



## Aviso Legal

### Capítulo

Título de la obra:	<i>Ayllu. Reciprocidad y Vivir Bien. Repensar la otra economía desde las praxis indígenas de Bolivia</i>
Autor:	Arai, Norihisa
Forma sugerida de citar:	Arai, N. (2022). <i>Ayllu. reciprocidad y Vivir Bien. Repensar la otra economía desde las praxis indígenas de Bolivia</i> . En L. E. Hernández, H. Parra y D. D. Badillo (Coords.), <i>Horizontes emancipatorios en América Latina: luchas de pueblos originarios y de sectores populares frente al Estado-capital</i> (223-2 5). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Bajo Tierra Ediciones.
Publicado en:	<i>Horizontes emancipatorios en América Latina: luchas de pueblos originarios y de sectores populares frente al Estado-capital</i>
Diseñadora de portada:	Arnaut, María Fernanda
Diseño y edición:	Bajo Tierra Ediciones
ISBN:	978-607-30-7027-0

Los derechos patrimoniales del capítulo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este capítulo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: [repo.cialc@unam.mx](mailto:repo.cialc@unam.mx)

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

# ***Ayllu*. Reciprocidad y Vivir Bien. Repensar la otra economía desde la praxis indígena de Bolivia**

Norihisa Arai<sup>1</sup>

## **Resumen**

El presente trabajo analiza las expresiones del don/reciprocidad en las experiencias comunitarias de los *ayllus* del altiplano boliviano con el objetivo de reconsiderar los horizontes de posibilidad y los “límites” del don como alternativas económicas al sistema capitalista-mercantil. Para tal efecto, primero se revisará brevemente el desarrollo de la teoría del don, destacando la importancia de los aportes teóricos de Marcel Mauss. Posteriormente, nos adentraremos en las experiencias de aymaras y quechuas de Bolivia, en la interpretación del *ayllu* como una representación andina de los *hechos sociales totales*, los cuales se constituyen a través de la praxis de reciprocidad interna conocida como *ayni* y *mink'a*. Partiendo del análisis de estas prácticas al interior de los *ayllus*, se perfila, pues, el significado del Vivir Bien (*Suma Qamaña* y *Sumak Kawsay*). Desde la perspectiva de esta investigación, se busca comprenderlo como una experiencia utópica alcanzable de convivencia entre pueblos aymaras y quechuas. El horizonte

<sup>1</sup> Doctorante en el programa de Estudios Latinoamericanos de la unam. Actualmente investiga las diversas cosmovisiones vinculadas al Buen Vivir en la región andina. Correo: splitz.e.bellini23@gmail.com

del don y del Vivir Bien representa el punto de quiebre del sistema dominante, sugiriéndonos algunas pistas para pensar diversas formas de economía alternativa, a la par que da lugar a nuevas inquietudes.

## Introducción

La urgencia impuesta por la denominada crisis civilizatoria en la que nos encontramos actualmente ha hecho evidente la necesidad de construir alternativas políticas, económicas y sociales al sistema capitalista. Por ello es importante cuestionarnos: ¿cuál sería el núcleo posible de estas alternativas? Frente a esta inquietud, el presente texto tiene por objetivo indagar sobre la posibilidad del don/reciprocidad<sup>2</sup> como eje central de las alternativas al sistema capitalista-mercantil, considerándolo como un instrumento político/económico/cultural.

Frente a la propuesta de utilizar la perspectiva del don como punta de lanza contracapitalista, cabe mencionar que existen posturas críticas (Presta, 2007; Altvater, 2012). Susana Presta (2007) señala que diversas investigaciones en ciencias sociales “parten del supuesto de que estos emprendimientos pueden constituirse como una alternativa al capitalismo”, haciendo caso omiso de la realidad, en la que esta relación recíproca está inmersa en el sistema y a la vez es aprovechada por él (2007: 180). Asimismo, el carácter del don, que tiende a inclinarse hacia la jerarquización estructural y la concentración del poder,<sup>3</sup> ha sido criticado por

<sup>2</sup> Existen debates en torno a la diferencia entre el don y la reciprocidad; en éstos el don suele asociarse a la idea del “don puro” de Bronislaw Malinowski (1986) o a la “reciprocidad generalizada” de Marshall Sahlins (1977), mientras la reciprocidad es entendida en el marco del intercambio equivalente, vista como el resultado del traslado de bienes y servicios. El presente texto considera que don y reciprocidad dan cuenta de un mismo fenómeno sustentado por éticas dinamizadoras diferentes al intercambio equivalente. Para especificar, establecemos que el don es un acto de donación entre pares sin un aparente interés en la devolución, mientras la reciprocidad es el mismo fenómeno contemplado desde la consecuencia del traslado de bienes y servicios, por lo tanto se utilizará la expresión “don/reciprocidad” para señalar este intercambio basado en la lógica del *dar-recibir-devolver*.

<sup>3</sup> Al respecto, Maurice Godelier (1998) expresa el carácter contradictorio del don

algunos teóricos de las alternativas sociales y económicas (Altva-ter, 2012).

Pese a estos señalamientos, en la actualidad el don/reciprocidad es dinamizado en la vida cotidiana de los seres humanos (Godbout, 1997). Como señala Rebecca Solnit (2010), su presencia es más clara aún en el contexto de crisis, en el que reaparecen instituciones de apoyo mutuo como sustento de las interacciones humanas. Esto quiere decir que la visión del *Homo-economicus* esconde la relación del don/reciprocidad en la sombra de la ilusión del *hombre autómeta* (Sarhou-Lajus, 2012), quien cree ser omnipotente gracias a la adquisición de bienes que permite el dinero, olvidándose de que la sociedad actual, pese a su grado de fragmentación, se constituye a través de una red de interdependencia recíproca.

En este sentido, los pueblos indígenas de América Latina, aunque en un espacio más reducido (Núñez, 2009), han desarrollado instituciones de carácter recíproco basadas en la lógica del don, cuya presencia se mantiene pese a las turbulentas transformaciones políticas, económicas y culturales que han experimentado. Lo anterior sugiere que la convivencia comunitaria es un punto de arranque que es importante reconsiderar (Álvarez, 2019).

Por ello, el presente texto busca analizar los mecanismos que permiten operar estas instituciones, que no obedecen a la lógica del intercambio equivalente mediado por el dinero, en las experiencias empíricas de los pueblos quechuas y aymaras de Bolivia. Tras establecer una perspectiva de análisis sobre el desarrollo de la teoría del don, nos acercaremos a las expresiones tangibles de estos pueblos en las experiencias de los *ayllus*. Posteriormente, se pondrá de manifiesto el vínculo estrecho entre la territorialidad andina del *ayllu*, la reciprocidad y el concepto del Vivir Bien, con el fin de reconsiderar lo que nos proponen estas prácticas de vida en cuanto a la construcción de “otras economías”.

---

como una doble relación, ya que “el don aproxima a los protagonistas porque se constituye en reparto y los aleja socialmente porque hace de uno el deudor del otro” (Godelier, 1998: 25).

## El horizonte del don/reciprocidad como economía alternativa

Resulta fundamental recurrir al *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss ([1925] 2009) como primer acercamiento al concepto del don/reciprocidad. En éste el autor señala que el mecanismo esencial del don radica en tres obligaciones: dar, recibir y devolver. En las sociedades no mercantilizadas, investigadas ampliamente en ese periodo de la historia, Mauss considera al don como un sistema que incentiva el intercambio de bienes y servicios; por ende, cuando no se cumplen los primeros dos momentos, dar y recibir, significa que existe riesgo de que se presenten problemas intercomunitarios o entre miembros del mismo grupo (Mauss, 2009: 93).

Tras establecer su criterio sobre los primeros dos momentos (dar-recibir), la necesidad de devolución constituye el mayor enigma para Mauss, quien construye su respuesta a partir del espíritu del don (*hau*). Este concepto proviene de la cultura maorí y se entiende como el espíritu que permanece en las cosas; si el donatario posee una dádiva por un plazo indebidamente largo, se perjudica su circulación espiritual. Por lo tanto, los miembros de la sociedad maorí consideran que el retraso de la circulación de la acción positiva de devolver podría ocasionar algún evento negativo a modo de castigo (Mauss, 2009: 87-89).

La interpretación de Mauss sobre el *hau*, como una explicación sistémica de la obligación de realizar la contraprestación, genera controversias, debido a la ambigüedad del concepto. Uno de los críticos<sup>4</sup> de su postura sobre el *hau* es Claude Lévi-Strauss (1979), quien propone entender el espíritu del don como un elemento subjetivo de los maoríes, es decir, con un *significado flotante* o *valor simbólico cero*, puesto que esta palabra puede ser

<sup>4</sup> Por ejemplo, Marshall Sahlins (1977) señala el error en la traducción de la frase enunciada por Ranaipiri (el maorí informante en el que se basa el análisis de Mauss) e interpreta el *hau* como un valor agregado (interés) (Sahlins, 1977: 176-179).

cualquier concepto de las distintas culturas, además que puede variar en los distintos idiomas (Lévi-Strauss, 1979: 40-41).

Considerando este debate, partiremos de la interpretación de que el *hau* representa la “ética del don” (Barabas, 2017),<sup>5</sup> por lo que comprende las normas subjetivas y colectivas, incluso coercitivas, de los individuos en determinados grupos (comunidades). Estas normas, por tanto, subyacen en las narrativas de los donadores y donatarios del don/reciprocidad, constituyéndose en la obligación de la contraprestación, en la cual radica el castigo moral de los donatarios. Por ende, el mecanismo del don se entiende como la circulación de bienes o servicios en favor del donatario; al mismo tiempo, esto genera un desequilibrio del prestigio. Esta forma bilateral del don (Temple, 2003a) significa un alza del prestigio del donador al realizar el don, por lo cual el contra-don del donatario se convierte en un movimiento obligatorio para conservar el equilibrio relacional entre los dos sujetos.

Dominique Temple (2003a) complejiza el esquema binario del don, al proponer la inclusión de una tercera parte en esta interacción entre don y contra-don, denominada reciprocidad ternaria. Asimismo, incluye en su propuesta la redistribución (reciprocidad piramidal) y el compartir (don simultáneo) dentro del marco de la teoría del don/reciprocidad (2003a: 55-61). Bajo esta perspectiva, considerando las instituciones humanas de intercambio económico (reciprocidad, redistribución y equivalencia) planteadas por Karl Polanyi (2014) en la teoría, el don y el intercambio equivalente son las únicas lógicas que tendrían que considerarse para pensar en las formas de intercambio económico.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Terminología propuesta por Alicia Barabas (2017), quien registró diversas prácticas en torno al don/reciprocidad en Oaxaca confiando que la clave para entender la circulación del don reside en “las sanciones sociales a las que se hace acreedor quien no retribuye, ya que es considerado como inmoral e implica la muerte social” (Barabas, 2017: 170).

<sup>6</sup> Elmar Altwater (2012) añade a esto la solidaridad como una propuesta aparte de las tres lógicas de Polanyi (reciprocidad, redistribución y equivalencia); sin embargo, se puede comprender que la solidaridad es una variación de la reciprocidad que contiene en su narrativa estructural una carga de justicia que sostiene dicha práctica.

Siguiendo a Temple, el don/reciprocidad permite incentivar la producción, puesto que “producir para donar es otro motor de la economía, diferente que el de producir para acumular” (Temple, 2003b: 327). En tal sentido, la motivación para la producción, en general, proviene de las necesidades para la supervivencia (autoconsumo), el don (dádiva) y el intercambio equivalente (trueque e intercambio monetario). Si la equivalencia es la lógica central que sostiene el intercambio mercantil moderno, en teoría la auto-suficiencia y el don deberían ocupar un espacio central al considerar posibles alternativas económicas.

Volviendo a Mauss y sus aportes teóricos sobre el don, retomado por diversas corrientes disciplinarias, no sólo por la antropología, sino también por la filosofía y la sociología (Castiñeira, 2017), la amplitud interdisciplinaria abarcada por el don podría traducirse en la expresión *hechos sociales totales*. Mauss, influenciado por Émile Durkheim, caracteriza al don como una prestación en la cual se involucran diversos aspectos culturales, políticos, económicos, jurídicos y religiosos unidos de manera indisociable (Mauss, 2009: 253).

Por lo tanto, el don, entendido como *hechos sociales totales*, representa la necesidad de pensar más allá de la economía como disciplina única, para atender las inquietudes sobre las otras economías. Este acercamiento posibilitaría comprender el mecanismo de circulación del don y su correspondencia con los mitos y las narrativas subjetivas (*significantes flotantes* para Lévi-Strauss) que producen la circulación de bienes y servicios en la vida comunitaria, puesto que justamente estas narrativas morales constituyen una parte medular en los *ayllus* de los pueblos indígenas de los Andes y garantizan la reproducción cultural de los pueblos aymaras y quechuas de Bolivia.

En tal sentido, el territorio siempre ha sido un tema central para estos pueblos, pues en él se realiza su reproducción económica, al tiempo que es, también, la fuente de las narrativas comunitarias que permiten circular las prestaciones recíprocas, lo cual tiene una estrecha relación con el concepto del Vivir Bien.



## Manifestaciones de reciprocidad en los pueblos aymaras y quechuas de Bolivia

El *ayllu* es un concepto fundamental para comprender las manifestaciones del don/reciprocidad en los Andes; en él se condensa la historia de luchas de los pueblos indígenas del altiplano boliviano. La palabra *ayllu* es de origen quechua/incaico y hace referencia a células sociales, religiosas y territoriales. En el altiplano boliviano, según algunos teóricos (Yampara, 2001; Mamani, 2011; Burman, 2015), se utiliza también la palabra *jatha*<sup>7</sup> (semilla en aymara) para referirse a un concepto similar al de *ayllu*.

Asimismo, el *ayllu* debe ser comprendido como una “totalidad” (Untoja, 2001) en la que se manifiestan tan elementos políticos, económicos, sociales y religiosos de manera conjunta, siguiendo a Mauss, como *hechos sociales totales*. En tal sentido, puede entenderse que tras la colonización la estructura del *ayllu* haya sufrido varios trastornos, puesto que la privación de alguno de los aspectos mencionados en su forma original significó el desmantelamiento de su fundamento ontológico. Por ejemplo, las “reducciones” constituidas por las políticas virreinales en la colonia provocaron grandes desplazamientos de pueblos indígenas, dando lugar a su profundo desarraigo de sus *ayllus*.

Posteriormente, ciertas políticas republicanas, como la reforma agraria de 1953 y la sindicalización de los *ayllus*, promovieron aún más la fragmentación. Como resultado de estas múltiples transformaciones, la forma original de los *ayllus* se fue distorsionando con los años, ocasionando, incluso, la desaparición de algunos de ellos (Choque, 2003: 23-24). Por lo tanto, en la actualidad el *ayllu* es considerado como sinónimo de “comunidad”, debido a su proceso de fragmentación (Rivera, 2010: 140); por lo mismo, hablar actualmente del *ayllu* como una simple continuidad histórica del parentesco y el territorio puede llevarnos a interpretaciones idílicas de los pueblos originarios del altiplano andino (Guzmán, 2011).

<sup>7</sup> Según Simón Yampara (2001), la *jatha* cubre un marco territorial más pequeño que el *ayllu*, constituyéndose en la célula mínima.

Sin embargo, a contracorriente del contexto neoliberal y multicultural en el que se encontraba Bolivia en la década de los ochenta, se organiza un movimiento político y cultural que reivindica el restablecimiento de valores tradicionales y busca la reconstitución del *ayllu*. Este proceso restituye la autoridad originaria para que “se ocupe de la administración de recursos y la solución de conflictos entre las familias y personas que conforman el *ayllu*”, posibilitando la recuperación de “la institucionalidad político territorial desde el nivel comunitario y municipal hasta los niveles intermedio y nacional” (Huanca, 2017: 31).

La interpretación de la forma originaria del *ayllu* es resultado de recuperaciones históricas que representan un esfuerzo de los propios sujetos indígenas. En este escenario se hizo posible la conformación de diversas federaciones de *ayllus* regionales, que culminó con la fundación del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq) en 1997. Como primer paso, la dirigencia del Conamaq comenzó a recuperar y revalorar la memoria de sus ancestros; en paralelo, buscó una vía legal para el reconocimiento de los territorios indígenas de los *ayllus* por parte del Estado, consultando los títulos otorgados en la época colonial en busca de la legitimidad de su propiedad tradicional (Huanca, 2017: 31). Fue en este proceso de recuperación de la memoria y de reconstitución del *ayllu* que el Taller de Historia Oral Andina (thoa) participó en la recuperación de la memoria, a fin de construir a través de ella un proyecto político para el futuro (Choque y Mamani, 2003).

En este sentido, la reconstitución no significa una simple recuperación de la “tierra” como espacio de aprovechamiento bajo la lógica de la modernidad, sino que el sentido de la lucha se traslada hacia la “territorialidad” de los pueblos indígenas (Burman, 2015: 112). Estas experiencias buscan el reconocimiento estatal de la autonomía de las comunidades indígenas que, a su vez, han sido el motor de la lucha política por el cambio social y estatal en la primera década del siglo xxi.

Tras el ascenso de Evo Morales a la presidencia, el país dio un paso adelante para el reconocimiento “formal” de la autonomía indígena, ya que la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional promulgada en 2009 garantiza el derecho inalienable de estos pueblos al control autonómico de su propio territorio. Sin embargo, en la práctica, la formalización de los municipios en “autonomía indígena originario campesina” (aio c) se ha demorado significativamente por los complejos procedimientos que se requieren (Laurenti, 2017: 222), y, pese a algunos avances,<sup>8</sup> actualmente pocos municipios y territorios tienen condiciones para establecer la aio c.

Ahora bien, pese a la turbulencia política y su transformación profunda, los *ayllus* dan continuidad a las instituciones del don/reciprocidad. Al adentrarse en la vida cotidiana de los pueblos aymaras y quechuas como primer elemento pilar de la reciprocidad andina, cabe señalar la importancia del *ayni* o la *faena* (*phayna*), la base del trabajo recíproco en los Andes. En los apoyos mutuos aymaras se identifican varios servicios recíprocos, entre ellos, el *yanapa* (don puro), el *ayni* (reciprocidad equilibrada), la *mink'a* (trabajo colectivo que no busca la equivalencia exacta como *ayni*), la *sataqa* (prestación de surcos), el *waki* (don de semillas), etcétera (Albó, 2010: 33-35).

El *ayni* cumple el perfil de la reciprocidad equilibrada dentro de las categorías de Marshall Sahlins (1977), en la cual se busca la equivalencia entre el don y el contra-don. Esto se comprende como una prestación de servicios laborales en el trabajo agrícola o en la construcción de casas, al mismo tiempo que tiene la función de apoyar con el costo de los eventos cíclicos de la vida (bautizo, boda, funeral, etc.). Sin embargo, cabe agregar que, en estricto sentido, el *ayni* no es totalmente equivalente, puesto que durante la jornada los anfitriones invitan comida, bebida y coca,

<sup>8</sup> Como el avance más actual, se destaca el esfuerzo de Jatun Ayllu Yura perteneciente a la Nación Qhara Qhara (Qhara Qhara Suyu), donde se aprobó el estatuto autonómico el 20 de noviembre de 2020, convirtiéndose en la primera autonomía indígena del departamento de Potosí.

además de afirmar su compromiso para la devolución del servicio prestado.

Entonces, el *ayni* tiene una estructura cerrada de intercambio del servicio o del obsequio entre dos sujetos o familias (don binario). Sin embargo, el esquema puede llegar a complejizarse cuando esta relación incluye a una tercera parte, como es el caso del cobro del don en una relación intergeneracional. En tal sentido, es fundamental reconocer la ambivalencia intrínseca que posee el donador, en la cual aparentemente se presenta como si estuviera donando, cuando en realidad está devolviendo el favor recibido por la generación anterior.

Por lo tanto, puede decirse que la interdependencia de los pueblos aymaras y quechuas es permanente, pues los eventos cíclicos de la vida son latentes mientras la comunidad siga reproduciéndose. La característica central de este intercambio recíproco es que el contra-don puede tardar y el tiempo transcurrido es la clave para comprender la diferencia entre dos sistemas: don/reciprocidad e intercambio equivalente.

Por otro lado, la *mink'a* es un trabajo colectivo destinado a reproducir y mantener los bienes comunes de los *ayllus*; tiene carácter no remunerado y es para el beneficio de todos los integrantes. La *mink'a* tiene una estructura de simultaneidad del don, puesto que todos los miembros están obligados a participar unánimemente para un fin colectivo, bajo el consenso tomado previamente en asamblea. Se trata de una experiencia de trabajo común realizada por los integrantes de la comunidad, en la que todos trabajan en partes iguales y en el mismo momento, sin generar deuda entre los miembros participantes. En este sentido, la comunidad es entendida como el principal receptor del don que, al mismo tiempo que este trabajo se desempeña, redistribuye la riqueza generada por el mismo.

El “sacrificio” en la *mink'a* está destinado al futuro y su existencia se debe a su pasado histórico y sentido de presente. Es decir, los sujetos donadores son los actuales integrantes de la comunidad que realizan el don colectivo para la generación actual

y futura. No obstante, estos donadores son las personas que recibieron los dones de las generaciones anteriores (reciprocidad ternaria unilateral).

Como otra representación del don/reciprocidad, el *ayllu* se mantiene mediante el sacrificio de los integrantes de la comunidad en el denominado sistema de cargos. Se trata de un sistema normativo que cumple un papel pedagógico<sup>9</sup> en la formación de los sujetos responsables de la gobernanza autonómica de su territorio. Esta formación es de carácter personal y se obtiene a partir del cumplimiento de los cargos; se llama *thakhi* (camino) en ayмара o *ñan* en quechua; ambos están constituidos por el carácter ascendente de los servicios comunitarios según las categorías. A la par del sistema de cargos, existe la asamblea comunal, que determina la direccionalidad de los asuntos internos y externos de los *ayllus*, siendo la base fundamental del gobierno comunal para la toma de decisiones colectivas y constituyéndose como la máxima autoridad no personal, sino colectiva (Albó, 1998: 24).

El sistema de autoridades originarias se caracteriza por su carácter no remunerado y de participación obligatoria, para que los comuneros tengan acceso a los derechos comunales y la tierra. Se distingue también por un gran sacrificio temporal y económico, el cual signifi a una “carga” para los sujetos comunitarios de los *ayllus*, al mismo tiempo que esto constituye una fuente de prestigio y estatus político que se adquiere al cumplir los trabajos asignados (Albó, 1998: 25).

En este sentido, cabría señalar el carácter rotativo (*muyu*)<sup>10</sup> de las autoridades, que demanda el sacrificio (don) de todos los integrantes como una formación moral y, a su vez, proporciona oportunidades de participación en la administración interna del

<sup>9</sup> Claude Le Gouill llama a este proceso formativo “educación comunitaria no formal”, cuyos “principales valores se quedan en el tema de la reproducción del grupo social” (Le Gouill, 2015: 433).

<sup>10</sup> Según María Eugenia Choque, el *muyu* no sólo signifi a el papel rotativo de los cargos, sino también la visita de los miembros de la autoridad para detectar los problemas comunitarios que tienen hogar por hogar (Choque, 2000: 19-20).

*ayllu*. Así pues, el *thakhi* puede definirse como un proceso de formación cuyo objeto es convertirse en un miembro responsable, para garantizar el flujo del don/reciprocidad interno, a través de la incorporación empírica de las normas y narrativas comunitarias del *ayllu*.

Por último, cabe agregar que las fiestas son un componente importante de las expresiones del don/reciprocidad en las comunidades andinas. Representan el momento del don de todos para todos, no sólo los miembros del *ayllu*, sino también los entes sagrados. Al respecto, Xavier Albó menciona que estos acontecimientos marcan el ciclo de vida de aymaras y quechuas de la siguiente manera:

Como en otras culturas indígenas, la fiesta no es tan sólo una oportunidad para la diversión. Tiene siempre una fuerte connotación religiosa. La gente suele bailar en la fiesta para cumplir una promesa, regularmente de tres años, y recibir la bendición. Su sentido de rito añade también un toque sacral a todas esas celebraciones festivas de la vida familiar y/o comunal y a la comunión entre los miembros de una colectividad. Más importante que comprender los contenidos particulares de cada fiesta, lo central es vivir la experiencia de estar juntos, de crecer juntos y de avanzar por un camino recorrido desde tiempos muy antiguos, en un ambiente de celebración religiosa (Albó, 1998: 60).

En este sentido, a través de estos festejos se reafirman las identidades comunitarias; a la vez, se reproduce y fortalece la ética del don, sosteniendo la funcionalidad de otros elementos de la reciprocidad indispensables en los *ayllus* del altiplano de Bolivia. Sin embargo, cabría agregar que todos estos aspectos han estado sometidos a un proceso permanente de transformación. La migración constituye uno de los factores de cambio y nos invita a pensar el papel de la ciudad de El Alto como nuevo “piso ecológico”<sup>11</sup> para la funcionalidad económica de los *ayllus* originarios. En cuanto a esta transformación, Yépez Mariaca (2010) señala

<sup>11</sup> Palabras de John Murra (1975), que entiende la complementariedad de los diferentes microclimas de los *ayllus* para garantizar la autosuficiencia en el Tawantinsuyu.

que el sistema de apoyo mutuo sigue en pie en El Alto y La Paz, gracias a la migración de campesinos y pueblos indígenas hacia esa zona.

Así pues, las costumbres, que suponen elementos constituyentes del *ayllu*, permanecen en constante flujo pese a las transformaciones de sus expresiones originarias, y tienen continuidad en el ámbito urbano y semiurbano. Luis Tapia afirma:

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 maldita una porción de lo que no era excedente y se destinaba a la reproducción simple de la vida social (Tapia, 2008: 34).<sup>12</sup>

Según Julio Álvarez (2019), los pueblos aymaras y quechuas que se encuentran en el contexto urbano reproducen actualmente un “doble excedente”: para la “obligación impositiva tributaria” y para los “gastos redistributivos del don-reciprocidad”, los cuales son utilizados para “reproducir la lógica comunitaria en la urbe moderna” (Álvarez, 2019: 13).

Por último, en cuanto a la distancia entre las instituciones del *ayllu* y el Estado-nación moderno, Raúl Prada (2008) sostiene el carácter ontológicamente contraestatal de los *ayllus*:

El *ayllu* es una sociedad contra el Estado. Por lo tanto, se trata de una sociedad que evita la emergencia del Estado por todos los medios a su alcance. Particularmente, esto se hace significativo cuando recurre a los mandos rotativos o a las confederaciones de jefaturas, es decir, a los jefes de clan. El espacio liso de las circulaciones, reciprocidades y complementariedades del

<sup>12</sup> La parte maldita es una categoría de George Bataille (1987), quien considera que el excedente generado en la sociedad tiene que ser destinado al consumo colectivo a manera de despilfarro.

archipiélago andino hablan de la pertenencia del *ayllu* a las sociedades en perpetuo movimiento desterritorializador, aunque estos procesos se conjuguen con procesos de reterritorialización (Prada, 2008: 75-76).

Partiendo de lo anterior, se puede comprender que la gobernanza del *ayllu* fluye por su mecanismo autonómico interno, sin el poder coercitivo e impositivo del Estado-nación. En tal sentido, esta afirmación revela el estrecho vínculo entre la organización del *ayllu* y el don/reciprocidad<sup>13</sup> en su núcleo; en teoría, ambos permanecen libres de la sujeción estatal. Por lo tanto, Prada establece una conexión entre el *ayllu* y el don, destacando lo siguiente:

Afrontando las consecuencias de esta tesis, podríamos decir que, en el orbe andino, el *ayllu* sustituye al mercado. Corresponde entonces a otra forma de distribución y redistribución, de circulación y de intercambio. Esta forma de circulación no se basaría en el valor de cambio sino más bien en el don; es decir, en la valoración de las alianzas estratégicas. Esto corresponde de alguna manera al siguiente desnivel complementario: entre el dar-el-don, es decir, la donación de valores culturales —que no dejan de tener un perfil de productos y una cierta lectura económica a nuestros ojos modernos— y el retornar-el-don; es decir, la contradonación de valores culturales. El desnivel se produce entre la donación de valores culturales, cuya materialidad y contenido no dejan expresar su carácter de tesoro o su vínculo con la reproducción social, y la contradonación de valores que adquieren la forma de valores políticos, entendiendo a éstos como compromisos sociales, institucionales, familiares (Prada, 2008: 86).

En este sentido, el consumo de este don y su reproducción comunitaria en el *ayllu* se enlazan con el concepto del Vivir Bien, como afirma Julio Álvarez:

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,

<sup>13</sup> La perspectiva de la necesidad de distanciamiento del don respecto al Estado es desarrollada también por Jacques Godbout (1997).



sino que más bien, el don o *ayni* 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 sólo después de un lapso durante el cual ha sido transformado: esto significa su consumo y su reproducción en términos comunitarios. En suma, se está hablando del Vivir bien (Álvarez, 2019: 15).

En este punto encontramos el enlace entre los conceptos del don y el Vivir Bien, que desarrollaremos en el siguiente apartado.

### **El Vivir Bien desde la praxis**

Paralelamente al proceso de reconstitución del *ayllu* en la década de los noventa, se conceptualiza el denominado Vivir Bien o Buen Vivir<sup>14</sup> e irrumpe en el escenario de la Asamblea Constituyente de Bolivia (2006-2007) y en Ecuador (2007-2008), bajo el protagonismo que supuso la reemergencia del sujeto indígena como actor central en la nueva configuración del Estado plurinacional. A partir de entonces, el Vivir Bien se “descubre” sobre todo en el ámbito académico del continente americano, reivindicando y cuestionando su capacidad como horizonte de posibles alternativas al desarrollo convencional “moderno”, basado en la lógica del sistema capitalista-mercantil.

Sin embargo, en la actualidad se está extinguiendo el entusiasmo inicial en torno al concepto, lo cual responde, en parte, a la incapacidad de los gobiernos “progresistas” para propiciar la convivencia armónica con la naturaleza, el elemento medular de *Suma Qamaña* y *Sumak Kawsay*. Como señala Anders Burman, el Vivir Bien hoy puede sintetizarse en “todo o nada”, dado el margen interpretativo del concepto, puesto que la palabra se utiliza en diferentes escenarios dependiendo de la postura política que tenga cada interlocutor (Burman, 2017: 155).

<sup>14</sup> En Bolivia suele utilizarse la noción de Vivir Bien como una traducción del concepto aymara de *Suma Qamaña*, mientras en Ecuador se habla del Buen Vivir, el concepto proveniente de la experiencia quichua de *Sumak Kawsay* (Hunacuni, 2010). En este texto, ya que estamos retomando las prácticas en el altiplano boliviano, utilizaré Vivir Bien.

En este sentido, pueden ubicarse al menos tres corrientes de interpretación del Vivir Bien en la actualidad, que proponemos agrupar de la siguiente manera: *a)* Vivir Bien indianista/katarista (Simón Yampara, Mario Torrez, etc.); *b)* Vivir Bien como horizonte alternativo al capitalismo-mercantil (Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, etc.); *c)* Vivir Bien gubernamental (el “mejor vivir”, sustentado por un desarrollismo extractivista desde el ámbito político-estatal).

El interés de esta investigación se vincula con la primera corriente, la cual tiene una relación estrecha con las instituciones del don/reciprocidad y el *ayllu*, provenientes, sobre todo, de la filosofía aymara.<sup>15</sup> Algunos teóricos de esta corriente (Yampara, 2001; Torrez, 2001; Albó, 2009) sostienen que *Suma Qamaña* es un horizonte alcanzable de convivencia armónica, al que se puede llegar construyendo el orden territorial, económico, político y cultural. Asimismo, el aporte de Xavier Albó (2009) menciona que, en realidad, *Suma Qamaña* no se trata de “vivir bien”, sino de “saber convivir” entre los sujetos comunitarios en los *ayllus* (Albó, 2009: 28).

Para lograr esta convivencia, el don/reciprocidad cumple un papel fundamental:

En esta misma línea entran otros muchos elementos clave de la vida cotidiana aymara, que tienen todos ellos numerosas prácticas de reciprocidad (*ayni, waqi, umaraqa...*) a partir del intercambio de dones y servicios, que llenan el trabajo agrícola, todas las fiestas y celebraciones con sus pasantes, el servicio de “pasar” también por cargos comunales, etc. Por esa vía las redes entre familias, dentro y más allá de la comunidad, se va haciendo cada vez más tupidas por esos intercambios y nuevas alianzas entre parientes, padrinos, compadres y ahijados (Albó, 2009: 30).

<sup>15</sup> Por ejemplo, Simón Yampara (2001) menciona el concepto de *Ayllu Qamaña*, en el que se encuentran elementos fundamentales como: “*a)* el ordenamiento y manejo territorial, *b)* el ordenamiento de la producción y economía, *c)* el ordenamiento cultural y la jerarquización de sus autoridades. Estos factores como una ecuación deben mantener en equilibrio la vida de los *ayllus*” (Yampara, 2001: 39).

Según estos planteamientos, *Suma Qamaña* significa a una buena convivencia comunitaria entre los miembros, cumpliendo las responsabilidades correspondientes (contribución en cargos y asambleas) dentro de un espacio determinado (*ayllu*). Del mismo modo, la investigación de Rolando Mamani (2012) en Jesús de Machaca describe que la cohesión familiar (parentesco) es lo central del Vivir Bien empírico:

el *Vivir Bien* en la familia tiene una base material pero también guarda otra dimensión vinculada a la buena convivencia dentro del hogar; a la distribución de roles que a la vez posibilitan la reproducción de la unidad familiar. Este punto, en muchos sentidos, es clave porque hace referencia al concepto de cohesión, ya que existe el *Vivir Bien* en la medida en que existe cohesión en la familia. Cuando las cosas van por buen camino en el hogar se suele decir: “*Walik qamasisktha*” [“estoy viviendo bien”] (Mamani, 2012: 55).

Las experiencias vividas de *Suma Qamaña* indican que se trata del momento alcanzable de un estado de convivencia comunitaria, como un instante utópico de armonía en la vida cotidiana,<sup>16</sup> lo cual a su vez representa el hecho de que el punto de quiebre del sistema dominante se encuentra en los momentos de la cotidianidad. En cuanto a esta afirmación, Mario Chinchá, el entonces *curaca* mayor de la Nación Qhara Qhara<sup>17</sup> expresa sobre el Vivir Bien:

Se siente cuando ya nos compartimos. Ahí se ve, digamos la alegría, la convivencia que tiene uno tanto entre las diferentes familias como muchos amigos, con los parentescos. Entonces, en muchas ocasiones, el *sumaj kawsay* llegan a compartir, por ejemplo en la *mink'a*, ahí llegan a ayudar o simple por razón de

<sup>16</sup> No es la intención del autor crear una imagen de que las comunidades *per se* son espacios de armonía con el orden estático, dado que el conflicto es algo que surge permanentemente tanto por razones internas como ajenas a estas comunidades.

<sup>17</sup> La Nación Qhara Qhara se compone de diversas *markas* y *jatun ayllus* que se encuentran en el departamento de Chuquisaca y Potosí; la misma ha sido uno de los principales actores a nivel nacional (e incluso internacional), exigiendo el cumplimiento estatal de los derechos de los pueblos indígenas garantizados en la Constitución de 2009.

convivir, para compartir esas comidas ancestrales, que antes se cocinaba en ollitas de barro, por ejemplo, una comida muy especial y sabrosa. Los migrantes regresan de España, de Argentina a la *minka*. Ahí se puede también decir que es el buen vivir. Se comenta de cómo estás y cómo están en otros lados. También llegan a criticar. Así ya nos conectamos. Eso es siempre el panorama de la convivencia mutua (entrevista personal, enero de 2020).

Cenobio Fernández, la autoridad del Tribunal de Justicia Indígena Originario Campesino de la Nación Qhara Qhara agregó que la justicia social y el respeto a los prójimos son aspectos fundamentales para tener presente el *Sumak Kawsay* (entrevista personal, enero de 2020). Con todo, pese a las transformaciones en su forma de vida, la cohesión dentro de la comunidad sigue siendo el valor más importante para estos pueblos.

Cabe agregar que esta expresión del Vivir Bien como momento armónico y alcanzable, existe en diversas manifestaciones de América Latina en general, es decir, no sólo en los Andes, sino también en la Amazonía e incluso en Mesoamérica (Marteau, 2014). Este horizonte ideal de estado armónico se comparte con la idea *tzotzil/tzeltal* del *Lekil Kuxlejal* (Marteau, 2014: 11). José Cupertino Ramírez, integrante *tzotzil* de la comunidad autónoma de San Isidro de la Libertad en Chiapas, manifestaba una idea muy parecida a la de Mario Chíncha de Bolivia (entrevista personal, septiembre de 2015).

En este sentido, así como el *hau* puede entenderse como el *significante flotante*, el Vivir Bien puede traducirse en diferentes idiomas, pero su esencia conceptual se encuentra en la convivencia comunitaria en su propio territorio. Es decir, en él subyacen las narrativas de equilibrio del don/reciprocidad entre los integrantes, los dioses y deidades, que no deben subestimarse. Por otro lado, este hecho nos pone a pensar en el límite inherente al manejo conceptual del Vivir Bien, que sería ilegítimo plantear desde el ámbito estatal como agente que posibilita el mantenimiento de estas construcciones recíprocas, pues el don/reciprocidad, como hemos señalado, tiene, forzosamente, que estar libre del manejo del Estado-nación.

## Balance final

A lo largo de este texto hemos destacado las experiencias de los pueblos aymaras y quechuas de Bolivia, considerando fundamentalmente los tres elementos de su construcción autonómica. El primer elemento es el *ayllu*, que representa la peculiar territorialidad andina donde se tejen las instituciones del don/reciprocidad, que se constituye como el segundo elemento. La ética y narrativa que sustenta el flujo del don/reciprocidad en el territorio es una de las condiciones necesarias para conseguir el Vivir Bien (tercer elemento).

Las reflexiones sobre el Vivir Bien como un momento posible de la utopía dan cuenta de la necesidad de superar la visión del *Homo-economicus* de la economía neoclásica; sin embargo, también muestra que existen condiciones particulares de los pueblos indígenas que requieren la territorialidad, la autodeterminación y los medios de producción para garantizar el control autonómico de sus territorios. Allí, los elementos del don/reciprocidad tienen la función de fortalecer los lazos comunitarios y dar continuidad a la creación de narrativas comunitarias sustentadas por su identidad étnica y cultural.

Partiendo de lo anterior, la inquietud más grande radica en conocer si existe la posibilidad de extender esta reflexión a los ámbitos urbanos, en los que no existe un fuerte arraigo al hábitat (territorio), más allá de las limitadas relaciones de parentesco, amistad y vecindad. Allí, si es que existen, las narrativas comunitarias son fragmentadas. Entonces, cabría preguntarnos, ¿cuál sería la historia que sustenta la circulación del don entre nosotros, los ciudadanos? La narrativa propuesta por el anticapitalismo como horizonte común o la que considera al planeta Tierra como un “bien común” de la humanidad no ha sido acuerpada en términos globales para generar acciones de “solidaridad” a gran escala.

El don está presente en los actos inconscientes y conscientes de la humanidad. Por lo tanto, es posible que la oportunidad para pensar los caminos de la superación del capitalismo-mercantil

siempre estén presentes en la cotidianidad. Mientras el intercambio mercantil basado en la lógica de la equivalencia tiende a ser un proceso simultáneo, la reciprocidad conlleva siempre un desfase entre el don y el contra-don. Puede considerarse que esta diferencia temporal implica un espacio de confianza y es por ello que el don genera una relación de afectividad, mientras el intercambio equivalente monetizado no permite generar sentimiento alguno entre las partes. Por lo anterior, se puede argumentar que el proceso retardante es el núcleo contracapitalista del don, puesto que, siguiendo a Luciano Concheiro (2016), la aceleración del tiempo ha sido el eje fundamental del capitalismo.

Esta reflexión está relacionada con la idea de “agrietar el capitalismo” de John Holloway (2011), pues frente a la omnipresencia del sistema capitalista, la ampliación del espacio del don/reciprocidad es una de las tareas más grandes del pensamiento crítico y contrasistémico. El Vivir Bien en el don/reciprocidad nos invita a una forma diferente de capitalizarlo en otras escalas, como momentos de quiebre del sistema dominante, para lo cual tenemos que dar continuidad de análisis a las prácticas de autonomía implícita de estos pueblos que apenas están desarrollando su potencial autónomo.

## Bibliografía

- Albó, Xavier, *Quechuas y aymaras*, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, viceministro de Asuntos Indígenas y Pueblos originarios, Programa Indígena-pnud, La Paz, 1998.
- Albó, Xavier, “Suma Qamaña = El Buen Convivir”, *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 4, 2009, pp. 25-40.
- \_\_\_\_\_, *Desafíos de la solidaridad aymara*, Editorial La Mirada Salvaje, La Paz. 2010.
- Altvater, Elmar, *El fin del capitalismo tal y como lo conocemos*, El viejo topo, Madrid, 2012.
- Álvarez Quispe, Julio, “El ‘vivir bien’ comunitario como alternativa al desarrollo: una mirada desde Los Andes”, *Otra Economía*, vol. 12, núm. 22, julio-diciembre de 2019, pp. 4-21.

- Barabas, Alicia Mabel, *Dones, dueños y santos: ensayos sobre religiones en Oaxaca*, inah / Miguel Ángel Porrúa, México, 2017.
- Bataille, George, *La parte maldita: procedida de la noción de gasto*, Icaria, Barcelona, 1987.
- Burman, Anders, “El *ayllu* y el indianismo. Autenticidad, representatividad y territorio en el quehacer político del Conamaq, Bolivia”, *Los nuevos caminos de los movimientos sociales en Latinoamérica*, Tilde Editores, 2015, pp.100-200.
- , “La ontología política del vivir bien”, *Ecología y reciprocidad: (Con)vivir bien, desde contextos andinos*, cepa/Plural/tari, La Paz, 2017, pp. 155-173.
- Castiñeira, Sebastián, *Don y reciprocidad: de Bartolomeu Melià a la filosofía contemporánea*, Sb editorial, Buenos Aires, 2017.
- Choque, María Eugenia, y Carlos Mamani, “Reconstitución del *Ayllu* y derechos de los pueblos indígenas: el movimiento indio en los Andes de Bolivia”, en *Los Andes desde Los Andes*, Ediciones Yachaywasi, La Paz, 2003, pp. 147-170.
- Choque Canqui, Roberto, “La historia aymara”, en *Los Andes desde Los Andes*, Ediciones Yachaywasi, La Paz, 2003, pp. 15-38.
- Concheiro, Luciano, *Contra el tiempo: filosofía práctica del instante*, Anagrama, Barcelona, 2016.
- Godbout, Jacques, *El espíritu del don*, Siglo XXI, México, 1997.
- Godelier, Maurice, *El enigma del don*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Guzmán Boutier, Omar Qamasa, “Apuntes acerca del sistema de cargos en los *ayllus* bolivianos”, *Temas Sociales*, núm. 31, 2011, pp. 201-241.
- Holloway, John, *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*, Herramienta, Buenos Aires, 2011.
- Huanca Salles, Cristóbal. “Reconstitución del *Ayllu*: los desafíos del movimiento indígena en Bolivia bajo el socialismo del siglo xxi”, *Lasa Forum*, vol. XLVIII, núm. 3, 2017, pp. 29-36.
- Hunacuni, Fernando, *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofías, Políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, ca oi, Lima, 2010.
- Laurenti Sellers, Diego, “Autonomía Indígena Originario Campesina en las tierras altas de Bolivia”, *Revista Izquierdas*, núm. 36, noviembre de 2017, pp. 222-252.

- Le Gouill, Claude, "Del saber tradicional a la constitución de un 'habitus desarrollista' en el Norte Potosí", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 44, núm. 3, 2015, pp. 427-446.
- Lévi-Strauss, Claude, "Introducción a la obra de Marcel Mauss", *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1979.
- Malinowski, Bronislaw. *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Editorial Planeta De Agostini, Barcelona, 1986.
- Mamani Pacasi, Rolando, "Jesús de Machaca. El Vivir Bien en clave ayмара: identidad, tierra y comunidad", en *Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana*, Fundación pieb, La Paz, 2012, pp. 27-118.
- Mamani Ramírez, Pablo, "Qamir qamaña: dureza de 'estar estando' y dulzura de 'ser siendo'", en *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, cid es /umsa, La Paz, 2011, pp. 65-75.
- Marteau, Héctor, "La 'naturaleza' y la filosofía del buen vivir", *Lhawet/ Nuestro entorno*, vol. 3, núm. 3, junio de 2014, pp. 7-11.
- Martínez, Jaime, *Textos sobre el camino andado*, tomo I, cmpio /campo/ ceesci /cs eiio, México, 2013.
- Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009.
- Murra, John, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975.
- Núñez del Prado, José, *Economías indígenas: estados del arte desde Bolivia y la economía política*, cid es /umsa, La Paz, 2009.
- Polanyi, Karl, *Los límites del mercado; reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing Libros, Barcelona, 2014.
- Prada Alcoreza, Raúl, *Subversiones indígenas*, Clacso/Muela del Diablo/Comunas, La Paz, 2008.
- Presta, Susana, "La categoría de don en el marco de la economía social y solidaria", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 26, 2007, pp. 165-182.
- Rivera Cucicanqui, Silvia, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Editorial La Mirada Salvaje/Editorial Piedra Rota, La Paz, 2010.
- Sahlins, Marshall, *Economía de la edad de piedra*, Akal, Madrid, 1977.



- Sarthou-Laju, Natalie, *Éloge de la dette*, Presses Universitaires de France, París, 2012.
- Solnit, Rebecca, *A Paradise Built in Hell*, Penguin Books, Londres, 2010.
- Tapia, Luis. *Política Salvaje*, Muela del diablo/Clacso, La Paz, 2008.
- Temple, Dominique, *Las estructuras elementales de la reciprocidad*, tar i/Plural/umsa, La Paz, 2003a.
- \_\_\_\_\_, *Teoría de la reciprocidad. Tomo II: La economía de reciprocidad*, pad ep-gtz , La Paz, 2003b.
- Torrez, Mario, “Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña/espacio de bienestar”, *Pacha*, núm. 6, Ediciones Qamañpacha/cad a, La Paz, 2001, pp. 45-67.
- Untoja, Fernando, *Retorno al Ayllu: una mirada aymara a la globalización*, Fondo Editorial de los Diputados, La Paz, 2001.
- Yampara, Simón, “La institucionalidad del *ayllu*: los territorios andinos continuos y discontinuos”, *Pacha*, núm. 6, Ediciones Qamañpacha/cad a, La Paz, 2001, pp. 15-44.