

El “vivir bien” comunitario como alternativa al desarrollo: una mirada desde Los Andes

“Viver bem” comunitário como alternativa ao desenvolvimento: um olhar dos Andes

“Good community” living as an alternative to development: a view from the Andes

Julio Alvarez Quispe*

jalvarezq@hotmail.com

Resumen: El artículo parte de la crítica al desarrollo fundado en el crecimiento económico, en tanto paradigma hegemónico, modernizador, globalizante e ineludible para todas las sociedades del mundo, pero al mismo tiempo cada vez más insustentable ambientalmente. Esta lectura se realiza a partir de los impactos en la humanidad y la naturaleza que marcan su apogeo en el presente siglo, con un perfil de ineffectividad cada vez más elocuente social y ecológicamente, revelando una crisis civilizatoria a nivel planetario, exigiendo salidas urgentes. La investigación pone al frente al Vivir bien o “Suma qamaña”, inspirado en la matriz civilizatoria de los pueblos andino-amazónicos, que centran su sentido ontológico en el concepto VIDA, con una experiencia milenaria y fáctica en la cultura de la vida como eje central del presente trabajo. Al mismo tiempo, se propone una apertura a otras tendencias similares que sintonizan con su sentido filosófico relacional, mostrando su capacidad de entablar un dialogo transdisciplinar.

Palabras clave: vivir bien, buen vivir, desarrollo.

Resumo: O artigo parte da crítica ao desenvolvimento baseado no crescimento econômico, como paradigma hegemônico, modernizador, globalizante e inescapável para todas as sociedades do mundo, mas, ao mesmo tempo, cada vez mais insustentável em termos ambientais. Esta leitura é feita dos impactos sobre a humanidade e a natureza que marcam seu auge no século atual, com um perfil de ineficácia cada vez mais eloquente social e ecológicamente, revelando uma crise civilizacional no nível planetário, exigindo saídas urgentes. A pesquisa propõe, viver bem ou "Suma qamaña", inspirada na matriz civilizacional dos povos andino- amazônicos, que concentram seu senso ontológico no conceito de VIDA, com uma experiência antiga e factual na cultura da vida como eixo central do presente trabalho. Ao mesmo tempo, ele se abriu a outras tendências semelhantes, sintonizadas com seu sentido filosófico relacional, mostrando sua capacidade de estabelecer um diálogo transdisciplinar.

Palavras-chave: viver bem, bom viver, desenvolvimento.

Abstract: The article is critical to development based on economic growth, while dominant, modernizing, globalizing and essential for every society in the world paradigm, but also increasingly environmentally unsustainable. This reading is from the impacts on humanity and nature that marked its peak in this century, with a profile of increasingly ineffective social and environmentally eloquent, revealing a civilization crisis at the global level, requiring emergency exits. The research puts forward the Living well or “Suma qamaña”,

* Comunidad del Pensamiento Amawtico, El Alto-La Paz, Bolivia.

inspired by the civilizing matrix of Andean-Amazonian people, who focus their ontological sense in the LIFE concept with an ancient and factual experience in the culture of life as the core of This work. At the same time, it is open to similar trends in tune with its relational philosophical sense, showing their ability to engage in an interdisciplinary dialogue.

Key words: live well, good living, development.

Introducción

El presente artículo trata un tema crucial que atinge a toda la humanidad: el sistema mundo como tal se encuentra en un callejón sin salida, puesto que el carácter de la crisis es global, por lo tanto civilizatoria. No es solo la economía o la política, sino las lógicas culturales, así como éticas y epistemológicas del paradigma moderno/eurocéntrico, que han llegado a los límites físico-naturales permisibles.

El desarrollo antropocéntrico-capitalista ha conducido a la humanidad hacia un camino tecnocrático, cuantitativo y economicista dogmático, depredador de la naturaleza. El concepto de crecimiento económico infinito, inmerso en este modelo es como el cáncer que corroe toda la estructura socio-natural.

Ante esta situación caótica, emerge desde Los Andes el *Vivir bien* inspirado en la filosofía de vida de los pueblos andino-amazónicos, poniéndose al frente del paradigma desarrollista hegemónico como una gran opción en términos de alternativa al desarrollo, por su virtud de privilegiar la vida en lugar de la exclusividad del crecimiento económico.

El trabajo tiene seis partes: en la primera se realiza una retrospectiva sucinta de la actual *crisis civilizatoria global*, mostrando sus características perversas en detrimento de la humanidad y la naturaleza. En la segunda parte se toca la *filosofía y cosmovisión Andina* como punto de partida en el pensar relacional y comunitario de la vida. En un tercer acápite se habla del *Vivir bien* o *Suma Qamaña* en Aymara, caracterizando sus virtudes como una posibilidad de vivir o convivir de otro modo; imbricado a los otros componentes o subtítulos que forman parte de esta complejidad paradigmática.

Un cuarto subtítulo habla del *sentido comunitario de la vida*, explicando la experiencia o significado de la vida en comunidad, no solo entre seres humanos sino con todo el contexto eco simbiótico. Posteriormente, bajo el título *hacia una economía comunitaria para la vida*, se aborda algunas categorías de la economía indígena originaria como el *don*, *reciprocidad* y *redistribución*, como inicio de un franco debate epistémico-ontológico. Finalmente, en el acápite seis titulado *la dimensión política comunitaria* se desarrolla uno de los componentes vitales que hacen al *Vivir bien*, la gestión de la política entendida como *servicio* o *mandar obedeciendo*.

Crisis civilizatorio global

La crisis global y múltiple que atraviesa el planeta tierra cada día se torna más insostenible; debido al alejamiento irreconciliable de la humanidad con respecto a la naturaleza, esto forma y “hace parte de un *quiebre civilizatorio* de carácter integral, que incluye factores ambientales, climáticos, energéticos, hídricos y alimenticios” (Vega, 2009, p.62). Estos hechos han marcado el fin del siglo XX, poniendo en duda el sueño del progreso infinito propuesto por la cultura moderna industrial.

El proyecto de modernidad y progreso subyacente nunca se había extendido tanto, ni había subalternizado de tal manera como hasta ahora, a otras formas de concebir el mundo bajo el argumento de ser universal. En esta dinámica, la ciencia económica ha desempeñado un papel fundamental en este juego reduccionista, aportando al núcleo duro de la racionalidad sobre la que se

asienta el llamado “pensamiento único”.¹ El mundo es sometido al yugo de esa ideología monocultural guiado por una racionalidad económica servil al universalismo capitalista dominante (Naredo, 2000).

Cuando se habla de crisis, desde luego que se hace referencia a una situación caótica e insostenible que reclama cambios estructurales, no es solo la economía o la política, sino las lógicas culturales y ecológicas, así como éticas y epistemológicas del sistema mundo moderno/colonial capitalista, que han llegado a los límites físico-naturales permisibles provocando intolerancias, malestar colectivo, carencias, violencias y al mismo tiempo también resistencias.

En la oración que abre el clásico del pensamiento des/colonial *Discurso sobre el Colonialismo*, el intelectual Afro-Caribeño, Aimé Césaire declara que “Una civilización que se prueba incapaz de resolver los problemas que crea es una civilización decadente.” De inmediato añade que “una civilización que decide cerrar sus ojos a sus problemas más cruciales es una civilización enferma” y que “una civilización que usa sus principios para trampa y engaño, es una civilización muriente.” Césaire escribía esto en 1955, luego de la gran depresión de los años 30 y de dos grandes guerras de occidente, y en el contexto de una ola ascendente de movimientos en Asia, África y el Caribe por la descolonización de los imperios europeos que imperaban desde el largo siglo XVI. Hoy día, 55 años más tarde, podemos decir que fue una aseveración profética si lo consideramos como pronóstico de la crisis actual de la civilización occidental capitalista. (Lao-Montes, 2011, p.2).

El problema tiene que ver con el presente y futuro del planeta Tierra. No se trata de una crisis más, o de la recurrencia de esta, sino de un callejón sin salida donde el viejo modo de producción no puede ni debe continuar más; por tanto es meritorio un recambio. Siendo global el carácter de la crisis del sistema, esta “es civilizatoria, con una diversidad de fases simultáneas en que se manifiesta” (Gambina, 2013, p.8), es financiera respecto a la bolsa y los bancos, económica por la quiebra de empresas y la superproducción de mercancías o capitales, así como también es alimentaria, energética y medioambiental entre otros aspectos.

La sobreproducción de bienes, servicios y consumo excesivo de las sociedades hegemónicas, bajo el amparo del modo de vida actual, ha generado en graves consecuencias con respecto al medio ambiente. “Enfrentamos un extractivismo depredador. Es una extracción masiva de recursos naturales, de graves impactos sociales, económicos, ambientales y territoriales a nivel local y nacional” (Gudynas, 2012, pp. 9).

Estos argumentos denotativos de una visión *antropocentrista* de la realidad constituyen el anuncio de algo parecido a un suicidio colectivo producido por la decadencia de un paradigma de *vida*. Es que el desarrollo ha conducido a la humanidad hacia un camino tecnocrático, cuantitativo y economicista dogmático, trasuntado en las políticas públicas de todos los países del mundo, a través de acciones depredadoras sobre la naturaleza; llevando al mundo entero hasta los límites no permisibles. El concepto crecimiento inmerso en este modelo es como el cáncer que corroe toda la estructura cultural y natural.

La velocidad con la que suceden los hechos se convierte en un factor esencial, no sólo del modo de vida, sino del destino de la humanidad como especie y con ella todo el entorno eco simbiótico.

Filosofía y cosmovisión Andina

Se conoce dos vertientes paradigmáticas nítidamente diferenciadas, una occidental y otra andino-

¹ Término acuñado por Ignacio Ramonet y recogida por Naredo, para designar la unicidad de la ideología dominante, regida por la razón económica.

amazónica, cada una con sus propias características arquetípicas. “Existen dos paradigmas que propone Occidente: uno individual extremo (individualismo) y otro colectivo extremo (comunismo)” (Huanacuni, 2010), aunque el socialismo o comunismo mencionado por este autor no ha existido de manera fáctica.

El paradigma individual vigente al determinar las relaciones sociales ha encaminado a la humanidad hacia la desintegración bajo el pretexto del *desarrollo* que cada vez es “[...visto como un régimen de representación, como una ‘invención’ [...]]” (Escobar, 2007, p.12), provocando en el ser humano una insensibilidad egocéntrica y obstinada. El paradigma individual-antropocéntrico-androgénico en última instancia está determinado por la acumulación del capital como su fin último. Por su parte, el paradigma socialista centra su atención en el bienestar del ser humano, pero conservando su separación de la naturaleza, sin tomar en cuenta otras formas de existencia, por lo tanto perpetuando la conducta atentatoria con respecto al concepto *vida*.

Por el contrario, el paradigma comunitario comprende la concepción cosmogónica originaria: las naciones indígenas desde el norte hasta el sur del *Abya Yala*² tienen diversas formas de expresión cultural, pero todas emergen del mismo paradigma comunitario que privilegia la vida. Las naciones aymara y quechua conciben que todo viene de dos fuentes: Pachakama o Pachatata (padre cosmos, energía o fuerza cósmica) y Pachamama (Madre Tierra, energía o fuerza telúrica), que generan toda forma de existencia (Huanacuni, 2010, p.19). Este concepto exalta la visión y principio *complementario* andino del *Chacha - Warmi* (hombre – mujer en aymara), concebido como el punto de partida de la existencia natural-cultural.

Esta filosofía de la *cultura de la vida* concibe que todo está unido e integrado, existe una interdependencia entre todo y todos en un mundo multidimensional, como parte del principio de *relacionalidad*. En la lógica comunitaria, por la axiología de *complementariedad* lo individual no desaparece, sino que emerge en su capacidad natural dentro de la comunidad; este hecho muestra que individuo y comunidad no se excluyen ni son contradictorios, más bien promueven un estado de equilibrio entre ambas entidades, en la perspectiva del Vivir bien.

El ex Canciller boliviano David Choquehuanca enfatizaba, “[...] los pueblos indígenas no buscamos el vivir mejor, porque esta propuesta del vivir mejor ha fracasado y ha herido de muerte a nuestra Madre Tierra, a nuestra Pachamama [...]” (CMPCC, 2010, p.111), entendiendo el *vivir mejor* como el éxito económico individual de tipo occidental, ideal perseguido incesantemente por el pensamiento europeo/norteamericano, bajo el rótulo de desarrollo y progreso, aunque para ello tengan que sacrificar todo el entorno natural y el futuro de las generaciones humanas.

Los andino-amazónicos conscientes de la preeminencia telúrica y anímica, que los ubica en un rol subordinado respecto al orden cósmico; dicho orden determina la forma de las relaciones entre las personas con el entorno ecológico y el mundo espiritual. Entonces, en Los Andes impera una filosofía cósmica, que hace que el hombre se conciba a sí mismo como parte integrada al mundo, una parte más de las fuerzas naturales y sagradas; un elemento que forma parte de un flujo en movimiento constante, que renueva el equilibrio cósmico de manera cíclica. La naturaleza no existe para que sea depredada, ni para que el hombre haga una ostentosa muestra de su poder frente a ella, más bien se establece una relación recíproca con la humanidad y todo el complejo de biodiversidad que comparten el mismo escenario de vida.

En contracorriente, la cultura occidental ha privilegiado una imagen del mundo en la que el hombre se ha ubicado en el centro del universo, legitimando la racionalidad antropocéntrica regidora de los destinos de la existencia. A partir de la suposición de que existe un orden universal, occidente ha

² “Abya Yala” es una expresión Kuna que se refiere explícitamente al continente originario latinoamericano anterior a la conquista, cuyo significado es “tierra fértil en la que vivimos” (Estermann, citado por Elbers, 2013, p.74).

establecido que la naturaleza debe ser entendida con objetividad y neutralidad, a pesar de que la *física cuántica* señala que “El pensamiento objetivo de un ser humano separado de la naturaleza no cabe en un sistema vivo. Las propiedades de las partes solo pueden ser entendidas dentro del contexto del todo” (Elbers, 2013, p.51).

En esta línea, la racionalidad occidental ha orientado las energías humanas para dominar el entorno, para descubrir sus secretos y someter a la naturaleza consolidando el dominio de la ciencia. Esta lógica ha fomentado el ego-eurocentrismo y la hegemonía política a favor de los protagonistas de la historia universal. Al mismo tiempo que se activan los impulsos para la depredación del planeta, obscurecer el futuro ecológico de la humanidad y justificar la política colonialista de la civilización europea y anglosajona, como el paradigma único.

Para la filosofía occidental el cosmos existe para ser conocido, captado, controlado, transformado y usufructuado por el interés humano, para exaltar su fisonomía antropocéntrica. En términos epistemológicos, la ciencia abstrae la realidad para manipularla con fines utilitaristas, a partir del modelo dicotómico sujeto/objeto. Ese ejercicio, en última instancia, será reducido a la mente, al pensamiento, a la conciencia del ser humano, a la racionalidad, convirtiéndola en conocimiento puramente racional, por eso es antropocéntrico. Por el contrario, la “racionalidad andina” que sería mejor denominarla *relacionalidad andina*, como parte de la sabiduría indígena que consiste en relacionarse con las diferentes dimensiones, con el propósito de conocerlos primeramente y luego *convivir* con ellos de manera recíproca y armónica, en una alteridad intersubjetiva, siendo el hecho de vivir el objetivo mayor.

Para el ex Viceministro de Educación Superior de Bolivia Jiovanny Samanamud, cuatro son las dimensiones con las que el ser humano se relaciona en el contexto de la realidad indígena, estas son la *dimensión del infinito*, la *dimensión de la naturaleza*, la *dimensión del cosmos* y la *dimensión de la vida*, donde ésta última es central y compleja (Samanamud, 2012), teniendo así un carácter pluridimensional relacionado a la *vida*; consecuentemente se constituye en la antítesis del pensamiento científico eurocéntrico, que reduce la realidad a la variable hombre o ser humano, porque al abstraer la realidad abstrae la vida, este acto lo convierte en un tipo de pensamiento unidimensional-antropocéntrico.

En la cosmovisión indígena no hay el concepto de desarrollo, entendido como la concepción de un proceso lineal que establezca un estado anterior o posterior; no existe la visión de un estado de subdesarrollo a ser superado (Acosta, 2010). Tampoco forma parte de la lógica indígena un estado de desarrollo a ser alcanzado forzando la destrucción de las relaciones sociales y la armonía con la naturaleza. Para los pueblos originarios no existe la concepción tradicional de pobreza asociada a la carencia de bienes materiales o de riqueza vinculada a su abundancia.

El Vivir bien - *Suma Qamaña*

El *Vivir bien* cuestiona la racionalidad del desarrollo actual, su énfasis en los aspectos económicos y el mercado, su obsesión por el consumo y el mito de un progreso sostenido. Asimismo, reclama el bienestar circunscrito a ingresos económicos o posesión material, así como el reduccionismo de concebir el desarrollo como crecimiento económico infinito, siendo que ello es casi imposible, por la existencia de recursos naturales limitados y las capacidades de los ecosistemas de lidiar con los impactos ambientales. En suma, el *Vivir bien* procura erigirse ante una crisis de vida producido por la destrucción sistemática de la *Madre tierra* (naturaleza).

El *Buen vivir/Vivir bien*, en Quechua *Sumak Kawsay* y en Aymara *Suma Qamaña* en su traducción semántica vendría a ser: “*Vivir bien* o *vivir en plenitud*, que en términos generales significa *vivir en armonía y equilibrio*, en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia” (Huanacuni, 2010, p.21). El *Buen vivir* va en

contraste a las corrientes antropocéntricas que centran como sujetos referentes del desarrollo al capital y al hombre, el modelo de desarrollo a partir del *Vivir bien* pone su atención en el concepto vida, no solo de los hombres sino de todos los seres vivos, en su relación con la naturaleza.

En la mirada de Rafael Bautista, una acción con arreglo a la vida, parte de una racionalidad que se funda en la estructura comunitaria del vivir. El vivir es lo que amplifica la vida. Por eso el vivir no es un mero vivir sino hay que saber vivir. Pero este saber no es alguna pericia sino la capacidad de sintonía que será la fidelidad con la vida misma. Estar en sintonía es lo que se llama el estar bien; este estar se concibe como un estar en plenitud, por eso el *suma qamaña*- quiere decir lo dulce, lo bello, magnífico, hermoso, excelente, sublime, etc. Estar en plenitud es alcanzar la completitud, pero no una completitud aislada sino una completitud por complementación. Por eso el *qamaña* es un vivir como con-vivir. No hay vivir pleno sino es un vivir en comunidad (Bautista, 2012). En esta perspectiva, el horizonte del Vivir bien está en franco contraste a la racionalidad moderna que no corresponde a una lógica de la vida, porque su hilo conductor tiene el poder de destruir todo aquello que tiene que ver con este concepto, por lo tanto la alternativa de solución no puede ser encarnada por ella misma, sino más bien por otras racionalidades, una de ellas es la de los pueblos andino-amazónicos.

Uno de los artífices del florecimiento del *Buen vivir* en el Ecuador, al cuestionar los tradicionales conceptos del desarrollo y convocar a construir sistemas de indicadores y metodologías de medición propios y de renovados contenidos de otro desarrollo; muestra al *Sumak Kawsay* como otra forma de vida, con una serie de derechos y garantías sociales, económicas y ambientales (Acosta, 2011). El *Buen vivir* está plasmado en principios orientadores del régimen económico que se caracterizan por promover una relación armoniosa entre los seres humanos individual y colectivamente, y con la naturaleza.

El *Vivir bien* implica cambios profundos en las ideas sobre el desarrollo que están más allá de correcciones o ajustes. No es suficiente intentar desarrollos alternativos, ya que estos se mantienen dentro de la misma racionalidad de entender el progreso, el uso de la naturaleza y las relaciones entre los humanos. Lo alternativo sin duda tiene su importancia, pero son necesarios cambios más profundos. En lugar de insistir con los desarrollos alternativos se deberían construir alternativas al desarrollo (Gudynas, 2011b). Bajo este escenario el *Buen vivir/Vivir bien* aparece como la más importante corriente de reflexión que ha brindado *Abya Yala* en los últimos años.

Siendo que América Latina y la población indígena ocupan un lugar basal, fundante, en la constitución y en la historia de la *colonialidad del poder*, el actual lugar y papel en la subversión epistémica/teórica/histórica/estética/ética/política de este patrón de poder en crisis está implicado en las propuestas de des/colonialidad global del poder y del *Bien vivir* como una existencia social alternativa (Quijano, 2012).

El *Vivir bien* pretende introducir una filosofía de vida. Esto hace posible una ética del desarrollo que subordina los objetivos económicos a criterios ecológicos, a la dignidad humana y a la justicia social. El desarrollo como *Vivir bien* busca articular la economía, el medio ambiente, la sociedad y la cultura en nuevas formas, llamando a las economías sociales y solidarias mixtas; introduce temas de justicia social e intergeneracional en los espacios de los principios del desarrollo; reconoce las diferencias culturales y de género, posicionando la interculturalidad como principio rector; y permite los nuevos énfasis político-económicos, tales como la soberanía alimentaria, el control de los recursos naturales y un derecho humano al agua (Escobar, 2012). Sin embargo, queda claro en la lectura de este autor que, sería un error, considerar el *Buen vivir* como un proyecto cultural-político puramente andino, fundamentando su aseveración en los argumentos de Alberto Acosta, y que más bien, el *Buen vivir* también está influenciado por las corrientes críticas del pensamiento occidental, y su objetivo es influir en los debates globales.

La propuesta del *Buen vivir/Vivir bien* se presenta como un enfoque pluralista que busca promover

la armonía y el equilibrio entre sociedades y entre los seres humanos y la naturaleza, sin concebir a ninguna de las partes como subordinada a la otra. En este sentido, el *Vivir bien* sintoniza de algún modo con otros muchos discursos contemporáneos que apuntan a transformar el modelo civilizatorio dominante y sus patrones de producción y consumo, con el fin de responder a los imperativos de la sustentabilidad (tales como el discurso de la economía ecológica, del decrecimiento, o el del ecosocialismo), de cuya combinación dialógica podría emerger un nuevo modelo trans-cultural, que no se asocie unívocamente a un discurso particular, sino que se constituya en el lugar de encuentro, en el punto de convergencia entre los diversos discursos contra-hegemónicos; tal como vienen expresando los últimos trabajos de Julien Vanhulst y Adrian Beling (2013).

El *Vivir bien* de matriz indígena-originario y su carácter profundamente inclusivo, al convertirse en una alternativa promisorio al desarrollo neoliberal capitalista y socialista, guarda estrecha relación epistémica con nuevos enfoques anti hegemónicos como el pensamiento complejo, la transdisciplinariedad, el holismo, el pensamiento cuántico, entre otros; abriendo el telón dialógico para la construcción de una verdadera teoría post-desarrollista, en procura de reconstituir la comunidad de la vida.

El sentido comunitario de la Vida

La *comunidad* en su acepción convencional en el contexto latinoamericano denota ambigüedades: el hecho de haber sido apropiada la noción occidental por los habitantes del *Abya Yala*, ha pasado por un proceso de re-significación y sentido propio; en la práctica cotidiana suele usarse de manera casi indistinta con el de *Ayllu*, aunque intrínsecamente no sean lo mismo.

El *ayllu* no es, entonces, una mera organización, sino el *modo-de-vivir en comunidad* con todos aquellos que nos rodean y forman parte de la vida, por eso también se dice que estamos *conformados* por todos aquellos que contiene la vida del individuo [...]. Por eso es impensable, dentro de esta *cosmovisión*, la separación o enajenación entre hombre-naturaleza (Bautista, 2014, p.146).

En Los Andes, la manera más apropiada para designar a la comunidad era el *Ayllu*. “El *Ayllu* mantiene y cuida sus *Jakañas* (lugares donde se desarrolla la vida) en el contexto de la *Qamaña* (lugar ontológico del bienestar) en el espacio de la *Pachamama* (la biosfera o ecosfera)” (Torrez, 2001, p.41). El “*Ayllu* es una ‘casa’ cósmica andina [...] entendido como la interacción con el mundo de las deidades y la espiritualidad. El *Ayllu* es una institución, parte de la red de las *markanaka*”³ (Yampara, 2001a, p.87). Este espacio cósmico-territorial muy distinto al concepto exclusivamente materialista de *tierra*, es el núcleo fundante del mundo aymara-quechua, que en términos dimensionales tendrá la virtud de reproducirse y expandir su radio de acción a la *Marka* (conjunto de *ayllus*) y al *Suyu* (conjunto de *Markas*). Bajo este ordenamiento “[...] no pertenecer a algún *Ayllu* es un castigo, es ser ‘yana’, aquél que ha perdido la relación de pertenencia al *Ayllu* [...] es el excluido del *Ayllu*” (Untoja, 2012, p.79).

³ En lengua aymara alude a poblaciones o conglomerados humanos.

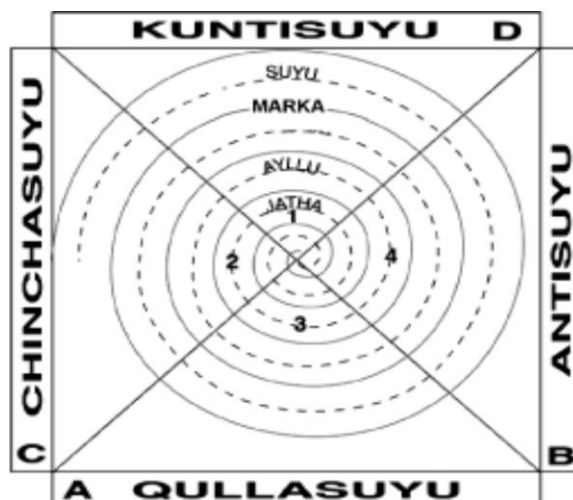


Imagen 1: Tejido del Ayllu. Fuente: Yampara (2001b).

Siguiendo a Yampara (2001b, p.47) en este gráfico, las envolturas en espiral tienen un tejido compacto que va desde la *Jatha* (semilla-familia), pasando por el *Ayllu* (célula matriz equivalente a la comunidad) y la *Marka* (poblaciones territoriales), hasta constituir el *Suyu* (territorio del gran pueblo como el *Qullasuyu*, parte integrante del *Tawantinsuyu*). Esta forma de organización comunitaria y al mismo tiempo de planificación del territorio, en cada uno de sus niveles exige el axioma de *vivir en comunidad*, no solo entre seres humanos, sino entre estos y todo el entorno eco simbiótico natural y espiritual, en términos relacionales, recíprocos, complementarios y de correspondencia. Esto significa que el *Ayllu* o su equivalente contemporáneo resignificado conocido como *comunidad* es un escenario y al mismo tiempo un tejido que produce y reproduce vida comunitaria.

Los argumentos reduccionistas de la literatura clásica sobre el *Ayllu*, en el sentido de que éste es un grupo doméstico de personas con base en la familia nuclear, queda desvirtuado; la familia a partir de la dualidad complementaria *Chacha-Warmi* (hombre-mujer o pareja) o *Jaqi* en aymara, *Qhari-Warmi* o *Runa* en quechua, es el núcleo seminal y punto de partida para construir todo el andamiaje cósmico que va más allá de lo estrictamente humano y terrenal. Bajo esta lógica se organizan las grandes redes comunales para estructurar el *Ayllu* la *Marka* y el *Suyu*. Como corolario, la acepción *Comunidad* usada actualmente desde los pueblos indígenas, particularmente los andinos; esta conlleva simbólicamente el sentido del *Ayllu*, cuando los habitantes de esta región hablan de la *comunidad* se están refiriendo a su contenido originario. En cambio para una visión eurocéntrica la comunidad será la suma de individuos.

A la llegada Europea y el capitalismo al *Abya Yala*, el continente estaba poblado por naciones y pueblos con un profundo raigambre relacional comunitario; esto quiere decir que no existían las relaciones sociales modernas, en las que las personas estén aisladas y enfrentadas a sus pares, considerándolos como dueños de cosas vendibles; ni mucho menos enfrentados a la naturaleza concibiendo a ésta como mercancía. Las naciones indígena-originarias, desde el norte hasta el sur, si bien tenían diversas y particularidades culturales, pero todas contenían como común denominador, el mismo modelo comunitario, tanto a nivel humano, como con su relación con toda la biodiversidad ecológica que produce la naturaleza; asumiendo la vida como un factor relacional trascendental.

El paradigma de la cultura de la vida emerge de la visión de que todo está unido e integrado y que existe una interdependencia entre todo y todos. Este paradigma indígena-originario-comunitario es una respuesta sustentada por la expresión natural de la vida ante lo antinatural de la expresión moderna de visión individual. Es una respuesta no solo para viabilizar la resolución de problemas sociales internos, sino esencialmente para resolver problemas globales de vida (Huanacuni, 2010,

p.19).

Está claro que, la forma *social* de vida al estilo occidental embadurnada de relaciones de *ajenidad reciproca* no existía, porque en su estructura organizacional, en términos civilizatorios y culturales, esta forma de relación no estaba concebida, pero por sobre todas las cosas, porque la forma de producción y reproducción de la vida estaba exento de este tipo de relaciones sociales, siendo que su arquitectura organizacional estaba fundada en relaciones comunitarias. Esto nos remite a la certeza de Juan José Bautista de que “[...] una forma de producción no sólo produce valores de uso o de cambio, sino que también produce sus propios sujetos y sus respectivas comunidades [...]” (Bautista, 2012, p.113); lo que en el lenguaje capitalista y la modernidad viene a ser su lógica de sociedad, como sumatoria de individuos egocéntricos y egoístas.

Bajo el criterio de que el concepto de producción no se reduce únicamente a la generación de mercancías, sino más aún, produce también humanidad cosmocéntrica, biocéntrica intersubjetiva y el bien común; es esta virtud que permite a las comunidades indígenas la reproducción de su lógica productiva. En contracorriente al acontecer comunitario, en las sociedades modernas ocurre todo lo contrario. “Tanto el burgués como el obrero son productos no sólo del capitalismo, sino también de la modernidad” (Bautista, 2012, p.113); en el entendido de que el burgués es el sujeto histórico del capitalismo, el obrero del socialismo y ambos comparten el mismo fundamento de sociedad moderna. Esto también explica por qué las revoluciones socialistas de la izquierda sindicalista, no han prosperado en los países llamados “subdesarrollados”, donde pervive la esencia comunitaria.

La colonialidad del ser, saber y poder ha hecho creer al mundo que la sociedad moderna había sepultado a toda forma de vida comunitaria y que la modernidad era el destino común e irrenunciable de toda la humanidad; empero, las llamas del comunitarismo se van reavivando cada vez con mayor intensidad, particularmente desde los pueblos andino-amazónicos y afrodescendientes, enviando señales y respuestas elocuentes.

En el actual escenario, cuando el propio primer mundo está empeñado en la búsqueda de otros mundos posibles, la relacionalidad comunitaria intersubjetiva de la vida constituye una alternativa potencial. Desde la propia crítica ecologista norteamericana de fines del siglo pasado, se reclamaba que “el universo es una comunión de sujetos, no una colección de objetos” (Berry, 1997, p.108). En consecuencia, es meritorio trascender la sociedad moderna y por tanto el desarrollo de crecimiento, hacia lo que Juan José Bautista denomina como la “comunidad transmoderna” (2012: p.115).

El planteamiento no pregona el retorno al estadio de la comunidad primitiva, la Comuna de Paris o al pasado comunitario como tal, sino al remozamiento y contextualización de la comunidad *amerindia* con sus virtudes comunitarias de producción y reproducción intersubjetiva de la vida cósmica, lo que significa generar relaciones humanas y no humanas a la usanza comunitaria, de tal modo que supere las viejas relaciones sociales que encarna la civilización desarrollista, a través de la colonialidad del poder.

La acepción *trans-moderna*⁴ se refiere al decurso no lineal de las comunidades, por cuanto éstas no nacieron con la modernidad occidental sino muchísimo antes, siendo así, atravesaron toda la historia de la modernidad en una situación de reclusión y negación; afortunadamente no fueron destruidas del todo.

[...] cuando se ve al mundo moderno desde estas otras concepciones de la vida y la naturaleza, la modernidad aparece literalmente como “irracional” cuando cosifica, objetualiza y mercantiliza lo

⁴ Para Enrique Dussel, “‘Trans-modernidad’ indica todos los aspectos que se sitúan “más-allá” (y también “anterior”) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversal” (Dussel, 2005, p.18).

que no se puede concebir ni tomar como objeto o mercancía enajenable. La devastación de la naturaleza y la constante acumulación de miseria a escala mundial es la consecuencia lógica de toda esta irracionalidad de la racionalidad moderna (Bautista, 2012, p.117).

Hacia una economía comunitaria para la vida

Se sabe que la antropología clásica ha estudiado a la economía de los pueblos originarios denominándola “primitiva”, desde principios del siglo XX; teniendo como sus principales precursores a los formalistas: Herkovits, Leclair, Burling, Salisbury, Schneider; a los sustantivistas: Karl Polanyi, George Dalton; y a los marxistas: Sahlins, Friedman, Godelier, Terray, entre otros. Este ciclo culmina con Marcel Mauss quién, destacándose entre los más lúcidos, sostiene que las prestaciones y contraprestaciones constan de tres operaciones: "dar, recibir y devolver" y cada una implicaría una obligatoriedad, de tal modo que, quienes hoy son donadores mañana serán donatarios. La argumentación central de Mauss se sostiene en una concepción dual, por lo tanto, restringida a una visión doméstica reducida a la jurisdicción familiar y no así comunitaria (Alvarez, 2016, p.76).

Dominique Temple es quizá uno de los autores contemporáneo críticos de las posesiones ortodoxas, con respecto a la economía indígena-originaria; quien, en contraposición a las anteriores conclusiones plantea una postura más atrevida, retomando y llevando a su dimensión real, el concepto del *don* entendido como el fundamento de la *reciprocidad*, trabajado por Marcel Mauss; el sostiene que:

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

Para Temple, la visión clásica de que la reciprocidad implicaría necesariamente una dualidad, donde unos reciben y posteriormente deben devolver en la misma proporción, es poco menos que insostenible, puesto que en su lectura el don rompe con aquel cerco dual. El autor aporta con la intervención de un tercero, que vendría a ser la comunidad como tal. Esto quiere decir que, si la reciprocidad sólo involucrara a dos entidades y no trascendiera más allá, ese sistema no se desarrollaría y su marco de acción vendría a ser muy pequeño, como la ayuda mutua entre dos personas o a lo mucho hasta la familia, por tanto poco o nada comunitario todavía.

Entonces, si se limitaría la interpretación del don-reciprocidad a una distribución que circunscriba sólo al círculo del parentesco cercano, surgiría un gran problema, en el entendido de que el excedente de la producción no podrá ser consumido dentro del marco doméstico, si se toma en cuenta que, en las comunidades de redistribución, la capacidad y valor de las personas se mide por el prestigio, es decir, por su capacidad donadora, siendo aquí la redistribución la expresión del poder en términos políticos; entendiendo lo político no como poder de dominación, sino como algo ético que va de la mano con un liderazgo de servicio.

Recibir un don implica en términos comunitarios la reproducción de éste, y el ciclo debe continuar integrando al resto de la comunidad a consumir. Evidentemente, la cadena de dones así abierta se tiene que cerrar tarde o temprano, hasta formar un gran círculo de reciprocidad generalizada, una reciprocidad comunitaria, en constante dinámica cíclica y en espiral.

A propósito del concepto *redistribución*, para la antropología éste “es un principio de organización de la economía en el cual una dirigencia central recolecta los bienes y luego los redistribuye a algunas o todas las unidades que produjeron o proporcionaron dichos bienes. La redistribución requiere una

organización política formal” (Barfield, 2000, p.436). Desde una visión andina, la redistribución es una práctica cotidiana inmanente al ser *jaqi*⁵ o *runa* y no requiere necesariamente de un centro redistribuidor o una organización política formal; Así, en la actualidad, la persona, la familia que más redistribuye, que más dona, que es más solidaria, en síntesis, que es más *comunitaria*, goza de un status privilegiado en cualquier actividad ordinaria o extraordinaria. Esto se ve con mucha profusión en el sistema político de cargos, que aún se mantiene vigente en las comunidades con una dinámica rotativa y tiene incidencia, así como en las fiestas de las poblaciones urbanas.

En Los Andes la economía comunitaria centrada en el don-reciprocidad, después de vencer la barrera del tiempo, se ha adaptado a nuevos escenarios, interactuando la más de las veces de manera subalternizada y otras sin mucho inconveniente con la economía de intercambio. Esto es así aunque este fenómeno no siempre es visibilizado puesto que, a los ojos de la economía hegemónica, estas formas locales son reducidas al concepto de *economía informal*; en consecuencia, es meritoria una lectura adecuada de la dinámica económica que se va configurando en los contextos urbanos, a pesar del embate de la modernidad y los constantes flujos migratorios.

Los aymaras y quechuas migrantes, o los que realizan las mediaciones comerciales y políticas entre los ámbitos de las comunidades agrarias y la economía moderna, se han caracterizado por explotar hábilmente las redes comerciales que han montado para disponer de un excedente que puedan gastar en relaciones de don y prestigio. Lo que quiero decir es que en situaciones de dominación y subordinación, o bien se crea una zona intermedia de consumo soberano de excedente duplicado o repartido entre la entrega y la soberanía local, o se usa como parte maldita⁶ una porción de lo que no era excedente y se destinaba a la reproducción simple de la vida social (Tapia, 2008, p.34).

Bajo esta lógica, los aymara-quechuas en el nuevo contexto urbano ciudadano continúan reproduciendo un doble excedente, uno para la obligación impositiva tributaria y otro para gastos redistributivos del don-reciprocidad; este último para reproducir la lógica comunitaria en la urbe moderna. Recuérdese que en la colonia también se producía doble excedente - una para el poder colonial y otro para la comunidad - sólo que en la república el rédito colonial pasa al poder del estado.

En la praxis económica de los comerciantes migrantes de origen aymara asentados hoy en los centros comerciales de la Huyustus y Eloy Salmón⁷ de la ciudad de La Paz, se puede observar la presencia viva de la reciprocidad. Los hijos y nietos de aymaras residentes en aquellas zonas, al reproducir los valores ético-humanos de sus padres y abuelos, manifiestan en todos sus actos conductas de dones y contradones de reciprocidad claramente visibles en toda su cotidianidad, ya sean estos formales o rituales (Alvarez, 2012). Así, cuando requieren de capital financiero, bienes materiales o servicios, tienen dos fuentes para acceder a éstos: por una parte la banca comercial e instituciones público-privadas, con cuyas reglas son muy cumplidores y, por otra, la red de dones y contra-dones ejercitados al interior de su círculo de familiares, compadres, padrinos, ahijados y

⁵ *Jaqi* (en lengua Aymara y *Runa* (en Quechua) significa persona, pero no una persona al estilo de la racionalidad moderna entendido como: solitario, egoísta e individualista, sino, una persona imbricada a la red de la comunidad de seres humanos, no humanos, además visibles y no visibles; es decir, como parte del mundo humano, espiritual y ecológico. Además es considerado Jaqi quien ha cumplido con todas las obligaciones solidarias, recíprocas y redistributivas de los cargos u obligaciones del *Ayllu* – comunidad.

⁶ Luis Tapia, sustentado en Georges Bataille, entiende como “parte maldita” al excedente que las sociedades antiguas gastan en eventos de consumo colectivo, que servían para renovar los lazos y el orden social; para aclarar que “la diferencia entre las clases dominantes de las sociedades antiguas, aristocráticas, y la clase dominante moderna, la burguesía, es que ésta última sólo gasta dicho excedente en sí misma” (Tapia, Op. Cit., p.26).

⁷ Lugares de expendio de una diversidad de artículos, desde teléfonos celulares hasta computadoras; así como electrodomésticos en toda su variedad.

amistades, a través de gestos visibles como los préstamos de dinero con garantía de palabra, reciprocidad de favores en bienes y servicios, y donaciones que circulan en diferentes direcciones, los mismos que retornaran en algún momento.

El sistema abierto de redistribución-reciprocidad en el que el movimiento de la producción y los excedentes no se interpreta como un intercambio dual o bilateral de objetos mercantiles, sino que más bien, el don o *ayni*⁸ es una red completa de circulación intersubjetiva de la vida, corporizada en bienes materiales y espirituales que, para ser comunitario pasa a un tercero y retorna solo después de un lapso durante el cual ha sido transformado: ésto significa su consumo y su reproducción en términos comunitarios. En suma, se está hablando del Vivir bien.

En el desenvolvimiento económico-político en Los Andes, la categoría *prestigio* es muy relevante, es un hecho distintivo en el lenguaje civilizatorio, entre la cultura occidental y las culturas de matriz indígena-originaria. A fines del anterior siglo el indigenista Javier Medina ya reclamaba este rasgo diferenciador.

En la economía indígena el objetivo es la búsqueda de una relación con el otro; de ahí el compadrazgo, por ejemplo, en el que el beneficio es un valor espiritual; el parentesco ritual y/o la amistad, que le da al donante PRESTIGIO social y que puede acrecentar con más dones. El eje del sistema económico indio no es el TENER sino el SER y, a saber, el SER SOCIAL. Y el motor del sistema no es el intercambio sino el don reciproco [...] He ahí, pues, la diferencia específica de la visión indígena del Poder: el líder indio es un mero portavoz para comunicar a los otros el deseo y la voluntad de los suyos. Si es eficiente en el cumplimiento de esta tarea de Servicio, la sociedad le otorgará lo que la antropología política ha convenido en llamar PRESTIGIO para diferenciar de lo que, por analogía, se llamó poder, en el sentido occidental. Son dos cosas totalmente distintas y la diferenciación es pertinente (Medina, 1994, p.84-88).

Tanto el capitalismo como el socialismo se sustentan en el intercambio mercantil: la diferencia es que el primero se pragmatiza en un intercambio desigual y el segundo pregona un intercambio igualitario. Esto significa que el socialismo no avanza hacia una ruptura civilizatoria ni mucho menos a internalizar la naturaleza, por lo cual se colige que ambas perspectivas occidentales se desarrollan bajo la lógica del *tener* individual, del *tomar* antes que dar, articulada por el motor del intercambio, que solivianta a cada uno de ellos al consumo de mercancías. Aquí opera un sistema político-social que parte de la concepción entre mandantes y obedientes; denotando dominación, separación, especialización y suplantación traducidas en la denominada democracia representativa. Sin embargo este tema se verá con más detenimiento en el siguiente acápite.

En esta intencionalidad de retomar la economía comunitaria andina como alternativa al desarrollo capitalista, existen muchos desafíos todavía. Uno de los principales escollos -como dice Rafael Bautista- es que, nuestra mirada está cuasi preñada de los prejuicios modernos, está sucediendo en nuestras narices y no nos damos cuenta: uno tiene que primero lavar sus ojos, limpiar su mente, sacarse ese eurocentrismo prevalente en nuestra propia formación (Bautista, 2018). Esto significa que primero que nada se debe aclarar ¿cuál y cómo es nuestra relación con la realidad ontológica? ¿Cuál es nuestra concepción de la realidad? Cómo concebimos a la naturaleza: como recurso natural o como sujeto? Una vez que aclaremos estas interrogantes, el camino se allanará aún más.

Ciertamente, “la construcción de alternativas pasa por una renovación radical de nuestros actuales marcos categoriales, marcos que no solamente predeterminan nuestra percepción de la realidad, sino que limitan, además, las metas de la acción humana que podemos concebir” (Hinckelammert, 2016,

⁸ El indianista Carlos Milla Villena ha estructurado todo un argumento teórico sobre esta categoría, como el significante de la economía andina (Milla, 2002).

p.11). Es decir, el trabajo de reposición de la economía comunitaria para la vida pasa irrenunciablemente por una reflexión epistémico-ontológica ante el tribunal de la realidad histórico-cultural, incluso de los conceptos tratados aquí, como el don, la reciprocidad y la redistribución.

La dimensión política comunitaria

En este escenario, la dimensión del *poder* que también puede ser entendido como *prestigio*, es intersectado a la red de producción y reproducción de la vida vehiculizada por el *ayni*, “la política en cuanto servicio, pero no un *servicio* abstracto, porque se trata siempre de un *servicio comunitario*” puesto que “[...] el *servicio* mismo es lo que restaura lo *comunitario del vivir*. Por eso el *vivir bien* no es nunca un hecho aislado sino comunitario” (Bautista, 2014, p.172).

El tejido comunitario escrito sobre el territorio material, simbólico y espiritual, persigue una relacionalidad armónica con todas las formas de vida, orientado por una gestión política de servicio, traducido en uno de sus axiomas comunitarios como *mandar obedeciendo*, que algunos políticos han instrumentalizado como bandera de lucha, sin saber a ciencia cierta su real significado y con el gran riesgo de desvirtuar su sentido. No obstante, existen pretensiones benignas en un lenguaje teórico propositivo global, como es el caso del “poder *obediencial*” en Enrique Dussel y sus *Tesis de política* (Dussel, 2006, pp. 19), quien recoge la filosofía política indígena comunitaria. Este filósofo, a tiempo de destacar que la vocación originaria del hombre es el de vivir en comunidad, acuña el concepto “*voluntad-de-vida*” en oposición a “*voluntad-de-poder*” (Dussel, 2006, p.13), este último en alusión a la política neoliberal-moderna-eurocéntrica. El anuncia: “Es la hora de los pueblos, de los originarios y los excluidos. La política consiste en tener ‘cada mañana un oído de discípulo’, para que los que ‘mandan manden obedeciendo’. El ejercicio delegado del poder obediencial es una vocación [...]” (Dussel, 2006, p.5).

Bajo la lógica relacional andina, recuérdese que existe una complementariedad entre los diferentes campos. En esta virtud la economía y la política no pueden ser la excepción en el terreno de la producción y reproducción de bienes, servicios y en suma de la vida misma, entonces la organización económica es el soporte del accionar político.

La cohesión social ejercida políticamente se debe a que, para poder mantener su posesión de recurso económico otorgado por la colectividad constituida, en una asamblea tiene que cumplir con ciertos derechos y obligaciones. Por otro lado, es muy difícil que la economía se mantenga como comunitaria sin la cohesión política. Hay una interdependencia única (Patzí, 2004, p.181).

La política y la economía constituyen un subsistema inseparable, como parte de todo el conglomerado sistémico civilizatorio, conformado por el ambiente, el ser humano, la biodiversidad y la espiritualidad.

En el plano de la propiedad, existe una gran coincidencia entre los estudiosos andinos, con respecto al carácter público-privado e individual-comunitario. Así “[...] los medios de trabajo y los recursos naturales son de propiedad comunal y/o colectiva con una distribución privada en calidad de posesión” (Patzí, 2004, p.172), esto significa que, los miembros de una comunidad, constituidos en asamblea, son los propietarios de los recursos existentes dentro del territorio, ya sea este *ayllu*, *marka* o *suyu*, pero usufructuados y trabajados de manera privada o familiar. El “*Ayllu-Marka* ha tenido la capacidad y la habilidad de manejar simultáneamente aspectos del derecho privado familiar y del derecho comunitario público” (Yampara, 2001a, p.90): estas dos dimensiones se expresan en el uso de los espacios territoriales al interior de una comunidad. “Dicho de otra manera el *Ayllu* es la institución que permite la reproducción de las relaciones; el poder político presenta un carácter ambivalente, limita la posesión privada y garantiza la propiedad común” (Untoja, 2012, p.86).

Se puede colegir entonces que el modelo económico-político en Los Andes denota una propiedad colectiva en lo que se refiere a los recursos; sin embargo, la apropiación del trabajo se realiza en forma familiar y/o individual, por lo que esta tipología no corresponde a ninguno de los paradigmas mundialmente conocidos como son el capitalismo y el socialismo. Significa que este patrón no excluye la forma privada de la economía, pero tiene la virtud de limitar el trabajo o explotación ajena. Tampoco apologiza la homogeneización de la sociedad en términos igualitarios al estilo socialista, cuando más bien alienta el logro individual y familiar en el proceso productivo.

De manera general, casi todas las sociedades producen excedentes, la diferencia radica en la forma de apropiación; por un lado, los conglomerados modernos tienen como finalidad la acumulación individual; por el otro, las comunidades tradicionales tienen la virtud de redistribuir. “En las culturas que han vivido y viven bajo formas comunitarias de producción, una buena parte del excedente se gasta en relaciones de don y reciprocidad, que tienen el efecto de forjar su peculiar sistema de poder y prestigio” (Tapia 2008, p.26). Tanto en el quehacer económico como político, la categoría prestigio es el motor que vitaliza la circulación de dones y contradones, lo más visible en la actualidad es el sistema de cargos políticos.

En este sentido, el que “manda” dentro de esta forma de política, “manda porque obedece” Porque se sujeta a lo que es la decisión común y sólo en tal sentido adquiere su calidad de representante. El representante, además, no es voluntario como la política liberal; sino ejerce como una obligatoriedad, como un deber, ya que, a diferencia de la democracia representativa, en el poder comunal *la lógica no es la de ganancia, sino la de servicio* [...]. Entonces los fundamentos centrales del poder comunal se basan en la obligación y rotación [...]. Al ejercicio del poder asignado como expresión del poder comunal lo denominaremos *posesión del poder y no propiedad del poder*, ya que no existe tal propiedad ni el poder está concentrado en un grupo o una persona, como ocurre en la democracia liberal. El poder de las autoridades en las comunidades es asignado y no adquirido. Debe realizarse tenga o no tenga capacidad, ya que es un requisito para seguir siendo comunario (Patzí, 2004, p.178).

Siendo una de las características fundamentales de la gestión política comunitaria la *obligación* y la *rotación* del ejercicio de las autoridades, este mecanismo constituye el freno a los hechos de corrupción que significan el pan de cada día de la gestión política liberal, puesto que en este tipo de gestión no existe la prorrogación en un cargo y al mismo tiempo todos pueden acceder a él con los mismos derechos y obligaciones, por nombramiento rotativo de la comunidad, tal como funciona en muchos ayllus aymaras y quechuas en la actualidad.

En la política comunitaria, la soberanía social no se delega, se ejerce directamente; siendo así, el líder o representante no es designado de ninguna manera para mandar, sino simplemente para organizar el curso de la decisión común y coordinar las siguientes acciones en busca de objetivos colectivos. En esta perspectiva, el que “manda [...] manda porque obedece” (Gutiérrez, 2001, p.70), en el entendido de que su accionar se sustenta en la decisión común, sólo así adquiere su legitimidad de representante.

La estructura organizativa de las autoridades originarias en *Abya Yala* y Los Andes obedece al objetivo de producir y reproducir material y espiritualmente la vida en comunidad, gestionando la economía de reciprocidad y redistribución visibilizada en el *ayni*, de la mano de la gestión política de servicio. Esto significa, una vez más, el cuidado y perpetuación del concepto vida.

La *toma de decisiones* es también entendida como el ejercicio del *poder*, no es un atributo individual, ni mucho menos de un grupo de amigos, como ocurre en la democracia liberal representativa actual: ni el individuo ni el grupo tiene poder por sí mismos. Las decisiones se adoptan por consenso en cabildos o asambleas; sólo así los líderes tendrán legitimidad y gozarán del respaldo

unánime de todo el ayllu; por tanto, los representantes serán los portavoces de las decisiones que la comunidad ha adoptado. Este hecho permite precisamente revocar a una autoridad, si es que él no *manda obedeciendo*.

La pareja hombre-mujer concebida como persona (*jaqi* en aymara), a tiempo de asumir cualquier cargo de autoridad está obligada al logro de los objetivos de la comunidad y no los individuales, el de la pareja o mucho menos los de la familia nuclear, ya que está en juego su prestigio vigilado por todos los ojos del ayllu. La ontología del poder de la comunidad radica en la *obligación* y la *rotación*, esto hace realmente que la conducta política sea por una parte comunitaria, ya que está hablando de una igualdad de condiciones. Esto significa que todos los miembros de la *ayllu*, *marka* o *suyu* serán líderes en su momento. Por otra parte, tiene la virtud de evitar posibles hechos de corrupción. Recuérdese que, en la práctica política llamada democrática, el dirigente al perpetuarse en el cargo prioriza el interés personal.

El sistema de cargos instituido en el ayllu está regido por pautas culturales, normas y procedimientos denominado *thakhi*, camino que conduce el funcionamiento el sistema. Consecuentemente, el régimen tiene la capacidad de autorregularse al interior de la comunidad por su carácter verdaderamente democrático, puesto que todos sin excepción tienen la potestad de acceder al ejercicio del poder. Durante el ejercicio del cargo, las autoridades entregarán todo en términos de don-reciprocidad y redistribución, motivados por el prestigio y el Vivir bien con todo el entorno eco-simbiótico.

Conclusiones

El presente artículo trata un tema crucial. El sistema mundo se encuentra en un callejón sin salida, puesto que el carácter de la crisis es global, por lo tanto civilizatorio. No es sólo la economía o la política, sino las lógicas culturales, así como éticas y epistemológicas del paradigma moderno/eurocéntrico que han llegado a los límites físico-naturales permisibles.

El desarrollo antropocéntrico - capitalista ha conducido a la humanidad hacia un camino tecnocrático, cuantitativo y economicista dogmático, depredador de la naturaleza. El concepto de crecimiento económico infinito, inmerso en este modelo es como el cáncer que corroe toda la estructura socio-natural.

El *Vivir bien* inspirado en la filosofía vida de los pueblos andino-amazónicos, se pone al frente del paradigma desarrollista hegemónico como una gran opción en términos de alternativa al desarrollo por su virtud de privilegiar la vida, en lugar de la exclusividad del crecimiento económico, con la pretensión de erigirse como una luz para todo el mundo, en una intencionalidad que pretende la reposición de la vida.

Los Andes tienen la experiencia fáctica y milenaria de la cultura de la vida que, a pesar de toda la arremetida colonial y neocolonial, resiste y anuncia al mundo sus virtudes, para aportar su sabiduría a la humanidad entera, al mismo tiempo que abre las puertas al diálogo intercultural, para la construcción de otros escenarios de vida.

Referencias

Acosta, A. (2011). Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. En I. Farah y L. Vasapollo (Ed.), *Reflexiones sobre el Buen Vivir*. *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 189-209). La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA.

Acosta, A. (2010). *El Buen vivir en el camino del post-desarrollo, una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito, Ecuador: FES-ILDIS.

Alvarez, J. (2016). Economía comunitaria para la vida. *Revista Amauta Tupak Katari*. 1(1), 75-85.

Alvarez, J. (2012). La economía comunitaria de reciprocidad en el nuevo contexto de la Economía Social y Solidaria: una mirada desde Bolivia. *Otra Economía*, 6(11), 159-170.

Barfield, T. (2000). *Diccionario de antropología*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.

Bautista, R. (2018). *Qué es la economía comunitaria*. [DVD]. Cochabamba: CEPRA

Bautista, R. (2014). *La descolonización de la política, introducción a una política comunitaria*. La Paz, Bolivia: AGRUCO - Plural editores.

Bautista, R. (2012). *Del mito del desarrollo al horizonte del "suma qamaña"*. La Paz, Bolivia: Capítulo Boliviano de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo.

Bautista, J.J. (2012). *Hacia la descolonización de las ciencias sociales latinoamericana*. La Paz, Bolivia: Rincón Ediciones.

Berry, T. y Thomas C. (1997). *Reconciliación con la tierra, la nueva teología ecológica*. Santiago, Chile: Cuatro vientos.

Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra CMPCC (2010). *Discursos y documentos seleccionados*. David Choquehuanca, Ministro de Relaciones Exteriores del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz: Diplomacia por la vida.

Dussel, E. (2006). *20 Tesis de política*. Morelos, México: UAM.

Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad, Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. México City, México: UAM-Iz.

Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*. 210, 23-62.

Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana.

Elbers, J. (2013). *Ciencia holística para el buen vivir: una introducción*. Quito, Ecuador: CEDA.

Estermann, J. y Peña, A. (2004). *Filosofía andina*. Puno, Perú: IECTA.

Gambina, J. C. (2007/2013). *Crisis del capital La crisis capitalista contemporánea y el debate sobre las alternativas*. Buenos Aires, Argentina: Fundación Investigaciones Sociales y Políticas – FISyP.

Gudynas, E. (2012). *Hay alternativas al extractivismo: transiciones para salir del viejo desarrollo*. Lima, Perú: CEPES.

Gudynas, E. (2011). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento ALAI*. 462(200), 1-20.

Gutiérrez, R. (2001). Teoría política boliviana. *Pluriverso*. 20, 70-90.

Hinckelammert, F.J. (2016). *Hacia una economía para la vida*. La Paz: vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Huanacuni, F. (2010). *Buen vivir/Vivir bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. La Paz, Bolivia: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.

Lao-Montes, A. (2011). *Crisis de la civilización occidental capitalista y movimientos antisistémicos*. Massachusetts, EEUU: Universidad de Massachusetts.

Medina, J. (1994). *Del alivio a la pobreza al desarrollo humano, buscando la Bolivia del próximo milenio*. La Paz, Bolivia: Hisbol.

Milla, C. (2002). *AYNI*. Cochabamba, Bolivia: Asociación Cultural Amaru Wayra.

Naredo, J. M. (2000). *Ciudades y Crisis de Civilización*. Madrid, España: Documento social 119.

Patzi, F. (2004). *El sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz, Bolivia: CEA.

Quijano, A. (2012). Bien vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder. *Viento Sur*, 122(180), 46-56.

Samanamud, J. (2012). *Diálogo ciencia y sabiduría desde la perspectiva del Buen Vivir*. Quito, Ecuador: FEDARPI.

Tapia, L. (2008). *Política Salvaje*. La Paz, Bolivia: Muela del diablo – CLACSO.

Temple, D. (1995). *Dialéctica del Don, Ensayo sobre la oikonomía de las comunidades indígenas*. La Paz, Bolivia: Hisbol.

Torrez, M. (2001). El concepto de Qamaña. En J. Medina (Coord.), *SUMA QAMAÑA, La comprensión indígena de la buena vida* (pp. 33-44). La Paz, Bolivia: GTZ.

Untoja, F. (2012). *Retorno al ayllu, una mirada aymara a la globalización*. La Paz, Bolivia: AYRA.

Vanhulst, J. y Beling, A. (2013). El Buen vivir: una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad. *Polis*, 12(36), 497-522.

Vega, R. (2009). Crisis de la civilización capitalista: mucho más que una breve coyuntura económica. En J. Estrada (Ed.), *Crisis capitalista. Economía, política y movimiento* (pp. 61-101).

Bogotá, Colombia: Espacio crítico.

Yampara, S. (2001a). ¿Empresa Ayllu ó Ayllu Qamaña? En J. Medina (Coord.), *SUMA QAMAÑA, La comprensión indígena de la buena vida* (pp. 87-91). La Paz, Bolivia: GTZ.

Yampara, S. (2001b). Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien. En J. Medina (Coord.), *SUMA QAMAÑA, La comprensión indígena de la buena vida* (pp. 45-50). La Paz, Bolivia: GTZ.

Enviado: 21/05/2019
Aceptado: 20/11/2019

Cómo citar este artículo:

Alvarez Quispe, J. (2019). El “vivir bien” comunitario como alternativa al desarrollo: una mirada desde Los Andes. *Otra Economía*, 12(22), 4-21.