profesores se construye en la comunidad, es posible entender la manera en que éstos se relacionan con las prácticas básicas de reciprocidad de la comunidad. Los profesores no trabajan en *ayni* ni en *chuqu*, no participan de prácticas de complementariedad y tampoco son pasantes de las fiestas. Sin embargo, en algunas circunstancias, los profesores llegan a ser padrinos, no de una manera tan abierta ni en la misma proporción que las *ranqhiras*, pero lo hacen como una forma de afianzar la relación con la comunidad.

Debido a la normativa institucional del Magisterio Rural, los profesores tienen prohibido ser compadres o tener ahijados en las comunidades en las que se encuentren,

³⁰ Es probable que el profesor Rodrigo deje la comunidad, debido a que pretende postular para el cargo de Director Distrital en Torotoro. Por este motivo, el profesor está negociando con los comunarios para que le den la autorización para dejar su cargo en la escuela e ir a esa dirección sin problemas: “ya les he dicho que me voy a ir, medio que no quieren también” (Rodrigo, profesor, 07/12/2009, Julio Chico). El profesor no puede dejar esta negociación de lado, debe lograr que los comunarios de Julio Chico acepten su petición debido a que él, como Director Distrital, seguiría relacionándose de alguna manera con la comunidad. Si Rodrigo se fuese sin el permiso de la comunidad perdería gran parte de su prestigio, cosa que para él es muy importante. Es por eso que los profesores no pueden basarse sólo en la normativa educativa institucional, sino que también necesitan pasar por procesos de negociación con la comunidad.

³¹ “En otras comunidades las juntas escolares son los primeros en preocuparse del profesor [...], por ejemplo, yo veo aquí, con mucha extrañeza, que cuando llega la máxima autoridad de la educación, como Director Departamental, Director Distrital, [que] son nuestras autoridades [de los profesores], no les importa. Mientras en otras comunidades, basta que llegue el director, es como si estuviera llegando el presidente, si llega el director de zona, es peor [entiéndase ‘mejor’] todavía. [Pero] si llega el departamental, es como si estuviera llegando dios, le dan su lugar a las autoridades” (Lucio, profesor, 07/12/2009, Julio Chico).

ya que las relaciones personales pueden influir en el momento en que se decida cambiar de comunidad a un profesor.³² Sin embargo, pareciera ser que la normativa no es tan rígida ya que los profesores suelen tener uno que otro ahijado en la comunidad:

Muchos profesores [...] son también compadres, se hacen compadres, también eso depende mucho de llevarse bien con la comunidad, entonces se hacen querer con la comunidad. (Rodrigo, profesor, 07/12/2009, Julio Chico).

En la medida que los profesores han construido relaciones de larga data con la comunidad, es probable que algunos comunarios quieran que éstos se conviertan en sus compadres o en padrinos de sus hijos. En muchos casos, los profesores deberán excusarse de este nombramiento con el argumento de que la normativa del Magisterio no lo permite. Pero, puede suceder que, bajo mucha presión de los comunarios, éstos se vean en la necesidad de aceptar el nombramiento.³³ Es cierto que los profesores deberán ganarse el cariño de los comunarios previamente a su designación como compadre; sin embargo, también hay causas similares a las que había en el caso de la *ranqhira* para que un profesor sea visto como una persona ideal como compadre:

Parece que los [profesores] que están mucho tiempo ya tienen ahijados y todo, hay varios que tienen sus compadres. [...] Pero siempre con cierta preferencia al profesor porque es profesor, ¿no?, le dan un poco más de preferencia siempre [...] por lo que es forastero, algo por ahí. (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

Como el profesor ha de seguir siendo considerado como un agente externo por la misma comunidad, y siempre y cuando éste haya logrado acumular cierto prestigio en torno a su personaje, se convertirá en un candidato alentador para que un comunario quiera afianzar sus relaciones de confianza a través del compadrazgo. Sin embargo, existen comunarios que no están de acuerdo con que miembros de la comunidad tengan

³² “Un poquito nos prohíben también pues nuestra profesión, estamos pues completamente prohibidos de ser compadres. Muchas veces que suceden problemas en el trabajo, entonces quieren tomar medidas de remoción, de moverte, entonces, mientras más compadres tengas, difícil de mover va a ser. ¡Verdad!, porque siempre te van a apoyar, entonces, mayormente por esa razón los profesores casi no aceptamos ser compadres” (Rodrigo, profesor, 07/12/2009, Julio Chico).

³³ “Yo les explico la razón [por las que no puedo ser compadre], ‘por estas razones’, pero alguna vez, [...] unito he aceptado, [...] después no. Entonces esas son las razones fundamentales que mayormente hay, yo tanto tiempo estoy [en Julio Chico], podría haber tenido compadres casi toda la comunidad, ¿no? Pero no nos admite la Ley también” (Rodrigo, profesor, 07/12/2009, Julio Chico).

este tipo de relaciones con forasteros. El argumento es que esos profesores se irán de la comunidad, dejando a sus ahijados:

Eso no puede ser..., claro, a ver yo tengo un hijito chiquitito, ¿no? [...] Le puedo nombrar un padrino al profesor y el profesor se pierde. El padrino a su ahijado tiene que hacer estudiar, ¿no ve que? Porque así nosotros llevamos en la iglesia católica, entonces, [...] hay veces vienen de la ciudad, entonces los padres van a la plata nomás. Entonces, cuando es el padrino ricacho, ahí nomás se van, para eso se olvida de su ahijado, entonces el padrino y el padre tienen que cuidar al ahijado, por eso nosotros no aceptamos profesores nada, por eso, somos campesinos, entre campesinos nosotros nomás nos nombramos como compadres (José, comunario, 08/12/2009).

Este comentario de José da cuenta de las contradicciones que se viven en la comunidad sobre el compadrazgo con personas externa a ésta; pero la resistencia de José no es simplemente contra los profesores y su condición de forasteros, sino que tiene que ver con el riesgo que supone para la reproducción de la matriz de reciprocidad de la comunidad.

Cuando José recurre a hablar de la iglesia católica para hacer referencia al compadrazgo, lo hace recordando el sentido original de esta práctica. Evidentemente, cuando un comunario elige a otro como su compadre o padrino de sus hijos, implica que las relaciones de estos dos y de sus familias adoptarán nuevos significados y una serie de prácticas basadas en la reciprocidad, pero el trasfondo que habilita esta posibilidad es la religión, la cual formaliza la relación de compadrazgo. Cuando un profesor se vuelve compadre muchas de estas prácticas entran en peligro de no cumplirse, porque el profesor puede irse de la comunidad en cualquier momento, puede surgir una relación de conflicto con los ahijados que sean sus estudiantes o puede pasar que, al final de cuentas, se constituya una relación asimétrica entre comunarios y profesores compadres, dada la autoridad que enviste a estos últimos. La posibilidad de que surjan estos conflictos es lo que pareciera preocuparle a José.

En el caso de las fiestas, los profesores no llegan a ser pasantes porque, a diferencia del compadrazgo, llevar a cabo tal actividad conlleva ser de la comunidad. Así, la *ranqhira* puede asumir este cargo porque es tenida por la comunidad como parte de ésta, aunque ya no viva en ella. Sin embargo, en el caso de los profesores, éstos

pueden participar de las fiestas de la comunidad sólo en su condición de forasteros, es decir, como invitados de la fiesta. Siempre y cuando los profesores no pongan en riesgo las actividades que implica su rol en la comunidad, ellos podrán disfrutar de la fiesta, lo que generalmente sucede si se realizan en fines de semana o si el sindicato de la comunidad y la Dirección Distrital de Torotoro autorizan que durante, uno o dos días, no hayan clases en la escuela.³⁴

La comunidad y las fiestas de la escuela

Las fiestas organizadas por la escuela son ritos mediante los cuales se reafirma simbólicamente la Nación de Bolivia, la institucionalidad de la escuela y el *personaje* de los profesores. En esas fiestas los comunarios participan de manera obligatoria y el sindicato es quien se encarga de fiscalizar la asistencia de sus miembros. Se llevan a cabo una serie de actividades que son organizadas por la escuela y que deben ser seguidas por la comunidad:

El sindicato [obliga a la participación] pues, además el valor cívico que ellos tienen, ¿no? Como todo boliviano siempre festejamos nuestro aniversario de nuestra nación, entonces, ellos vienen por moral cívica, tienen que venir. Entonces ya vienen aquí a las gradas, se sientan y entonces cuando ya les toca pasar por el altar, les hacemos formar a ellos también, “¡ya! a marchar”, casi todos hacemos eso.³⁵ De ahí, todos se sientan y todos participan. Nosotros hacemos festival de danzas, ya la gente está compartiendo también. (Rodrigo, profesor, 07/12/2009, Julio Chico).

En estas fiestas la escuela se abre a la comunidad. Los padres de familia deberán incorporarse a las actividades que sean decididas por esta institución. En este caso sucede una situación inversa a la que se da cuando el profesor debe ganarse el cariño de la comunidad. Ahora, la comunidad deberá encajar en la lógica de la escuela. Los comunarios se organizan a partir de su sindicato pero acatando las decisiones de la escuela. La comida y la bebida serán elaboradas también de manera comunitaria; varios

³⁴ Se debe recordar que la comunidad tiene prohibido que los profesores consuman bebidas alcohólicas en días laborales, y como la fiesta de la comunidad es una actividad donde se consume grandes cantidades de chicha, los profesores sólo podrán participar si la comunidad lo autoriza.

³⁵ Los profesores organizan el desfile, pero el sindicato, a través de la figura del corregidor, es el que obliga a los comunarios a participar: “El corregidor está obligado, con su garrote tiene que meterlos [a los comunarios] en la fila, por obligación es. Señoritas, todos, todos, [...] es cívico” (Adalberto, comunario, 08/12/2009, Julio Chico).

padres de familia, designados por el sindicato o por la junta de padres de familia, tendrán que brindar apoyo logístico a la realización de la fiesta.

En estas fiestas, la vida cotidiana sustentada en la matriz de reciprocidad se transfigura y logra acomodarse al marco de referencia de la sociedad extensa. La reciprocidad se presenta como un anillo que circunda a la fiesta –está presente en todas las actividades encargadas a los comunarios para que se realice la fiesta–, pero la fiesta misma no gira en torno a la reciprocidad, sino al contenido de la conmemoración –la instauración de la nación, la fundación de la escuela, el día del estudiante–. La escuela se recrea a sí misma y se posiciona ante la comunidad como una institución proveniente de la sociedad extensa.³⁶

Sin embargo, desde hace dos años, la escuela de Julo Chico realiza una nueva actividad que implica una negociación de significados más amplia con la comunidad. Las promociones de bachilleres se están convirtiendo en un momento en que, dentro la escuela, se dan dos tipos de eventos festivos: el primero, con una lógica muy parecida a la de las fiestas escolares –desde el canto del himno nacional, hasta las palabras de algún invitado especial, como el alcalde de Totoro o el Director Distrital– y el segundo, el festejo que cada familia de un bachiller hace en la misma escuela –para el que cada una lleva sus mesas, sillas, objetos ornamentales, chicha, comida, etc.– e invita a sus compadres, familiares y amigos, como si fuese una fiesta familiar. En este segundo momento la junta de padres de familia garantiza, junto a las familias de los flamantes bachilleres, la comida y bebida para los profesores, los cuales se sientan en mesas separadas en compañía de las autoridades externas.

Al día siguiente, muchas de estas familias organizarán fiestas privadas en sus domicilios, invitando nuevamente a los más allegados a la familia y a los profesores. Si los profesores son invitados no deben dejar de asistir, ya que su asistencia es una forma de reproducir su prestigio ante la comunidad; además, el profesor deberá arreglárselas para ir a todas y cada una de las fiestas a las que fue invitado:

³⁶ A partir de Goffman, las fiestas de la escuela pueden ser entendidas como una franja de experiencia con límites muy claros, pero es una franja que no entra en conflicto con el marco de referencia primario de reciprocidad de la comunidad. Los comunarios, al utilizar su propia organización, logran que su acción en la fiesta escolar haga parte de su propio marco de referencia.

Por ejemplo, en esta promoción [...] uno y otro nos llaman, mañana hay que ir a sus casas,³⁷ no vas a sus casas, se molestan. Sí, tengo que ir a siete casas. [...] Se molestan pues, [los comunarios dicen] “hemos invitado como a persona, como a autoridad, como a profesores, y no vienen”, te esperan, llegas y se alegran también. Ese rato comidita, chichita, siempre te están invitando. Hay que llevarse siempre bien con la comunidad. Te ven que eres bueno, te integras, te sirves lo que te invitan, difícil que le larguen a uno, [los comunarios dicen:] “el profesor es bueno, dedicado” (Rodrigo, profesor, 07/12/2009, Julio Chico).

De una u otra manera, la fiesta de promoción marca un momento indeterminado entre la comunidad y la escuela. Ambas partes realizan sus propios ritos en torno al mismo hecho social dándole significados distintos y, tanto profesores como comunarios, se ven en la necesidad de participar en ambos marcos de referencia.

Por último, es importante recalcar que la construcción de las relaciones entre comunarios y profesores, o entre comunidad y escuela, es una muestra más de la complejidad de los flujos de significados que se dan en el encuentro social que vive la comunidad con la sociedad extensa. Tanto los profesores como los comunarios comparten una serie de prácticas de sus propios mundos de la vida; sin embargo, al hacerlo, reconfiguran la experiencia que se vive en cada uno de esos mundos. A raíz de esto surgen varios lugares de la vida comunitaria ambiguos e indeterminados, como en el caso del compadrazgo o las fiestas escolares. Y, en este sentido, la escuela puede ser considerada como el centro de ambigüedad por excelencia en la vida comunitaria, ya que su existencia en la comunidad significa, para los habitantes de Julio Chico, la posibilidad de que los que pasen por ahí, lograrán adquirir las herramientas culturales para poder ampliar su capacidad de desplazamiento e inserción en la sociedad extensa.

La escuela en otras comunidades andinas

La relación de la escuela con la comunidad de Julio Chico será puesta a consideración, nuevamente, a través de una interpretación comparativa con las comunidades de Pocosuco y Chimboata. El objetivo es tratar de entender cómo la resignificación de la escuela y sus personajes se van a configurar en dos sociedades andinas distintas, la una

³⁷ La entrevista fue realizada en la mañana del día del acto de promoción.

con mayores grados de reciprocidad y la otra con una matriz de reciprocidad bastante débil.

La escuela de Chimboata sólo tiene los cursos de primaria, 92 alumnos y 7 profesores.³⁸ La baja cantidad de alumnado³⁹ y la inexistencia de nuevos cursos están relacionadas con la escasa población que tiene Chimboata. La principal fiesta de la escuela es el 2 de agosto, en que se conmemora el Día del Campesino.⁴⁰ En esta fiesta participa toda la comunidad y se invitan a las comunidades de la subcentral campesina de Yuraj Molino, que es a la que pertenece Chimboata.

A diferencia de Julo Chico, los profesores de la escuela van a la ciudad todos los viernes y retornan a la comunidad el lunes en la madrugada. Varios tienen vehículos particulares, por lo que no tienen inconvenientes para realizar estos viajes. Esto conlleva un distanciamiento profundo entre los profesores y la comunidad, pues los profesores llegan a la comunidad, dan clases durante la semana y luego se marchan. De alguna manera, al no permanecer todo el tiempo en la comunidad, los profesores no sienten la necesidad de compartir con los comunarios.⁴¹

Actualmente, la relación entre comunarios y escuela no es de las mejores. Desde hace varios años Chimboata se encuentra en una disputa con la comunidad de Quellumayu, porque ésta desea que el núcleo educativo que está en Chimboata pase a su jurisdicción ya que cuenta con un alumnado más numeroso. La comunidad de Quellumayu se encuentra sobre la misma carretera que une las ciudades de Cochabamba y Santa Cruz, lo cual ha motivado a que los profesores del núcleo de Chimboata apoyen la propuesta bajo distintos argumentos.⁴² Esto implicaría que la escuela de Chimboata

³⁸ Los primeros cursos son multigrado; es decir, se cuenta con un profesor para dos o tres cursos consecutivos de primaria.

³⁹ La mayoría de los alumnos no son de la comunidad de Chimboata, ya que pertenecen a comunidades aledañas.

⁴⁰ Este día se recuerda porque el 2 de agosto de 1953, en el rancho de Ucuereña, el presidente de Bolivia leyó el decreto de Reforma Agraria ante una inmensa multitud de campesinos (Albó, 1983: 1).

⁴¹ “[Los profesores] ya no [se quedan] pues, mientras antes venían a visitarnos, a compartir” (Eduardo, comunario, 07/01/2010).

⁴² El director de la escuela de Chimboata comenta por qué quisiera trasladar el núcleo educativo a la comunidad de Quellumayu: “ahora yo estoy queriendo crear un nivel secundario, pero no en Chimboata sino en Quellumayu, es por donde la carretera y hay alumnado ya sea de Chacamayu, Quellumayu o Monte Punku, antes de que me ganen quiero crear primero medio, ya de alguna manera esto va aglutinar y esto va alimentar a Chimboata” (Rafael, profesor, 24/08/2009, Chimboata).

deje de ser un núcleo central y se convierta en una seccional, dependiente del núcleo de Quellumayu. A partir de este conflicto se han suscitado fricciones entre profesores y comunarios, estos últimos no quieren que su escuela pierda la categoría de núcleo.

Este conflicto y el hecho de que los profesores ya no estén interesados en cargarse de prestigio en la comunidad, ha provocado tal distanciamiento entre comunidad y escuela, que ahora los profesores ya no se relacionan con la organización de la comunidad. La relación entre sindicato y escuela se ha fracturado y la escuela sólo se relaciona con la junta de padres de familia.⁴³ Esto implica que la construcción del mundo de la vida de los profesores en la escuela dentro del mundo de la vida comunitaria, tal como funciona en Julo Chico, ya no existe en Chimboata. Pareciera que el mundo de la vida de los profesores se construye de manera paralela a la comunidad; es decir, la cotidianidad comunitaria no circunscribe a la escuela, por lo que el personaje de profesor no necesita construir una relación especial con la comunidad, simplemente necesita llegar a acuerdos con los padres de familia (tal como sucede en la sociedad extensa) respecto a la educación de sus hijos y coordinar ciertas actividades con el sindicato en determinados momentos, como en la fiesta de la escuela.

En el plano de las prácticas de reciprocidad, los profesores de Chimboata no participan de éstas, ni siquiera en las fiestas de la comunidad, ya que aprovechan esos días para viajar a la ciudad. La única práctica de reciprocidad en la que aun participan es el compadrazgo.⁴⁴ Esta práctica es capaz de esquivar los conflictos entre comunidad y escuela, dado que el compadrazgo se establece como una relación personal y familiar que trasciende el ámbito de la comunidad y la institucionalidad de la escuela.

Por otro lado, en la comunidad de Pocosuco existe un núcleo educativo con 173 estudiantes. Actualmente, la escuela se encuentra en un proceso en el que cada año se aumenta un nuevo curso, por lo que este año (2010) se ha iniciado el segundo nivel de secundaria y para el año 2012 se espera tener la primera promoción del núcleo (Eusebio,

⁴³ “Ahora ya se están separando ya [los profesores y el sindicato] también, antes la junta era con sindicato y padres de familia” (Esteban, comunario, 07/01/2010, Chimboata). Eduardo lo secunda: “Si pues, medio independiente por eso, parece que quieren estar [en la escuela]” (Eduardo, comunario, 07/01/2010, Chimboata).

⁴⁴ “Digamos, si un profesor trabaja conscientemente, ya conoces, te confías, bueno, si te acepta, te haces compadre, ¿no ve?” (Eduardo, comunario, 07/01/2010, Chimboata).

profesor, 17/08/2009, Pocosuco). La fiesta de la escuela es el 24 de septiembre, día en que se conmemora la fundación del núcleo. En esta fiesta participa toda la comunidad y se realizan un acto cívico, danzas y actividades deportivas.⁴⁵ La fiesta es organizada junto a la comunidad, de manera muy similar a como se realiza en Julo Chico. Los padres de familia, a través del sindicato, se encargan de la elaboración de la comida y la bebida y ayudan en el decorado de la escuela.

Los profesores de Pocosuco, debido a las distancias, casi nunca abandonan la comunidad durante el año escolar. A diferencia de Julo Chico, las salidas circunstanciales a la ciudad se complican.⁴⁶ Por esta razón, los profesores tienen la necesidad de construir relaciones durables con los comunarios y, por tanto, deben tratar de encajar en los propios códigos relacionales de estos,⁴⁷ en los que lo principal es –al igual que en Julo Chico– ganarse el cariño.⁴⁸ Los profesores tratarán con respeto y cariño a los comunarios, de tal manera que aquellos les den el mismo trato. Éstos tienen que tratar que su personaje se vuelva apromblemático para la comunidad y habrán de vivir en la comunidad, respetando y acomodándose a la matriz de reciprocidad.

Los comunarios tendrán en cuenta el comportamiento del profesor y estarán pendientes del interés que demuestren por la comunidad en su conjunto.⁴⁹ En caso de que la comunidad encuentre que un profesor no satisface sus expectativas, al igual que en Julo Chico, pedirán su remoción.⁵⁰ Y, en caso contrario, si el profesor es del agrado

⁴⁵ “Como un aniversario completo le realizamos el día 24, empezando del 23, ¿no? También participa la comunidad, participan juntas escolares, autoridades originarias y también participan alumnos en general, y padres y madres de familia” (Julia, profesora, 11/12/2009, Pocosuco).

⁴⁶ Por ejemplo, en el mes de agosto había en Pocosuco una profesora embarazada y ella debía recurrir, por Ley, todos los meses a un centro médico de salud en la ciudad de Cochabamba para su control. Esta profesora, que se encontraba en el sexto mes de gestación, recibía de la escuela tres días de permiso, por lo que debía caminar 8 horas hasta Torotoro, tomar un bus hasta la ciudad, realizar su control y volver, a través del mismo recorrido.

⁴⁷ “Las costumbres automáticamente tienes que habituarte a ellas, ¿no? Si no te vas a ir habituando, va a ser difícil, [...] Una vez que te acostumbras y todo, ¿no?, sales adelante nomás” (Teresa, profesora, 12/12/2009).

⁴⁸ “Nosotros somos castellanos, en cambio vas a un lugar *qhichwa*, la comunicación un poco es difícil, ya una vez que estás un mes, ya también te vas ambientando al mismo ambiente, entonces también te tienes que rogar el cariño de la gente, ¿no?” (Teresa, profesora, 12/12/2009).

⁴⁹ “Se presenta dos caracteres con los [profesores], algunos de los maestros, o sea, bien se coordina con los comunarios, y algunos que son de la ciudad, a veces, muy radicales son también, casi no valoran a la comunidad, algunos trabajan con corazón, y otros por el salario, ¿no? Eso vemos, o sea, de los profesores” (René, comunario, 10/12/2009, Pocosuco).

⁵⁰ “Con esos profesores directamente se nota con la enseñanza, el que no quiere que [los estudiantes] salgan más estudiosos, ¿no?, [...] o sea, no enseñan lo que tienen que enseñar [...]. A veces eso pasa

de la comunidad, pedirán que se quede de manera permanente. La escuela deberá asumir gran parte de las decisiones que se tomen en la comunidad, desde los temas a impartir en aula⁵¹ hasta el comportamiento de los profesores.

En Pocosuco sucede lo mismo que en Julo Chico, los comunarios tienen un interés muy grande porque la comunidad cuente con una escuela.⁵² Y han de realizar una serie de actividades para lograr que la escuela tenga una buena dinámica de funcionamiento, desde visitar a los profesores en clase para controlar su asistencia, hasta ayudarles si necesitan alimentos.⁵³ Los padres de familia de la comunidad insisten, también, en que lo principal que deben aprender sus hijos es el idioma español,⁵⁴ lo cual tiene que ver mucho con la necesidad de que los comunarios puedan relacionarse de mejor manera con la sociedad extensa.

Los profesores participan de algunas prácticas de reciprocidad de la comunidad. En muchos casos se convierten padrinos, aunque pareciera haber una diferencia con Julo Chico en el sentido que otorgan los comunarios de Pocosuco al hecho de designar un padrino profesor. En Julo Chico, el nombrar un padrino profesor parecía más un interés de la comunidad por relacionarse con un personaje externo cargado de prestigio; sin embargo, en Pocosuco, la designación del profesor como padrino tiene mucho que ver con la propia práctica de compadrazgo de la comunidad y, por tanto, está sustentada en

también porque con eso un poco se ve bajo, ¿no? las enseñanzas también. Entonces esa clase de maestros evaluamos, en el cierre de gestiones, entonces para el siguiente año ya cambiamos, pedimos el cambio” (René, comunario, 10/12/2009, Pocosuco).

⁵¹ “La junta de padres se opone un poco, en uno de esos, cuando estuve yo con un grado más superior, entonces nos dijo: ‘estos temas no por favor’ [sobre el tema de] la reproducción sexual, tenemos en el modulo. [Ahora] no abordamos [ese tema], nos saltamos” (Eusebio, comunario, 17/08/2009, Pocosuco).

⁵² “Bueno, por mí, la educación [...] primer lugar sería, ¿no?, en la vida. Porque antes no sabía la gente, aquí, en la comunidad, aparte de eso, no había escuelita, ¿no? Si había, pero poco, poco, [...] había hasta el cuarto básico, máximo, ¿no? Entonces casi no avanzaba con la educación, ahí se quedaban todos los que llegaban hasta ese curso, entonces, ya no había donde ir, y parte económica también afectaba, ¿no? para ir a estudiar a algunas ciudades. Entonces, por esas razones valoramos a la educación, primer lugar es la educación para nosotros” (René, comunario, 10/12/2009, Pocosuco).

⁵³ “Claro, vienen el día lunes, aunque también otros días, siempre se presenta a la semana, está siempre el caballero [...] de la junta, viene a cerciorarse, ¿no?”, pero como la profesora Teresa es muy querida en la comunidad, ésta también le ayuda: “Nosotros no contamos con cocinas a gas, entonces, el fogoncito a leña, y siempre están trayéndome leña, papita, no nos desabandonan, de esa parte no tengo ningún problema yo” (Teresa, profesora, 12/12/2009, Pocosuco).

⁵⁴ “Los comunarios esperan en primer lugar, esperan que sus hijos aprendan bien, que los maestros trabajen bien y que sus hijos tengan ese óptimo aprendizaje, más que todo los comunarios quieren que sus hijos sepan leer, escribir, ¿no? y también quieren, siempre nos solicitan, que sus hijos sean castellanizados, ¿no?” (Julia, profesora, 11/12/2009, Pocosuco).

una lógica de confianza, más que de interés.⁵⁵ Por otro lado, en Julio Chico los profesores sólo participaban en la fiesta de la comunidad como invitados y, por tanto, no tenían que ver con todos los preparativos de ésta actividad. En el caso de Pocosuco es distinto, si bien los profesores no llegan a ser pasantes, comparten y ayudan durante todo el proceso de preparación de la fiesta.⁵⁶ Esto da algunas pistas que permiten pensar el grado de pertenencia de los profesores a la comunidad. En el caso de Pocosuco, el profesor participa en varios momentos de la vida comunitaria, los cuales pueden llegar a ser totalmente ajenos a la escuela. Por tanto, se forja una relación más estrecha entre comunarios y profesores, logrando que en algunos de esos momentos, el profesor deje de ser un simple forastero para la comunidad y se vuelva parte de ella.

En términos de las relaciones que se construyen con la comunidad, la escuela de Pocosuco se parece bastante a la de Julio Chico. En ambos casos, el mundo de la vida de los profesores en la escuela aparece cercado por el mundo de la vida de la comunidad; pero, en Pocosuco, pareciera que ese cerco es más fuerte del que existe en Julio Chico. Al ser tan compacto el mundo de la vida que circunda a la escuela, los bordes que separan los marcos de referencia de los comunarios y de los profesores devienen difusos y permeables, por lo que reaparece la ambigüedad.

“En todas partes ya puede vivir mi hijo, con lo que ha entendido en la escuela”

La comunidad valora el hecho que exista una escuela en la comunidad por su función pedagógica que permite a los comunarios adquirir ciertas herramientas de relacionamiento con la sociedad extensa. A diferencia de la *ranqhira*, que su función permite a los comunarios comerciar sus productos y obtener recursos monetarios, los

⁵⁵ La profesora Julia explica que nombrar padrinos: “es voluntad de la comunidad, eso no debía ser así de acuerdo del reglamento, pero es voluntad de ellos. Como ellos dicen: ‘por la voluntad y el cariño que nosotros tenemos, entonces nombramos compadres, nos apadrinan nuestros hijos,’ según ellos, ‘para que sean igual a los maestros, nuestros hijos profesionales’. [Así es] según sus creencias de ellos, entonces, según el cariño que tienen, según ellos piensan de que cuando una persona es buena, entonces, el apadrinado va a ser con ese mismo carácter, ese mismo [...] trabajo quieren que sus hijos [tengan], es por eso, ¿no?” (Julia, profesora, 11/12/2009, Pocosuco).

⁵⁶ “Los profes participan, como le digo, tenemos estrecha relación con la comunidad, y siempre los profesores estamos más de cerca participando, ayudando, apoyando, incentivando que la fiesta sea más grande” (Julia, profesora, 11/12/2009, Pocosuco).

profesores son imprescindibles por su rol de enseñanza de recursos gnoseológicos para que los comunarios puedan relacionarse directamente con otros poderosos forasteros (como el mismo mercado) y desplazarse por la sociedad extensa sin mayor problema. A raíz de este interés en la escuela, la comunidad posiciona a esta institución en un lugar primordial de su cotidianidad, dedicándole mucho tiempo y debate (principalmente en el sindicato y en las juntas de padres) para que no existan problemas en su funcionamiento diario y para su mejoramiento permanente. Por eso es que habrá un permanente control y fiscalización de lo que suceda al interior de la escuela, incluso pasando por sobre las mismas autoridades oficiales de la escuela. Este no es un hecho menor, ya que si la escuela no quiere tener conflictos, deberá asumir gran parte de las decisiones que tome la comunidad.

La comunidad se impondrá ante la escuela respecto a dos cuestiones, la primera referente a los contenidos de enseñanza que ellos consideran primordiales para relacionarse con la sociedad extensa (por ejemplo, exigirán una buena enseñanza del idioma español), y segundo, exigirán que los profesores se relacionen con la comunidad a partir del propio orden cultural de ésta. Los profesores no son considerados como parte de la comunidad, sin embargo pueden (y deben) construir buenas relaciones utilizando ciertos códigos de la matriz de reciprocidad que les permitan adquirir confianza y prestigio, ninguno de estos elementos serán iguales a los que construyen los comunarios entre ellos mismos; la confianza y prestigio que pueda llegar a adquirir el profesor será acumulado por su personaje de profesor, ya sea dentro como fuera de la misma escuela. Es decir, el profesor será reconocido en la comunidad por su labor de enseñanza, pero en la medida en que ésta se haga evidente en torno a las propias relaciones de reciprocidad de la comunidad.

Así pues, el mundo de la vida de los profesores se construirá como un enclave de la sociedad mayor dentro del mundo de vida de la comunidad y con el cual deberán relacionarse permanentemente, evitando generar situaciones de conflicto. En esta relación no surge propiamente un desencuadre de marcos de referencia.⁵⁷ Ambas partes

⁵⁷ Por lo explicado anteriormente, pareciera ser que la escuela –para los comunarios– tiene una función de re-encuadre, ya que su rol pedagógico permite a los comunarios aprehender los lenguajes de la sociedad

saben que el otro lado de la relación vive a partir de patrones culturales distintos, por eso es que los comunarios exigen a los profesores que se adhieran a la comunidad asumiendo ciertas formas de relacionamiento basadas en la reciprocidad, pero en ningún momento los comunarios esperan que los profesores se conviertan en sujetos de la misma comunidad y respetarán las relaciones que se construyan entre los mismos profesores y que tengan con la sociedad extensa. En el caso de la escuela, la única práctica de reciprocidad que llega a concretarse es el compadrazgo. Aunque esto puede generar cierta reticencia para algunos, ya que la posibilidad de que el profesor pueda irse de la comunidad implica un riesgo en el mantenimiento de dicha relación; cuando se concreta, los profesores tratarán de afianzar la confianza que inspiran en los comunarios y éstos esperarán poder contar con un mayor grado de ayuda de un personaje proveniente de la sociedad extensa.

Evidentemente surgen momentos de ambigüedad en las relaciones entre la comunidad y la escuela, por ejemplo, cuando los comunarios expresan su decisión de que un profesor abandone la comunidad, pudiendo, los demás profesores y las instituciones formales de educación, estar en desacuerdo con esta decisión. Estas ambigüedades serán resueltas a partir de una negociación, en base a la cual se evitará que alguno de los dos marcos de referencia entre en conflicto; aunque por lo visto, pareciera que, en última instancia, la ambigüedad será resuelta a favor de la comunidad.

Es interesante notar que cuando se compara la forma en que la escuela se adhiere a la comunidad de Julio Chico, con las formas de adherencia de esta institución en las comunidades de Chimboata y Pocosuco, existen diferencias sustanciales. Al parecer, una matriz de reciprocidad más potente como la de Pocosuco, no sólo exigirá a los profesores un comportamiento acorde a su matriz de reciprocidad, sino que los integrará a su mundo de la vida, y si bien la escuela funcionará como un enclave de la sociedad extensa, los límites entre ésta y la comunidad serán más difusos. En cambio, en Chimboata (que tiene una matriz de reciprocidad más débil) la situación es inversa, los profesores no comparten con la comunidad y, por tanto, deja de existir una negociación de significados con ésta. A éstos ya no les interesará cargarse de prestigio en la

extensa, logrando de esta manera superar los posibles desencadres que pudiesen surgir con aquella sociedad.

comunidad porque ni siquiera deberán relacionarse con el sindicato, sino sólo con la junta de padres (al mejor estilo de la sociedad extensa). En este caso, el desencuadre prácticamente deja de existir y los momentos de ambigüedad se ven disminuidos. Los comunarios conocen perfectamente los mecanismos de relacionamiento con la escuela (jurídicos y de presión social), los cuales, si bien no responden a un marco de referencia basado en la reciprocidad, hacen parte del mundo de la vida de la comunidad.⁵⁸

⁵⁸ Una conjetura es que esto puede deberse, también, a que la comunidad ya no necesita, de manera primordial, a la escuela como un centro de paso que habilita a los comunarios para relacionarse con la sociedad extensa. Los comunarios de Chimboata tienen construidas redes familiares y de compadrazgo muy fuertes en la sociedad extensa y, además, ellos mismos están en permanente transición entre su comunidad y la sociedad extensa, por lo que, tanto padres como hijos, manejan muy bien los códigos significativos de esa sociedad extensa.

EPÍLOGO
**DES-FUSIÓN, AMBIGÜEDAD Y
PODEROSOS FORASTEROS**

Para terminar este trabajo, es necesario poner en consideración y ampliar ciertas cuestiones que, si bien ya fueron expuestas, requieren una mayor concreción y complejización teórica. Estas cuestiones pretenden abordar, desde distintos ángulos, la pregunta guía de investigación (*¿Cómo resignifican las comunidades andinas las instituciones y prácticas de los poderosos forasteros en su mundo de la vida?*) sin buscar una respuesta unívoca y tajante que cercene el objeto de estudio. Sería bastante pretensioso proponer conclusiones taxativas a partir de una interpretación hermenéutica, y más inoportuno aun, tratar de extraer generalizaciones o reducciones sintéticas del amplio espectro de un orden cultural como el de estas comunidades. Por tanto, las cuestiones que serán abordadas a continuación deben ser consideradas como conjeturas y aperturas para pensar el encuentro social en el que se encuentran inmersas las comunidades andinas.

La primera cuestión que debe ser considerada es la constitución del mundo de la vida cotidiana de la comunidad andina como una totalidad. Cuando se reconstruye el esquema de relaciones sociales de una comunidad, se evidencia que en ésta existe una forma particular de dar sentido a la vida, entendiendo al *sentido* no desde el debate filosófico existencialista, es decir, del sentido (o sin-sentido) último de la vida humana; sino simplemente como la forma en que los sujetos que coexisten en una sociedad son

capaces de vivir en un mundo compartido, donde el sentido de vida viene a ser una construcción relacional a partir de la acción que el sujeto realiza en un entramado de significados sociales y que le permiten acceder a una cotidianidad común al resto, de tal forma que todo lo que haga o le suceda, lo constituyen ontológicamente.

El sentido que un orden cultural adquiere para los sujetos requiere que –en el análisis– se trascienda una concepción puramente abstracta de esta noción; es decir, no es solamente el significado lo que autoriza los sentidos, sino también, la pragmática de la acción social que es reproducida en la cotidianidad del mundo de la vida a través de una serie de prácticas que están cargadas de significado. En este sentido, las prácticas concretas como el *ayni*, el *chuqu*, las fiestas, la complementariedad y el compadrazgo (entendidas en su dimensión pragmática) han de emanar de una textualidad cultural abstracta que permite a los comunarios hallar significados en cada una de estas prácticas, pero esa textualidad simbólica no existe por fuera de la cotidianidad comunitaria, se recrea como una realidad preeminente a partir de un motivo pragmático.

Por ejemplo, no es que el *ayni* no tenga una función económica central en la vida de la comunidad, es muy evidente que esto es así. Pero el *ayni* –que es dar trabajo, recibir trabajo y devolver trabajo– contiene un significado social para los comunarios, que en este caso tiene que ver con la amistad y la confianza, las cuales son necesarias para que un sujeto pueda ser parte de lo que él considera como su comunidad. Lo mismo sucede con el prestigio, su significado ha de ser recreado a partir de prácticas como el ser pasante o compadre. Pero sucede que todos esos significados se corresponden con los sentidos que imprime la reciprocidad en la vida cotidiana de las comunidades, la reciprocidad organiza los sentidos de cada práctica y funge como el texto cultural donde están “escritos” los significados de la acción social de los sujetos de las comunidades andinas.

La pragmática cultural de Jeffrey Alexander¹ permite pensar que la acción social de las comunidades andinas se configura a partir de un texto cultural de reciprocidad y

¹ La pragmática cultural es una apuesta teórica que reconoce la imbricación de la teoría (texto social y simbólico) y la práctica de la acción social, dicha imbricación debe ser entendida a partir de las nociones de la teoría de la performance. De esta manera, se entiende que en la acción social los actores, de manera individual o en conjunto, hace evidente la significación de su situación social, por lo que la acción social implica una actuación cultural performativa. Esta actuación cultural se hace posible a través de la

de la pragmaticidad de la acción que se ve reflejada en las prácticas cotidianas que ejecutan aquella reciprocidad. Aquí no se pretende abordar el dilema de la acción y estructura; sin embargo, desde esta perspectiva, ninguna de ambas dimensiones es primera que la otra, simplemente existen, de manera conjunta, en la interacción diaria de los sujetos. Toda práctica de reciprocidad implica significado, a su vez que una resolución pragmática en la relación con los demás, y esta resolución puede entenderse como una acción performativa en la que el sujeto pone en juego el guión de la reciprocidad con la práctica concreta que no sólo se resolverá con aquel guión, sino con un acervo de conocimientos acumulados y dinámicos que irán, en el tiempo, modificando el propio guión.

Entonces, al entender el mundo de la vida cotidiana de las comunidades andinas como el lugar donde se pone en juego la acción pragmática, se hace posible lanzar una línea de argumentación que permita comprender la diferencia que tiene la reciprocidad de Julio Chico con las existentes en Chimboata y Pocosuco. En este trabajo, la matriz de reciprocidad de Julio Chico ha sido interpretada en un nivel intermedio entre las otras dos comunidades, Pocosuco con mayores grados de reciprocidad, mientras que Chimboata con menores grados. Como Alexander lo explica, la performance cultural implica la puesta en escena de los actores sociales para que éstos puedan exhibir los significados de su situación social; la recreación de las prácticas de reciprocidad en las tres comunidades, puede entenderse como aquella puesta en escena pero de manera distinta en los tres casos. En la comunidad de Pocosuco existe un mayor grado de *fusión* de los elementos constitutivos de la acción social en la vida cotidiana, los cuales giran,

existencia de una serie de elementos que la componen: un sistema de representaciones colectivas (texto), actores, observadores/audiencia, medios de producción simbólica, puesta en escena y poder social. El argumento de Alexander es que en sociedades tempranas la actuación cultural performativa se produce a partir de la *fusión* de estos elementos, por lo que la actuación está más cercana al ritual, permitiendo que el texto cultural se corresponda con la práctica social de manera personal, inmediata e iconográfica. Sin embargo, a medida que las sociedades se complejizan, la acción simbólica se traslada del ritual al teatro, lo que implica un proceso *des-fusión* de los elementos que componen la actuación cultural. Esta des-fusión puede entenderse en términos de lo que Derrida llama la *différance*; es decir, no sólo el incremento de la distancia entre significante y significado, sino también, el retraso de la interpretación del significante. En este sentido, la des-fusión representa la escisión del texto cultural y de la práctica social. (Alexander, 2005 [2004]: 9-67). El concepto de “des-fusión” proviene de la traducción del inglés del término *de-fusion* (en el artículo: Alexander, Jeffrey 2004 “Cultural pragmatics: Social performance between ritual and strategy” en *Sociological Theory* Vol.22, N°4), esta traducción fue realizada por la *Revista Colombiana de Sociología* con la autorización del autor; por tanto, en este trabajo se ha decidido mantener el uso de este concepto, pese a que es poco usual en el idioma español.

claramente, en torno a la matriz de reciprocidad, la acción pragmática cotidiana de los comunarios se corresponde, bastante, con el orden textual. Por eso es que en la mayoría de los momentos en que la reciprocidad se hace presente como práctica concreta, se ve profundamente ritualizada. Los comunarios se sitúan en la reciprocidad y se relacionan entre ellos a partir de ésta. Esto también se evidencia en la función “corporativa” del sindicato, en Pocosuco la función de esta institución regula la mayoría de los ámbitos cotidianos, pero lo hace garantizando que el texto cultural se corresponda con la práctica social; es decir, el sindicato, también garantiza la ritualidad del mundo de la vida.

En cambio, una comunidad como Chimboata se encuentra en un claro proceso de *des-fusión* de los componentes de la acción social que acaece en su mundo de la vida, en ésta no es posible encontrar una matriz de reciprocidad que guíe la totalidad de la experiencia cotidiana de los sujetos. La acción social rebasa la reciprocidad y puede “utilizar” éste texto cultural, al igual que muchos otros (como el del mercado) sin que esto sea problemático para los comunarios. O como en el caso de la fiesta, un ex-comunario puede recurrir al texto de la matriz de reciprocidad para ser pasante, pero mediando su acción a través de un uso instrumental de aquel texto. En este sentido, para los comunarios de Chimboata, tales situaciones en las que la textualidad de la acción no se corresponde con su dimensión pragmática, no derivan en situaciones conflictivas. En esta comunidad existe la posibilidad de que el sujeto se sitúe por fuera de la reciprocidad y la observe (como espectador) desde marcos de referencia propios de la sociedad extensa (o viceversa). Este es el sentido de *des-fusión*, la experiencia que el sujeto pueda tener en el mundo de la vida en Chimboata está segmentada y podrá situarse en distintos marcos de referencia según su necesidad o su intención. Por eso es que la *des-fusión* puede aparecer como un proceso de secularización del mundo de la vida. En Chimboata la experiencia cotidiana se encuentra más secularizada de la matriz de reciprocidad y por tanto se acerca más al teatro que al ritual. En el caso del sindicato, éste mantiene una función “corporativa” que regula gran parte de la vida cotidiana de la comunidad, pero ya no garantiza la correspondencia entre texto cultural y la práctica social, es más, el sindicato va adquiriendo una función esencialmente normativa y pragmática, sin corresponderse con un texto cultural definido.

En Julo Chico, la des-fusión no ha alcanzado los niveles de Chimboata, pero, así mismo, no es posible hallar un grado de fusión como en Pocosuco. En las practicas como el *chuqu*, en el que el grado de fusión es muy claro, lo que importa es la acción social basada en la reciprocidad y viene acompañada de un alto contenido de significados, esta práctica habilita a los comunarios a compartir y dicha habilitación se produce a partir de ritualidades reproducidas entre los comunarios, dando el valor que corresponde al prestigio y amistad. Lo mismo sucede en la fiesta, que pese a la intervención de las *ranqhiras*, sigue siendo una actividad que contiene un grado de significatividad importante, tanto para el pasante como para el resto de los comunarios. Es el momento en que la comunidad se encuentra como una totalidad, y si bien se da, se recibe y se devuelve; finalmente, en la fiesta se comparte desde los propios códigos cotidianos de la comunidad. Pero otras prácticas, como la complementariedad o el mismo *ayni*, demuestran que hay una des-fusión en curso; en algunas circunstancias, los comunarios ejecutan estas prácticas de manera pragmática, situados en otros marcos de referencia, como cuando se paga por el *ayni* y ya no se devuelve el trabajo.

Sin embargo, ha sido interesante poder evidenciar durante el análisis, que la práctica del compadrazgo mantiene sus propiedades a pesar de la des-fusión que pueda existir. La funcionalidad y adaptabilidad de esta práctica, se entiende si se concibe al compadrazgo como un puente que permite a los comunarios operar en distintos marcos sin dejar de lado la reciprocidad, aunque, como se vio, en comunidades de Chimboata, el alto grado de des-fusión producirá que la práctica de compadrazgo sea más selectiva y se esperará que no sea aprovechada instrumentalmente (cómo la *ranqhira* lo hace en Julo Chico). Quizá por esto, esta práctica mantiene su potencia no sólo en las comunidades andinas, sino, también, en toda la sociedad extensa boliviana.

De alguna manera, la lectura del mundo andino desde la acción performativa, permite romper con el esquema teórico del continuum, en el que una sociedad, supuestamente “tradicional”, tiende a convertirse en otra “moderna”. Es obvio que existe una secularización de la vida en la comunidad, pero esto no significa que todas las sociedades sigan el mismo curso, o que exista una tendencia que dirija las comunidades a la “modernidad”, en la acepción occidental del término. Simplemente, debe entenderse que el encuentro social de la comunidad andina con la sociedad extensa (en el que la

primera se encuentra en condiciones de subalternidad respecto a la segunda) va a transformar permanentemente la vida en las comunidad, pero esta transformación será un proceso resultado de aquella des-fusión particular, lo que significa que el destino de las comunidades no se encuentra determinado por un *a priori*.

Esta investigación no se ha centrado en el estudio de la transformación cultural del mundo de la vida de las comunidades andinas. Las dos comunidades control, sólo fueron tomadas en cuenta como ejemplos ilustrativos para entender a Julio Chico, sin embargo, valdría la pena pensar en posibilidades de investigación que ahonden sobre el proceso de cambios en las comunidades, a partir de una historia cultural.

La segunda cuestión a considerar tiene que ver con las consecuencias culturales del encuentro de la comunidad con las instituciones provenientes de la sociedad extensa. En Julio Chico la ambigüedad y los desencuadres son situaciones comunes derivados del encuentro social, suceden en la medida en que la comunidad se relaciona con los marcos de referencia de los poderosos forasteros a partir de su propio marco de referencia de reciprocidad. En Julio Chico, estas situaciones hacen parte del proceso de significación y resignificación de los poderosos forasteros y son muy visibles por el momento intermedio de des-fusión que vive la comunidad.

Se había explicado que los poderosos forasteros, desde una perspectiva cultural, podían ser entendidos como símbolos significantes que se adhieren al mundo de la vida de la comunidad y que ésta debe buscar los medios que le permitan otorgar una semántica a aquellos poderosos forasteros. En Julio Chico es muy evidente que el proceso de resignificación de los poderosos forasteros surge desde los sentidos propios de la comunidad. Como el mantenimiento de relaciones de confianza sustentadas en la reciprocidad es fundamental para la formación de relaciones entre comunarios, esta dimensión es traspasada al momento en que se intenta construir una relación con los representantes de los poderosos forasteros. Los comunarios hacen evidente el interés de poder depositar su confianza en aquellos. Por eso es que cuando se analiza el caso del mercado, los comunarios prefieren relacionarse con alguien que es considerado de la comunidad (así ya no habite en ésta) como es el caso de la *ranqhira*, quien seguirá siendo considerada así, siempre y cuando su accionar sea identificado desde la matriz de

reciprocidad. En cambio, cuando se considera la escuela, el profesor no es considerado de la comunidad, pero éste debe relacionarse con ella a partir de algunos de los códigos de interacción propios de la comunidad, aunque no de todos, ya que en la comunidad se entiende que el profesor proviene de un mundo de vida distinto; las relaciones entre los profesores pueden seguir su propio rumbo dentro de la escuela, pero en el momento en que el profesor se relaciona con el comunario, la acción performativa de aquel debe demostrar reciprocidad, aunque ésta no sea más que una forma de actuación para él.

Así, la aprehensión de los poderosos forasteros requiere estar mediada por relaciones de reciprocidad y será menos problemática en la medida en que los representantes de éstos logren adaptarse –o reutilicen– estas relaciones. Cuando un profesor no utiliza los códigos de la comunidad, ésta se encuentra incomoda con su presencia y puede llegar deshacerse de él a través del sindicato. Algo similar sucede con las *ranqhiras*, si éstas no se ganan la confianza de la comunidad y la traicionan, serán consideradas *khatiras* (comerciantes carentes de confianza), y si bien pareciera que el sindicato no interviene en su expulsión (no se encontró ninguna evidencia sobre una situación de este tipo), esa comerciante quedará despojada de la amistad y el prestigio que alguna vez pudiese haber obtenido. Este comportamiento de la comunidad puede entenderse como una forma de resistencia cultural para obligar a los poderosos forasteros a ser accesibles a una aprehensión simbólica.

Pero algunos poderosos forasteros no sólo utilizan el marco de referencia de la reciprocidad, sino que se aprovechan de ella, como es el caso del mercado. La *ranqhira* puede mejorar sus transacciones económicas a partir de la performance que implica el compadrazgo o la fiesta comunitaria. Este es el principal detonante generador de desencuadre y ambigüedad. Cuando la *ranqhira* utiliza la reciprocidad se da un sistemático y erróneo relacionamiento de dos marcos de referencia y la matriz de reciprocidad es cooptada para los fines del mercado. La ambigüedad surge, de manera momentánea, cuando afloran situaciones conflictivas entre los marcos de referencia y las resoluciones de esta ambigüedad pueden implicar o volver al desencuadre erróneo pero aproblemático o, con el tiempo, una des-fusión del mundo de la vida comunitaria, la cual va adquiriendo una nueva dimensión de sentido que se apropia de los lenguajes mercantiles.

En la interacción entre comunarios y *ranqhiras* se hace evidente el ejercicio de poder del mercado. Al existir una incertidumbre simbólica o desencuadre por la presencia de esta institución en la comunidad, el mercado se apropiará de esa incertidumbre, utilizando el orden simbólico normativo de la reciprocidad en su favor y para beneficio de sus intereses. De esta manera, la resignificación permanente del mercado en la vida cotidiana de la comunidad, no es más que lo que las *ranqhiras* llaman el “despertar” de los comunarios; es decir, la disminución de la brecha de incertidumbre y, por tanto, el acoplamiento progresivo de los marcos de referencia.

En el caso de la escuela la situación es un tanto distinta, la relación de esta institución no está basada en el desencuadre de marcos de referencia. Para la comunidad la escuela es una necesidad justamente porque pertenece a la sociedad extensa y se entiende que su dinámica, tanto en las prácticas cotidianas de sus representantes como en su presencia física en la comunidad, son propias de una sociedad diferente a la de la comunidad. Si bien pueden surgir momentos de ambigüedad, cuando un profesor no logra adaptarse a la matriz de reciprocidad de la comunidad o cuando existen temas en el contenido curricular que los padres de familia consideran como inapropiados, éstos momentos suelen ser resueltos en una negociación entre comunidad (a través del sindicato) y profesores, y éstos últimos saben que deberán ceder en muchos aspectos si quieren mantener aquella relación de manera aproblemática. Es decir, la comunidad reconocerá a la escuela como un poderoso forastero que funciona a partir de una lógica distinta, pero intervendrá en ésta cuando los marcos de referencia puedan entrar en conflicto con la cosmovisión de la comunidad. Para lograrlo, los comunarios habrán de realizar un seguimiento minucioso y sostenido de lo que sucede en la escuela.

La comunidad acepta a la escuela y a sus representantes, dejándolos vivir en un pequeño enclave de la sociedad extensa, porque los comunarios de Julio Chico consideran a la escuela como algo necesario por su función pedagógica, entendiendo que esa pedagogía se relaciona con el aprendizaje de los códigos de la sociedad extensa. La escuela sirve más como una ventana para relacionarse con el exterior, que como un instrumento propio para la vida de la comunidad. Y cómo Julio Chico tiene la necesidad de relacionarse permanentemente con la sociedad extensa, la escuela aparece como un centro de procesamiento cultural cuya importancia es de orden superior.

Por otro lado, la resignificación no sólo varía de un poderoso forastero a otro, sino que esa resignificación difiere de una comunidad a otra; lo que tiene que ver con los niveles de des-fusión. Una comunidad con elevados grados de des-fusión del mundo de la vida se encontrará con desencuadres más tenues, debido justamente a que en su mundo de la vida existirán distintos marcos de referencia que le permitirán relacionarse con la sociedad mayor de manera mucho menos problemática. Por otro lado, en los casos de comunidades con mayor fusión, en las que la matriz de reciprocidad siga siendo un núcleo duro organizador de la experiencia cotidiana, los desencuadres también serán menores sencillamente porque la relación de la comunidad con la sociedad extensa es menor.

En este trabajo se han considerado dos poderosos forasteros: el mercado y la escuela. Ambos son instituciones con larga presencia en las comunidades andinas y, por tanto, en ninguna de las tres comunidades consideradas se ha podido observar situaciones de *no experiencia*, en las que la experiencia cotidiana se vuelva incapaz de plasmarse en algún marco de referencia. Valdría la pena ahondar más sobre estas posibles situaciones que implicarían, en términos de Schutz, el derrumbamiento del mundo de la vida. Y entender, desde la sociología cultural, que sucede con algunos poderosos forasteros (partidos políticos, ONGs, Estado, etc.) que no pueden ser resignificados, causando una situación problemática e irresoluble.

La tercera cuestión está referida a realizar una valoración del concepto de poderosos forasteros. Si bien éste concepto ha sido teorizado y ha servido como una guía para la estructuración de este trabajo, es necesario remarcar su funcionalidad.

Conceptualmente los poderosos forasteros se convirtieron en un instrumento teórico útil y versátil para realizar el análisis cultural propuesto. Al iniciar el proceso de investigación, era necesario conceptualizar las instituciones que se presentaban en las comunidades andinas; pero no a partir de una descripción particular y descriptiva de cada una de ellas, sino desde ciertas características generales que permitían dar cuenta del tipo de adherencia (intervención) de estas instituciones en la cotidianidad andina. Es decir, una vez que se definía el mundo de la vida de la comunidad andina como una totalidad, en el que los sujetos construían su vida cotidiana a partir de sentidos propios,

era ineludible denominar de algún modo y haciendo énfasis en su dimensión simbólica a las instituciones que hacen parte de la vida en la comunidad, pero que su conformación viene definida de manera externa, por lo que la comunidad no puede modificarlas –en su esencia– desde su propio mundo de la vida.

Así, el concepto de poderosos forasteros permitió nombrar a este tipo de instituciones a partir de: su proveniencia de una sociedad extensa, su ejercicio de poder en la comunidad y su imbricación significativa en ésta. El concepto de poderosos forasteros es una categoría general, sólo puede ser operativizado si se reconoce la existencia de un sinnúmero de poderosos forasteros particulares, con características diferentes y, por tanto, con procesos de significación distintos; tal como se evidencio en el caso del mercado y la escuela.

Los poderosos forasteros parecieran ser una idea interesante para el abordaje cultural de las comunidades andinas. Obviamente no se pretende poner un punto final al desarrollo de esta noción; es más, aquí sólo se plantean sus bases conceptuales, las cuales invitan a una mayor complejización desde la misma sociología cultural o a su redefinición, según las necesidades de análisis de otras disciplinas.

Para finalizar, permítaseme plantear la utilidad que encuentro a esta tesis en una coyuntura como la que vive Bolivia y que fue el tema con el que se inició este trabajo. Actualmente la sociedad boliviana se está redefiniendo a partir de una coyuntura política histórica, por tanto es necesario re-entender la dinámica social del país. La nueva Constitución Política del Estado concibe a Bolivia como un Estado de orden plurinacional, pero esa plurinacionalidad sólo puede ser concebida en el encuentro social de sujetos con cosmovisiones distintas y provenientes de matrices socioculturales diversas. En este sentido, la tarea de los que estudian la sociedad, no puede evadir la cuestión cultural, lo cual no es algo meramente formal (como a veces se lo entiende). Los estudios estructurales son imprescindibles para entender lo que sucede en Bolivia, pero así mismo, es igualmente indispensable entender la vivencia cotidiana de los sujetos dentro los cambios sociales que acaecen. Ambas formas de comprender la sociedad boliviana no deben ser pensadas de manera excluyente. En el caso de las comunidades andinas, su encuentro social con la sociedad extensa boliviana puede y

debe ser entendido a partir de estructuras de dominación, pero no puede dejarse de lado la dimensión fenomenológica cultural del encuentro social, donde aquella dominación se hace posible y donde los sujetos no “ven” estructuras, sino que viven y recrean su vida de manera cotidiana.

Al final de cuenta esta tesis no ha sido más que una convocatoria para pensar algunas aristas de la sociedad Boliviana, entendiéndola en términos zavaletianos como una *formación social abigarrada*.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias*

Entrevistas a comunarios

- Fernando*, Julo Chico, Bolivia, 19 de agosto de 2009.
Adalberto, Julo Chico, Bolivia, 8 de diciembre de 2009.
José, Julo Chico, Bolivia, 8 de diciembre de 2009.
Fernando, Julo Chico, Bolivia, 13 de diciembre de 2009.
Ernesto, Pocosuco, Bolivia, 17 de agosto de 2009.
René, Pocosuco, Bolivia, 10 de diciembre de 2009.
Toribio, Pocosuco, Bolivia, 10 de diciembre de 2009.
Hugo, Pocosuco, Bolivia, 11 de diciembre de 2009.
Esteban, Chimboata, Bolivia, 25 de agosto de 2009.
Esteban, Chimboata, Bolivia, 7 de enero de 2010.
Eduardo, Chimboata, Bolivia, 7 de enero de 2010.

Entrevistas a profesores

- Teodoro y Luisa*, Julo Chico, Bolivia, 18 de agosto de 2009.
Lucio, Julo Chico, Bolivia, 7 de diciembre de 2009.
Rodrigo, Julo Chico, Bolivia, 7 de diciembre de 2009.
Eusebio, Pocosuco, Bolivia, 17 de agosto de 2009.
Julia, Pocosuco, Bolivia, 11 de diciembre de 2009.

* Con el fin de mantener la confidencialidad de los entrevistados, los nombres reales de éstos han sido modificados con seudónimos.

Teresa, Pocosuco, Bolivia, 12 de diciembre de 2009.

Rafael, Chimboata, Bolivia, 24 de agosto de 2009.

Entrevistas a comerciantes

Tomasa, Cochabamba, Bolivia, 30 de diciembre de 2009.

Eliodoro, Cochabamba, Bolivia, 5 de enero de 2010.

Fuentes secundarias

Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique (Comp.) 1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

Albó, Xavier 1983 *¿Bodas de plata? o réquiem por una reforma agraria* (La Paz: CIPCA).

Albó, Xavier 1990 [1984] *La cara india y campesina de nuestra historia* (La Paz: UNITAS).

Albó, Xavier 2009 "Larga memoria de lo étnico en Bolivia, con temporales oscilaciones" en John Crabtree; George Gray y Laurence Whitehead (Edit.) *Tensiones irresueltas. Bolivia, pasado y presente* (La Paz: Plural/PNUD), pp. 19-40.

Alexander, Jeffrey 2000 [1996] "¿Sociología cultural o sociología de la cultura? Hacia un programa fuerte" en Jeffrey Alexander *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas* (Barcelona: Antrophos/FLACSO), pp. 31-36.

Alexander, Jeffrey 2003 "Introduction: The meanings of (social) life. On the origins of a Cultural Sociology" en Jeffrey Alexander *The meanings of social life: a cultural sociology* (Oxford/New York: Oxford University Press), pp. 3-9.

Alexander, Jeffrey 2005 [2004] "Pragmática cultural: Un nuevo modelo de performance social" en *Revista Colombiana de Sociología* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia), N. 24, pp. 9-67.

- Alexander, Jeffrey 2008 [1985] "El 'dilema individualista' en fenomenología e interaccionismo" en *Revista Colombiana de Sociología*, N. 30, pp. 165-197.
- Alexander, Jeffrey y Smith, Philip 2000 "¿Sociología cultural o sociología de la cultura? Hacia un programa fuerte para la segunda tentativa de la sociología" en Jeffrey Alexander *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas* (Barcelona: Anthropos/FLACSO), pp. 37-54.
- Aquím, Rosario 2008 *Formación social y estructuras simbólicas en los andes* (La Paz: Plural).
- Barth, Fredrik 1976 [1969] "Introducción" en Fredrik Barth (Comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (México: Fondo de Cultura Económica), pp. 9-49.
- Bartra, Armando 1979 *La explotación del trabajo campesino por el capital* (México D.F.: Editorial Macehual).
- Blau, Peter 1998 [1964] *Exchange and power in social life* (New Jersey: Transaction Publishers).
- Bolivia 2009 *Constitución Política del Estado*.
- Byres, Terence 2001 "The Peasants Seminar of the University of London, 1972-1989: A Memoir" en *Journal of Agrarian Change* Vol. 1, N. 3, pp. 343-388.
- Caballero, Juan J. 1991 "Etnometodología: una explicación de la construcción de la realidad" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N. 56, pp. 83-114.
- Caillois, Roger 1994 [1967] *Los Juegos y los hombres. La máscara y el vértigo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Carafa, Yara 1993 "Una aproximación a la construcción de género en el mundo rural andino" en *RURALTER*, N. 11-12, pp. 111-156.
- Condarco, Ramiro 1987 [1971] "Simbiosis Interzonal" en Ramiro Condarco y John Murra *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica* (La Paz: HISBOL), pp. 7-28.
- Coulon, Alain 1988 [1987] *La etnometodología* (Madrid: Cátedra).

- Chinchi, Ramiro 2009 "Repensando la economía. La economía de la reciprocidad" en AA.VV. *Lup'ñami Pensaremos* (La Paz: Muela del Diablo), pp. 21-33.
- DaMatta, Roberto 2002 [1978] *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Darnton, Robert 1987 [1984] "La rebelión de los obreros: la gran matanza de gatos en la calle Saint-Séverin" en Robert Darnton *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* (México: Fondo de Cultura Económica), pp. 81-108.
- De Angulo, Miguel; et al. 1993 "Programa Rural Integral-Instituto de Desarrollo Popular" *Informe de Evaluación* (Cochabamba: INDEPO).
- Derrida, Jacques 1995 [1991] *Dar (el) tiempo* (Barcelona: Paidós).
- Douglas, Mary 1973 [1966] *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Madrid: Siglo XXI).
- Douglas, Mary y Isherwood, Baron 1990 [1979] *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo* (México: Grijalbo).
- Estermann, Josef 2006 [1998] *Filosofía andina. Sabiduría Indígena para un mundo nuevo* (La Paz: ISEAT).
- Estermann, Josef (Coord.) 2006 *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena* (La Paz: ISEAT/Plural).
- Fallers, Lloyd 1967 [1961] "Are African cultivators to be called 'peasants'?" en Jack Potter; May Diaz y George Foster (Comp.) *Peasant society: a reader* (Boston: Little, Brown and company), pp. 35-41.
- Flick, Uwe 2007 *Introducción a la investigación cualitativa* (Madrid: Morata).
- Foster, George 1967 "Introduction: What is a peasant?" en Jack Potter; May Diaz y George Foster (Comp.) *Peasant society: a reader* (Boston: Little, Brown and company), pp. 2-14.
- Foster, George 1974 [1965] "La sociedad campesina y la imagen del bien limitado" en Leopoldo Bartolomé y Enrique Gorostiaga (Comp.) *Estudios sobre el campesinado*

- latinoamericano. *La perspectiva de la antropología social* (Buenos Aires: Periferia), pp. 57-90.
- Friedl, Ernestine 1963 "Studies in Peasant Life" en *Biennial Review of Anthropology* (Stanford: Stanford University Press) Vol. 3, pp. 276-306.
- Gascón, Jorge 2005 "Compadrazgo y cambio en el Altiplano peruano" en *Revista Española de Antropología Americana* Vol. 35, pp. 191-206.
- Geertz, Clifford 1961 "Studies in Peasant Life: Community and Society" en *Biennial Review of Anthropology* (Stanford: Stanford University Press) Vol. 2, pp. 1-41.
- Geertz, Clifford 1987 [1973] "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" en Clifford Geertz *La interpretación de las culturas* (México: Gedisa), pp. 19-40.
- Geertz, Clifford 2005 [1973] "El impacto del concepto de cultura en el concepto de Hombre" en Joan Vendrell Ferré (Comp.) *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social* (México: Instituto Mora), pp. 61-85.
- Geertz, Clifford 2008 [1988] *El antropólogo como autor* (Barcelona: Paidós).
- Geffroy, Céline; Siles, José y Soto, María 2008 *La invención de la comunidad. Migración de retorno y economía solidaria en Huancarani* (La Paz: Embajada de Francia/PIEB).
- Ginzburg, Carlo 1999 [1986] "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales" en Carlo Ginzburg *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia* (Barcelona: Gedisa), pp. 139-175.
- Goffman, Erving 2006 [1974] *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia* (Madrid: CIS/Siglo XXI).
- González de Olarte, Efraín 1986 [1984] *Economía de la comunidad campesina. Aproximación regional* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Guest, Greg 2002 "Market integration and the distribution of ecological knowledge within an Ecuadorian fishing community" en *Journal of Ecological Anthropology* Vol. 6, pp. 38-49.

- Heller, Agnes 2002 [1970] *Sociología de la vida cotidiana* (Barcelona: Península).
- Hobsbawm, Eric J. 1973 "Peasants and politics" en *Journal of Peasant Studies* (Londres: Frank Cass) Vol. 1, N. 1, pp. 3-22.
- Huarcaya, Sergio 2003 *No os embriaguéis. Borracheras, identidad y conversión evangélica en Cacha, Ecuador* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala/Corporación Editora Nacional).
- INDEPO 1992 "Modelo de desarrollo integral. Provincia Charcas y Bilbao, Departamento de Potosí" *Programa de desarrollo* (Cochabamba: INDEPO).
- Iturralde, Diego 2006 [1980] "Las comunas indígenas y los anejos" en AA.VV. *Pensamiento antropológico ecuatoriano. Segunda Parte* (Quito: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional), pp. 181-207.
- Izko, Xavier 1986 "Comunidad andina: persistencia y cambio" en *Revista Andina* (Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas), pp. 59-99.
- Izko, Xavier 1991a "Fronteras étnicas en litigio. Los ayllus de Sakaka y Kirkyawi" en Heraclio Bonilla (Comp.) *Los andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX* (Quito: Libri Mundi/FLACSO-Ecuador), pp. 63-121.
- Izko, Xavier 1991b "Poderes ambiguos. Ecología, política y ritual en el altiplano central de Bolivia" en Henrique Urbano (Comp.) *Poder y violencia en los andes* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas), pp. 299-339.
- Izko, Xavier 1994 "Identidad y violencia en los Andes ecuatorianos" en Julio Echeverría y Amparo Menéndez-Carrión (Edit.) *Violencia en la región andina: el caso de Ecuador* (Quito: FLACSO-Ecuador), pp. 85-129.
- Jiménez, Greta 1994 *Relaciones de Género en la familia campesina* (La Paz: CAME/EDABOL).
- Lévi-Strauss, Claude 1979 "Introducción a la Obra de Marcel Mauss" en Marcel Mauss *Sociología y antropología* (Madrid: Tecnos), pp. 13-42.
- Mauss, Marcel 1979 [1950] "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas" en Marcel Mauss *Sociología y antropología* (Madrid: Tecnos), pp. 153-263.

- Mayer, Enrique 1989 "Zonas de producción" en Enrique Mayer y Marisol De la Cadena *Cooperación y conflicto en la comunidad andina* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos), pp. 11-72.
- Mendiola, Alfonso 2002 "Entrevista a Hans Ulrich Gumbrecht: La fascinación por el pasado" en *Historia y gráfica*, N. 19, pp. 196-217.
- Mercado, Karen 2008 "Efectos de la migración en las relaciones de género y en el manejo de recursos naturales, en comunidades de Pocona" *Tesis de Licenciatura*, Universidad Mayor de San Simón.
- Michaux, Jaqueline; Gonzáles, Martha y Blanco, Edmundo 2003 "Territorialidades andinas de reciprocidad: la comunidad" en Dominique Temple *Las estructuras elementales de la reciprocidad. Jalones para una economía cualitativa en el tercer milenio* (La Paz: Plural), pp. 99-129.
- Millones, Luis 2008 "Dioses y demonios de los andes" en Alfredo López y Luis Millones *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos), pp. 121-255.
- Mintz, Sidney 1973 "A note on the definition of peasantries" en *Journal of Peasant Studies* (Londres: Frank Cass) Vol. 1, N. 1, pp. 91-106.
- Mintz, Sidney y Wolf, Eric 1967 [1950] "An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo)" en Jack Potter; May Diaz y George Foster (Comp.) *Peasant society: a reader* (Boston: Little, Brown and company), pp. 174-199.
- Muñoz, Diego 2004 [2000] *Políticas públicas y agricultura campesina. Encuentros y desencuentros* (La Paz: Plural).
- Murra, John 1975 [1972] "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas" en John Murra *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos), pp. 59-115.
- Murra, John 1984 "Andean Societies" en *Annual Review of Anthropology* Vol. 13, N. 1, pp. 119-141.

- Murra, John 1987 "El archipiélago vertical. Revisitado" en John Murra y Ramiro Condarco *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica* (La Paz: HISBOL), pp. 87-104.
- Ortiz, Sutti 1974 [1971] "Reflexiones acerca del concepto de 'cultura campesina' y de los 'sistemas cognitivos del campesino'" en Leopoldo Bartolomé y Enrique Gorostiaga (Comp.) *Estudios sobre el campesinado latinoamericano. La perspectiva de la antropología social* (Buenos Aires: Periferia), pp. 91-108.
- Ovando, Jorge 1981 *Historia económica de Bolivia* (La Paz: Juventud).
- Patzi, Félix 1999 "Etnografía estatal. Modernas formas de violencia simbólica (una aproximación al análisis de la Reforma Educativa)" en *Bulletin l'Institut Français d'Études Andines* (Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia) Vol. 28, N. 3, pp. 535-559.
- Pellens, Tom 2006 *Composición del ingreso familiar y la diversificación agrícola. Una aproximación a seis zonas campesinas de Cochabamba y Norte Potosí* (Cochabamba: CIPCA).
- Powell, John 1974 [1972] "Sobre la definición de campesinos y de sociedad campesina" en Leopoldo Bartolomé y Enrique Gorostiaga (Comp.) *Estudios sobre el campesinado latinoamericano. La perspectiva de la antropología social* (Buenos Aires: Periferia), pp. 45-55.
- Prada, Raúl 1997 *Ontología de lo imaginario. Formación del sentido y la praxis* (La Paz: Punto Cero/Mythos).
- PROHISABA 2008 "Plan de Desarrollo Municipal Ajustado 2008-2012" *Plan de Desarrollo Municipal* (Torotoro: Honorable Alcaldía Municipal de Torotoro).
- Reed, Isaac y Alexander, Jeffrey 2009 "Social science as reading and performance: a cultural-sociological understanding of epistemology" en *European Journal of Social Theory* Vol. 12, N. 1, pp. 21-41.
- Regalsky, Pablo 2007 [2003] *Etnicidad y clase. El Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio* (La Paz: CEIDIS/CESU-UMSS/Plural).

- Rist, Stephan; San Martín, Juan y Tapia, Nelson 1998 "Bolivia: Concepto andino de cosmovisión y vida" en COMPAS y AGRUCO *Plataforma para el diálogo intercultural sobre cosmovisión y agricultura* (La Paz: AGRUCO/COMPAS), pp. 37-85.
- Rodríguez, María 2001 *Mundo de vida de la niñez campesina* (Cochabamba: TAIPY/Save The Children).
- Rodríguez, María y Tuijtelaars, Christiane 1994 *La campesina de Carrasco 1983-1993* (Cochabamba: CIPLADE).
- Romero, Álvaro 1994 "Complementariedad ecológica en los cursos bajos y medios de los valles occidentales" en *Dialogo Andino* (Arica: Universidad de Tarapacá), N. 13, pp. 65-77.
- Sahlins, Marshall 1983 [1974] *Economía de la edad de piedra* (Madrid: Akal).
- Sahlins, Marshall 2006 [1976] *Cultura y Razón Práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica* (Barcelona: Gedisa).
- Salazar, Huascar [en prensa] "Transferencia de valor y reproducción de la pobreza en economías campesinas parcelarias de la región andina: el caso del Norte de Potosí-Bolivia" en AA.VV. *Producción de pobreza en América Latina y el Caribe* (Buenos Aires: CLACSO).
- Salazar, Luis 1996 "Desestructuración en la economía campesina del Norte de Potosí. Los efectos del cambio tecnológico en las comunidades de Julo, Cusi Cusi y Tunazani" *Tesis de Licenciatura*, Universidad Mayor de San Simón.
- Salomon, Frank 1985 "The dynamic potential of the complementarity concept" en Shozo Masuda; Izumi Shimada y Craig Morris (Edit.) *Andean ecology and civilization. An Interdisciplinary perspective on Andean ecological complementarity* (Tokyo: University of Tokyo Press), pp. 511-527.
- Saussure, Ferdinand 1945 [1916] *Curso de Lingüística General* (Buenos Aires: Losada).
- Schutz, Alfred 2003a [1964] "Don Quijote y el problema de la realidad" en Alfred Schutz *Escritos sobre teoría social. Escritos II* (Buenos Aires: Amorrortu), pp. 133-154.

- Schutz, Alfred 2003b [1964] "El forastero. Ensayo de psicología social" en Alfred Schutz *Escritos sobre teoría social. Escritos II* (Buenos Aires: Amorrortu), pp. 95-107.
- Schutz, Alfred 2003 [1962] *El problema de la realidad social. Escritos I* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Schutz, Alfred y Luckmann, Thomas 2003 *Las estructuras del mundo de la vida* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Shanin, Teodor 1976 [1973] *Naturaleza y lógica de la economía campesina* (Barcelona: Anagrama).
- Shanin, Teodor 1983 [1966] "Apéndice A: El campesinado como factor político" en Teodor Shanin *La clase incómoda. Sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo, Rusia 1910-1925* (Madrid: Alianza), pp. 274-298.
- Shimada, Izumi 1985 "Perception, procurement, and managment of resources: Archaeological perspective" en Shozo Masuda; Izumi Shimada y Craig Morris (Edit.) *Andean ecology and civilization. An Interdisciplinary perspective on Andean ecological complementarity* (Tokyo: University of Tokyo Press), pp. 357-398.
- Spedding, Alison 2003 [1999] "El parentesco en los andes" en Alison Spedding *Breve curso de parentesco* (La Paz: Mama Huaco), pp. 45-89.
- Taylor, Steven y Bogdan, Robert 1998 *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*. (Barcelona: Paidós).
- Temple, Dominique 2003 *Las estructuras elementales de la reciprocidad. Jalones para una economía cualitativa en el tercer milenio* (La Paz: Plural/TARI/UMSA).
- Thompson, Edward 1967 "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism" en *Past and Present*, N. 38, pp. 56-97.
- Viqueira, Juan 2002 "La comunidad indígena en México en los estudios antropológicos e históricos" en Juan Viqueira *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades* (México: El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos: Tusquets), pp. 47-74.

- Warman, Arturo 2003a "El concepto de indígena" en Arturo Warman *Los indios mexicanos en el umbral del milenio* (México: Fondo de Cultura Económica), pp. 15-40.
- Warman, Arturo 2003b "Introducción" en Arturo Warman *Los indios mexicanos en el umbral del milenio* (México: Fondo de Cultura Económica), pp. 7-14.
- Weber, Max 1964 [1922] *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Wolf, Eric 1975 [1971] *Los campesinos* (Barcelona: Labor).
- Yapu, Mario (Comp.) 2006 *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria seminario internacional* (La Paz: PIEB/IFEA).