

RETORNO AL AYLLU

Una Mirada Aymara a la Globalización

Prologo a la 2da Edición

Por Fernando Untoja Choque.

Desde que el comunitarismo entró en moda, circula una serie de nociones, todas como una gran novedad. Existen dos nociones que se presentan como “creaciones” fundamentales del indigenismo: la economía de reciprocidad y economía de intercambio; la primera identificada con una racionalidad del ayllu y la segunda con la lógica de mercado (o capitalista).

Para aquellos que tardíamente han descubierto el Ayllu, la economía de reciprocidad parece ser la única que rige el proceso económico en el Ayllu, a partir de ahí se presenta la sociedad en el modelo ayllu en plena “armonía”. Por eso se repite, que el “vivir bien” es la regla de entendimiento entre la naturaleza y el hombre.

Esta concepción de la economía de reciprocidad así planteado se convierte en el modelo ideal para muchos sociólogos y sobre todo antropólogos ligados al indigenismo; por eso ven en el ayllu sólo bondad, poder comunal y armonía. Algunos incluso ven un “capitalismo andino” comunitario emergente.

Hablar en estos términos del Ayllu, hace perder la capacidad de aprehensión de la lógica económica que rige este modelo, también se pierde de vista la capacidad de desarrollo y la metamorfosis del Ayllu en la economía capitalista contemporánea.

Este desarrollo o metamorfosis del Ayllu se presenta en muchos espacios sociales como una estrategia de sobre-vivencia, de acumulación y en otros como la repetición de la economía arcaica. Es a partir de esta última, que algunos “ideólogos de izquierda” elucubran y presentan “la economía comunitaria” como un proyecto y respuesta viable para los “originarios”.

Ver el Ayllu, bajo esta figura de “armonía”, es reducir a una suerte de economía estacionaria o de subsistencia. Tanto los detractores y apologistas del Ayllu, caen en un romanticismo e ignoran lo fundamental del ayllu. No se debe perder de vista, que en el proceso de reproducción, el Ayllu, es una verdadera guerra económica, donde la competencia, individualidad y demostración son expresiones del comportamiento individual o familiar.

La muestra de esta reproducción, se ve en la habilidad y el manejo con destreza de las actividades comerciales y técnicas; sobre todo en sectores de la economía llamada informal. Los ejemplos son: el comercio en la Huyustus, (La Paz), la Ramada (Santa Cruz), la Cancha (Cochabamba), Yacuiba, etc.; son espacios comerciales que muestran una potencialidad en la acumulación y la generación de empleos. Atención esto no es el “Capitalismo andino”, sino, es la manera como el Ayllu explora y utiliza las leyes del modo de producción capitalista.

Pero los expertos de “izquierda”, en su visión dogmática sólo ven el ayllu arcaico y no la potencialidad que tiene este modelo en su capacidad de reproducción, tampoco ven la producción ligada al comercio nacional e internacional.

Por eso, no se debe perder de vista los elementos esenciales de la economía del Ayllu: gestión de la violencia, simultaneidad entre lo común y lo privado, dos procesos que aseguran la reproducción de la lógica del Ayllu en la metamorfosis económica actual.

Pero antes de proseguir sobre estas formas de apreciación y la metamorfosis del Ayllu en el capitalismo, es necesario considerar, algunos presupuestos de la ciencia económica tradicional; pues el paradigma, el modelo de percepción y concepción no siempre es neutra, ni inocente.

Si no dejamos establecido este cuestionamiento, sería muy fácil alinearnos a una de las escuelas en la teoría económica y a partir de ahí justificar nuestras exploraciones y los resultados. Esto sería simplemente proyectar categorías o paradigmas forjados en sociedades ajenas, o utilizar demagógicamente el término de economía del Ayllu. Es cierto que a pesar de tanto discurso sobre el Ayllu, aún no existe un intento de teorización de parte de los economistas de “izquierda”.

Recordemos que la economía tradicional: neoclásica, keynesiana o marxista descansa sobre una triple carga. Existe un dominio económico;

dominio que obedece a mecanismos inspirados de la física, que se analiza siempre con relación a un equilibrio de partida como de llegada.

Esta perspectiva explica la dominación actual (bajo todos los regímenes) de la economía, ya que ella corresponde a una simplificación; similar atracción de la ciencia con respecto a la religión, pues restringe abusivamente el sentido del buen vivir.

Sabemos que al menos existen dos maneras de concebir la economía; la primera como un campo específico de la realidad humana que obedece a leyes, y la segunda como un punto de vista sobre esta realidad, ligada a una lógica. En el primer caso se busca determinar en el entrecruzamiento de fenómenos sociales lo que corresponde a la definición aceptada de lo económico: el fenómeno de intercambio, la producción, el consumo y la distribución. Es decir el estudio de creaciones y manipulaciones de riqueza tal como se conoce hoy en la teoría.

En esta línea se sitúan las teorías clásicas de producción y de intercambio, la microeconomía post-keynesiana y el análisis de los modos de producción, aunque de manera diferente. Podemos remarcar que en esta vía existen dos inconvenientes; que la ciencia económica no puede ser autónoma en lo que concierne al conocimiento de las causas de los diversos procesos que trata de explicar, no puede dar un sentido a los fines a los cuales esos procesos son considerados llegar o desembocar.

Entonces ¿cómo se concibe la economía en el Ayllu?, ¿es que va más allá de la lógica o la idealización?, ¿es mas importante el corto o el largo plazo? Son esas cuestiones a la que trataremos de responder en este prefacio para fijar que el retorno al Ayllu no es retorno al arcaísmo sino es la base para comprender la metamorfosis de la fuerza del Ayllu en el proceso capitalista.

Esto nos permite comprender y discutir las geno-estructuras y feno-estructuras para posibles políticas de desarrollo y de planificación en la economía, que de ninguna manera es monopolio de corrientes de izquierda.

Para ello es necesario presentar al menos dos concepciones o dos maneras de concebir la racionalidad económica, para luego hacer surgir la lógica del Ayllu en la economía política. Recordemos que las dos perspectivas dominantes o al menos dos maneras de concebir son: como un dominio específico de la realidad humana que obedece a ciertas leyes y

como un punto de vista sobre esta misma realidad en función a una cierta lógica.

En cuanto al *primero*, se comprende fácilmente, cuando se considera las insuficiencias de las funciones rigurosas de producción del tipo Cobb-Douglas, donde el residuo o pretendido tal, puede elevarse a más de la mitad; y es este residuo, que no está comprendido en los factores económicos *stricto sensu* que constituyen el capital y el trabajo.

Y justamente este residuo sale del campo de aplicación del análisis económico así concebido. Por otra parte, es una exigencia ser escépticos sobre el valor mismo de conceptos tan clásicos en economía como el capital y el trabajo. Esas funciones basadas en agregaciones muy imprecisas, tienen el mérito de crear una apología más o menos sofisticada, de tipos ideales de regímenes a los cuales se consideran aplicarse.

Más allá de formulaciones relativamente complejas, las funciones de producción deberían expresarse por la formula fundamental: “se hace lo que se puede con lo que se tiene” es decir la $Y = F(K, L, t)$. Aquí se impone la irreversibilidad en economía.

En cuanto al *análisis marxista* ortodoxo, fundado sobre la preeminencia de las fuerzas productivas, si bien este análisis es más englobante al nivel de los diversos elementos que constituyen el modo de producción, subestima, la importancia del modo de vida y el modo de muerte en el comportamiento y por eso en muchos casos se queda en el orden ideológico.

Es en este punto que el Ayllu busca y presenta respuestas a los proyectos de sociedad; pues está demostrado que durante millones de años el hombre ha tenido problemas de perpetuación de la especie, es decir problemas de natalidad y de mortalidad, mucho más que problemas de sobre-vivencia a corto plazo, así nos muestran los estudios de la antropología económica referidas a sociedades que funcionan bajo otras lógicas, sin que desaparezca una racionalidad económica.

En el Ayllu es probable, que en el péndulo entre la muerte y la vida el hombre haya en-gramado en los diversos niveles de su cerebro, valores que conciernen el acceso a la eternidad o la perpetuación biológica sobre la tierra, como niveles de pisos ecológicos; todo esto más importante que la *situación*, en la jerarquía de roles en la producción.

Por esta razón el manejo del espacio en la economía del Ayllu tiene una importancia y particularidad para el largo plazo. Pero los economistas se han parqueado en el corto y mediano plazo en el análisis del desarrollo de las sociedades y también de la economía. Siguiendo la misma lógica en los países no occidentales y el comportamiento de los economistas fue marcado por la desesperación de consumir y repetir modelos sin un mínimo de cuestionamiento.

Es la espera de un equipamiento de recetas para buscar problemas; práctica habitual de los economistas refugiados en las ONG, que sólo esperan la llegada de un consultor de algún organismo internacional cargado de términos y recetas para el economista “subdesarrollado”, éste ya no necesita estudiar, ni descubrir la realidad, sino buscar problemas donde justificar las recetas. Así por ejemplo, en la incapacidad de construir una teoría de desarrollo, sobre bases estructurales, hace que la teoría del desarrollo vaya perdiendo sentido y muchos adopten y se sometan a la llamada teoría del “desarrollo sostenible”, considerado lleno bondades, ya que se ocupa del hombre y humaniza la economía.

Y como ésta se ha convertido en el pilar de la *economía neoliberal* (destinado para países pobres), muchos aceptan (hasta ahora), sin hacer el mínimo cuestionamiento a pesar del cambio de la economía en los países no occidentales. Pero por falta de visión ante una lógica del Capital que necesita un bastón para su acumulación, los economistas de “izquierda” sólo buscan el refugio en Keynes (empleo, demanda, producción, inversión), y otros para ocultar la falta de capacidad de aprehensión de la realidad vuelven a los viejos textos de inspiración marxista y hablan de planificación.

Muchos que eran neoliberales, ahora piensan encontrar formulas mágicas en la “economía comunitaria” para resolver los problemas del empleo, la producción, pero esta vez, con la ayuda del Estado. Este recurso de los economistas neoliberales al Estado, no ataca el edificio neoliberal, sino asistimos a una especie de sustitución de carteles de *neoliberales a neoliberal-socialistas*.

Ahora bien los que se encuentran entre Keynes y Marx, presentan de manera artificial los temas como las propensiones, incitaciones... del análisis keynesiano, pues sabemos bien que estos son tan artificiales como las motivaciones del hombre de Benthan que calcula sus alegrías, sus penas, sube la colina del placer, e iguala en la cima sus utilidades marginales y termina por hacerlo con un rigor maniaco. A partir de ahí presentan la

economía del Ayllu en términos folklóricos, donde lo colectivo conoce las leyes psicológicas contemporáneas; para terminar diciendo que en el Ayllu todo es armonía, equitativo, donde la reciprocidad y la complementariedad aporta la felicidad de sus miembros. Lo cual termina rápidamente en lo absurdo.

Si bien esas leyes corresponden a un modelo operacional y a una cierta época, la hipótesis psicológica sobre las cuales descansa la macroeconomía keynesiana son tan arbitrarias y ambiguas, la palabra propensión media por ejemplo evoca así una aspiración profunda de un ser colectivo. El propio Keynes quien se preocupaba del corto plazo, no se hacía ilusiones. Pero existen reglas que permiten la propagación de la novedad.

Agreguemos que las diversas tentativas para explicar la repartición y el crecimiento por medio de agregados sacados del cuerpo económico llegan al mismo impase. Se llega a concluir que la repartición depende de relaciones de fuerza y del clima social, y que el crecimiento está determinado por la política de inversión, nueva manera de desterrar la explicación en las tinieblas exteriores donde se mueve el *deus ex machina*.

En todos los casos que evocamos, los instrumentos de análisis sacados de un pseudo dominio económico determinado, desembocan en préstamos a otras disciplinas tales como la historia, la psicología, la sociología. Resulta entonces, cualquiera sea la manera como se opera, los análisis que parten del “campo económico” siempre llegan a amalgamas no asimilados con las disciplinas más variadas. La crítica del homo economicus, glóbulo económico pensante que levantaba los sarcasmos de T. Veblen no es peor que las reacciones de masa que orientan en parte los análisis situados en la misma perspectiva.

La reverencia incondicional a la autoridad de otras disciplinas que puede ser reciproca, si ella es más sutil, no es más que una confesión de carencia a pesar de estar camuflado de la cortina de la erudición. Pero lo que es verdad a nivel de la explicación de elementos de base, es todavía más flagrante a nivel de la significación de los resultados de procesos así tratados.

Estaba a la moda hace algún tiempo, considerar la finalidad como exterior a la ciencia. Se llegaba así, primero a un rechazo y desprecio del estudio de los fines sobre el plan científico y que luego se buscaba compensación en los dominios exteriores de la ciencia. Pues esta actitud, ya no es sostenible en las ciencias sociales, particularmente en Economía, pues

los medios y los fines son inextricablemente ligados; el análisis económico procede siempre de una cierta visión del mundo sea clásica, marxista o keynesiana.

La elección de instrumentos de análisis y de los medios de acción que pueden resultar, no son neutros y se refieren implícitamente a las virtudes de un mundo pasado, presente o futuro, o correlativamente a los vicios de un mundo pasado, presente o futuro que se le puede, o si se quiere traducir en términos de armonía y de equilibrio o en un sentido inverso, en aquellos de conflictos y de contradicciones.

La acción, que puede resultar, utilizará talvez a corto plazo ciertos mecanismos internos al sistema, pero pronto los límites serán alcanzados y la acción sobre los mecanismos desembocará en transformaciones más o menos dominados de las estructuras. ¿Esto significa que las ciencias sociales se atribuyen abusivamente el nombre de Ciencia? No, si concebimos la ciencia de una manera más englobante, como nos enseñan los progresos recientes, particularmente la etnología, la biología, la sociología (Cf. Edgar Morin). En estas disciplinas, la causalidad mecánica está completada por procesos de retro-acción y se toma en cuenta las evoluciones orientadas hacia un objetivo.

La teleonomía y la autorregulación son elementos esenciales de la teoría de sistemas, que sirve de referencia en varias ramas del saber científico contemporáneo. Podemos suponer que la ciencia económica moderna podría sacar grandes beneficios de estos campos del saber (Pierre Dupuy: L'auto-organización). Aquí entonces se debe tratar la capacidad de auto-organización del Ayllu, para esto es fundamental encontrarse en el recorrido de la geno-estructura... a la estructura económica y social del Ayllu. Esta es la única manera de diseñar un proyecto de desarrollo económico donde la planificación integre todos los elementos estructurales. De otro modo, los economistas confunden bisturí y teoría económica. La economía es una perspectiva, una manera de ver las cosas. Si se acepta esta idea, los problemas que hemos evocado hasta ahora desaparecen. La perspectiva económica, no conoce las fronteras, más bien se aplica a todo, desde el buen vivir hasta el buen régimen político.

Esto no tiene nada de revolucionario y el hecho de que la ley de la caída de los cuerpos se aplique, no solamente a los objetos, sino también a los espíritus más puros, pues, mientras ellos conserven su envoltura carnal, debería proteger de la angustia que provoca en algunos la generalización del

planteamiento de la Qamaña (del buen vivir) y su extensión a otros dominios tan sagrados/violentos como el arte, la religión y la política.

Existe un aspecto económico de la religión que muchos por puro “racionalismo económico” descuidan tratarlo, pues sin excedente no hay catedrales ni ritos. Esto quiere decir que el excedente es la condición de reproducción de todo sistema social, mientras que los ritos son el disfrute el goce en el buen vivir. Pero esto no ocurre así, en la actualidad con los regímenes políticos. Todos saben que la actitud del régimen político actual, en lugar de crear riqueza y alimentar el mundo del buen vivir se debate en el mundo de los ritos o referencias a elementos culturales en el puro orden discursivo, que va hasta frotar la frontera del exotismo. Esto significa, no entender lo que es el Ayllu, pues en este modelo económico está el buen vivir, y el rito no es más que la expresión de la bonanza económica.

El error de los economistas consiste en pensar que la generalización del análisis económico implica la pretensión de agotar la comprensión de los fenómenos humanos a partir de criterios económicos. Lo cual es absurdo. El conocimiento del material del cual está constituido un cuadro ritual y la historia de su pedido no agotan su significación estética, como tampoco la relación de las pirámides y templos con el excedente producido por la civilización neolítica no reduce su alcance escatológico.

Por eso es necesario cambiar de visión, hacer otra lectura de la realidad y pensar el largo plazo; todos sabemos que el peso de la economía boliviana en el mundo es casi insignificante, sólo vivimos del slogan de que somos dignos “sentados sobre un silla de oro”. Es hora de dejar esa mentalidad de pordiosero; para esto se debe forjar una mentalidad empresarial desde la educación primaria, meternos en la cabeza de que es hora de fundir esa silla de oro y convertirlo en riqueza. Es la mentalidad, el conformismo y el maniqueísmo que ata y perturba toda capacidad innovadora y creativa. Dejemos establecido que de nada sirve poseer recursos naturales no explotados, sólo es riqueza cuando se los explota para consumir y vender, es este el gran desafío de la metamorfosis del Ayllu.

Entonces si Bolivia no explota sus recursos (con inversiones extranjeras o nacionales) y no es capaz de proveer al país y al mundo seguirá siendo pobre materialmente y sumido espiritualmente en “usos y costumbres”. Es en esta lógica de la decadencia que se sitúa las medidas económicas tomadas por el gobierno actual. La nacionalización es un freno a la inversión privada. La falta de seguridad jurídica es la camisa de fuerza que no permite el desarrollo empresarial; la historia de la economía boliviana nos

muestra, que la situación normal es el conflicto social, la corrupción y la crisis política permanente.

Mientras esto ocurra el nivel de vida seguirá deteriorándose de año en año, los ingresos de los ciudadanos en lugar de aumentar (por falta de una producción y generación de riqueza) seguirá en descenso permanente. Entonces es necesario plantear para este siglo una *economía en libertad*, abierta, competitiva basada sobre parámetros y patrones de desarrollo económico que permitan a Bolivia posicionarse en el mundo en uno de los centros financieros más importantes.

Por su carácter geo-económico y ser centro del Cono Sur, Bolivia debía diseñar una estrategia de política global que permita convertirse en el espacio-puente para todo el continente. Para alcanzar objetivos de largo alcance es urgente diseñar una política de atracción de inversiones con cero de impuestos para las empresas, inversión del 75% de las utilidades en el país, inversiones en minas, en turismo, hotelería, producción orgánica, desarrollo del sistema financiero, medios de transporte conectados al proceso productivo, nuevos aeropuertos, y centros de contacto para el mundo.

Romper con la mentalidad arcaica de economía domestica, en la economía del siglo XXI, el Estado debe trabajar para el ciudadano, para el pueblo y no el pueblo para el Estado; hasta ahora el pueblo ha trabajado para el Estado, este siempre le ha dejado en la calle y en la miseria. Entonces cambiemos de lógica. Debemos decidir entre penalizar el Capital o estimular la inversión en economía en libertad, liberado de impuestos capaz de permitir el despegue de manera rápida y en tiempo lo más corto posible. Todos piensan y están convencidos que todo Capital invertido en Bolivia debía pagar impuestos; nosotros pensamos que en la economía del siglo XXI las inversiones extranjeras y nacionales debían estar liberados de todo impuesto, sostenemos que para atraer grandes inversiones en diferentes campos Bolivia debía abrir su economía al mercado financiero y hacer de Bolivia una economía *centro financiero* y potencia en atraer inversiones. Es innegable que nuestro país cuenta con grandes recursos, hasta ahora inexplorados, pero también es desastroso que nuestra población continúe sin empleo y sin recursos para educarse y alimentarse, entonces ¿de qué nos sirve decir que somos ricos? Solo seremos realmente ricos cuando produzcamos riqueza y riqueza es empleo, salud, confort y vivir cada vez mejor. Entonces seamos no sólo ricos en potencia, pasemos al acto y seamos ricos, explotando nuestras riquezas.

Al contrario la visión económica permite situar mejor las otras perspectivas y de evitar las amalgamas dudosas que desconsideran la causa de lo sagrado que supone que deben servir. Siendo así, conviene precisar la especificidad de la perspectiva económica y el interés que puede tomar si

ponemos en forma. El hombre sabe que va morir, y talvez es el único animal en saberlo, entonces el problema esencial de la condición humana es la escasez del tiempo en el Ayllu. El tiempo se escapa y de este no se puede hacer stock. Es esta escasez fundamental que determina todas las otras en la lógica económica del Ayllu. En la perspectiva del tiempo breve que conduce a la muerte, la hipótesis de “abundancia” capitalista (al menos sobre la tierra) deviene absurda para el ser efímero.

Pero esta penuria fundamental es a menudo ocultada por las pequeñas urgencias que distraen el hombre de la angustia existencial. Lo cierto es que no son más que los avatares de la escasez fundamental, así parezcan ser las menos inquietantes. Si el tiempo no corrompiese y no suscitase metamorfosis, la escasez no existiría y las necesidades inmutables estarían desde hace mucho tiempo totalmente satisfechas.

Aquí sobre la tierra, la escasez, toma formas concretas en la tensión permanente entre necesidades siempre renacientes, cambiantes y los bienes poliformes; pero rara vez ilimitadas. Esta tensión funda una cierta forma de valor, donde lo propio del método económico es de tratar de evaluar. Para nosotros el método económico es una evaluación de la escasez y del valor que ella implica.

Esta primera aproximación será afinada en otra ocasión, cuando tratemos la racionalidad económica y los medios prácticos de esta evaluación. Agreguemos en una visión evolutiva, la escasez combatida por los diversos agentes que la re-sienten y quieren liberarse al menos parcialmente.

La lucha contra la escasez puede ser aprehendida en varios niveles: un primer nivel elemental, con la ley del mínimo esfuerzo; consciente, con el análisis de los diversos mercados; un nivel superior, con la interpretación del intercambio como información.

Se puede también re-encontrar bajo este ángulo la jerarquía de los niveles que han sido aprehendidos por otras perspectivas: en particular, el psicoanálisis diferencia el “esto” del “yo” y del “súper yo”. Lo que también podría estar relacionado con la trinidad platónica del *Epitunia*, el *nous*, y *thumus* (moral, espíritu y pasiones).

A este nivel de análisis, la diferencia entre perspectiva económica tradicional y la que proponemos aquí, es que la primera se ocupa de los recursos, mientras que la segunda escruta las diferencias creadoras de excedente, que se trate de excedente engendrado en el beneficio o en la

renta. Los primeros siendo generados por diferenciaciones en los flujos, los segundos engendrados por las diferencias en el stock.

La contabilidad que permite esta perspectiva es más englobante, así sea ella menos precisa. Esta se puede aplicar en efecto sobre aspectos de lo Real, dejados al exterior del dominio económico tradicional, que son sin embargo esenciales, tales como el cuidado del medio ambiente, la preocupación de la estética, el precio de la calidad de vida, la esperanza de vida.

La contabilidad que resulta de la visión de un dominio económico estrecho, privilegia actualmente lo monetarizado y el corto plazo. Se sacrifica implícitamente en los cálculos lo que no está aún monetarizado, como también la perspectiva a largo plazo; que probablemente son elementos más importantes para el esparcimiento del hombre y la sobre-vivencia de la especie.

Esto no quiere decir que los economistas no evoquen de manera encantadora esos valores “extra-económicos” como esenciales para la condición humana; se les abandona al poder devastador de las rentabilidades inmediatas y a las contingencias de las promesas electorales. Sabemos que en el mundo actual, no se cuenta a menudo que lo que está contado.

Llegados hasta aquí, conviene precisar cómo ésta perspectiva, sobre buen vivir del humano (a partir de esta escasez del tiempo), puede tomar forma en la reorganización de la economía sobre las estructuras. La perspectiva puede, basándose sobre la traducción económica de la racionalidad humana, permitir pensar y actuar integrando las dinámicas de estructuras. La respuesta se debe buscar en modelos reales sobre las cuales ha funcionado la economía del buen vivir, pero no la economía del escándalo desarrollista.

Introducción General

Re-actualizar el Ayllu, despertará seguramente nuevas formas de lucha para las naciones Aymara-Quechua, así cuestionar el Estado, los símbolos, tentativas de separatismo y también provocará cambiar las estrategias del colonialismo interno que viéndose limitados en acuñar un discurso alienante en el siglo XX, ahora buscarán cerrar al mundo Aymara Quechua en la participación económica y política hablando del indígena..

Reconocer el pasado como presente y referirse a él son actitudes que van contra la funcionalización del pensamiento por medio de la realidad establecida y a través de ella. Gracias al gesto del retorno, se desarrollan los conceptos que ponen en desorden e incertidumbre al "universo cerrado" y del pensamiento único. Pues el Ayllu aprehende como un universo histórico y de manera interna la sociedad Andina. Cuando el pasado interviene en el presente desvela los factores que han intervenido en la mutación de relaciones culturales, sociales y económicas; asimismo muestra los hechos que determinan la manera de vivir y como éstas, establecen la relación entre amos y esclavos.

Los Andes y Bolivia son espacios donde los modelos de organización social del Ayllu son excluidos de todo proyecto político y económico, ante esta negación, el Ayllu presenta una estrategia de desarrollo fundado sobre la concepción civilizatoria de la Pacha, la utilización justa de recursos locales y del saber hacer propio a la población Aymara-Quechua.

Este saber en el sentido de la "técnica social", comprende un modo de organización económica y social, y también formas de apropiación sobre la base de la relación conflictual entre la propiedad común y posesión privada.

En ese sentido, la existencia de "vestigios reales" del Ayllu como modo de organización económica y social (habiendo mostrado ya en el transcurso de la historia una eficiencia en el ordenamiento territorial, social y económico), señala en nuestros tiempos una posibilidad que va mas allá de lo puramente privatista y estatal cuando estamos frente al nuevo ordenamiento ecológico y territorial. El Ayllu es una re-territorialización acorde con las características culturales, ecológicas de las naciones que viven en los Andes.

El Ayllu es una heurística y su re-actualización un arma, para rechazar los modelos etnocidarios venidos de fuera y fundamentalmente las posiciones del pensamiento único. El Ayllu, estudiado primero en sí y luego pensando en relación con la economía mundial, podría revelar los verdaderos problemas del "subdesarrollo" y las políticas erradas de la "lucha

contra la pobreza"; mas aún puede mostrar las contradicciones que bloquean la constitución del Estado-Nación en Bolivia.

El Ayllu desde el punto de vista político, económico es un régimen de apropiación del territorio fundado sobre la simultaneidad de la *propiedad común* y la *posesión privada* ⁽¹⁾, régimen generalizado en la organización económica del Imperio Inca.

Este régimen de apropiación debe ser comprendido como la conjura social de la violencia fundadora (Pacha), conjura que organiza el territorio y los hombres. La *posesión privada*, es concebida y comprensible solamente por la pertenencia a esta estructura de apropiación. Como todo régimen de apropiación, el Ayllu para su reproducción está dotado de un imaginario social o de una ideología. Por eso la necesidad de presentar el elemento que mantiene y reproduce la coherencia de la totalidad y su funcionamiento.

El individuo (*jaqi*) en el Ayllu no puede tener tierra en propio; pues la tierra no le pertenece sino al Ayllu. De ahí la imposibilidad de dividir el territorio del Ayllu en propiedades privadas y de alienarlo. Pero el individuo puede convertirse en poseedor privado por la vía de la pertenencia al Ayllu. Es a partir de un espacio ordenado que el individuo debe posicionarse en la economía. Esta pertenencia está asegurada por el juego de la simultaneidad entre "Aramsaya y Urumsaya", esto nos envía al mito fundador de la Sociedad Andina. Esta manera de concebir la relación de los hombres entre sí al interior de la relación pacha-hombre, parece estructurar formas de organización de trabajo y apropiación de bienes bajo un principio único e invariante.

En un país como Bolivia, donde esta forma de organización y de apropiación es excluida de todo proyecto político y económico, el Ayllu Andino, pensado en su interioridad y su recorrido histórico; tiene la potencialidad de romper con el pensamiento clásico y tradicional.

Nuestra reflexión apunta sobre todo a la apropiación de la Pacha (Cf. Untoja; Mamani en: *Pacha en el Pensamiento Aymara*). Es la razón por la cual, insistiremos sobre la concepción de propiedad del Ayllu y la de ésta en el proceso colonial interno y ver cual es la ideología subyacente.

Para estudiar la apropiación del territorio en el Ayllu, como en el proceso colonial interno, comencemos con una reflexión sobre la noción de propiedad, teniendo como punto de partida el lenguaje, sus implicaciones y su accionar.

Consideremos, lo propio como una relación conflictual al rededor de la cual, se organizan lo económico y lo político funcionando en un escenario ritualizado. A partir de ese momento, lo propio será la propiedad de nuestro trabajo. Será el hilo conductor que nos ayudará a visualizar y discernir las relaciones de oposición entre lo común y lo privado y también la apropiación y la posesión concreta al interior del Ayllu. Y finalmente esta noción nos permitirá comprender la generalización de este modelo

¹ Modelo con capacidad de auto-reproducción

Además, en nuestro trabajo tendremos que hacer frente al encuentro de dos sociedades en la historia; la una fundada sobre la relación de apropiación: propiedad común y posesión privada; la otra fundada únicamente sobre la propiedad privada. Por eso en la historia contemporánea los vestigios del Ayllu son vistos como barreras estructurales al desarrollo económico y su persistencia en el proceso de la formación de la sociedad boliviana obliga a asumir actitudes indigenistas para improvisar políticas de desarrollo y reformas agrarias.

Entonces pensar el Ayllu exige un enfoque y un otro acercamiento para formular alternativas que deben tomar en cuenta tanto la economía de reciprocidad y la economía de intercambio; por esta razón la reflexión sobre el Ayllu no apunta a la reforma agraria, ni la estatización de tierras, tampoco debe ser asimilado como reivindicación campesina o comunitaria, sino como un proceso intelectual y de accionar siempre a re-comenzar.

La organización del trabajo como un "saber hacer", tiene la cualidad de ser un desarrollo intelectual desde la interioridad, orientado hacia el interior y con capacidad de definir lo externo para ubicarnos entre lo que es el capitalismo y las transformaciones de la economía del Ayllu.

En el plano del desarrollo económico concreto, la reflexión sobre la propiedad del ayllu y el régimen de apropiación debe apuntar al régimen de apropiación del territorio y las formas de organización del trabajo, estos dos deben permitir generar la capacidad de integrar los cambios tecnológicos contemporáneos. Además deben permitir responder a las necesidades reales de la población y no solo a la producción de mercancías destinadas únicamente hacia los mercados sino permitir un posicionamiento económico y político en la economía mundial.

En ese momento, recién adquirirá su verdadero sentido, el llamado *desarrollo sostenible*. La organización de trabajo sirve no solamente a producir bienes sino también a buscar el re-establecimiento del equilibrio y la armonía entre el individuo (Jaqi) y el medio ambiente (la Pacha), entre el individuo y la sociedad, entre el ciudadano y el Estado, entre la Nación y el Estado, esta correspondencia reestablece el equilibrio entre lo singular y el todo; entre lo particular y el todo. Es una búsqueda las posibilidades del restablecimiento del equilibrio, pensamos que nada está definido.

Algunos hombres "rigurosos" y sobre todo los bolivianos, nos pedirían, cuál es la filosofía del Ayllu. ¿Qué es la Pacha? Nos dirían incluso que la filosofía es propia a los griegos etc. Pero a estas alturas de la historia, esas preguntas deberían, ser una vergüenza para la gente que vive en este territorio; sin embargo vale pena leer nuestro texto *Pacha en el Pensamiento Aymara*.

Por eso el Ayllu para esta época de desencanto ideológico y de proyectos de sociedad, es un ejercicio intelectual y una salida particular para recomenzar nuestra ubicación en el mundo; es una vía propia de desarrollo que puede evitar el derrumbe, descomposición y desintegración de una sociedad, de una Nación y el fraccionamiento del Estado Boliviano.

El Ayllu es una ética económica (opuesto a la economía de la corrupción) y política (opuesta al monopolio y la corrupción), su comprensión es también un instrumento para descifrar la metamorfosis del Ayllu en la economía capitalista actual.

Contrariamente a aquellos que nos podrían reprochar, de analizar la Sociedad Andina de una manera dualista, oponiendo lo tradicional y lo moderno y de evacuar el grado de desarrollo tecnológico y la adaptación de la tecnología en el Ayllu, debemos advertir que no se trata de ser partidario de una concepción dualista ni de rechazar la tecnología y menos de idealizar esa sociedad como hacen los partidarios de la economía comunitaria, sino de pensar y comprender la metamorfosis y la simultaneidad del proceso económico y social.

Tampoco es cuestión de un retorno al pasado, hacia un modo de vida arcaico, lo que sería una idealización anti-histórica y falaz del Ayllu; éstas formas de idealización del "indio" solo tiene cabida en la imagen expandida en Europa y reforzada por algunas corrientes actuales de etnólogos e indigenistas alimentadas por las ONG.

Pero un retorno debe estar presente en nuestro trabajo, un retorno lógico y necesario para actuar mejor en el presente y en el futuro. Nuestro retorno debe ser al contrario la elaboración de un instrumento de prospección y de exploración, que pueda permitir una evaluación social y selección de técnicas adaptables en el proceso social. Estudios empíricos de sociólogos y evaluaciones de la Participación Popular constatan que las relaciones de trabajo y de cooperación en el campo como en los barrios siguen siendo marcados por el modelo económico y político del Ayllu. Por otra parte retornar al Ayllu es un instrumento teórico para cuestionar las corrientes ideológicas dominantes y prejuiciosas que buscan imponer proyectos de sociedad sin antes haber cambiado de filtros en sus lecturas. Lo importante, por el momento es encontrar respuestas que den solución a los bloqueos en los procesos de desarrollo; la comprensión de la lógica del Ayllu permitiría enfrentar en mejores condiciones el estancamiento, las exigencias o reivindicaciones de las comunidades urbanas y rurales.

No condenamos las aspiraciones revolucionarias de ciertas capas sociales de la sociedad; por el contrario, el Ayllu podría ser un instrumento importante, a tomar en cuenta y un elemento de acercamiento y de encuentro entre comunidades étnicas diferentes, dentro de un proyecto global de sociedad.

Recorrer el sendero del Ayllu y hablar de la re-actualización, haría morir de risa a todos los grandes fabricantes de proyectos, los políticos tradicionales, los autogestionarios, los socialistas (que actualmente se disfrazan de indigenistas) y sobre todo los ideólogos alienados y prejuiciosos que rinden el culto a las formas accidentales de Occidente.

Re-actualizar el Ayllu, despertará seguramente nuevas formas de lucha para las naciones Aymara-Quechua, así cuestionar el Estado, los símbolos, las tentativas de separatismo, y también provocará cambios en las

estrategias del colonialismo interno, viéndose limitados en acuñar un discurso en el siglo XXI, buscarán cerrar al mundo Aymara Quechua a la participación económica y política, sin embargo enarbolarán un indigenismo para manipular y perpetuar el poder criollo.

Ciertamente levantar un pequeño problema como aquel del Ayllu para la mayoría de "predicadores del cambio" no es más que un acto re-accionario y retrógrado. Sin embargo es necesario dejar establecido que después de la primera edición del Retorno al Ayllu muchos sociólogos a quienes considero como indigenistas han comenzado a investigar el Ayllu; así en Jesús de Machaca, en Norte de Potosí, en Carangas etc. Incluso muchas ONG se dedicaron con proyectos de formación sobre la economía comunitaria.

Pero no solo eso, pues toda la izquierda que había perdido a sus maestros pensadores, tomaron el Ayllu como instrumento ideológico para construir el socialismo del siglo XXI, con la finalidad de conservar el poder oligárquico, con estos gestos, comenzaron a reducir el Ayllu en una simple economía comunitaria, consigna que sirve para manipular y utilizar campesinos al servicio del poder dominante.

También algunos sindicalistas campesinos, después de 1993, tíbiamente comenzaron a discutir en sus congresos el Ayllu en sus congresos; los que más se ocuparon del Ayllu, buscando ser la vanguardia en políticas de desarrollo fueron las ONG, pero estas lo hicieron más por una necesidad fundamentalmente comercial. Re-actualizar refrescará también la memoria y actualizará en el espíritu, los actos de barbarie o de "civilización" operados en los Andes desde hace quinientos años. Pero el objeto de este trabajo no será hacer una re-citación histórica o descifrar la historia eventual en las regiones andinas.

Re-actualizar, cierto, hace un llamado a un retorno, a un retorno del "mismo", hace un llamado igualmente a una cierta voluntad de afirmar un proyecto de desarrollo propio. Por eso re-actualizar no es un trabajo histórico. ¿Es entonces un proyecto político, un proyecto económico o finalmente una mistificación de la Sociedad Inca? Para que la re-actualización sea posible y comprensible, para vivir en el presente y buscar un porvenir para la nación Aymara Quechua, debemos anunciar la necesidad de recordar el futuro.

Es, en este sentido, que anunciamos la manera de recorrer la re-actualización. Re-actualizar no es algo fácil, práctica, ni teóricamente. Hay, en ese "re" algo del orden del deseo y tal vez también una cierta nostalgia. Sin embargo, no partimos de la edad de oro de los Incas. Más al contrario, estamos con y contra ella, en la medida en que nosotros proyectamos un cierto cambio, pues nos alejamos del paradigma del Ayllu, simplemente porque vivimos una historia concreta donde se presenta grandes cambios tecnológicos, políticos y hegemonías ideológicas.

En nuestras relaciones de acercamiento y de alejamiento de la sociedad del Ayllu, hemos querido hacer un perfil general de la re-actualización como trabajo de exploración y hemos delimitado nuestra

reflexión en tres grandes temáticas. El fundamento o la propiedad del Modelo Social del Ayllu y su generalización, la des-totalización o Colonización dentro del proceso del Modo de Producción Capitalista y finalmente la posibilidad de la re-actualización del Ayllu en la sociedad boliviana. Nuestra reflexión sobre el Ayllu y su re-actualización está sobre todo, centrado sobre la apropiación del territorio; este debe ser entendido como la re-apropiación del espacio socio-cultural. A lo largo de nuestro trabajo, la noción de propio nos guiará para comprender lo Propio del Ayllu, la des-totalización de una totalidad y la re-actualización misma.

Entonces, es la noción de lo Propio que nos ayudará a des-cifrar y comprender la génesis del Ayllu, su generalización, su des-totalización y el triunfo del Capital. El éxito del capital es la generalización de relaciones mercantiles basadas únicamente sobre lo privado, este destruye no solamente las estructuras económicas por la violencia física sino y sobre todo destruye el ethos-comunitario tanto en los Andes como en otros continentes a través de una violencia simbólica que podemos llamar el etnocidio.

El triunfo del Capital, significa la des-totalización y la re-estructuración de nuevos tipos de relaciones, en las cuales todas las formas de organización no capitalistas tienden a desaparecer definitivamente (el capital conserva estas relaciones pero vaciado de su contenido propio, como ocurre actualmente con la economía comunitaria que sirve de consigna para los campesinos). La explicación únicamente bajo la óptica económica de los cambios tecnológicos, culturales, individuales y étnicos no permite comprender el derrumbe de las civilizaciones, pueblos y comunidades. Existe razón para identificar capitalismo y etnocidio, pues este sistema no solo atenta las formas no capitalistas de sociedad sino destruye y amenaza a la propia naturaleza (.2)

Entonces lo Propio nos permitirá aprender la des-territorialización del Tawantinsuyu y la des-totalización del Ayllu: el cambio en el régimen de propiedad, la interiorización de relaciones mercantiles, el cambio de la estructura económica, el fraccionamiento del Ayllu y finalmente los cambios en la estructura de poder.

Ese proceso de la des-estructuración y de re-estructuración nos permite comprender las diferentes articulaciones que se operan a nivel económico, político y cultural (des-posesión de la producción, negación del poder del jilaqata e interiorización de nuevos valores). A través de nuestra reflexión sobre la propiedad y el Ayllu hemos de re-encontrar la Sociedad Boliviana y la constitución del Estado y así mostrar la separación y el desarrollo paralelo entre las sociedades del Ayllu y el poder.

Finalmente, dejaremos posibilidades abiertas para todo accionar político como también reformular proyectos políticos y de sociedad en base al modelo social del Ayllu.

² Robert Jaulin; La des-civilización

Para comprender la noción de lo Propio es necesario partir de una pregunta sobre esta palabra y sus diferentes sentidos: por esta razón nosotros lanzamos; ¿Qué es lo Propio o la Propiedad? ¿De qué propiedad hablamos?, ¿hablamos de la propiedad en económica, política, lingüística? Seguir la dinámica de lo Propio, sólo desde el punto de vista económico u otro y de una manera aislada, es reducir la noción de lo Propio a uno de esos campos y vaciarla de su contenido.

Es como preguntar: ¿Qué es la Pacha?, cuando al solo preguntar nos alejamos del sentido profundo y sus formas de manifestación en el tiempo y espacio. Una razón justificativa, es decir que la propiedad o lo Propio o la Pacha, debe partir del lenguaje, porque ésta, es estructuradora de relaciones interindividuales económico-político.

El lenguaje está siempre ligado al mito en toda sociedad. La palabra es siempre fundadora, como Pacha es la ordenadora de la violencia. Lo Propio de la palabra fundadora, es hacer advenir, en el momento preciso en el que anuncia el orden del mundo.

Esto hace que el mito sea paradigma para toda sociedad, pues muestra, cómo y por qué una realidad ha llegado a la existencia. Su función principal es el de "fijar" los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas.

El mito primordial conserva la verdadera historia, la historia de la condición humana. Es pues en el mito que se debe buscar y re-encontrar los principios y los paradigmas de toda condición humana. Todos sabemos que el mito es la primera conjura de la violencia y como tal es Pacha.

Entonces será necesario, partir de la lengua, afrontar, sin parar, el mito y la realidad. Ver cómo el primero influencia lo concreto. El mito puede ser comprendido como concepción del universo, como organización del cosmos, pero también puede ser instrumento de opresión ideológica, al servicio de un grupo dominante a fin de perpetuar un cierto tipo de relación social.

Si se toma la lengua como devenir, lo Propio es anterior a la propiedad y es el primer doble como ch'ama (fuerza), este es anterior a Pacha o Pach'ama. El lenguaje desde su origen, como configurador es en si mismo ya conflictual. El lenguaje es aquel que permite nombrar, identificar, definir las relaciones de pertenencia y de inclusión, de privación y de exclusión.

Es solamente en estas relaciones conflictuales que lo común y lo privado pueden ser pensados con-juntos: tanto como paradigma al nivel del mito y como sintagma (constitución) a nivel de relaciones sociales y políticas. Se puede decir que el origen de la sociedad política, se explica por lo que es Propio al hombre y por lo que le distingue de los otros seres vivientes, es decir la palabra. Ya en el corazón mismo del hombre como ser pensante y perteneciente a una sociedad determinada, lo que está en juego es la propiedad como una relación de violencia. Es decir, la propiedad está en el orden de lo económico y político, lo que constituye todo el problema de la coherencia de un conjunto humano. El problema es saber, ¿qué es lo que determina la propiedad: lo político y lo económico?

I. Lo propio como doble

La noción de Propio, es un lugar donde se articula la simultaneidad de lo común y de lo privado; lo Propio posee dos sentidos: primero, es pensar contra lo común. Lo Propio es la propiedad que sólo un individuo posee, en relación a los otros y ésta siendo su diferencia; segundo pensar lo Propio, es pensar lo que expresa un individuo. En ese sentido lo Propio ya no es más una propiedad que se piensa contra, sino una propiedad que se piensa en lo Propio. Es decir la expresión de lo que habita un individuo.

Lo Propio en el primer sentido, se piensa en oposición a lo común, lo externo, extraño y en el segundo se piensa en conformidad al interior.

La noción de Propio nos permitirá poner en marcha dos principios fundamentales a todo análisis: el principio de identificación que sirve para marcar una diferencia, una particularidad y el principio de individuación que sirve para pensar una totalidad, una comunidad.

Para el estudio de esos dos términos nos referimos a la lengua Aymara y Griega, lenguas donde no existe sentido de lo Propio como dominante. No existe un nombre usual dominante. Contrariamente la lengua española y francés, donde lo Propio es propietario de su campo semántico. En aymara y griego de los tres términos que nos refiere a lo propio, ninguno impone su propio sentido en el campo semántico.

En el campo semántico del griego y el aymara, lo económico y lo político en el sentido actual, es sin dominación; el término *ktesis* y *kiwa* nos envía al derecho de propiedad, en relación con un cierto orden de la dominación; que es la cuestión de tener.

En el sentido antiguo de la economía, con *oiko-nomikos* que refiere a la casa, como comunidad de bienes y en el sentido no económico ofrecido por idion *griego* equivalente *al kikpa* aymara, término que sirve para identificar.

Dirigirse al campo semántico griego y aymara permite interrogar lo propio, al interior mismo de la capacidad de apropiación. Del mismo modo, lo Propio nos hará descifrar algunas palabras del campo semántico Aymara.

a) Lo Propio como privado

El primer sentido de lo propio, idion o *kikpa* nos envía al principio de identificación, el que nos permite aprehender ese término: donde idion o *kikpa* es la identidad. Lo propio es una "propiedad", *aynuqa*, aquella que solo un individuo posee con relación a los otros.

Es el sentido de esta propiedad que se obtiene en una comunidad y marca una cierta identidad; aquella que convierte indiscernible toda diversidad de individuos, de objetos; porque éstos sólo se definen por su comunidad. Pensar lo Propio es pensar contra la comunidad (*Aynuqa* contra *Ayllu*). La insistencia del problema de lo propio, es la necesidad de una diferenciación, de determinar lo que es particular en un individuo con

relación a los otros del conjunto. Lo propio es aquél que se opone a lo común.

Lo particular que se opone a lo general, lo privado que se opone a lo público. El problema de lo propio, tomado en ese sentido, es el problema de la definición, de la especificidad del objeto de un método que busca distinguir, aislar, separar, diferenciar; es el problema de la caracterización, localizar la característica exclusiva.

Lo que se pone en marcha, en ese método de identificación, es un trabajo de la separación por la distinción, separación que va consistir en excluir. Para definir es necesario separar, *pachjaña*. Pensar lo que es común es aislar. La definición misma se presenta como identificación. Identificar es diferenciar, es atacar al seno mismo de lo común. Es expresar una identidad, expresar lo que es "otro".

El término *idion o kikpa*, nos envía a un principio de identificación. ¿Cuáles son los diferentes sentidos que recubre ese término de lo Propio? Se puede desglosar en cuatro puntos: Todo el trabajo será un trabajo de particularización. Los tres primeros sentidos de lo Propio nos envía a un trabajo de particularización ya sea como oposición, diferenciación y como especificación.

El cuarto sentido nos envía a un trabajo de reflexión sobre la originalidad y lo originario de una sociedad; lo que significa plantear el problema de la reproducción. El primer movimiento de lo propio encuentra su sentido en la oposición a la comunidad (Aynuqa contra Ayllu). Pensar lo propio es pensar contra lo común. Lo propio es lo particular. Hay un dispositivo de ordenamientos que nos lleva a pensar lo particular con relación al mismo, la parte con relación al todo.

Lo propio, lo particular es lo que se opone al sí-mismo. Lo particular se expresa como diferencia, es una particularidad que señala la diferencia. Lo propio se encuentra opuesto al sí-mismo y a lo común. Lo propio define una particularidad en el sentido de la parcialidad (o sea una parte del conjunto), que nos remite a las relaciones entre la parte y el todo. Lo que está en juego en el principio de identificación, es el desafío de la comunidad, de la parte de la comunidad hacia el todo, por oposición a ella y por separación de ella misma.

Lo propio, es tomado aquí en el sentido de la característica, de lo esencial. Lo propio llega a designar sin referencia a otra cosa, lo que constituye lo esencial. La cosa carga en sí-misma, su característica que es sello reconocible. La característica emana de la cosa misma, llevada por ella para su propio bien. La característica es lo que reside en la cosa. Además de ser, principio de oposición al en sí-mismo y a lo común, el principio de una característica, el empleo del término *ideon o kikpa* sirve para caracterizar no una cosa, sino un trabajo intelectual sobre un tema. Es lo propio de un método y no así la relación con un objeto que se define. Es lo propio de un trabajo intelectual. La significación metodológica de lo propio está en expresar una relación de conveniencia.

Ósea el estudio de un cierto objeto nos remite a la especificidad, a la especialización. Se encuentra un sentido de particularización con relación al en sí-mismo y a lo común. La especificidad es aquí, lo propio de un cierto trabajo, de una cierta actividad. Un otro sentido puede ser asignado al término de ideon o kikpa. Esta noción es aquella, de forma propia: de morpho (que indica forma). Esta noción se articula con una otra noción, aquella de *komoios* o *kikpa* en tanto que semejante, lo parecido (y no así en el sí-mismo).

Lo Propio o pach'ama toma una significación que resurge y resulta de la producción, de la reproducción. Lo que se manifiesta es la capacidad que tiene lo propio de ser lo mismo que el sí-mismo en un otro sí-mismo (de ser idéntico así mismo dentro de un otro sí-mismo que él); o sea, reproduce un otro que es lo mismo que su modelo. Lo propio es el carácter, necesidad de saber reproducir para reproducir una similitud.

Lo propio ya no es más aquello que se opone al sí-mismo, más bien al contrario es susceptible de repetirse como el sí-mismo, mientras que una forma puede ser propia (producto de esta reproducción).

Lo propio es en cierta manera, una matriz de la reproducción. Lo propio es la función paradigmática (que es el ejemplo, el modelo). Lo propio es la función y el valor de referencia a ser tomada en su identidad, en sí mismo, como algo único.

Todo el trabajo de lo propio, con este último sentido, de idion o kikpa es un trabajo lógico que no deja abstraer un cierto común de las diferencias, de particularidades. El principio de lo propio es un principio de identificación, y de diferenciación.

b) Lo propio como común

El segundo sentido de lo propio nos remite al principio de individuación. Este principio nos permite comprender el todo, la totalidad. Lo que nos da a pensar este término, es una otra propiedad. Es aquella recibida de y en una diversidad dada, es una multiplicidad de individuos; aquella que es recibida como una totalidad en el seno de una Totalidad.

Esta es lo que unifica y forma una unidad dentro de una multiplicidad. Por ejemplo, para un cuerpo viviente, que es una multiplicidad de partes, la relación orgánica a estas partes (sin embargo de diferentes formas), forma una totalidad que es una unidad, un individuo, uno indivisible.

Para una comunidad donde la multiplicidad de individuos está dada, esta propiedad va ligarlos, unirlos para formar una totalidad que será una unidad. La unidad está constituida de totalidades definidas por círculos de pertenencia que dentro de sus relaciones recíprocas constituyen una totalidad superior como un conjunto compacto. Es esta totalidad que forma una unidad.

Esta, puede ser una comunidad, definida frente a una exterioridad recíproca de las partes, donde, la que asegura la unidad de la comunidad, es la lengua. Lo propio como común es la propiedad que unifica, es una norma interior que fija la posibilidad misma de la existencia de una comunidad.

Para conjurar la multiplicidad, la diversidad es necesario que exista un principio unificador. Esto es, por ejemplo, para el Ayllu, el mito como modelo. La comunidad no puede constituirse sin este principio unificador que es la referencia histórica repetida constantemente por el ritual (T'inku).

Lo propio es una propiedad recibida en una diversidad, al interior de una multiplicidad. ¿Cuales son entonces los diferentes sentidos que recubre esta propiedad? Lo propio como común es la propiedad recibida de la individualidad natural, es también aquella recibida como, elemento no ajeno, algo que es apropiado. Es también aquella impregnada como una totalidad, en el seno de la totalidad superior.

Lo propio es una propiedad que es recibida dentro de una diversidad. Esta propiedad es ambigua. El problema que se plantea es de saber, si esta propiedad surge de un principio distintivo o de un principio constitutivo.

Lo propio como común es una división, es decir (dentro de una totalidad) ó la que permitirá su unificación; el hecho, de que los elementos sean distintos y que se pueda demarcar un carácter común, lo propio es un principio constitutivo, es decir que la realidad es ella misma, constitutiva, posee en ella misma la fuente de sus propias características.

Lo propio que recubre este término (propiedad) es el principio constitutivo. En suma, es una propiedad que es recibida de la individualidad natural. Lo propio es una propiedad recibida de una naturaleza. La individualidad se constituye por ella misma. Lo propio llega aquí a oponerse a lo impropio, a lo extranjero. En esta reflexión sobre lo propio como común, todo lo que es extranjero se define diferencialmente.

Es la oposición de lo propio, cuando éste es, el de una particularidad y cuando éste es, el de una comunidad. Lo propio se define con relación a su lugar y con relación a lo extranjero.

Por ejemplo, para una comunidad el dominio político engloba: las definiciones de la casa del clan, de la raza; en lo que concierne al lugar: lo bárbaro, lo extranjero, aquél en el cual la lengua no es del lugar.

Para comprender mejor lo propio como opuesto a lo extranjero, a lo impropio, tomemos el ejemplo mas apropiado, aquél de la metáfora. Lo que pone en valor el uso de la metáfora es la existencia de un propio como norma.

Es la norma de lo propio que llega a reglamentar la transferencia, ésta definiéndose en un contexto que puede ser, tomada en un paradigma, es la sustitución de una palabra por otra. El problema, es el de saber lo que autoriza una tal sustitución. ¿Cómo la norma de lo propio, define integralmente el tipo de traslación?, ¿qué es la metáfora?, ¿Cuál es la frontera donde la norma de lo propio autoriza la sustitución?

¿Qué es la metáfora? Es un procedimiento del lenguaje que consiste en una transferencia de sentido (término concreto en un contexto abstracto) por sustitución analógica.

Esta analogía puede ser, una semejanza establecida por la imaginación entre dos o varios objetos diferentes. La relación entre términos diferentes nos remite a un problema de proporción. Por desplazamiento, por traslación, algo de impropio, de lo extranjero se encuentra asimilado al orden de la propiedad.

La metáfora es una manera de llegar a la propiedad en un sentido, desplazándola de su lugar propio. Pero para que esa transferencia sea posible, es necesario que el sentido sea conservado, que la inteligibilidad del discurso quede intacta. Es necesario que el desplazamiento, la traslación se haga de semejante a semejante y esto no se ejerce más que en un contexto tomado como modelo.

Es menester que haya reemplazado el semejante por el semejante y que exista una homogeneidad de términos. Lo impropio está entonces, ya, bajo la ley de lo propio y es el límite exclusivo para que la sustitución pueda realizarse. La metáfora se diferencia de la metonimia por la existencia no solo de la sustitución de términos, sino por el principio de sustitución: el principio no es una relación de similitud que fundamenta la sustitución, pero sí, una relación lógica (causa/efecto, principio/consecuencia, continente/contenido, todo/parte).

En la metáfora, la norma de lo propio implica una sustitución de semejante a semejante. Lo que nos da a pensar este término, es la racionalidad de la proporción, las relaciones de lo propio y de lo impropio, la norma de lo propio y de la propiedad, paralela a la relación metáfora-metonimia. Es, también posible plantear el problema de la relación del paradigma al sintagma, del mito al ritual.

El paradigma es el modelo, el ejemplo, aquel que se sitúa del lado teórico. Lo que se opera aquí son las relaciones de semejanza. Esto puede ser en la comunidad: relaciones de similitud, de parentesco, lo que está constituido por el mito y que une a las personas semejantes por el género. Son los parientes que se refieren a un ancestro común, el mito será el modelo de las conductas humanas a seguir.

El sintagma es, un cierto orden de relación en una asociación, en la cual se trata de pensar la razón. Este se sitúa del lado práctico. Los elementos, los individuos están separados los unos de los otros, reunidos bajo ciertas relaciones. Lo que se opone aquí son las relaciones de vecindad, de contigüidad. Es tal vez en la comunidad que se realiza con fuerza, el juego entre el paradigma y el sintagma.

c) Lo propio como común y privado

Lo propio es el lugar donde llega a expresarse la simultaneidad de lo común y de lo privado. Hay un doble movimiento del pensamiento cuando se piensa lo común y lo privado. Para pensar lo particular es necesario tener ya una colección, un conjunto, una comunidad donde existe un elemento unificador.

Solamente es en un conjunto constituido y compacto que se puede distinguir una particularidad, una diferencia, un carácter exclusivo. Para pensar lo común es necesario, discernir, encontrar, en una diversidad, una heterogeneidad; un principio que sea elemento constitutivo de la totalidad, un principio que una los semejantes, encontrar un común denominador para unir y mantener unida las diferencias en una comunidad compacta.

Es necesario que junto, dé una coherencia, una cohesión al conjunto. Es pues un doble movimiento que tenemos que enfrentar para pensar lo propio. Para determinar un diferente es necesario un principio común donde se pueda pensar los diferentes para pensar la totalidad. Este principio de simultaneidad que se expresa en lo propio está en consecuencia fundada sobre una dualidad que es diferente, por tanto, de eso que excluye y de eso que es común, por consiguiente de eso que incluye.

Estos principios de inclusión y de exclusión nos remiten también a los principios del otro y del mismo. Del lado de lo común es el sí-mismo que se expresa, eso que es semejante.

Del lado de lo privado aquel que se expresa contra el sí-mismo de lo común, el otro. Es un principio, de unidad y de diferencia, de unificación y de exclusión que juega en esta noción de lo propio. Estas nociones de sí-mismo y de otro, son las nociones de alteridad y de exterioridad, de alteridad y de interioridad.

Es todo un conjunto de oposiciones, que se plantea con esta noción de propio, oposiciones que no pueden ser pensadas aisladamente; para pensar el sí-mismo es necesario el otro y para el otro es necesario pensar el sí-mismo. Esto nos remite a la noción de modelo y al proceso de alejamiento del modelo: el paradigma y el sintagma. El paradigma es la noción que nos remite al sí-mismo, como repetición fiel del sí-mismo. El sintagma nos remite a lo que se separa del sí-mismo, del paradigma y deviene otro. Son nociones tales como: la homogeneidad, la heterogeneidad que para definir una totalidad nos remiten a la noción de lo propio. La homogeneidad nos remite a pensar en las relaciones recíprocas de las partes que se definen por su similitud.

La totalidad en el sentido, donde cada una de las partes que la componen finalmente es idéntica al todo. Es decir, al conjunto que nos puede dar a través de la noción de semejanza, de pertenencia común, el sí-mismo.

La totalidad puede ser también pensada por una sumatoria de partes que no tienen nada en común, que coexisten, cohabitan y forman un todo a pesar de que las partes sean heterogéneas.

Todas estas nociones, son útiles cuando se piensa en una sociedad determinada; esto es, por ejemplo, una totalidad, donde el principio común reproduce y forma una comunidad; principio que puede ser la lengua, el parentesco, el ancestro común.

Es entonces, el sí-mismo que nos permite pensar esta totalidad basada en la homogeneidad. Pero también pueden existir totalidades, donde estos son simplemente elementos que cohabitan. Por ejemplo una conquista, es una tentativa de reducción del otro al sí-mismo, eliminando toda diferencia. ¿Cómo obtener una unidad basada sobre diferentes y sin ningún reconocimiento? (la relación Nación aymara-Estado boliviano, o el fenómeno de la mundialización donde lo singular no es reconocido por el universal)

Lo propio, en su simultaneidad entre lo común y lo privado puede ser un lugar de conflicto. En tanto oposiciones como: sí-mismo y otro, paradigma-sintagma, inclusión-exclusión, se constituyen en relaciones de fuerza capaces de jugar un papel transformador o destructor.

Las relaciones de la propiedad nos permiten explorar y explicar las relaciones sociales, económicas y políticas. Lo propio es entonces el lugar de estrategias, de posicionamiento donde la violencia se expresa como ordenadora de las formas de oposición.

II. Dinámica de lo propio: Propiedad. Posesión. Poder.

Para seguir la dinámica de lo propio será necesario partir de una noción ingenua de la propiedad. ¿Qué es la propiedad? Es esa que no se puede abstraer, separar de un ser, sin que esta separación ocasione su pérdida: como la pesadez para la piedra, el calor para el fuego, como la fluidez para el agua, la intangibilidad para el vacío.

En primer lugar, hay que abordar el desdoblamiento de la propiedad en: posesión y este último en poder. En esta dinámica hay un movimiento de extensión y un otro de compresión. La propiedad puede analizarse en posesión y en poder. Estos tres términos en la dinámica de lo propio son inseparables, de donde se infiere la imposibilidad de determinar el móvil generador de ese movimiento conflictual.

En segundo lugar, todo análisis de lo propio, parece replantear la relación de la propiedad a la posesión y su distinción, es decir, la relación de la una y la otra. ¿Basta acaso poseer para ser propietario o ser propietario para poseer?

En lo que concierne el desdoblamiento de la posesión en poder, hay que referirse a la etimología de poseer: Posideo es la contracción del adjetivo potis, Poteo, lo que quiere decir "de alguien", o sea el hecho de tener a su disposición: de manera electiva y generalmente exclusiva (que uno sea o no propietario), y también "el poder de".

Poseer quiere decir también "poder estar sentado sobre", metáfora que tiene una connotación política, haciendo referencia por una parte a la estructura del poder monárquico (estar sentado sobre el trono), y por otra

parte a la estructura económica de posesión (estar asentado sobre su territorio).

La raíz pote, ha originado potencia, que significa potencia en sentido físico y poder en sentido moral. Esta raíz, ha originado también "potestas" (potestad) equivalente del Dynamis Griego. La posesión en la lengua Aymara es más una relación de estar con o que algo esté conmigo: nayankiwa

Una otra palabra nos remite también a pensar la posesión, es potire que expresa el acto de poner en posesión, lo que nos sitúa directamente en el campo político, a la reducción en esclavitud, de la misma manera que la palabra "*potitum*" que significa haber caído en las manos del enemigo.

Toda esta terminología implica el re-envío continuo en la dinámica de lo propio, del orden de la propiedad, posesión y poder en un movimiento de extensión y de compresión. La posesión es el derecho de gozar, de usar y de disponer de una cosa o de una persona. ¿Quién tiene el derecho de poseer, de consumir, de cambiar, de distribuir, de producir los bienes? ¿Quién tiene el derecho de ordenar para adquirir o para conservar? La adquisición tiene por fundamento el deseo y la libertad, en este sentido para ser libre es necesario adquirir, y el desear es querer ser libre.

Conservar es rebuscar una estabilidad, por temor, en la medida en que hay una amenaza y afirmar una seguridad. Se puede observar que en el seno mismo de toda sociedad, la propiedad, la posesión, el poder son relaciones profundamente conflictuales, esencialmente de carácter económico y político. Esto en la medida en que el deseo de apropiación y de posesión es reforzado y limitado al mismo tiempo: por una parte por el temor y por otra parte el deseo de libertad, teniendo los dos como finalidad, la seguridad.

Entonces la posesión expresa una relación de individuos antagónicos. El hecho de poseer es absoluto y exclusivo en cuanto se refiere a los bienes y es también una posesión absoluta cuando se reduce al otro en un bien de propiedad y ésta es la esclavitud. ¿Puede uno poseer al otro como un bien? En la sociedad occidental tradicional, este antagonismo no se resuelve más que por la muerte o por la reducción del otro en la esclavitud. Así en Aristóteles, el esclavo conserva la calidad de una cosa animada, sin tener ningún estatus de autonomía.

En el interior del triángulo, propiedad, posesión y poder encontramos una cierta relación de oposición entre la esclavitud y la libertad. Pensar el poder se enuncia en la noción abstracta de potencia. Esta relación libertad-esclavitud puede ser identificada correlativamente a la relación goce-privación, remitiéndonos a la noción abstracta de subsistencia, es decir, en el sentido donde toda posesión es subsistencia.

Dicho de otra manera, hay una permanencia y una, sobre-vivencia, entonces todo ocurre como si poseer representara un cierto orden de la necesidad, una relación con la existencia de un real. Poseer es "usar de", "gozar de". El goce nos remite a los sentidos que son el uso y el placer. La posesión y el goce (disfrute) no pueden pensarse sin su contrario, la relación necesidad-muerte. Concretamente la propiedad se analiza entre la riqueza y

la pobreza. El bien debe estar referido a la riqueza. La relación placer-bien debe ser considerado como una especificación de la (salud) salvación.

En el interior del funcionamiento de toda sociedad, es la relación triangular que parece estructurar un cierto orden económico y político. El régimen de la propiedad se define por esas relaciones conflictuales en el seno mismo del triángulo de: propiedad, posesión, poder.

Todo esto para hacer frente a la amenaza interna de destrucción de la etnia y a la amenaza externa de asimilación y reducción al estado de subsistencia. El régimen de apropiación al interior de una sociedad será vivida como un mal y un malestar: referido a una motivación simultánea del deseo-temor y de la esclavitud-libertad (sometimiento-libertad), tanto al nivel económico como político. Entonces, todo el problema consistirá en buscar una salida a ese malestar, que puede ser también un mal haber. Es a partir de aquí que nuevas modalidades de adquisición y de conservación serán instauradas, donde lo privado y lo común deberán conjugar para armonizarse sobre un punto de conflicto.

a) Desarrollo de los diferentes sentidos de lo propio

Si se toma la lengua como devenir, lo propio se presenta anterior a la propiedad, es el primero. Del lado de la propiedad, se encuentra una primera determinación, aquella de la pertenencia, esta no puede pensarse en sí, sino solamente en relación a la distinción. Es en el movimiento de lo propio como pertenencia y particularidad distintiva que es necesario valorar las implicaciones de esos dos sentidos. Las implicaciones desembocan sobre una problemática de la identidad.

Lo que está en marcha en la pertenencia y la particularidad distintiva es, el desafío de la definición de la identidad. Hay un uso constante de lo propio, donde lo propio significa el sí-mismo: "Su propia casa"; sentido de la pertenencia: "En propias manos"; sentido de la particularidad distintiva: "Sus propios términos"; Los términos son idénticos, aquellos que han sido enunciados.

Por el canal de la particularidad distintiva, se pasa de la pertenencia a la identidad. Lo que trabaja al interior de ese movimiento tiene que ver con el conjunto de lo propio, propiedad, apropiación.

¿Qué es una relación de pertenencia? Esta relación va junto con la inclusión, inclusión de un elemento en un conjunto. Dicho de otra manera, una relación de pertenencia es una relación de inclusión: por ejemplo "un territorio pertenece a un clan", el clan tiene una extensión lógica, el territorio es la forma que entra en la comprensión del clan.

Hemos dicho que la relación de pertenencia es una relación del orden de la inclusión: pertenecer a un grupo social, étnico, cultural, lo que es analizado por Emile Benveniste de una manera muy precisa como los círculos de pertenencia (Cf. Vocabulario Indoeuropeo).

Los círculos de pertenencia son la pareja, la filiación, la familia, el Ayllu la Marka, Estado. La relación de pertenencia es poli forme; se puede pertenecer, simultáneamente, a varios grupos: tribu, clan, gens, ayllu. Gens y Ayllu; son conjuntos humanos que se reclaman de un mismo ancestro propio. Pertenecer es estar incluido en, hacer parte de.

¿Qué es una particularidad distintiva? Es una relación que va junto con la exclusión. Dicho de otra manera, se puede afirmar, es el distinguir en el orden de la exclusión, esto nos lleva a las nociones de: separación, de discernimiento, de límite.

Lo propio en ese sentido es el resultado de una operación que se define como una exclusión del otro a título de la condición misma de la definición del sí-mismo; por ejemplo, "sus propios términos" excluye los otros términos posibles. Si distinguir es excluir, es comenzar una separación, o sea, es excluir un término que pertenece a otro grupo. Todo trabajo de diferenciación no se puede entender, sin un cierto trabajo de la exclusión. Es la pareja inclusión-exclusión que opera perfectamente bajo la forma general de lo propio.

La diferenciación es una operación de identificación, que va inseparablemente con el reconocer, reconocer a que círculo pertenece un individuo, un grupo, un rasgo, un símbolo. Identificar es reconocer y conocer, lo que se inscribe en un círculo determinado. La identidad no se puede razonar más que bajo el emblema del nombre.

Lo propio es lo contrario de lo impropio (sucio o impuro). Un trabajo correctamente hecho. En relación con la particularidad distintiva, como resultado de este trabajo distintivo, lo propio llega a definirse como lo concreto y justo, la igualdad, justeza, igual.

La conveniencia integra en sí misma, lo que viene a inscribirse en la noción de propiedad, lo propio como apropiación, como conveniente, o lo que conviene exactamente, la justa conveniencia. En la misma relación se puede remarcar lo adaptado: "Utilizar los propios medios"; a la vez definidos, convenientes, aptos, adecuados.

En ese movimiento de lo propio, los sentidos de exactitud de corrección, de conveniencia, de adaptado, convergen hacia la noción de finalidad interna. Hay una relación entre la identidad y la finalidad interna. No se puede definir una finalidad interna, sin antes haber identificado.

La dinámica de lo propio, muestra bien que los diferentes sentidos se despliegan al mismo tiempo que se articulan, lo uno, lo otro en el campo de lo propio. Además, de los sentidos de exactitud, de corrección, de conveniencia, de adaptado, un otro sentido, permite pasar de un punto de vista práctico a otro teórico. Es aquel de la capacidad, que se desdobra en aptitud, adecuación que resulta de una apropiación y en conveniencia.

De la capacidad se pasa a la función. Ese pasaje relaciona los puntos de vista de la finalidad y de la identidad. Debemos recordar, que la noción de lo propio, no solamente recubre todos los grandes problemas de la

economía, del derecho, sino sobre todo los grandes problemas de la filosofía, del lenguaje y de la política.

Es arbitrario separar las dos nociones a saber: finalidad-identidad, es también arbitrario de tratar esas dos nociones como dos problemas separados. La no-separación ayuda a desvelar las implicaciones de lo propio, actualizar los arbitrarios (las arbitrariedades) que conllevan separaciones y priorizar las relaciones de finalidad y de identidad, al interior de toda reflexión.

Solamente, en un tratamiento donde se les junte y relacione las diversas implicaciones de lo propio, pueden aparecer los móviles de la propiedad y todos los problemas conflictuales en una sociedad.

b) Examen de las implicaciones de la propiedad

Una primera implicación es el recorrido en el sentido, específicamente jurídico de la propiedad, sentido de la propiedad como derecho de usar, de gozar y de disponer de una cosa o de una persona. En ciertos casos, un esclavo es reducido al estado la cosa; en consecuencia la propiedad, se define más explícitamente cuando se dispone de una persona. ¿Se ha perdido ese derecho? Si el asalariado es una forma de alienar algo de su propia persona, de desprenderse y consumirse en el tiempo, entonces es el régimen de la propiedad misma que esta en cuestión. ¿El asalariado acaso no prolonga, conserva ese derecho ambiguo que asegura el derecho de disponer de una persona?

Una segunda implicación de la propiedad, es el derecho de propiedad, en relación con un cierto orden de la dominación. Ese derecho de propiedad, nos remite a la noción de adquirido, donde se llega a escindir el uso de una cosa y el uso de un poder político.

Entonces, es necesario preguntarse: ¿si la posesión del poder, es del orden de lo innato o de lo adquirido? Históricamente se puede observar en la Grecia antigua que el ejercicio del derecho político, esta condicionado por el hecho de ser propietario. Una última implicación de la propiedad es la cualidad, el carácter de esa propiedad. Por debajo de esos tres dispositivos de sentidos, se trata de visualizar lo que define el derecho de propiedad.

Eso que lo define es absoluto y exclusivo. Esta noción, aparece como un elemento dominante del derecho de la propiedad, ella, nos remite al movimiento de la apropiación.

Bajo este sentido de cualidad, de carácter exclusivo y absoluto, se encuentra todo el juego de la inclusión-exclusión. Un carácter no puede atribuirse a un sujeto sino en la medida en que se lo incluye en una cierta generalidad, una colección. Lo que se enuncia es algo más común a una clase que a una cosa en particular y en sentido exclusivo.

c) El sentido de la apropiación

La apropiación como movimiento debe ser reflexionado en dos sentidos: aquél de la atribución y de la adaptación. Apropiar algo a alguien, es volver propio a. Aquí aparece un problema de gramática, de lógica y sintaxis. Este problema reside en el pensamiento mismo, en el funcionamiento de la economía y de la política (sin olvidar todas las implicaciones filosóficas).

La adaptación por el contrario, es el movimiento, por el cual una cosa se liga a otra, o se pone en relación con su otro en una relación de justa conveniencia. A partir de aquí, tenemos dos lógicas: aquella de la distinción o de la identificación y aquella de la definición o de la destinación.

Si apropiar algo a alguien, es volver propio a. Esto nos remite a la finalidad. Es colocar a alguien en la medida de cumplir una cierta función (ejercer una capacidad, una potencia). Apropiar es también atribuir alguna cosa a alguien en propiedad. Esta fórmula se refiere, a *la propietas, nayanquiwa, jupanquiwa*, como derecho inscrito en los códigos: atribuir es definir un objeto como propio del sujeto. O donde sujeto y objeto se defienden recíprocamente, como lo es en el Ayllu cuando el territorio define al individuo, y éste se define por el Ayllu.

Un tercer sentido de la apropiación es, apropiarse bajo las formas premeditadas (reflexionadas). El sentido "volver propio a" desaparece en beneficio del sentido "atribuir".

El problema, es de saber, cómo ésta atribución de sí a sí, en toda propiedad se opera. ¿Es una apropiación entonces, por la fuerza o por el derecho? Es en este último sentido del movimiento de la propiedad, que la duda llega a manifestarse. Saber si la apropiación se opera según la fuerza o según el derecho, en las sociedades es extremadamente delicado. Tanto en el orden de la violencia, como en el derecho, no es difícil, de afirmar lo que determina la apropiación. La única cosa que puede adelantar, es que en el movimiento de lo propio a la apropiación, pasando por la propiedad, es el punto de vista del derecho que no deja de tomar fuerza. Lo que insiste sordamente, es la cuestión de la fuerza de ese derecho, y la relación de la fuerza de ese derecho a la fuerza a secas. En el movimiento del proceso de la apropiación, resultan dos procesos: aquel de la asimilación y adquisición. Estos dos procesos siendo inherentes al movimiento mismo de la apropiación. Asimilar, es un proceso doble (natural e histórico), natural, en cuanto, un acto de viviente o biológico, donde el proceso consiste en hacer pasar de lo exterior a lo interior, transformar la materia de origen exterior en materia orgánica, sea por naturaleza propia a sí, una manera de ser que es al mismo tiempo un estar. Entonces asimilar, es un problema de metabolismo, un proceso de auto-organización donde dos procesos están en juego: la muerte y la vida. La asimilación también es, algo que se transforma en semejante al sí-mismo. En ese sentido es un problema de alienación política e ideológica donde el escenario es el de la dominación.

Es un orden esencialmente histórico, y no natural. Por eso la descolonización es una simple actitud reactiva desde espacios sociales y estructuras mentales colonizadas. La asimilación política, se opera en toda ciudad o Marka limitada por fronteras, es decir, separada y distinta de las otras; es un dejar pasar (pasaporte) del exterior al interior, esto toma la forma de una integración (forzada) o la aceptación del semejante como "compañero", o finalmente se establece una relación de dominación entre el dominante y el alienado.

La asimilación ideológica, es la extensión y expansión de una civilización, de una ciudad, Marka, pero a su vez es la incursión a otras ciudades, Estados, etnias, que gracias a un orden del discurso incorpora, homogeneiza naciones, etnias, religiones con valores diferentes. Este movimiento de lo propio como asimilación significa etnocentrismo, la expresión política de este es el etnocidio ejercitado por los Estados en la época contemporánea.

Basta tomar como ejemplo el carácter etnocidario del Estado Boliviano en contra de los Aymara-Quechua o la lucha de «la Civilización» occidental contra el mundo musulmán. En este proceso los asimilados pierden sus valores: lengua, cultura, símbolos como también las formas de organización económica y política. Sin embargo, las reivindicaciones de identidad son tomadas por la mentalidad y poder colonial como gestos de valorización de usos y costumbres envueltas con el discurso de descolonización.

Correlativamente a la asimilación, la adquisición, es una actividad que a diferencia de la primera no es natural, sino más bien estrictamente cultural. Para adquirir será necesario mediaciones: Palabra, signos, dinero, poder. La adquisición es al mismo tiempo asimilación (por ejemplo, adquirir conocimiento es también asimilar). La adquisición responde a una lógica de finalidad, aquella de acrecentar en sentido cuantitativo o cualitativo.

En el movimiento de la apropiación, por la vía de la asimilación y de la adquisición, toman posición dos métodos: asimilar o adquirir por la fuerza o según el derecho. El examen del movimiento del propio, ha mostrado muy bien, que hay un orden de lo propio, una unidad sistemática de tres términos: Propio, Propiedad. Apropiación. En esta unidad sistemática, se descifra un proceso de generalización; en la lengua que hace referencia a un proceso de abstracción en el cual el derecho es el testigo.

En consecuencia, el tema de lo propio, es un problema de la relación del sí mismo a lo otro, la relación de una comunidad étnica al otro, de una civilización a la otra, de una economía a la otra. Del uno y del otro, se define recíprocamente el sí mismo y lo otro (el sí mismo es el otro y el otro es el sí mismo). El tema de lo propio es también una relación entre lo distinto y lo común. Llegado a este punto, es posible (y solamente ahora) de estructurar el sistema de oposiciones entre privado-público, propio-común, particular-general. El sistema de oposiciones: privado-público, propio-común sólo encuentra su expresión formal en el derecho.

III. El estatuto de lo propio

La cuestión de lo propio en la sociedad tiene un valor importante en la medida en que gracias a la propiedad, se conjura la violencia latente en la sociedad y esta conjura es la determinación de las diferentes modalidades de apropiación y de participación del individuo, en su relación de violencia con la comunidad y el Estado. La propiedad como el momento de la conjura de la violencia, nos ayudará también, a explicar las relaciones de vecindad y el modo directo de participación a la función política, participar, tomado en el sentido de tomar su parte en la vida política y económica.

El problema que se plantea, es de saber si el miembro de una comunidad participa o no a lo propio de la comunidad y el Estado, o si el participa solamente a su forma. Lo propio, también, es un elemento que determina en ciertos casos la participación o no en la vida política. Esta puede ser resumida de la manera siguiente: poseer una propiedad da derecho a participar más, poseer en privado da derecho a participar en los negocios de la sociedad. En las sociedades productos de la colonización, existen prácticas políticas simuladas donde el dominado vive la ilusión de ser parte del estado o de participar de este.

Se puede observar que la participación está determinada por el grado de la propiedad y del saber. La propiedad, en toda sociedad sirve para visualizar o focalizar aquel excluido de toda participación y como tal representa la potencia, la violencia contra la sociedad. La propiedad en sus relaciones: privado, común, público es una medida para clasificar los regímenes políticos y el modo de producción en el dominio económico.

La propiedad nos permite caracterizar los regímenes políticos: teocracia, aristocracia, tiranía, despotismo, democracia liberal, socialista etc. En todos estos modelos, la propiedad caracteriza a los regímenes de calidad o de cantidad. Los primeros considerados como regímenes de lo propio, como regímenes de calidad y los segundos considerados como regímenes impropios, o de cantidad.

La adquisición en estos últimos se realiza en base al capital objeto, material: bienes, dinero; la adquisición tiene como móvil, el facilitar la corrupción. La comprensión de lo propio en la sociedad, como un orden conflictual, solo puede ser comprendida si nos interesamos a los elementos fundacionales donde aparece un paradigma o un mito.

Es solamente en la estructura del Mito y del lenguaje de una sociedad que el origen de la separación de lo propio y lo común puede ser revelado. A partir de ahí tendremos que referimos constantemente a la articulación y a la adecuación del paradigma y la historia o también del mito y la realidad social.

a) La Unidad de la sociedad

La sociedad es una unidad, una totalidad compuesta de partes; la sociedad está constituida de una multiplicidad de individuos que constituyen una especie de propiedad de estructura del campo político.

La sociedad es una pluralidad, ella es una composición de relaciones de oposición, hasta convertir problemático, su condición de todo y de la parte. En efecto en la misma sociedad se devela la alteridad. Lo múltiple existe, la multiplicidad de los individuos se expresa en ella, como un juego de la diferencia donde las rivalidades de manera permanente estructuran nuevas instituciones para escapar a la violencia de la propiedad.

Es a través de esta unidad conflictiva, que la sociedad juega por la diferencia, en ésta puede incluso operarse una contestación que va hasta la confrontación. El problema que se plantea, es el de las relaciones conflictuales al interior de una sociedad; al lado de las relaciones de vecindad, de amistad pueden desarrollarse las discordias, las rivalidades miméticas. Es en ese movimiento, que la unidad tiende a estallar y vuelve al caos; momento en el que la violencia devora hombres, sacrifica hombres y mujeres hasta reencontrar un mínimo de institucionalidad. Entonces todo el problema de la sociedad es (siempre) como reformular mecanismos de conjura de la violencia ⁽³⁾.

Lo que se opera en este movimiento de diferencia al diferendo es el proceso de individualización. Este proceso nos lleva a pensar lo privado y lo común donde el individuo se encuentra en la cuerda. Es a través de la noción de lo particular, del individuo privado que puede ser captada la noción de la oposición entre privado y común.

En la realización de la unidad del ser social, se juegan voluntades de realización de la felicidad privada y de la felicidad común, donde aparecen relaciones de subordinación (como formas de armonización) que éstas sean ideológicas o reales. Pero si el interés privado se ampara del interés común, incluso en nombre de lo común (o lo contrario), toda la sociedad se ve arrastrada por el conflicto.

Para que esto no se produzca, es necesario reglas o leyes para reglamentar los conflictos que pueden surgir entre lo común y lo privado. Lo que nosotros llamamos la conjura de la violencia es la dotación y autorregulación institucional. Es la identidad, el medio eficaz para protegerse de este abismo y de la destrucción de la unidad social. Es la diferenciación por medio de la rivalidad que debe ser la fuerza para hacer frente a la disolución de la unidad.

Para lo cual es necesario un modelo, un paradigma aceptado por todos y que el proceso social esté en una relación de adecuación. Ese modelo, esta referencia, se produce en la sociedad para evitar brotes de violencia, conflictos, des-estructuración, la pérdida de reglas de juego opera

³ Untoja F. en Presencia; Viaje al interior de la Pacha y retorno al Ayllu

vuelcos y el caos en la unidad. La referencia es entonces el elemento que permite conjurar la violencia; la contradicción o la discordia entre los grupos al interior de una sociedad son superadas por las rivalidades productoras y reproductoras de instituciones.

El problema es saber, cómo conservar una sociedad para asegurar su sobre-vivencia y auto-reproducción; es decir comprender el problema de su salvación frente a la violencia amenazante; el problema de la propiedad en términos concretos es siempre la lucha por el deseo de tener más (relación cuantitativa) o mejor que los otros (relación cualitativa). La interrogante a las ciencias sociales gira en torno a la gestión de la violencia... ¿Cómo una sociedad se mantiene junta (unida)? ¿Cómo está administrado el conflicto entre lo común y lo privado?

Sabemos que la relación del sí y del entre sí, en sí y los otros, se manifiesta no sólo en las relaciones interindividuales sino también en las relaciones entre grupos de la sociedad. El problema que se plantea es el de la conservación, de cambio y el peligro de la destrucción de una sociedad en ese proceso.

En una sociedad regida por el derecho, en el orden político, es a través de la constitución, que el problema de la conservación y modificación se plantea y se resuelve, esta constitución no es otra que la constitución o la conjura de la violencia. En el orden económico los conflictos son superados por un régimen de apropiación adecuado. El texto escrito imprime un modelo de comportamiento, al cual se someten propietarios y no propietarios.

Aquí estamos en el dominio del paradigma y de lo teórico, pero en la práctica los comportamientos se alejan del modelo y son del orden del sintagma; donde las relaciones sociales y políticas cuestionan el modelo. ¿Pero, qué es un texto político? Algo de teórico que es necesario pensar en relación con la práctica, o con la acción política, y en ese caso la teoría no sería más que, la forma que toma la práctica para realizar su propio fin.

En una sociedad, no regida por el derecho escrito, el paradigma puede estar fundado sobre el Mito, un modelo de parentesco que refleje un determinado régimen de apropiación donde las relaciones sociales son ritualizadas.

La sociedad, está compuesta de una multiplicidad de individuos y relaciones, todos semejantes por naturaleza; esta diversidad sin embargo, realiza una unidad determinada. Lo que aparece planteada en esta unidad es el problema de la finalidad de toda sociedad, es decir la realización, su salvación y su sobre-vivencia.

b) El estatuto de lo propio de la sociedad

Es a través de un elemento esencial y fundacional de una sociedad que se define una finalidad: organizar la producción, la propiedad y todo el funcionamiento del conjunto; lo que se mueve al interior mismo de lo social, de lo político es lo económico como violencia de la apropiación.

¿Cómo se organiza la "apropiación" de la naturaleza?, ¿cómo los individuos y los grupos entran en relación para asegurar la sobre-vivencia o el buen vivir en la sociedad?

Es aquí donde opera, de la mejor forma posible, la noción de propio, la simultaneidad conflictiva de lo común y de lo privado. Lo propio está en el corazón de lo social. La propiedad es el elemento que funda el sistema de poder. El modo, de apropiación y de explotación, determina los regímenes políticos.

Es a través de la propiedad que se plantea el problema del amo y del esclavo en general, que en los tiempos contemporáneos se llame obrero o burgueses. Es con referencia a la relación que une propietarios y no propietarios que se define el conflicto en toda sociedad. El problema es la salvación, la sobrevivencia de la comunidad, solo una institución coherente es la respuesta.

Si la sociedad está jerarquizada, dividida, es a través de la relación mandante-mandado (relación económica) que se estructura la comunidad es aquí donde la relación política reproduce la relación amo-esclavo, con formas discursivas muy variadas.

Lo que no deja de resaltar en toda sociedad, en todo conjunto humano estructurado, es el modo de apropiación de la riqueza y por tanto el estatuto de la propiedad en el sentido estrictamente económico o jurídico-económico.

Es a través de los mismos cambios de propiedad, cambio radical (lo referente es el cambio de "manos") en el que se operan los cambios políticos. Los cambios políticos se efectúan por las constituciones y la constitución central es siempre la propiedad. La propiedad y el poder están íntimamente ligados, la propiedad nos remite brutal y prioritariamente al fenómeno de poder.

Lo propio de una sociedad, es la dialéctica del interés privado y común, es a través de los conflictos que pueden expresarse para una búsqueda de la igualdad, es en estos conflictos que se sella lo propio de la sociedad. Hay algo que juega peligrosamente y este es lo privado, es la lógica de la privación (esta nos hace referencia al en sí, exclusión de los otros) por oposición a lo comunitario, el egoísmo con relación al todo.

Cuando una sociedad retorna al caos, podemos decir es la manifestación de la violencia de la propiedad: conflicto, discordia, violencia igual la pérdida de sentido, confusión entre común y privado. Objetivamente, la causa de la discordia es la existencia de la desigualdad, subjetivamente el motivo de la discordia es la búsqueda de la igualdad. Por eso el postulado de la búsqueda de la igualdad de oportunidades en las sociedades contemporáneas solo queda a nivel teórico; pues difícil lograr igualdad cuando son las desigualdades materiales las que imprimen las relaciones de dominación.

Es mediante las relaciones entre los individuos, que la lógica de la propiedad operará como justicia, la igualdad de oportunidades. Para que una

sociedad se reproduzca y viva es necesaria una igualdad recíproca o más bien si se quiere la Justicia, la amistad en el sentido de igualdad y de reciprocidad, solo así es posible conjurar la violencia y pensar sus determinaciones.

Se conjetura que en las relaciones de reciprocidad, se juega la consideración mutua de cada uno, es decir la propiedad como reciprocidad, pero no por eso elimina la violencia; ¿la igualdad y la similitud en el cambio de servicios, impondrá la regla de derecho justo? Es posible que en esta relación de reciprocidad, se defina de una manera ideal la amistad. La amistad, en este sentido, es una "igualdad" no numérica.

Es a través de la amistad y la justicia comprendidas como reciprocidad e igualdad, proporcionales, que la sociedad puede subsistir. La relación entre los individuos está mediatizada por los bienes. Es a través de la lucha de rivales que se establece la igualdad entre los individuos, es por la mediatización de la institución que se establecen relaciones de reciprocidad o de intercambio, relaciones que se conocen como económicas y de propiedad.

Es por el canal de la propiedad, que los modos de apropiación definen el problema de las relaciones entre individuos en el seno de una sociedad y determina también el problema de la alienación y dominación de la relación amo-esclavo en general.

Es a través de la lógica de la propiedad que podemos comprender los modos de producción, el reconocimiento del otro en tanto que identidad individual y cultural; sin la propiedad nada en propio es posible comprender, por eso la violencia simultánea entre común y privado determina las exclusiones étnicas, raciales y generacionales..

En el siglo XXI se puede observar que la mundialización de la lógica capital, si bien se consolida como triunfo del capital, no encuentra una solución definitiva al problema de propiedad, por eso encuentra en el proceso su propia barrera, una crisis permanente que es la manifestación de la violencia de la propiedad.

Así lo propio, en su lógica privada nos muestra la imposibilidad de separar democracia y corrupción, al mismo tiempo la decadencia de instituciones y la inversión de valores sociales. Esta crisis se debe a que los espacios sociales no son fáciles de homogeneizar, por eso la mundialización encuentra respuestas contestatarias de muchas comunidades étnicas en el mundo entero.

El retorno al ayllu a partir de la lógica de la propiedad nos permite mirar el mundo no solo como un proceso económico (pues este camufla problemas) si no, un recorrido, tejido exclusiones, donde el otro siempre es considerado como negativo; es a partir de una civilización que se juzga al otro como: indígenas, taliban, mujer género, gay... como "especies" discapacitadas que deben ser salvadas por la democracia, que por definición postula igualdad de oportunidades.

La violencia física y la simbólica que se ejerce contra civilizaciones no occidentales hace que las frustraciones políticas, ideológicas, de identidades y culturales sean cada vez más fuertes y no así como muchos miran como simples hechos económicos.

Es más fácil arreglar los problemas económicos que quedan en la esfera de los intereses de lo propio como privado, pero es difícil cuando se trata de los problemas culturales y políticos donde están los sentidos de civilización y las pasiones humanas.

A pesar de la globalización las viejas dicotomías etnocentristas reaparecen bajo la figura de la relación norte-sud donde el sud necesita solucionar problemas de crisis, de pobreza medio ambiente... etc. Pero esta "nueva" dicotomía no puede ser reducida solo al tratamiento de los problemas económicos, por tanto el problema norte-sud queda como antes no resuelto.

PRIMERA PARTE: EL RECORRIDO DEL AYLLU

Introducción

Este trabajo es un estudio que pretende ser a la vez, la reconstrucción lógica de la estructura del Ayllu y un examen de las diferentes concepciones o el tratamiento que se dio al Ayllu andino en las diferentes disciplinas...

Es un trabajo de exploración, de las relaciones internas y también sus relaciones externas del Ayllu; así cuando este entra en contacto con el MPC (contacto que produce el fenómeno del "subdesarrollo").

Será necesario entonces, distinguir el discurso proyectado sobre el Ayllu y la historia de éste gracias al recorrido de la noción de lo Propio. Lo real del Ayllu, será reconstruido y puesto en forma, en sus relaciones internas, tanto a nivel económico como político.

Se abordará el problema de la constitución del Ayllu y la razón del trastorno (o dislocación interna). La permanencia y la persistencia del Ayllu, en la Economía de los Andes, se convierte para nosotros en el lugar común, un *topos*, concreto. Este espacio social o económico, en el transcurso de la historia ha sido denunciado como el obstáculo mayor para el progreso y la innovación técnica en esta región de los Andes... El problema que se plantea es si la estructura del Ayllu tiene una dinámica propia o queda simplemente sin respuesta frente a la expansión del modo de producción capitalista.

La persistencia y la capacidad de reproducción del Ayllu merece un tratamiento especial, exige una reflexión sobre la articulación y metamorfosis del Ayllu en el proceso de generalización del Modo de Producción Capitalista, esta articulación es un punto que nos permite reflexionar la

metamorfosis del agricultor, artesano del ayllu en mercader capitalista; este será pensado como potencia de la re-actualización del Ayllu.

Pero, sabemos que para el pensamiento tradicional, re-actualizar significa simplemente retorno mecánico al arcaísmo o una actitud reaccionaria; por eso prefieren hablar de economía comunitaria, o socialista cuando buscan plantear proyectos económicos o políticos.

Re-actualizar para nosotros es reproducir a través del pensamiento una constante, una invariante en el campo socio-económico andino. Pero también seguir el proceso dinámico del Ayllu en la actual economía capitalista.

Por eso no se debe tomar esta reflexión, como un tema de referencia ocasional, un accidente, un discurso a un monumento, o a una ruina, sino es la referencia a un modelo que permite pensar las relaciones sociales y económicas (ocultadas y no comprendidas) por las ciencias sociales en Bolivia. Al mismo tiempo es una crítica que busca sustraer la proyección ideológica en sus versiones izquierda/derecha.

En la actualidad, las preocupaciones por proyectos sociales y las reflexiones dependen de referentes alejadas en el tiempo y espacio; dependen de modelos experimentados que mostraron el fracaso en el campo político, económico y social... A pesar del fin de los grandes mitos socialistas, muchos esperan aún el anuncio de las buenas noticias para el siglo XXI, esta “esperanza” lo único que hace es distraer y dejar décadas perdidas en el desarrollo económico.

La figura del Ayllu y su generalización en el transcurso de la historia es un horizonte y una posibilidad que permite en esta época pensar el problema del Ayllu como una hipótesis para poder explicar el proceso de desarrollo en que se encuentra la sociedad boliviana. Pero el Ayllu como organización social y económica y su capacidad de reproducción propia a la sociedad Aymara-Quechua, ha sido simplemente obviado en los análisis de los problemas sociales o económicos y los proyectos de desarrollo social.

Estudiar y referirnos al Ayllu no es por esnobismo intelectual, es un desafío para comprender la problemática que arrastran los Aymara-quechua en una sociedad, donde la falta de institucionalidad propia mantiene y reproduce una “informalidad” y hace barrera para definir un modelo de desarrollo.

El Ayllu, una estructura económica propia a los Aymara-quechua ha logrado mantenerse en el transcurso de la historia a pesar de la violencia colonial y las distorsiones posteriores. Después de haber sido estigmatizado por los cronistas quienes consideran al Ayllu como algo superfluo, éste no sólo se mantiene sino entra en un proceso de metamorfosis en el contacto con el capitalismo. La estigmatización no permite una comprensión de la lógica interna y menos una interpretación de la capacidad que tiene el Ayllu en su relacionamiento con el MPC.

Sin embargo para muchos historiadores y antro-economistas, todo se habría dicho sobre esta formación social y económica; incluso los que

buscan escamotear el Ayllu con la economía comunitaria asumen la misma actitud colonial cuando proyectan o encuentran en el Ayllu formas socialistas o relaciones igualitarias. Es frente a saberes y a verdades formulados, que debemos hacer surgir lo real del Ayllu.

Nuestra indagación y exploración permitirá pronunciarnos sobre el carácter socialista del Ayllu, y responder si éste es una simple relación de parentesco

Nosotros pensamos el Ayllu a partir de posibilidades abiertas. En éstas, está comprendida, la posibilidad de olvidar el verdadero sentido del Ayllu en el proceso de reproducción... Debemos pensar también, en esta reapertura la posibilidad de estar a la vez con y contra el ayllu. Esta actitud de estar con y contra, nos permite mantener una distancia y sustraernos a la sociedad del Ayllu y la visión de sociedad en que nos encontramos. Este procedimiento nos permitirá desvelar la propiedad del Ayllu, su destrucción y la posibilidad de la re-actualización.

Entonces nuestra relación con el Ayllu, es conflictual y ambivalente, cierto es una referencia obligada (¿nostalgia? no), y al mismo tiempo exige un desvío, un retiro, pues la realidad histórica y política actual, impone una crítica abierta tomando en cuenta lo conflictual y lo ambivalente. Lo que nos proponemos es descifrar un conjunto de relaciones complejas, no en términos históricos sino en términos, es la potencia de la noción de propiedad que debe ser el instrumento para explorar y reconstituir la estructura del Ayllu.

Será necesario, reconstruir entonces la lógica de lo propio en todo su movimiento, partiendo de la lengua, pasando por el mito y llegando a la realidad social. Ese movimiento de lo propio, deberá mostrarnos la articulación de relaciones sociales, las relaciones interindividuales que existen en la estructura del Ayllu, la generalización de éste y la constitución de la zona de contacto social en que funcionan la lógica de intercambio y la de la reciprocidad.

Evidentemente nuestro trabajo, será poner el acento sobre las relaciones económicas en el Ayllu, lo que nos exigirá una definición precisa de la noción del Ayllu. Y más tarde, será necesario diferenciar el Ayllu de otras relaciones sociales de producción: campesina, cooperativas, la autogestión, el minifundio, el latifundio.

Para pensar el Ayllu, estamos obligados a referirnos al pensamiento económico, pues toda teoría a partir de su coherencia debe dar una explicación de las economías que han funcionado en el transcurso de la historia sin dinero ni trueque.

Cuando revisamos las obras de los "grandes" economistas y antropólogos, encontramos a pocos que se ocupan del Ayllu andino. Desde la teoría económica se refieren al Ayllu andino para sustentar argumentos referidos si las relaciones económicas son naturales o históricas, toman como ejemplo el Ayllu en debates sobre el carácter natural o histórico del intercambio; uno de los temas que para muchos parece sin importancia es el

problema del dinero; para los neoclásicos, este es un instrumento neutro, mientras que para Marx la constitución del dinero como instrumento de intercambio es el resultado de un conjunto de relaciones sociales en un determinado momento de la historia.

Pocos son los autores (sobre todo economistas) que se ocupan de la estructura orgánica de reproducción del Ayllu. Las instituciones del Ayllu son estudiados desde la óptica capitalista o socialista, la prolongación de esos prejuicios hace que en nuestros días algunos indigenistas hablen de comunitarismo-socialista para referirse al Ayllu. Otros reducen al Ayllu Andino en los marcos del modo de producción asiático, dejando el trabajo de descripción a los etnólogos; estos a su vez crean sociedades imaginadas de pura violencia o de armonía.

¿Por qué este tipo de tratamiento a una organización económica y social que funciona sin dinero y sin intercambio? ¿Y en que puede servir a la ciencia de la economía política para demostrar la constitución lógica del dinero?

Son respuestas a esas interrogantes que trataremos de encontrar, pues el rechazo en tratar una estructura económica y social en las ciencias sociales podría ser que el Ayllu hace defecto a la teoría, o subvierte los dogmas establecidos.

En los países Andinos, los economistas, los políticos, son más consumidores de ideologías ortodoxas, por eso en su incapacidad de comprender la realidad Andina se refugian en la "ciencia Económica", otros pregonan e imponen modelos socializantes, considerando la realidad del Ayllu como algo arcaico o inexistente. Desde la óptica "marxista" buscan las comunas, encuentran en su imaginario la "economía y la justicia comunitaria". Esta forma de enfocar las cosas, muestra la dependencia y el subdesarrollo intelectual, incapacidad en comprender la estructura social y económica del Ayllu.

Lo que está en juego en estas posiciones, es un paternalismo que en base a imaginarios busca educar a los "salvajes", enseñarles a "vivir bien" en comunidad, como si los habitantes de los Ayllus viviesen en un estado de naturaleza "Hobbsiana".

Sólo algunos antropólogos ávidos de celebridad, tratan de utilizar las "momias" Andinas e idealizan la vida de los "indígenas" como un mundo "armonioso y perfecto".

Para nosotros el Ayllu, no puede, ser pensado sin relación a su propia historia, la concepción que se tiene de él mismo. El Ayllu nos debe interesar, no solamente como un objeto digno de estudio, o un caso aislado, sino sobre todo, como un devenir (Pachakuti) de toda una nación que vive des-poseída. des-apropiada, alienado por un colonialismo interno, fracturado por un Estado Territorial que imprime la violencia física y simbólica contra miles de kolla que viven en todo el país. El Estado republicano y el actual plurinacional se estructuran en contra del Ayllu reduciendo a sus miembros

en fracciones de clase, reduce al estatus de plebe, indígenas o masas populares.

Entonces interesarse al Ayllu, es referirse a un elemento axial, donde convergen relaciones sociales, culturales y aspiraciones económicas, y donde también se juega el destino de una nación con dominancia que busca la hegemonía. Por eso el mundo kolla equipado de la lógica del ayllu copa espacios de acción económica en e todo el país y abre nuevas posibilidades políticas para este siglo.

Un texto, nos dice siempre desde una posición, desde un espacio social, por eso como aymara, y parte del mundo kolla, no solo soy testimonio sino estoy obligado a referirme a las tendencias y fuerzas económicas en constitución. Lo que nos obliga a comprender, descifrar el Ayllu como una estructura inconsciente, es decir, como un modo de existencia, que a pesar de su rechazo continúa generando una metamorfosis en el capitalismo contemporáneo. Pensar el Ayllu, quiere decir volver a buscar un retorno-Pachakuti, re-actualizar este inconsciente en dispersión y en transformación.

Ese retorno debe hacerse, sobre un modo ya no inconsciente, sintomático, compulsivo ni visceral, sino consciente. Reflexionar el Ayllu es reconstruir y reconducir el Ayllu latente a la superficie del pensamiento y sobre el espacio territorial; reconstruir el espacio político y económico, luego mostrar su dinámica, seleccionando lo virtual y lo caduco; solo así es posible pensar y re-actualizar el Ayllu en la época contemporánea.

El silencio aterrador sobre el Ayllu, experimenta un descuartizamiento arbitrario, por eso cuando se insiste únicamente sobre: los aspectos del folklore, las relaciones de parentesco, la economía campesina, los rituales, la ideología comunitaria, el misticismo "Indio", se desvirtúa y se niega al mundo kolla; por otra parte se ignora completamente las relaciones económicas y sociales en el seno del Ayllu y la relación social matriz, como fundamento de lo que se conoce con el nombre del Tawantinsuyu.

La concepción del Ayllu, en el pensamiento dominante, es la no-existencia de referencias al paradigma del Ayllu. Esta concepción insiste más sobre el dislocamiento de las comunidades "arcaicas" y "primitivas". La sociedad del Ayllu es considerada de dos maneras paradójicas, que podemos esquematizar como sigue: por un lado, se reconoce la sociedad tradicional, pero de manera indiferenciada, sin tener en cuenta su lógica propia, ni su funcionamiento como relación social; la deducción es, un obstáculo al gran "progreso nacional". Por otro lado, cuando se lo ignora el Ayllu en tanto que relación económica, se reduce a sus miembros al estatuto de campesinos improductivos y mal consumidores en el mercado nacional.

La comprensión interna del Ayllu, facilitará la explicación de su desintegración (dislocación), su evolución al interior de los Estados Territoriales y su articulación con el MPC. Al mismo tiempo se podrá encontrar respuestas, como el saber hacer propio del Ayllu, técnicas adaptadas a su evolución, su potencialidad; o bien estar confrontados a la posibilidad de su exteriorización, a su liquidación o disolución.

Estaremos también obligados de analizar, de codificar en reglas, de componer una especie de vocabulario (compendio) o de gramática, del discurso de los antropo-economistas, historiadores sobre el Ayllu y evaluar en qué medida el objetivo ha sido alcanzado en la comprensión, en qué medida ha sido desacertado.

Será necesario, también, plantear la cuestión de una manera teórica y práctica, el saber, si el Ayllu fue verdaderamente dislocado o bien si esta dislocación ha sido más bien una transformación. El discurso sobre la sociedad "tradicional", sobre su desintegración ¿no implica acaso la mejor manera de deshacerse de una realidad cada vez más presente, más engorroso?

Capítulo I. El Ayllu en el pensamiento occidental

Introducción

Antes de estudiar el discurso sobre el Ayllu es útil hacer una revisión del imaginario social de los conquistadores. Es el "descubrimiento" (como lo llaman) de las Américas, que ha permitido al occidente su primer encuentro, con aquellos que desde entonces se los nombraría como salvaje, Inca, Indios.

Por primera vez, los occidentales se encuentran confrontados a un tipo de sociedad (como la del Ayllu), radicalmente diferente, de todo lo que ellos conocían hasta entonces. Tenían que pensar una realidad social, que no podía caber en las representaciones tradicionales del ser social europeo.

Dicho de otro modo, el mundo de los "salvajes", de los Inca, era absurdo para el pensamiento europeo de esa época; por eso en este trabajo se analizara en detalle, del imaginario social de la época y las razones de esa "verdadera" imposibilidad epistemológica.

Estas razones se refieren a la certeza co-extensiva a toda la historia de la "civilización" y análisis occidental, como la única concepción de la sociedad humana. Es también importante subrayar la explosión mental que vivía Europa en el pasaje del "mundo cerrado" al universo infinito (Revolución Copernicana). A pesar de la explosión mental se conserva el imaginario social y cósmico, consistente en la representación de la sociedad que debe ser encarnada en la figura de lo Uno exterior a la sociedad, en una jerarquización del espacio político, en la función de comandante, un jefe, un rey, o un déspota. En el siglo XVI, no existe sociedad, mas que, bajo el signo de división en amos y esclavos (Dios y los hombres, pastores y ovejas).

Resulta, de esta gran visión del universo cósmico y social, que toda sociedad no presentando la misma forma de división, no sería digno de ser considerada como tal. A partir de este momento, los "conquistadores" vieron

hombres sin fe, sin rey y sin ley; civilizar era un trabajo monumental a realizar a tal punto que parecía desalentador. Civilizar, dar ley aportarles la fe a los salvajes, era peor que un trabajo forzado. Es esto entonces, que empuja a los conquistadores a deshacerse físicamente de los "indios" o reducirlos al estado de esclavitud fiel a las recomendaciones del neo-aristotelismo (San Agustín).

Pero, salgamos un poco de ese campo de re-educación a golpes de fusil y de sermones de los curas, y aproximémonos a la gran "iglesia" que nos dará la verdad. Esta vez, no serán los cronistas, sino los especialistas: historiadores, etnólogos, economistas que estudian la sociedad Inca.

En esta revisión nos referiremos sobre todo a autores extranjeros sobre todo europeos, que en el transcurso de la historia de ideas, y en la investigación de las sociedades no occidentales han hecho varias conjeturas para comparar el grado de civilización en que se encontraban los otros. Debemos dejar en claro que no existen autores nacionales relevantes sobre este tema, este desinterés no es porque haya un hábito de vivir en dejadez sino por el grado de colonización mental en que se encuentran, lo que más interesó a los historiadores y sociólogos y economistas fue repetir el discurso hegemónico y colonial sobre el desarrollo de la sociedad. Por eso los problemas de nuestra sociedad en la mayoría de los casos es envuelta por la difusión de pensamientos sin ninguna crítica, terminando siempre en encasillamientos totalitarios.

Para autores, extranjeros, la sociedad Inca en su ser social, es una sociedad dividida, jerarquizada. La sociedad es analizada a partir de la conquista, de los Incas donde el Estado impone su empresa sobre la sociedad entera. Las comunidades aldeanas (Ayllus) son datos (dados): como relación de parentesco y como territorio. La integración de esas comunidades al imperio, no se hace más que por la utilización de la religión, de ahí se presenta como un Estado teocrático (R. Karsten).

Para algunos contemporáneos esta integración se realiza por la utilización de la ideología de reciprocidad en el seno del Ayllu, como reciprocidad entre el Estado y las comunidades generando una "esclavitud generalizada", (M. Godelier y N. Wachtel).

Y finalmente, Para J. Murra es un Estado que juega el rol de mercado controlando toda la vida económica del país especialmente con fines de bienestar, transfiriendo al nivel estatal las obligaciones de reciprocidad Andina.

Sección I: La sociedad inca según los etnólogos y los historiadores

De todos los trabajos realizados sobre la sociedad Inca. Las obras de R. Karsten. M. Godelier. N. Wachtel, J. Murra pretenden restituir de una manera fiel no-etnocentrista la realidad del funcionamiento de la sociedad Andina. N. Wachtel, reclamándose de una posición no etnocentrista, afirma

que: "debemos evitar de proyectar nuestras propias categorías"⁽⁴⁾. Ahora expongamos cada una de las posiciones.

I. El Ayllu en la concepción de Karsten

Entre los estudios referentes al análisis y la naturaleza de la sociedad Inca, veamos el de R. Karsten. Este insiste particularmente sobre la instancia del Estado y nos da una visión totalitaria de ese sistema. Según él, el Estado es teocrático y los individuos serían esclavos felices. La sociedad es percibida como una sociedad dividida, estructurada por esa división, en jerarquía social, existencia de clases sociales y sobre todo, la hegemonía de una casta en el poder que oprime las comunidades. El Estado totalitario es el punto centralizador, es aquél que da coherencia a la sociedad, dice Karsten.

La obra de Karsten, es la obra de un sociólogo y un etnólogo. El análisis de la sociedad gira sobre la manera como está organizada ella, desde el punto de vista político, social, cultural. Para Karsten el factor religioso juega un papel importante en la cohesión de la sociedad. Estos puntos de su estudio están dispersos en capítulos diferentes. ¿Cuál es la lógica, si hay una que está en juego? ¿Cuál es la unidad, la coherencia, la cohesión del conjunto? ¿Basta postular que el estado gracias a la religión mantiene la coherencia?

Sigamos, R. Karsten en su exploración, nos dice que para comprender la organización social, realizado por los Incas, es necesario conocer lo que existía antes de ellos. La organización social en su conjunto, está basada sobre la comunidad aldeana, que en regla coincide con la comunidad familiar, llamada por los Aymara y quechua, el Ayllu. El Ayllu está definido como una especie de clase de descendencia patrilineal y endogámica. Cada Ayllu constituye una unidad política, social, económica cerrada e independiente. El Ayllu dispone de tierras que contornan la aldea, al rededor de la aldea, los pastizales, los campos de cultivo, son considerados como "propiedad colectiva" del Ayllu y pequeñas porciones de tierras son atribuidas a las diversas familias según reglas bien determinadas.

Varios Ayllus se reúnen para constituir colectividades más grandes, de un carácter político, más acentuado, formando así verdaderos pequeños Estados. Estos son dirigidos por jefes permanentes, los kuraca. De los cuales el poder en regla general, no depende de la elección sino se transmite hereditariamente.

En el proceso de expansión los Inca dejan subsistir el Ayllu, y también las grandes colectividades. Su amplia visión, su tolerancia fue uno de los rasgos característicos de la política de los Inca, tanto en el dominio social como religioso. Es fusionando esos "Estados Andinos" tan heterogéneos que los Inca constituyen la "admirable unidad política... el gran imperio Inca".

⁴ Wachtel N. La Vision des vaincus

¿Cuál es la base esta unidad? ¿Cómo ha sido realizado constituida? Los Ayllus fueron nominalmente conservados, pero en realidad fueron incorporados en el nuevo orden social creado por los Inca en base a políticas asistencialistas basados en alimentos vestimenta etc. Pero Karsten, no nos dice nada de la manera cómo esos Ayllus fueron integrados. ¿Cuál era la organización social económica y política de los Inca capaz de ser aceptada en tanto que relación social? ¿Cuál era la relación social que existía en la sociedad Inca?

a) El Ayllu: Comunismo Agrario

Es en el capítulo VIII, sobre la propiedad y la legislación social que, Karsten abordará el estatuto del Ayllu en la sociedad Inca. Un cierto tipo de propiedad privada, podría naturalmente existir en el Estado Inca, en lo que concierne a la vestimenta, atavíos y otros objetos estrictamente personales, también en lo que concierne a los productos del suelo atribuidos en particular a cada "Indio".

Pero lo que parece más importante para Karsten es el Comunismo Agrario: "El comunismo Agrario de la época de los Inca, no es un mito sino una realidad y ha debido parecer perfectamente natural a la población, porque ese sistema de distribución de la tierra, parece haber reinado en el Perú desde tiempos inmemoriales".

Karsten, parece detectar una relación muy importante y un viejo problema que siempre ha sido la base de la constitución de sociedades. Esta es la relación conflictiva entre propiedad comunitaria y la posesión privada de la tierra en la que se encuentra cada individuo y miembro del Ayllu. "La tierra es la propiedad colectiva de la tribu, pero ella es repartida entre las diversas familias que tienen el derecho de servirse y hasta cierto punto de considerarla como si les perteneciera realmente durante todo el tiempo que la cultiven. No tendría una familia, la idea de disputar la propiedad de una tierra a una otra familia, todo el tiempo que esta última ejerza la posesión".

Karsten insistente sobre el hecho que los Inca no hacen más que sistematizar, generalizar ese principio de posesión privada y de apropiación común ya existente en las comunidades aldeanas. "Un comunismo de ese género ha existido siempre en las grandes colectividades indias sobre el Altiplano y los Inca no han hecho mas que sistematizar a través de leyes precisas cuando efectúan la conquista de un territorio poseído por una aldea o por un grupo de aldeas", y constituyendo esto en tres partes: aquella reservada al Dios sol, (de la cual el uso era religioso y los productos eran afectados al mantenimiento de templos y sacerdotes), otra reservada a la propiedad real y finalmente una tercera parte repartida entre las familias.

Aquí lo que hacer resaltar Karsten, es la relación entre la posesión privada de la tierra, su no apropiación privada y la propiedad común de la misma. La tierra es repartida entre familias, según principios determinados, es decir, la importancia de la familia en la comunidad o el Ayllu. "Cada pareja

casada y sin hijos recibía un lote de tierra cultivable, que podía cultivar sin ser propietaria: cada familia recibía un terreno cultivable juzgado necesario para asegurar su subsistencia", Esta posesión, aún es afirmada cuando Karsten cita a Gracilazo de la Vega y Cobo: "este último cuenta: que las autoridades del Ayllu revisaban cada año la repartición de la tierra, tomando en cuenta los cambios, cambios operados en el intervalo, a fin de dar tierras suficientemente a cada familia para asegurar su subsistencia"

Karsten encuentra una lógica de las comunidades y otra estatal que desde el poder generaliza las practicas de la propiedad en los Andes. En este trabajo lo que buscamos es la constitución de la lógica del Ayllu. Ciertamente Karsten nos da algunos elementos a partir de la propiedad de la tierra, nosotros nos ocuparemos de la propiedad misma como estructurador de la economía como de la política y del poder. Ahora bien el problema de la estructuración también debe ser buscado en ejercicio del poder en la sociedad inca.

b) El Poder en la sociedad Inca

La sociedad Inca es analizada por Karsten, esencialmente bajo el ángulo de poder. En el Ayllu, antes de la conquista, es el Kuraka que detenía el poder, su jurisdicción y su poder no sobrepasa los límites de la colectividad aldeana. Cada uno de éstos, "pequeños señores y reyes", emplea el método de gobierno que le parecía lo mejor para servir a la comunidad. Este poder sobre la comunidad, ¿cómo le es conferido al kuraka? Karsten no responde. En lo concerniente al orden de sucesión, éste puede ser asumido por la vía hereditaria o por la elección. No hay ley. Es la costumbre que juega.

Es el jefe que escoge entre sus hijos quién será su sucesor, bajo el criterio de aptitud para gobernar mejor y asegurar el bienestar de sus sujetos, en el caso en que nadie convendría, el sucesor es nombrado por elección, después de haber pasado la prueba de sus capacidades, para servir de la mejor manera posible al interés general de la comunidad. Pero, nada nos es dicho sobre las modalidades de la elección y sobre la duración del poder.

¿Cómo se estructura el poder en la sociedad Inca? ¿Cómo se mantiene la unidad social? En el momento de la expansión Incaica existen varios pequeños estados constituidos por agrupamientos de Ayllus. Sólo la etnia de los Inca será quien imponga el totalitarismo. Es con una cierta admiración que Karsten nos describe "la instauración del Estado totalitario en la sociedad Inca: antes del Imperio de los Inca, no hubo un gran cuerpo político poseedor de un poderoso gobierno central. Les era reservado cimentar numerosos y pequeños Estados peruanos, en una monarquía universal fuertemente organizada, que si se toma en cuenta las condiciones políticas del nuevo mundo, en esa época, debe ser considerada como extremadamente remarcable".

El Estado se impone a las comunidades como un elemento de origen exterior. Describiendo la formación del Estado, Karsten habla sin embargo, de la integración del Ayllu antiguo en el nuevo orden social, que no es conocido. Implícitamente este argumento anuncia en el fondo, la generalización del Ayllu. Karsten agrega que: "la antigua institución del Ayllu, fue nominalmente conservada, pero en realidad ella fue incorporada en el nuevo orden social creado por los Inca". Idea que será retomada cuando describe la administración, distribución de tierras, y el régimen de apropiación.

En lo concerniente a la administración, la población de las provincias conquistadas fue repartida entre los grupos nuevos con base territorial y toda una serie de funcionarios correspondientes. Curiosamente, la estructuración de la sociedad y la jerarquía del poder parece partir de la célula de base (Ayllu): "El primer grupo comprende diez familias del Ayllu, situadas bajo la autoridad de un funcionario inferior y este grupo a su vez integrado en un grupo más amplio, comprendiendo 100 familias, éste a su vez en un grupo de 1000 y este último, aún, en un grupo más grande de 10000 familias. Cada uno tenía su propio jefe, quien poseía estrictamente poderes judiciales y administrativos y nombrado por su grupo".

Toda esta estructuración territorial, partiendo del Ayllu, ¿no es acaso en el fondo un proceso de fusión de los Ayllus, que es escamoteado por Karsten? Entre esos funcionarios, el de menor grado, es decir, el jefe del grupo de familia es naturalmente, el que está más ligado y asociado a la gran masa de la población, para Karsten.

Lo más importante de las obligaciones "del jefe" es: de repartir la tierra cultivable entre las familias, conforme a los principios establecidos por el "gobierno" (no explicitadas aquí por Karsten), vigilar el trabajo de los jefes de familia, asegurar que cada una de ellas posea suficientes víveres, vestidos, semillas, útiles, (que Estado tan divertido y tan raro que desea la felicidad de sus colonizados) y mantener la disciplina instituyendo sentencias en el caso de delitos menores. Bajo la visión de Karsten, la sociedad inca es muy centralizada, las relaciones de dominación son conservadas por formas de asistencialismo. ¿Es ese habitus que adquiere fuerza en nuestros días en muchas comunidades campesinas cuando está de moda la economía y la justicia comunitaria?

II. M. Godelier: Estado contra las comunidades

M. Godelier, es un antrope-economista que se sitúa en la perspectiva marxista. Es el único representante, de esta corriente de pensamiento que estudia la sociedad Inca. M. Godelier ha consagrado a la sociedad Inca varios estudios en artículos: como ser: "el concepto de formación económica social, el ejemplo de los Inca"⁵). "De la no correspondencia entre formas y

⁵ Godelier M. Horizontes y trayectos marxistas en antropología

contenidos de las relaciones sociales"⁽⁶⁾ y más recientemente en su obra "L'ideel y le Materiel"⁽⁷⁾.

M. Godelier como marxista se sujeta en su estudio, al análisis de las relaciones económicas y la lógica del funcionamiento de la sociedad Inca en su evolución. Él analiza y explica, las formas y las estructuras de los procesos de vida material de esta sociedad, con la ayuda de conceptos elaborados por Marx, es decir, el concepto del modo de producción y el concepto de formación económica y social.

Para dar cuenta de la naturaleza de la sociedad Inca, según esta corriente de pensamiento dicha sociedad releva de la esclavitud generalizada, M. Godelier utilizará como instrumento de análisis del Modo de Producción Asiático. El estudio es muy interesante en la medida en que se refiere a un tema controvertido en la ciencia política: pasaje de la sociedad sin Estado a una con Estado, para muchos cierto en este pasaje parece haber consentimiento mutuo entre dominados y dominantes.

Es partiendo del ejemplo de la sociedad Inca que Godelier afirmará esta teoría en su última obra "L'ideel et le Materiel", insistiendo sobre el rol de la ideología en una tal situación.

El modo de producción asiático, presenta un campo amplio para comprender el papel del Estado en la sociedad. Existe un cierto numero de sociedades en las cuales la clase dirigente no se define por el sitio que ella ocupa en las relaciones de producción, pero si, por su papel del aparato de Estado que se beneficia de un sobre-trabajo del campesino. La formación de tales capas sociales se explicaría históricamente por la búsqueda de respuestas a condiciones bien definidas, como ser la organización de grandes trabajos.

El modo de producción esta ligado a la necesidad de grandes trabajos económicos que no pueden ser tomados a la carga por las comunidades particularmente aisladas, que disponen de pocos medios. Es en este contexto que aparecerán las formas de poder centralizado, denominados en el siglo XVII, como "Despotismo Oriental".

Es Carlos Marx que dará un análisis detallado, llamándolo Modo de Producción Asiático, el autor del Capital busca los aspectos esenciales de la diferenciación social en la comunidad primitiva. Entonces de la disgregación de las sociedades primitivas, tres formas de propiedad aparecen dando nacimiento a tres tipos de sociedades. Las tres formas de propiedad son: La propiedad antigua, la germánica y la asiática.

La propiedad asiática, donde la comunidad es propietaria en forma colectiva de la tierra, la pertenencia a esta comunidad, es la condición para el individuo para la posesión individual del suelo. El Estado es una "unidad superior" que mantiene el conjunto de las comunidades, la aldea y sus

⁶ Godelier M. Ídem

⁷ Godelier M. L'ideel et le matériel

miembros en un estado de dependencia global. Es "la esclavitud generalizada", donde el Estado cumple las funciones reales de orden político y sobre todo económico. El Estado expresa la unidad real o imaginaria de esas comunidades, se apropia directamente una parte del trabajo y de la producción.

El Modo Producción Asiático, presenta un carácter original en el sentido que este comporta un Estado y una forma de explotación aunque no todavía la propiedad privada de la tierra. Para los marxistas y los teóricos del Estado, el análisis del Modo Producción Asiático presenta un gran interés; el MPA es según los marxistas, uno de los modos o formas posibles del pasaje de sociedades sin clase a sociedades de clases, el estadio donde aparece el Estado, originándose desde las comunidades primitivas.

El Estado propietario del suelo, como personificación de todas las comunidades explota a los campesinos colectivamente. El poder que en su origen toma raíz en las funciones de interés común, se transforma gradualmente en poder de explotación, sin dejar de ser un poder de función, es decir, que él crea obligaciones sin contrapartida y explota a los campesinos. ¿Cómo está caracterizado el MPA? Este presenta la forma de esclavitud generalizada o despótico comunitario, caracterizado por tres fenómenos citados a continuación:

1) Existe una comunidad-aldea, en la que la propiedad es todavía desconocida, la propiedad de la tierra aquí es colectiva. No hay separación de la agricultura y de la industria. La autarquía es la regla en el campo de la producción y del consumo de la aldea.

2) Por encima de la comunidad un poder despótico está presente, que ejerce funciones económicas de utilidad general, a cambio de las cuales se impone a los miembros de la aldea una condición de esclavitud generalizada.

Las comunidades devienen sometidas a un Estado: éste asumirá funciones económicas en varios campos: la ejecución de grandes trabajos hidráulicos, el control de las rotaciones de tierras, el mantenimiento de tierras y el control de la seguridad, protección militar para la defensa.

Para que el Estado pueda asumir todas estas funciones, supone la existencia de una mano de obra importante y un cuerpo de agentes de ejecución, la mano de obra será proporcionada por los miembros de las comunidades rurales, dando prestaciones en trabajo y diferenciada socialmente. Los productores agrícolas sojuzgados en permanencia por el Estado.

Ese sistema releva de la esclavitud generalizada, ya que las comunidades campesinas dependen en su conjunto del Estado. No existe, como en ciertas sociedades explosión de la sociedad tribal (modo de producción antiguo y germánico).

La explotación de las comunidades por el Estado permite la movilización de un sobre-producto, exigido en tributo por el estado o por sus agentes, sea en especie, o en trabajo, cumplimiento sujeta a la coacción violenta.

Ese poder sin embargo, no presenta los "rasgos clásicos" porque la casta en el poder no utiliza para beneficio a título privado, pero sí, a título colectivo, en nombre de un poder y de una función.

3) Existe en esta sociedad una tendencia hacia una evolución muy lenta, dado el estancamiento que caracteriza ese modo de producción, hacia formas de feudalismo sui géneris y hacia la transformación del poder de función, en privilegios típicamente individuales.

A partir de comunidades primitivas el MPA nos presenta la vía de la aparición del Estado y la explotación de clase. ¿Cuál es en ese modo de producción, la contradicción de clase fundamental? Estas sociedades son caracterizadas como sociedades de clases, pero los medios de producción no han sido todavía acaparados de manera privada por una clase dirigente; entonces las relaciones de clase presentan una forma original.

¿Cuál es el régimen de apropiación de la tierra en esta sociedad? Existe una superposición de derechos del Estado y de las comunidades. Los derechos del individuo sobre la tierra no existen sino a través de la comunidad a la cual este individuo pertenece y la posesión de la tierra es mediatizada por la comunidad.

Maurice Godelier, en lo que respecta la sociedad Inca comienza diciendo: "Es sobre la base de formas no esclavistas de dependencia, que se han desarrollado la mayor parte de las primeras sociedades de clase y los Estados que caracterizan la historia antigua y reciente de la América precolombina, del África precolonial...". Desde su primera incursión, en la sociedad Andina Godelier es impresionado por las numerosas "Tribus Andinas" establecidas sobre la producción de tubérculos en el seno del Ayllu.

a) El Ayllu antes de la conquista: Una relación de parentesco

El Ayllu es definido de una manera tradicional como la "comunidad aldeana" donde sólo residen grupos de parentesco de tipo linajero". Estas relaciones de parentesco son percibidas generalmente como elementos de superestructura. Pero estas relaciones de parentesco, son igualmente elementos de la infraestructura; Godelier no dice: "Las relaciones de parentesco, asumiendo funciones políticas de autoridad en el seno de las comunidades y funciones ideológicas, funcionan igualmente como elementos de relación de producción, por tanto como elementos de la infraestructura. Las relaciones de parentesco son plurifuncionales, plurideterminados y juegan un rol en la vida social".

Para Godelier, las relaciones de parentesco son pues relaciones de producción. ¿Qué nos dicen los antropólogos sobre el parentesco? Que el parentesco sirve para nombrar y "esta función de nominación, inscrita en el parentesco, determina todo el ser socio-político de la sociedad primitiva". El parentesco estudiado por los estructuralistas no nos dice mas, esta concepción no nos permite hablar de la sociedad concreta.

El conocimiento del sistema de parentesco no nos informa sobre la vida social, este sistema de parentesco no nos enseña nada sobre el "ser social primitivo". El Ayllu no es tomado como una relación al interior de la comunidad, esta concepción no permite comprender el problema de la propiedad común de la tierra en el seno del Ayllu y tampoco la naturaleza de la posesión de la tierra en privado por una familia.

"La propiedad del territorio era comunitaria y la tierra era redistribuida periódicamente entre las familias limitadas, sin que éstas puedan transformar ese derecho de uso, en derecho de alienación, en consecuencia en cualquier otra forma de propiedad privada, separada de la propiedad común". En lo que concierne el trabajo M. Godelier afirma: "Había igualmente una forma comunitaria, basada en la ayuda recíproca de los aldeanos, en la realización de diferentes tareas productivas".

Tenemos aquí un modo de producción basado en la cooperación de productores directos, ligados entre ellos, señalado por el cronista Blas Valera como la "la ley de la fraternidad", es decir, las obligaciones recíprocas entre vecinos y parientes ⁽⁸⁾.

b) El poder en el Ayllu

En esta sociedad, donde no existe la propiedad privada, donde rige la regla de reciprocidad en la producción; ¿cuál es la naturaleza del poder? Lo que señala Godelier es que, esta sociedad es ya una sociedad dividida. Después de esta presentación del Ayllu, M. Godelier afirma que "la desigualdad social existía entre jefes y personas comunes, pero no era tan aguda". ¿Sobre qué estaba basada esta desigualdad social? El jefe de la aldea se beneficiaba de la entre-ayuda de la comunidad.

En cambio ¿qué aportaba el jefe? ¿Cómo una sociedad que funcionaba sobre la regla de reciprocidad, aceptaba cultivar ella las tierras "del jefe local", sin esperar nada en contraparte? ¿Cuál es la naturaleza de su poder? ¿Cómo se la ha conferido? ¿Por vía hereditaria? ¿Por elección? ¿Cuál la duración de su poder? M. Godelier no dice nada en su artículo "el concepto de formación económico-social: ejemplo de los Inca". Es en el segundo texto consagrado a los Inca, que Godelier da algunas explicaciones sobre el origen y la función del Kuraka.

"El hecho, que la función de representar a la comunidad, de controlar el proceso de su producción como tal... pertenezca a una familia particular, en el seno de ésta al individuo, quien pueda mejor cumplir esta función, este individuo es el Kuraka, el "jefe" de la comunidad local o la comunidad tribal y es al mismo tiempo el jefe de la guerra".

La noción de poder en las sociedades primitivas es un punto sobre el cual numerosos autores han dedicado muchas reflexiones. El poder siempre es percibido en términos de dominación, de desigualdad. El poder es una

⁸ Godelier M. óp. Cit. Pág. 178

relación de dominación, más aún cuando es tratado de manera privativa. Según Godelier a cambio de esta representación, la comunidad cultiva las tierras del jefe.

El poder parece ser hereditario, ya que el jefe emana de una familia particular. En la estructura misma del Ayllu, desde el punto de vista económico, el poder funciona entre la relación común-privado, sobre bases de reciprocidad (que no implica igualdad) y en el orden político el poder funciona en privado e imprime una desigualdad. ¿Existe compatibilidad entre realidad económica y social de la reciprocidad reconocida, (como regla general) y la modalidad de un poder denominador? ¿El Kuraka es entonces el "jefe" o el garante de una cohesión social?

c) El Ayllu en el Modo de Producción Asiático

Luego de la descripción del Ayllu. M. Godelier prosigue la transformación de este, en la sociedad Inca. El Estado como injerto exterior llega a transformar la organización social y modifica, el modo de producción "preestatal". El Estado se apropia las tierras de la comunidad, distribuyendo una parte, e impone a la población conquistada prestaciones personales, para trabajar las tierras del Inca y del Sol.

Las prestaciones eran comunitarias y ejecutadas en una relación recíproca entre Ayllu. El Ayllu subsiste, pero un nuevo modo de producción es instalado. Ese modo de producción, toma apoyo sobre las relaciones comunitarias antiguas, las mantiene, las extiende y pone al servicio del modo de producción y de reproducción.

El pasaje de un modo de producción preestatal al nuevo modo de producción, no resulta de una contradicción interna al modo de producción del Ayllu, sino resulta de una causa externa, de una agresión, de una incursión, es decir, la invasión de un Estado externo que va reducir las comunidades a la "esclavitud generalizada".

Godelier no precisa el modo de producción dominante propio al Estado Inca, sólo nos dice que éste integra el modo de producción "preestatal" y produce el MPA. Es solamente en un momento de su análisis sobre la instauración del MPA que Godelier presenta el Estado como una "comunidad Superior". "El Estado toma el lugar de la comunidad local, en calidad de propietario (de tierras) y constituye entonces para el individuo, una comunidad nueva superior a la comunidad tradicional y de la cual depende para su sobrevivencia"⁹.

⁹ Godelier M. óp. cit. Pág. 249

Y es porque el Estado toma esta forma, que la comunidad conquistada acepta ejercer un trabajo para este Estado: "El Estado, la comunidad superior nueva, tenía derecho automáticamente al sobre-trabajo de la comunidad conquistada".

d) El papel de Ideología y la "esclavitud generalizada"

Este Estado, para imponerse utiliza la ideología de las comunidades para justificar su explotación, y dominación. El Estado impone, "formas de producción que las comunidades comprenden y hasta cierto punto justificadas a los ojos" de las comunidades. El Estado Inca impone un sistema de prestaciones, una "esclavitud generalizada". El nuevo modo de producción toma apoyo sobre las relaciones de producción locales, sobre la organización social y sobre todo apoyándose en la ideología existente, para transformarlas y utilizarlos como instrumento de dominación. La ideología comprendida como simulación de relaciones de opresión y de dominación permite al Estado de explotar las comunidades.

"Así, las formas antiguas de reciprocidad económica y las formas antiguas de la ideología y del ritual que les correspondía, servirán ahora al funcionamiento de relaciones directas de explotación y de servidumbre económica, característicos de una nueva forma de modo de producción relevando ser del tipo MPA "(¹⁰).

Godelier para justificar su teoría, insiste sobre la simulación de la explotación gracias a una ideología de reciprocidad utilizada esta vez por un poder dominante en beneficio propio. "A nivel ideológico esta deformación interior de antiguas relaciones comunitarias, disimula la opresión y la dominación inherentes al MPA ya que las formas ideológicas antiguas utilizadas a nuevos fines correspondía a antiguas relaciones de producción más igualitarias".

Y continua Godelier: "En la medida en que dominantes y dominados comparten esta misma ideología (de la reciprocidad político-económico y de representaciones religiosas), la opresión se encontraba disimulada a los ojos de unos y otros, por consecuencia plenamente justificadas a los ojos de los primeros y soportada pasivamente, y aún mas aceptada para los ojos de los segundos".

M. Godelier en su obra "L'ideel et le materiel", desarrolla esta idea del papel de la ideología en el desarrollo del Estado y señala: "Sin buscar la provocación o la paradoja, hemos llegado a la conclusión que, probablemente, las primeras relaciones de clase y las primeras formas de Estado, habían nacido y desarrollado, no por el recurso a la violencia de una minoría, que les habría impuesto al resto de la sociedad, sino por la cooperación de todos, y comprendida aquellos que soportaban los efectos

¹⁰ Godelier M. óp. Cit. Pág.179

negativos, de nuevas formas de dominación y de explotación contenidas en esas relaciones"⁽¹¹⁾.

A esta cuestión tan importante, Godelier se interesa hasta encontrar una respuesta. "Se puede comprender, cómo grupos sociales e individuos pueden cooperar hasta un cierto punto a la producción y a la reproducción de su subordinación, incluso a su explotación"⁽¹²⁾.

Es por el papel que juega la ideología en la sociedad inca que M. Godelier responderá a la cuestión planteada, para esto distingue dos tipos y dos formas de ideología. Aquella que disimula más o menos la realidad de las relaciones sociales, que aparece como la "superficie de las relaciones" aquella que hace "parte interna de relaciones políticas y económicas"; es decir, "parte de su almacén interior". La primera forma es más conocida en marxistas que tratan la sociedad capitalista, la originalidad de Godelier es haber encontrado la segunda como una practica propia a la sociedad Inca.

"En efecto, la creencia de la eficacia sobrenatural del Inca, creencia compartida por el campesinado dominado y también por la clase dominante, era una de las fuentes mayores de la dependencia en la cual se pensaban los campesinos con relación al Inca y al Estado"⁽¹³⁾.

Y Godelier prosigue: "La ideología religiosa no constituye solamente la superficie de las cosas sino su interior. En efecto esta dependencia en la cual se reconocen los campesinos Indios, con relación al Inca, fundaba y legitimada a la vez el desigual acceso de unos y del otro a los medios de producción, así como a la riqueza social".

Y esta ideología es en los hechos la religión. Con el desarrollo del Imperio Inca, el Inca apareció, como un Dios viviente, hijo del Sol, y de ese hecho, como, el amo de condiciones de producción de la vida, del universo entero, como de cada uno de los pueblos y de individuos que estaban sometidos. "Es por medio de la religión que los Indios" fueron sometidos después de la conquista: "Esta creencia... ha sido una de las condiciones de la aparición de un poder de opresión, que hizo de la religión, no un reflejo, pero una parte del almacén interno de relaciones de producción"⁽¹⁴⁾.

El Inca, es la "fuerza vital que anima todos los seres de la naturaleza, la deuda contraída por cada uno de sus sujetos no es otro que la de sus existencias mismas". Es a partir de la ideología, de la religión, que, M. Godelier explica la sumisión de los indios al poder del Inca y formula dos hipótesis fundamentales.

"Para formarse o reproducirse de una manera durable, las relaciones de dominación y de explotación deben presentarse como un cambio y un intercambio de servicios". Es esto que ocasiona el consentimiento activo o pasivo de los dominados" y agrega que "entre los factores que en el curso

¹¹ Godelier. M. le L'ideel et le matériel Pag.23

¹² Godelier. M. op. cit. Pág.24

¹³ Godelier. M. op. cit. Pág.49

¹⁴ Godelier M. óp. .cit. Pág.210

de la historia han ocasionado la diferenciación interna de los estatus sociales y la formación de jerarquías fundadas sobre divisiones de órdenes, en castas, en clases, el hecho que los servicios de los dominantes hayan concernido ante todo con las fuerzas invisibles que controlan la reproducción del universo, ha sido siempre esencial"⁽¹⁵⁾

III. John Murra y N. Wachtel

La importancia del trabajo de J. Murra sobre la Sociedad Andina, adquiere fuerza por el estímulo que ha creado para muchos investigadores el conocer la sociedad Andina. El trabajo de J. Murra ha suscitado numerosos estudios sobre la Sociedad Inca. Así el de N. Wachtel, quien investiga la Sociedad Andina antes y después de la colonización y el de M. Godelier que basándose sobre los trabajos de J. Murra ha podido hacer prueba de la teoría marxista en el estudio sobre la formación económica y Social de los Inca. J. Murra, ha consagrado varios trabajos a la Sociedad Andina y el estudio del "modelo particular del control vertical de un máximo de pisos ecológicos" ha contribuido al conocimiento de la organización económica de base de la Sociedad Andina.

En la obra "La organización económica del Estado Inca", se aborda por primera vez la organización económica y política, sobre todo la utilización del espacio ecológico y la red de reservas productivas para las comunidades. La originalidad de este autor, es de ser el primero en haber estudiado la Sociedad Inca, partiendo de la organización económica y la relación de esta con el Estado. Ha estudiado la sociedad, partiendo de las relaciones entre el Ayllu y el Estado. La Sociedad Inca es tomada en su totalidad por el movimiento comunidades-centro coordinador (Estado).

Es el primero en haber estudiado la responsabilidad del Estado en la gestión del excedente. Las fuentes del trabajo de investigación son las de los cronistas e historiadores. Para comprender mejor su versión, dejemos hablar sus escritos y veamos cómo presenta el conjunto de la sociedad en su coherencia y examinemos el estatus del Ayllu. Lo que nos interesa es fundamentalmente el régimen de apropiación, el estatus del poder político tanto a nivel de la comunidad, como del Estado y como se opera la repartición del excedente.

a) El Ayllu

El Ayllu es presentado como un grupo de parentesco endogamo y de descendencia patrilineal. El sistema de parentesco es conocido sólo en términos generales. Es importante remarcar que J. Murra no distingue netamente familia, Ayllu y comunidad. El derecho de acceso al territorio común por parte de la comunidad es automático y se basa sobre el

¹⁵ Godelier M. op. cit. Pag. 210

parentesco y sobre las reglas de reciprocidad. La tierra es poseída y cultivada por el Ayllu de tal modo que exista una identificación con el territorio, tanto en las ligazones de subsistencia como en las relaciones de parentesco marcadas por la pertenencia.

La tierra es distribuida periódicamente de acuerdo con las necesidades de la familia y probablemente del Ayllu. La propiedad de la tierra consiste y se justifica por el trabajo común. Las reglas de reciprocidad, existen en el trabajo. El, trabajo entre grupos del Ayllu se hace sin que nadie sea pagado. En la comunidad no existe ni trueque, ni tributación. Es la regla de reciprocidad que funciona entre las familias. Los trabajos tanto en la agricultura como en la construcción de una casa, relevan de un esfuerzo colectivo. El Ayllu es una comunidad auto-suficiente. "Es imposible de desconocer seriamente la autosuficiencia del Ayllu"⁽¹⁶⁾.

En esta descripción, J. Murra no hace distinción entre propiedad y posesión. Además nos muestra la comunidad como aislada, sin dinámica propia y sin ligazón con otras comunidades. J. Murra, con respecto a la expansión o sea la incorporación de las etnias Andinas en el Tawantinsuyu nos dice: El Estado acepta el derecho inmemorial de la comunidad para conservar sus derechos sobre sus tierras, pero una parte es deducida y ésta se convierte en dominio del Estado y de la Iglesia.

El Ayllu en este Estado es pues la base de la organización económica, conservando su carácter de relación de parentesco, donde las reglas de reciprocidad, funcionan tanto para el Estado como para el Ayllu. Ahora nuestra preocupación es de saber si las reglas de reciprocidad son del orden de la familia o el Ayllu

b) El Poder

El Kuraka es el jefe de la comunidad. Pero sus privilegios y su autoridad son objeto de especulación. Según los cronistas, el Kuraka es ya un usurpador instalado por los Inca luego de la conquista, o es un miembro del Ayllu, que goza de privilegios. Para algunos, los Kurakas no reciben ni tributos, ni servicios; para otros tienen derecho a los servicios de parte de los miembros del Ayllu. El estatus del Kuraka y sus privilegios, si los hay son muy vagos, generalmente contradictorios: "Parecen (Kurakas) haber tenido derecho, además de un cierto número de servicios domésticos un tributo les es debido pero jamás bajo formas de bienes"⁽¹⁷⁾. J. Murra agrega que "los campesinos deben trabajar la tierra, pero nada más"⁽¹⁸⁾.

El papel del Kuraka no está precisado en el funcionamiento de la comunidad, sólo es mencionado cuando se refiere a la estructura del poder del Estado; existen dos cuerpos o grupos de personal en el sistema

¹⁶ Murra J. La Organización Económica del Estado Inca Pág.77

¹⁷ Murra J.op.cit.Pág.141

¹⁸ Murra J. op.cit. Pág.141

administrativo Inca; los parientes del Rey y los Kurakas. ¿Quién es el Kuraka en relación a la comunidad? ¿Un señor tradicional? Recordemos que Godelier no precisa si el Kuraka es alguien que parte de la comunidad o un elemento externo a ella.

c) El Estado Inca

El Estado en el enfoque de Murra aparece como aislado de las comunidades no parece haber una relación orgánica. Después de la "conquista" el Estado integra las comunidades al Tawantinsuyu y esto sin hostilidad de parte de ellas. "Los pacificadores del Cuzco, además de apropiarse de tierras para el Estado y el culto solar integraron sin suscitar hostilidad en la etnia local"⁽¹⁹⁾.

¿Cuál es este Estado? ¿Por qué las comunidades no reaccionan cuando se les expropia una parte de sus tierras? Murra no nos dice nada. El Estado es analizado por J. Murra, en su papel de distribuidor. La particularidad del autor, su originalidad, es de haber mostrado las relaciones entre comunidades y el Ayllu a través del proceso de redistribución de del excedente.

En la Sociedad Inca, cada comunidad como tal y no como familia, está sujeta a una prestación rotativa de trabajo. El tributo consiste en trabajos agrícolas, trabajos de tejidos, el servicio militar obligatorio. La tierra se trabaja según las reglas de reciprocidad; la Mita es un trabajo colectivo, efectuado por los miembros de la comunidad, en beneficio del Estado, a cambio (de este trabajo), éste provee los útiles, la semilla, la comida para los hombres, durante las jornadas de trabajo.

El Estado, nos dice J. Murra, tiene raíces profundas en las instituciones de reciprocidad y generosidad. El Estado reorganiza y proyecta a una gran escala las técnicas y las prácticas Andinas. Las comunidades están sometidas de una manera relativa a los trabajos de la tierra y a los trabajos públicos. Cada miembro de la comunidad de 25 a 50 años de edad, es sometido a esta prestación de servicio "alma del sistema". El excedente es luego almacenado en numerosos depósitos.

El Estado dispone así de una diversidad de productos; con el Estado cambia el sentido y la función de reciprocidad y de generosidad. El Estado controla la vida económica del país, él "obra como un mercado"⁽²⁰⁾. El Estado organiza sistemáticamente la producción de excedentes a través de prestaciones rotativas y la creación de fondos estatales. El Estado, absorbe el excedente de la comunidad, destina para alimentar los linajes reales, nutre a aquellos que hacen su servicio militar y a aquellos que efectúan trabajos y finalmente las distribuyen bajo formas de dones.

¹⁹ Murra J, op. cit. Pag.141

²⁰ Murra J. op. cit. Pág.176

En el estudio de Murra lo que resalta es el estatus del ayllu, es percibido como relación social. En cambio el Estado, es descrito bajo el aspecto funcional y su naturaleza es desconocida. A partir de ahí El Estado tiene carácter externo y se sitúa por encima de las comunidades como una máquina administrativa.

Murra aísla arbitrariamente el Estado de la comunidad, es un elemento exterior con relación a ella. Esta separación no le permite presentar el Ayllu, como una estructura dominante y estructurante el Estado. Es decir no aparece como resultado del desarrollo de un proceso de generalización de las comunidades. El Estado no encuentra una determinación sino es definido como una maquinaria externa integrando las comunidades.

Pero, ¿cuál es este Estado?, y ¿cuál la relación social y económica que la sostiene? El Estado aparece como una máquina exterior que somete a las comunidades, constriéndolas al trabajo obligatorio, sin hostilidad de parte de éstas (comunidades). El Estado presenta un carácter ambiguo, y ostenta como tal, en la medida en que, es éste mismo que fija la ideología y somete las comunidades junto a su propia ideología (reciprocidad).

Por otra parte, el Estado se presenta como una fuerza exterior, tendiente a someter a las comunidades; el problema es saber, ¿cuál es el origen del Estado? ¿Cuál su relación con el Ayllu?

El Ayllu, es grupo de parentesco y una relación social, donde las relaciones económicas están basadas en la reciprocidad. El Estado es concebido como una relación de apropiación y de redistribución. Si se reduce el Ayllu solamente a la relación de parentesco no permite pensar como una relación social, solo a partir de la relación social es posible encontrar una explicación de la formación del Estado.

Esta ambigüedad entre relación de parentesco y social nos parece una de las limitaciones de Murra en la comprensión del Ayllu. Es decir, de haberse quedado en su estudio, sólo a nivel de las relaciones de reciprocidad del Ayllu y no haber visto el movimiento dialéctico de expansión y de multiplicación del Ayllu, ni la lógica simultánea de la propiedad común y posesión privada en el encadenamiento de los Tampu. J. Murra bajo ese marco sitúa el Estado sólo a nivel del Tampu, pero no ve en este circuito (Tampu), la red organizada por la cual, las comunidades se procuran de un mecanismo de redistribución del excedente que circulan en una sociedad donde existe la "ausencia" el dinero.

Nosotros sabemos que el dinero es la primera institución de las sociedades donde existe comercio, del mismo modo debemos responder cual es la institución fundadora del orden social del Ayllu, ¿Es el Tampu la primera institución que cumple la función de dinero a través del establecimiento de la nomenclatura física?, si ese el caso, entonces la generalización de la relación social es el Tampu.

Pero Murra no va por ese camino sino, considera al Estado Inca como la maquinaria que juega el papel de mercado en la redistribución de los productos. Y no así el proceso de la generalización del Ayllu de la lógica de

la nomenclatura. El mercado es un dado, donde se distribuyen los bienes, pero esto nos lleva a preguntar como se constituye este mercado y cual la relación mercado y Estado.

El Estado corresponde a una cierta necesidad lógica que exige la extensión, la generalización del Ayllu y al mismo tiempo, el Estado no es más que el resultado de esta generalización. De esa manera, el Estado, tiene la misma ideología que el Ayllu y no hace más que reforzar la ideología del Ayllu y recíprocamente.

c) La visión de los vencidos o los vencidos por la visión Etnocentrista

En el debate sobre la naturaleza de la sociedad Inca, la gran mayoría de los estudios, insisten sobre la instancia del Estado, para luego dar interpretaciones muy diferentes: feudalismo, socialismo, esclavismo teocracia.

No nos ocuparemos de todas esas hipótesis, optaremos por el estudio que reivindica una posición original; que se proclama no ser europeo-centrista y que se propone escrutar "la historia a la inversa" tratando de adoptar "la visión de los vencidos". Nathan Wachtel ambiciona a partir de esto, descentrar el discurso histórico, gracias a una referencia, desde el punto de vista etnológico. Pero es interesante remarcar que sus fuentes son las clásicas del historiador y no las del etnólogo, sin embargo como texto sobre las sociedades andinas es remarcable.

Nos remitimos aquí, sólo a su estudio sobre las estructuras del Estado Inca (p. 103-104). Los párrafos que introduce en ese capítulo, son por demás esclarecedores en cuanto a la dificultad de tratar la cuestión. N. Wachtel comienza, diciendo, que las interpretaciones del "espejismo Inca", muy simplificadores, dejan escapar la complejidad de lo real y que es necesario "guardarse de proyectar sobre una civilización tan alejada en el tiempo y en el espacio, categorías nacidas de nuestras sociedades industriales". ¿Acaso escapa, él mismo, a esta proyección, en su tentativa de hacer una historia a la inversa?

He aquí cómo este autor articula esta realidad compleja. El Ayllu es el "lugar" de aplicación del colectivismo de la sociedad Inca y ese colectivismo "reposa sobre las relaciones de parentesco que unen a sus miembros" (en el Ayllu). Estas comunidades, "reagrupadas en unidades más vastas" entran a épocas diversas en "la organización política constituida por los Inca, en el transcurso de sus conquistas".

Los Inca "imponen", "un sistema centralizador, respetando al mismo tiempo, más a menudo las particularidades locales". Se tendría entonces un modelo "Inca", un "plan ideal", donde las categorías son proyectadas" sobre la antigua organización del Ayllu... pero, con la voluntad "de adecuar las instituciones pre-incaicas", con el "esquema unificador". Por otra parte, esta voluntad, nos sorprende, ya que el modelo "se inspira" de principios de cooperación que rige en las comunidades.

Lo que choca en este texto (de Wachtel) que enuncia lo que será desarrollado, es el carácter singular de la argumentación, necesario tal vez para aprender la totalidad que es el Tawantinsuyu y el doble movimiento centrípeto/centrífugo, entre los grupos y el centro coordinador. Pero a este análisis totalizante. N. Wachtel sobrepone la idea de una dualidad entre dos tipos de instituciones: una dualidad entre el modelo y la realidad. Y en esta dualidad, él ve más la distancia entre las particularidades de los Ayllus locales y su representación modelizante, que hará la unidad teórica del Tawantinsuyu.

Esta hipótesis es apenas encarada y no es retenida más que como una dualidad, aquella que es pensada como una división social y en consecuencia una la presencia de una explotación: los Inca se inspiran de principios comunitarios "al mismo tiempo desviándolos en beneficio de ellos".

La continuación del capítulo está a la imagen de esta introducción. Las 30 paginas consagradas a las "Estructuras del Estado del Inca", ilustran, muestran esta tensión entre el polo comunitario que es el Ayllu, a la vez unidad y base real y fundamento del modelo, y el polo centralizador que es el Inca (Estado). Sólo una nota al final de la pagina 104, retoma en dos líneas la noción del beneficio.

Luego este análisis desemboca en una conclusión sorprendente, inquieto por caracterizar esta sociedad por una "categoría simple". Wachtel, sueña con Alfred Metraux" para utilizar el concepto de Modo de Producción Asiático. De ahí hace reaparecer, una división entre la comunidad que "continúa a proveerse a su subsistencia" y el Estado que "drena el excedente de la producción, reglamenta la organización de la vida económica y dirige los grandes trabajos". Proposición que no sólo es demostrada por lo que precede, sino más bien contradice.

En esta división, el movimiento mismo del Estado habrá producido una burocracia, un proceso de privatización, la aparición de elementos del "feudalismo" y por supuesto, esta división habrá tenido por efecto un proceso de "explotación de campesinos por una clase privilegiada" (Inca-Kuraka). Ahora bien, aquí todavía las treinta páginas que preceden no describen esa explotación anunciada, estas insisten al contrario sobre la reciprocidad interna del Ayllu y sobre la redistribución por el Inca, que aparece, al término de su análisis, como una modalidad de redistribución entre las comunidades.

¿La explotación es deducida-proyectada?, en conclusión a la vuelta de una frase curiosa en sus propios términos remarca: "No es dudoso, que en definitiva, la organización del imperio resultaba en la explotación de los campesinos por una clase privilegiada"⁽²¹⁾.

Manera curiosa de afirmar por la negación de una duda y dejar un equivoco en cuanto al tiempo: "En definitiva... resultaba", ¿resultaba o "ha

²¹ Wachtel. N. La vision des vaincus Pag. 123

resultado"? Porque el imperfecto puede querer decir; estaba resultando, iba tendencialmente a, corría el riesgo de resultar...

Estamos en el derecho de preguntarnos y formulamos la cuestión; porque la frase siguiente, reintroduce la duda y matiza esta "afirmación": "pero lo que importa en la perspectiva de nuestro estudio, es que esta explotación no haya sido vivida como tal, por aquellos que soportaban y que al contrario la explotación encontraba su sentido en una visión coherente del mundo" (p. 132). Señala y retoma en la p. 250: "había claramente explotación de la masa de Indios, pero éstos generalmente no lo vivían como tal". No hay comentarios ni preguntas.

Curioso pueblo explotado sin saberlo: ¿explotado hasta el embrutecimiento? ¿Esclavo hasta el olvido de la libertad? ¿Primitivo hasta la ingenuidad? ¿Drogado por el opio del pueblo? Por supuesto este ausentismo de conciencia de la explotación por los explotados, sería debido a la asimilación del sistema religioso Inca por los indios.

Más la cuestión no está planteada en la brutalidad con que nosotros la planteamos, pues, un concepto todavía, da la respuesta mucho antes de plantearse la cuestión, en el pisoteo de los conceptos de explotación. Entonces el MPA, excedente, beneficio... este sistema religioso llamada también "visión coherente del mundo", adquiere estatus de ideología.

Curiosa ideología, que después de la colonización, la destrucción de aquellos (Inca) que les habrían producido y entretenido, sobrevive aún en aquellos, donde esa ideología habría servido para explotar. Tal vez, como lo dice el propio N. Wachtel, esa ideología no es un "injerto radicalmente extranjero a las estructuras mentales" de los Inca.

¿O tal vez? Porque esta visión del mundo no es reductible a una "ideología" en el sentido del concepto producido por Marx. Pues Marx restringe el uso de la palabra que existía con un sentido amplio. Hay ideología cuando en una sociedad dividida y estructurada por el conflicto social, la clase dominante produce en su práctica un discurso que niega esta división, "afectando cada vez más la forma de la universalidad". La ideología produciendo la ilusión de la mentira debe ser impuesta por las instituciones, vía la represión y busca en consecuencia de su universalismo, para destruir las representaciones y el sistema simbólico de la clase dominada.

Esta instancia está particularmente aplicada en el Estado capitalista, lo que sucede con los Inca y en el Tawantinsuyu es que el conflicto y la violencia son los elementos fundadores y estructuradores del orden social. Por eso con la colonización los españoles con la evangelización trataron sin gran éxito de imponer su ideología durante mucho tiempo.

En fin, puede ser que esta visión del mundo y esta construcción modelizante, de la misma manera, que la tensión entre la comunidad local y el centro unificador exijan buscar otras categorías que aquellas forjadas en occidente para analizar una organización económica, social, política que generaliza el principio de división... tal vez de la cual esta organización es

ella misma, el producto de una visión del mundo que instauro la división como principio.

Sección II: El Ayllu en el mundo de los economistas

I. François Quesnay

Entre los pensadores, Quesnay es uno de los pocos economistas que se ocupa en analizar la sociedad Inca. Lo que interesa es el circuito en el que se mueve la reproducción. En lugar de calificar si eran salvajes o no, F. Quesnay en su obra, sobre la Fisiocracia, analiza el gobierno de los Inca desde la óptica económica.

Para ilustrar su pensamiento del orden natural, Quesnay toma a la economía de los Inca como aquella basada en la agricultura. De acuerdo a nuestro hilo conductor el estatus de la propiedad debe permitir la exploración de la estructuración de la propiedad y poder en la economía del Ayllu. La noción de la propiedad aparece cuando el autor se ocupa de la producción, ésta basada en el cultivo de la tierra y la crianza de ganados. Para Quesnay los reinos más prósperos en el mundo siempre han sido las economías basadas en la agricultura.

Pero, ¿por qué recurrir un autor del siglo XVIII para explicar el Ayllu? La razón es simple; los pensadores pre-clásicos en economía más se ocupaban de las relaciones mercantiles, Quesnay se interesa a la producción del excedente no simplemente en la economía francesa sino también en las sociedades y las economías no occidentales. Para sustentar con ejemplos históricos su teoría Quesnay toma como ejemplo la economía natural de los Inca para demostrar que la agricultura es el único sector que asegura la prosperidad y el "bien estar" de toda la población. Quesnay nos dice: "Los productos de la tierra y los ganados (auquénidos) eran las únicas riquezas específicas de los peruanos, éstos les pertenecían en propiedad"⁽²²⁾.

Está claro que la propiedad es la base para asegurar la prosperidad, la noción de propiedad es la base para construir el Tableau Economique, solo así es posible pensar el circuito.

Es términos estructurales que Quesnay escribe la economía del Ayllu y señala: "Las tierras cultivables eran compartidas entre tres tipos de poseedores", y prosigue". Un tercio pertenecía al sacerdocio, otro tercio al soberano y un último a los colonos y a los nobles o señores de las provincias".

Sin mencionar el Ayllu Quesnay presenta la estructura de la propiedad de la tierra, ésta nos refiere a la existencia de la relación entre aquellos que son poseedores privados y aquellos que comparten en común. Quesnay agrega: "Las tierras no eran de ninguna manera bienes patrimoniales, poseídas en propiedad, ni por derecho de herencia, su repartición variaba

²² Quesnay F. La Physiocratie, Pag. 915

continuamente, según los cambios que se producían, en número de personas de cada familia, ese número de personas era la medida que regulaba equitativamente la repartición de esas proporciones; que cada uno tenga lo suyo".

Esta regla de repartición de la tierra al interior de la comunidad, parece regular el tamaño de la familia y limitarla en su extensión a través del juego de la redistribución de tierras. La cohesión, la unidad de la comunidad estaba asegurada por esa suerte de "igualdad" entre sus miembros.

"Gracias a ese repartimiento de las tierras, nadie estaba en la indigencia, el Estado o la fortuna de cada habitante estaba siempre asegurado con una especie de igualdad, mantenida por ese repartimiento (compartimiento) mismo, y por la emulación en el trabajo".

El repartimiento o compartimiento y la emulación, son los resultados de una cierta política que parece estar operada por el Estado, pues el autor añade: "Los oficiales del príncipe estaban encargados de hacer visita, al interior de las casas, para examinar ahí el estado de comodidad de los habitantes, la higiene de los habitantes y los cuidados que los padres y madres tenían de sus hijos, a fin de alejar (erradicar) la negligencia y la pereza de todas partes".

Quesnay no habla simultáneamente de la repartición de las tierras y el control de la actividad económica individual. ¿La visita del jefe de la aldea debe ser tomada como presencia externa y una incursión en los que-haceres de la comunidad de parte del Estado? o ¿Debe ser comprendida como el auto-control de la comunidad a fin de asegurar por ese gesto su unidad simbólica por el respeto a las reglas?

Luego de haber examinado el estatus de la propiedad en la vida económica del Estado Inca, Quesnay analiza la relación que existe entre la comunidad y el Estado y la constitución de la unidad del "reino". Quesnay, en su análisis muestra implícitamente la relación del Estado a la comunidad y la generalización de la comunidad a través de la creación de almacenes públicos (Tampus) en todo el "reino", esta generalización nos parece un aporte importante por que muestra, que una relación social se expande a través del Tampu.

"En las conquistas que hacían los peruanos, el soberano, para no quitarles nada a sus nuevos sujetos, se arrogaba para sí y para el sacerdocio, las tierras que había que preparar". Es decir se establece la relación entre la propiedad común y la propiedad privada, al mismo tiempo la oposición entre la propiedad colectiva y la propiedad común, el primero perteneciendo al Estado y limitando la comunidad, lo común limitando la posesión privada de los individuos en la comunidad.

Sin embargo Quesnay no nos da una explicación de la existencia de la generalización de las comunidades, lo que pone de relieve es la constitución de la red de Tampu: "Que los Inca querían conservar o integrar a los habitantes de los países que ellos emprendían a someter a su dominación y

de hacer construir almacenes, templos y otros edificios públicos"⁽²³⁾; la expansión del Estado se operaría entonces por la "Construcción de almacenes dispersos en todo el reino"⁽²⁴⁾. Es entonces a través de ese movimiento de adhesión, por la creación de cadenas de almacenes públicos (Tampu) que se opera la generalización de las relaciones comunitarias, donde son depositados el excedente de la agricultura: "el resto eran necesidades a prever"⁽²⁵⁾.

El pensamiento de Quesnay, es importante en la medida en que la sociedad del Ayllu es analizado en términos de reproducción donde el excedente es la base de aquella, es al mismo tiempo interesante por que plantea el tema del circuito en ausencia del dinero.

II. El Ayllu en el pensamiento de Marx y los marxistas

El autor del Capital en su debate contra los naturalistas, recurre al Ayllu para demostrar que el excedente es la condición de la reproducción de un sistema social, del mismo modo el intercambio, el dinero son resultado del proceso de desarrollo social. Si bien circulan los bienes en el mundo del ayllu, pero no existe el dinero para asegurar la distribución de los bienes en el Imperio. Marx señala que la ausencia de dinero se debe al modo de organización de la economía.

El Ayllu andino es abordado por Marx en el Capital, el origen del dinero en la economía política y del comunismo primitivo. Marx en su libro III de "El Capital", capítulo II, recurre a la economía de los Inca para apoyar sus argumentos de orden histórico, para criticar la visión naturalista de la distribución de productos.

Marx señala: "Por tanto, no se puede negar que las sociedades precapitalistas conllevan otros modos de repartición; pero se los interpreta entonces como modos poco evolucionados, imperfectos, disfrazados de esas relaciones naturales de distribución, como modos de coloración diferentes que no hubieran alcanzado su expresión más pura ni su forma óptima"⁽²⁶⁾.

Marx, prosigue diciendo que esta repartición es "el fruto del desarrollo histórico"⁽²⁷⁾. La única cosa, que concede a los partidarios, que sostienen que las relaciones de distribución son relaciones naturales es: "Es que en toda sociedad (como la de las tribus del Perú, por ejemplo) donde reina un comunismo ya más elaborado, se puede siempre distinguir, entre la parte del trabajo, de la cual el producto es directamente consumido individualmente

²³ Quesnay F. La Physiocratie. Op. cit. Pag. 916

²⁴ Quesnay F. op. Cit. Pag. 914

²⁵ Quesnay F. op. cit. Pag. 914

²⁶ Marx. K. Le Capital L 3. Pag.790

²⁷ Marx K. Le Capital L 3. Pag. 790

por sus familias y una otra parte, que es siempre del excedente, del cual el producto sirve para satisfacer las necesidades generales de la sociedad, cualquiera sea la distribución del sobre-producto y quien sea la persona que haga oficio, de representante de necesidades sociales"⁽²⁸⁾.

Los Inca, son citados de nuevo, en el libro II, del Capital. Pág. IV, cuando Marx aborda el problema del carácter del modo de producción como fundamento del modo de intercambio. En su debate contra aquellos que sostienen que: "Los elementos de la formación del capital productivo provienen del mercado de mercancías y deben constantemente ser renovados sobre el mercado, ser comprados como mercancías; y que por otra parte el producto del proceso de trabajo sale como mercancía y debe ser constantemente puesto en venta, como mercancía"⁽²⁹⁾.

Es contra aquellos que sostienen que el mercado es natural en todo tiempo-lugar y que razonan sobre la oposición entre la economía natural, la economía monetaria y la economía de crédito, que Marx, muestra lógicamente, que la economía monetaria y la economía de crédito, no son más que formas diversas de un mismo modo de producción, pero no son aprehendidos más que como modo de intercambio.

Paralelamente, Marx, los reprocha, de tomar la economía natural bajo el aspecto de intercambio, es decir, bajo la forma de trueque. Marx, refuerza su argumento, mostrando lo absurdo de esta oposición y la imposibilidad que ellos tienen para caracterizar toda forma de economía natural por el trueque, señalando: "Una economía naturalmente y completamente cerrada, por ejemplo, el Estado de los Inca en el Perú, no entraría en ninguna de esas categorías"⁽³⁰⁾.

Marx, citando como ejemplo a la economía del Ayllu, plantea el problema de saber, cómo una economía, sin dinero ni trueque funciona en sobre una extendido de más de 4.000 Km.

Este asunto, nos parece tanto más legítimo, cuando Marx subraya en ese mismo capítulo, que el producto social puede circular en la ausencia del "trueque". "La industria de transportes jugaba ahí un gran papel, si bien que el producto social no circulaba como mercancía y no se repartía tampoco a través del trueque"⁽³¹⁾.

Esta claro que la mercancía y el dinero son resultados de un proceso histórico y por tanto su determinación exige explicaciones, Marx afirma también que en las sociedades donde no existe la figura de la mercancía, los bienes son valores de uso pero no nos dice como estos bienes devienen valores de uso.

Ahora veamos en el pensamiento marxista algunos economistas, que retoman la economía del Ayllu. Pero esta vez para fines más precisos. Las

²⁸ Marx K. Le Capital I 3 Pág. 790

²⁹ Marx K. Le Capital L2 Chap.4. Pág. 103

³⁰ Marx K. Le Capital L2 Chap.4. Pág. 104

³¹ Marx K. Le Capital L2 Chap.6. Pág. 131

investigaciones en economía política apuntan a buscar la constitución de la lógica del dinero o de la lógica del valor.

Están en este tipo de investigación varios autores. Así Maurice Godelier que se ocupa de la sociedad Baruya para explicar la aparición del dinero a partir del contacto con el mundo exterior a la sociedad Baruya. Mientras que Pierre Grou, se interesa la zona de contacto, como un espacio donde se opera las mutaciones o transformaciones económicas y sociales dando origen a nuevas estructuras monetarias. Es en la zona de contacto donde que se determina el valor de cambio, allí donde objetos rituales de la comunidad se convierten en dinero.

Michel Aglietta, en su libro *la Violencia de la Moneda*, apunta a explicar la lógica de la constitución del dinero, considera a este como el resultado de la violencia mimética, es decir la lucha de los rivales hasta la determinación de un objeto. Es la violencia rival-objeto-rival que funda el orden social para Aglietta. En los andes la determinación del orden social tiene que ver mucho con el tinku, este acto ritual se configura también como la lucha entre AylluX-Objeto-AylluX', este elemento ritual podía ser bien la base para comprender no sólo el orden social sino la "ausencia" de dinero en la economía.

El enfoque marxista retoma economías antiguas, para explicar fenómenos que la economía produce en el proceso de su funcionamiento. Una economía sin dinero es muy importante para explicar la constitución de éste, esta reocupación lleva P. Grou tomar el ejemplo de los Inca. En la opinión común, la circulación de bienes no puede realizarse sin la moneda o el trueque. Pierre Grou señala que: "Esta concepción sobre-entiende implícitamente que una circulación desarrollada, de productos debe acompañarse de la emergencia de una moneda"⁽³²⁾.

Pierre Grou se sirve del ejemplo de los Inca, para su análisis, por la particularidad que la sociedad Inca presenta, y ésta es, la de no tener moneda. Este ejemplo le sirve por una parte, para criticar la concepción instrumentalista de la moneda y por otra, para explicar la aparición de la moneda en relaciones sociales bien determinadas. Y así agrega que los bienes circulan, pero: "En ninguna etapa de esta circulación compleja, no se remarca el uso de una forma cualesquiera de moneda"⁽³³⁾.

Pero desgraciadamente, en ningún momento, una justificación suficiente nos es dada sobre la ausencia de la moneda en la economía de los Inca. Pierre Grou, solamente adelanta propósitos muy generales, como: "El emperador y sus funcionarios vivían de los impuestos, en especie y de prestaciones obligadas, extraídas a los campesinos... El Inca distribuía una parte de la riqueza así creada, objetos de lujo por ejemplo, como recompensa, pero también abonos procedentes de una región, en donde

³² Grou Pierre; Monnaie, *cris économique* Pag. 7

³³ Grou Pierre; *Idem* Pag. 7

abundaba, hacia otra región desfavorecida; graneros y depósitos fueron contruidos con ese objeto"⁽³⁴⁾.

En esta situación, el Estado no tendría el papel de mercado, como lo subraya J. Murra, pues es necesario comprender la sociedad Inca, tanto en el sentido vertical (Estado-Ayllus), como horizontal (Ayllu -Ayllus).

Esta ausencia de dinero, hace un problema a la economía política, pues esta se constituye con el dinero, solo así puede hablarnos de precios de medida equivalente y generalización de mercancías.

Grou, pregunta: "¿Por qué la ausencia de circulación mercantil, en una sociedad, excluye de golpe, la existencia de una forma monetaria?".

A esta pregunta planteada P. Grou responde. "Es pues el conjunto de relaciones sociales, en el imperio que excluye las mercancías"⁽³⁵⁾. Nosotros preguntamos ¿cual es la naturaleza de esas relaciones para excluir el dinero? Lo que nos lleva a un trabajo de investigación que apunte a determinar la constitución lógica de esa relación. Para Marx: "El análisis, es la condición necesaria de la exposición genérica de la comprensión del verdadero proceso de constitución de las formas en sus diferentes fases"⁽³⁶⁾.

He aquí un esbozo que debe servirnos para recorrer el conjunto de nuestro trabajo; para pensar una economía, una sociedad, no podemos quedarnos al nivel del universo de conceptos. Es necesario ascender y descender continuamente. Nuestro punto de partida será ya el descenso al interior de nosotros mismos y de ahí aprehender la lógica interna del Ayllu. Después de mostrar algunas exposiciones de los autores que trataron sobre el Ayllu (Economía de los), debemos cambiar de terreno para estar en el campo del Ayllu. Muchos por comodidad se conforman indicando que el Ayllu es una propiedad común, algunos en estos últimos años presentan a éste como una economía comunitaria en plena armonía, pero lamentablemente proyectan los fragmentos conceptuales de las ciencias sociales contemporáneas.

Nosotros buscamos el Ayllu en el campo del Ayllu, en este buscamos al individuo y las redes en las que se encuentra colocado y descolocado, es decir buscamos la arquitectura del ayllu donde nada puede tenerse separado del conjunto coherente. En efecto, investigar el Ayllu, es partir de un pasado histórico rechazado (hoy folclorizado), un inconsciente (hoy en esquizofrenia), mítico (hoy usos y costumbres). Entonces, la determinación de la lógica económica del Ayllu a partir de la violencia de la propiedad, debe permitirnos descifrar el funcionamiento de las reglas de reciprocidad y el papel del estado en esta economía.

Nuestra investigación necesita instrumentos de trabajo, herramientas, de producción y de una actitud escéptica sobre el objeto investigado o perdido y al mismo tiempo, una cierta relación con la realidad, si acaso

³⁴ Grou Pierre; Monnaie, crise économique Pag. 7

³⁵ Grou Pierre; Ídem. Pag. 11

³⁶ Marx. K. Historia de Doctrinas económicas Pág.155

perdemos nuestro espacio social y cultural. Es la noción de lo propio en toda su dinámica, y las formas que toma esta que será nuestro hilo conductor para comprender en Ayllu.

III. Necesidad de un otro enfoque

El Ayllu nos servirá para abordar el campo de la economía, por la vía de la propiedad, de la posesión y del poder. La originalidad de la noción del Ayllu, por primera vez, toma el estatus de génesis y de totalidad.

Sabemos muy bien, que numerosos autores han tratado en Ayllu con una increíble ligereza. Además se han dedicado a reducir la importancia y del rol estructurante del Ayllu a simples hechos del pasado desfigurando el significado de este ante los habitantes en los Andes. Todo este conjunto de actitudes tienen su origen en las concepciones e intereses políticos, por eso las deformaciones y los prejuicios son proyectados recurriendo a etnógrafos o antropólogos que se interesan a la sociedad del Ayllu.

Desde la invasión tanto territorial como intelectual nos encontramos confrontados en un contexto confuso, ya no estamos simplemente en el error de interpretación posible, de toda investigación científica, sino más bien, esta invasión se sitúa en la intencionalidad y una empresa vivaz, de adaptar la realidad social del Ayllu a una concepción dada y postulada de la sociedad y de la historia.

Pierre Clastres, a ese propósito hace recuerdo a los que continúan tratando las sociedades no occidentales como, simples elementos de la "civilización" europea: "En otros términos ciertas representaciones, de eso que se llama antropología económica, no han sabido siempre, es lo menos que se puede decir, hacer (la división) el reparto y el deber de objetividad, que obliga en un mínimo a respetar los hechos y la inquietud de preservar sus convicciones filosóficas o/y políticas"⁽³⁷⁾.

Entonces el discurso deliberadamente, o inconscientemente se subordina el análisis de los hechos sociales (del mismo modo como se somete a los pueblos a un cierto modo de vida y a un universo percibido como el verdadero y lo justo) al orden discursivo de la sociedad dominante en los diferentes campos. Por eso, ignoran el estudio de la economía, de la estructura y la reproducción; e inversamente cuando estudian una economía, reducen simplemente a una economía primitiva, de subsistencia, economía subdesarrollada, sin entrar en el desarrollo del contexto social.

Para muchos, estudiosos de la sociedad Inca, la vida social aparece centrado al rededor de Cuzco, allí se gesta el modelo y el Estado imparte la religión, la política, el accionar militar y administrativo económico.

En este sistema de economía palaciega; el Inca es el centro, concentra y unifica en su persona todos los elementos del poder, todos los lazos de la soberanía, por intermedio de escribas, formando una clase profesional,

³⁷ Clastres Pierre; Recherches d'anthropologie politique, Pag 128

fijadas por la tradición. Gracias a una jerarquía compleja de dignatarios del Cuzco o de inspectores del centro, el Inca reglamenta minuciosamente todos los sectores de la vida económica, todos los dominios de la actividad social.

Esta figura tan conocida de la sociedad Inca nos presenta la totalidad reducida a la única propiedad del Inca. Por eso la historia escrita por el dominador justifica que ha sido suficiente capturar al Inca, para que toda la sociedad Inca desapareciera y que los individuos se conviertan en algo así como fantasmas, llamados los "Indios".

En el campo económico, se observa que el comercio privado no tiene su lugar, por tanto la conclusión es simple: son sociedades que todavía no conocen la propiedad, ni el dinero, por tanto no son racionales, la ausencia de algo, no merece más estudio dirán, otros más cómodos, dirán para que estudiar mundos pasados dejemos para los arqueólogos.

Pero si entendemos el Ayllu como totalidad, lo político, lo religioso, la administración económica, el dominio militar son asuntos del Ayllu. La jerarquía debe ser comprendida, como la relación no solo de subordinación únicamente vertical (Estado-Ayllus), sino también como una relación de reproducción en un movimiento horizontal (Ayllu-Ayllus). Este movimiento, excluye la conservación hereditaria del poder al nivel de las comunidades, por la rotación en el ejercicio del poder por los jilaqatas. El encadenamiento vertical y horizontal debe ser más bien explicado por el eslabón que es el Tampu y la jerarquización es contrarrestada por la ausencia de toda sucesión hereditaria de la propiedad.

En todos los análisis dedicados a la sociedad Inca, y los trabajos de etnólogos, economistas, historiadores; el Ayllu es siempre presentado como un grupo de parentesco, de descendencia patrilineal, teóricamente endógama y poseyendo un territorio determinado, donde el trabajo se efectúa de una manera colectiva, gracias a la entre ayuda familiar.

No obstante, es necesario señalar que las diversas interpretaciones, las más opuestas, más etnocentristas, concuerdan sobre una constatación fundamental aquella de la no-existencia de propiedad privada de la tierra. De esta decisión histórica o económica derivan los calificativos o los bautizos sobre la sociedad Inca; teocracia, esclavista, esclavismo generalizado, comunismo primitivo, estadio medio de la barbarie y socialismo⁽³⁸⁾.

En los estudios que hemos presentado, ninguno insiste sobre la estructura económica del Ayllu. Este es considerado como una simple propiedad clásica: familiar, trivial donde aparece un jefe, que arranca por la fuerza el excedente a los campesinos en beneficio del Estado.

En lo que concierne al Estado Inca, todos los autores están de acuerdo al afirmar que los Inca fueron una etnia extranjera a las comunidades "Indias". Esta etnia hábil, e imperialista se impone utilizando la ideología de la reciprocidad obligando a las comunidades prestaciones en trabajo y donde la reacción de las comunidades es pasiva.

³⁸ Engels F. L'origine de la famille, de la propriété et de l'Etat

El Estado, una unidad exterior que se injerta, es poderosa. Este racionaliza los últimos gestos del individuo, impone una planificación para gozar del excedente arrancado a los esclavos. En los autores citados, el Estado siempre aparece, ya sea, como teniendo una naturaleza de clase, o como una entidad diferente de la sociedad civil. En el fondo, las dos tesis llegan a presentar el Estado Inca como una súper-máquina (deus ex machina), situado por encima de los individuos.

Los autores no formulan la pregunta o la cuestión de saber, cual es el régimen de propiedad sobre el cual se apoya el estado Inca antes que éste sojuzgue a las comunidades. Los autores no hacen atención ni a la lengua, ni a la economía de los Inca, pues no basta calificar ni concluir considerando que la categoría es científica. Pero recordemos que insisten en el papel que juega la ideología, la religión, y el carácter imperialista y totalitario del Estado.

El Ayllu es aislado en el análisis del Estado Inca, se busca mostrar que existe una maquinaria política sin ninguna base social; las relaciones sociales en el Ayllu, tampoco son descritas ni analizadas en su articulación interna. Y esta es la razón por la cual los intelectuales bolivianos no se interesan por la estructura del Ayllu; lo que les interesa es tener al "indio" como un simple instrumento de trabajo, en estos tiempos la "indiada (como dicen los defensores de la Plebe) sirve para marchar y linchar al adversario político. Para los "pensadores" bolivianos en su mente híbrida lo que viene del "indio no tiene valor" y si lo tiene es del pasado.

Esto no es prejuicio, sino así "piensan" los productores de teorías; ahí tenemos a Bautista Saavedra. José Antonio Arce, que si bien se ocupan del Ayllu no es para comprender, sino un trabajo histográfico destinado para rechazar o justificar de manera reactiva la tesis de Luis Baudin, quien hacia analogía del Estado Inca con el Socialismo naciente.

La razón para seleccionar solamente algunos autores y sobre todo extranjeros que se ocupan de la sociedad Inca es, que nuestro enfoque apunta la crítica a los núcleos productores de teoría y no así a los que buscan justificar tal o cual doctrina política o filosófica, como es costumbre en la sociedad boliviana.

En los textos presentados, por los etnólogos y economistas, debemos retener es el Tampu; lugar de circulación y de reciprocidad de bienes en el conjunto de la sociedad. También, merece resaltar la particularidad en el reparto del excedente y la existencia de relaciones sociales "particulares" que excluyen toda forma de moneda y de intercambio (trueque). ¿Cómo circulaban entonces los bienes? ¿Cuál es el verdadero sentido del Tampu y las Pirwas? ¿Cuál la lógica económica del modelo social del Ayllu? Nosotros pensamos que los verdaderos problemas están en estas preguntas, nuestro recorrido en el transcurso de este texto tratará de responder y abrir nuevas perspectivas para la investigación tanto en la economía política como en ciencias sociales.

Capítulo II: Genealogía del Ayllu

Introducción

En el transcurso de este trabajo, lo propio nos introducirá en el movimiento de las relaciones sociales en el Ayllu. Decimos modelo porque en el Ayllu existen invariantes tanto en el ámbito social, económico como también en la lengua y los símbolos. Esta invariante reproduce las relaciones sociales y económicas en los Ayllus concretos, incluso en las comunidades reestructuradas.

Será inútil hacer la historia de la formación de la sociedad Inca; para dicho trabajo están los historiadores. Lo nuestro no consistirá en enderezar el cuadro de los hechos históricos, de las dinastías, de las guerras, de los años buenos o malos. Lo que emprendemos seguirá el movimiento mismo de la propiedad en el funcionamiento de la organización social del Ayllu.

Obraremos como si el Ayllu fuese un programa perdido en el espacio y en el tiempo. Por cierto, la reconstrucción lógica no será nada fácil. Es a través de la noción de lo propio, como unidad conflictual en sí, por una parte vamos a reflexionar en el campo mítico, la propiedad del lenguaje y por otra es en el campo de la realidad, donde las estructuras de apropiación y su desdoblamiento en la economía y la política operan.

Al interior mismo de la estructura del mito, la propiedad parece ya operar de una manera conflictual y violenta, pues todo mito no puede ser expresado más que a través del lenguaje, cuya propiedad, es separar, crear rupturas, delimitar, fijar y al mismo tiempo es hacer referencia a un modelo estático.

Para esto recurriremos al mito fundador, en el cual, lo propio estructura el espacio bajo la forma de la simultaneidad, donde se establecen relaciones de fuerza configurando Pacha; el significado de este es a la vez fuerza, ch'ama, paya, dos, separación, división, tiempo-espacio e identificación; reproduce la reflexión recíproca (fenómeno de espejo y de la rivalidad) ⁽³⁹⁾.

En este sentido, el trabajo debe seguir la reconstrucción lógica del Ayllu, a partir del mito, su concretización simultánea (conflictual) como

³⁹ Platt T. Symétries au miroir; Annales ESC

sistema económico y político de los Ayllus. Esta construcción exige al mismo tiempo, un análisis interno de cada uno de los términos y de las relaciones que ponen en funcionamiento el Ayllu en su generalización.

En este análisis interno, las relaciones económicas y políticas serán exploradas, gracias a la noción de lo propio, será pensado lo propio e impropio de cada mito, lo real e imaginario de cada Ayllu, las separaciones y retiros y desvíos con respecto y al mito de origen, el individuo y el Estado serán pensados con respecto a su propiedad.

Esta noción, no solo es útil a nivel del paradigma, sino desde la simultaneidad, el sintagma mostrará el horizonte en la determinación del espacio y tiempo como la propiedad territorial, de los bienes, la propiedad del poder, los fenómenos de apropiación, la privación, la exclusión y las relaciones de pertenencia.

Postulamos que lo propio esta en el seno mismo de todo orden social, lo propio es la primera estructuración para conjurar la violencia fundadora de toda sociedad, es el momento en que los rivales determinan un objeto fundacional. En su articulación lingüística es la nominación que permite el reconocimiento recíproco. Difícil de pensar un orden social al margen de la propiedad, la estructuración del Ayllu por la propiedad (conflictual en sí) se inicia con el tinku, este es el primer paso y primer signo de distinción y de configuración. Es del tinku, momento de indiferenciación que resulta Pacha, una simultaneidad espacial y temporal donde el proceso de diferenciación es posible.

Simultaneidad que desplaza lo conflictual de lo propio (violencia) y configura el orden social del Ayllu como posesión privada y propiedad común. Este conflicto será atenuado por la pareja, posesión privada y propiedad común del espacio, podemos considerar como la segunda conjura de la violencia; la rotación de la función política temporal constituye la tercera conjura de la violencia y finalmente la atribución y redistribución del territorio y de la tierra representa la cuarta conjura de la violencia..

La noción de lo propio es una noción capital para comprender el funcionamiento de una sociedad. Es a través de ella que debemos descifrar las contradicciones del funcionamiento del Ayllu, en su eje paradigmático y su relación con el orden sintagmático.

El Ayllu, del lado del sintagma es del orden del movimiento, del desplazamiento de "mano a mano", de "propio a propio", esta en el orden del conflicto abierto donde se impone el orden de la finalidad y la sobrevivencia. En efecto en el Ayllu los hombres producen excedente, consumen, crean depósitos, entran en relación de vecindad, de amistad, de conflicto y en todas las actividades la finalidad (reto) que se impone es Pacha, es decir conjurar permanentemente la violencia. Del lado del paradigma, estamos en el orden de la sustitución. Un mito puede ser sustituido por otro. Es un orden teórico intemporal y cerrado. Esto es un modelo de la reproducción. El reto o la finalidad es el buen-vivir (Q'amaña).

Solo después de la constitución lógica y simultánea de lo propio del Ayllu podemos abordar la generalización del Ayllu y la emergencia del Estado Inca. Decimos emergencia, porque la generalización debe ser pensado a partir de las relaciones sociales, es una exigencia de las comunidades, en el desarrollo demográfico y económico. La figura del Estado parece ya existir en el Ayllu, un estudio sobre el papel del Jilaqata, podría permitirnos pensar el poder. El Estado es entonces una relación orgánica con el Ayllu y no es una unidad exterior, ni tampoco una unidad superior "peinando" los Ayllus.

La presencia estatal se manifiesta a nivel económico por la generalización del Tampu, el lugar de intercambio, donde una nomenclatura asegura la red de distribución entre individuos y Ayllus. El Tampu desde el punto de vista topológico es soberano; es el lugar que facilita y permite la circulación de los bienes, es ahí donde las relaciones toman formas de intercambio como el trueque y allí donde la nomenclatura de los bienes determina la unidad de cuenta, jugando el papel de la moneda, válida para la totalidad de la economía del Ayllu y del Estado.

Marx a propósito remarca la no-existencia de trueque y de moneda en la sociedad del Ayllu: "Por otra parte, se puede decir que existen formas de sociedad muy desarrolladas, pero que no han alcanzado todavía la madurez histórica, en las cuales y donde se encuentran las formas, las más elevadas de la economía, por ejemplo: la cooperación, una división desarrollada del trabajo... sin que exista ninguna especie de moneda, por ejemplo, el Perú"⁽⁴⁰⁾.

La generalización del Ayllu, permite abordar la relación Estado-Ayllu, en ésta, la propiedad, el excedente económico, su destino y la aparición de una burocracia nacida por necesidad lógica del carácter ambivalente del Estado. Hasta aquí habremos reencontrado el objeto mismo de nuestra investigación, sino es aquel que se ha sido perdido, al menos habremos construido una herramienta para abordar el Ayllu.

No pretendemos hacer la apología del Estado Inca, ni de la propiedad común o privada, tampoco consideramos como la verdad última. Este será por cierto una crítica de las versiones que existen sobre la sociedad del Ayllu, visión mecanicista, asiática o esclavista de algunas corrientes marxistas, visión teocrática de historiadores que representan la corriente ideológica dominante.

Sección I: El mito fundador del ayllu

a) El mito como paradigma

⁴⁰ Marx K. Le Capital Ed Pléiade Pag 2257

El mundo del mito, del rito, es el mundo de la religión. Es a través del mito que la sociedad se funda; la sociedad, la comunidad está en relación con ella misma por intermedio del mito. Es a través de las leyes, las reglas que la comunidad fija sus relaciones sociales. La sociabilidad está regulada por los mitos. Estos son los que sirven de modelo. En los mitos mismos, como paradigma están escritas las conductas humanas. El mito es una referencia de los actos humanos. Es la ley como mito que funda la sociedad, la legítima. Esto es lo que aconteció en los tiempos primordiales, en el tiempo mítico que a la vez está presente (por la re-actualización operada continuamente a través del rito).

En el tiempo de las fundaciones), es en un modelo se escribe la historia de los primeros hombres, hombres que instituyen la comunidad, que dictan las reglas como sistema de normas. Esta ley es sagrada, repetida, transmitida. El mito es el que suministra los modelos de conducta humana.

El Ayllu como relación social está fundado por el mito mismo. El mito es fundador de la sociedad y conjurador de la violencia destructora. Es a la vez el modelo, la referencia que codifica los actos humanos, las conductas a llevar, las reglas sociales y al mismo tiempo es el modelo estructurador del espacio.

A través del mito fundador podemos comprender el principio de la simultaneidad, que opera la estructuración del espacio, la clasificación de los Ayllus, la relación entre ellos y la totalidad del Tawantinsuyu.

A través, del principio de las mitades, de la simultaneidad puede ser comprendida el fenómeno de Pacha, el espejo que simboliza la sociedad Andina. Es esta lógica de la simultaneidad que constituye la matriz simbólica del pensamiento Andino y que genera todo el sistema de representación ordenando la sociedad Andina ⁽⁴¹⁾.

Es en la catástrofe, que una pareja funda la sociedad e instaure un nuevo orden. Este mito no es muy conocido por los especialistas y los etnólogos. Según este mito existe el furor sombrío que anonada al sol y a los hombres. Es la anulación del tiempo; no existe más ni uru ni arama. En el tiempo abolido, los hombres viven en las cavernas y teniendo como único punto de referencia la débil luz de la luna.

Vivir en la sombra durante años creará una exigencia de supervivencia y una obligación de no consumir sal, esos hombres no conociendo ni el verdadero día ni la verdadera noche tenían que afrontar el retorno del Inti.

Este no debe ser confundido con el sol, en la lengua Aymara Inti significa energía, mirar quemar; a esta energía le acompaña el Lupi que no es más que la manifestación de la energía sobre el espacio y tiempo.

El Inti es la violencia, que da vida. Y ésta es la razón por la cual los hombres del Ayllu rendían culto al que mira y a la energía. La violencia instaurada por el Inti, introduce una ruptura decisiva y mortal para esos habitantes del universo de la luna. El orden de los hombres de la caverna es

⁴¹ Platt Tristan Symétrie en miroir in Annales ESC No 5-6 1978

trastornado, la falta de sal en su organismo no les permite resistir al nuevo orden impuesto por el retorno del Inti. La estructura de la comunicación se encuentra reprimida y contenida por la violencia.

Después de este episodio, emergerá un nuevo orden. Saldrá una pareja de un lago, y descubrirá un vasto territorio desconocido. La pareja se dice, tal vez es aquella que se protegió durante años en los laberintos, siguiendo la misma ruta que el Dios Wiraxucha. El Mito añade, que es solamente gracias al lago (a través del agua) que se puede soportar al Inti. La única manera de mirar al astro enneguecedor, era de pasar por las aguas. Una vez franqueada esta prueba, la pareja como excluida de todo, busca apropiarse el espacio; con el bastón de oro en la mano, la pareja fundaría la primera ciudad del Inti en el lugar donde la vara se hundiese. Construyendo esta ciudad con una salida y entrada orientadas hacia el Inti, dividieron el espacio, en espacio de Aramsaya y de Urumsaya, cada uno sirviéndose recíprocamente. La relación entre el Aram y el Urum comenzó a unirse como Pacha..., es decir, se creó el primer orden espacial y humano.

La ubicación de esta simultaneidad simple (el día y la noche) a lo largo de la historia de la formación social tendrá una importancia capital, de la cual depende la estructuración del espacio en los dominios religioso, económico, y político. Los dos términos Urum y Aram, como relación, serán dos espejos que se reflejan el uno al otro; es la rivalidad que funda las relaciones de comunicación y las relaciones de violencia.

Esta simultaneidad es la que estructurara todas las relaciones de los Ayllus y de la sociedad del Tawantinsuyu. Las relaciones de violencia que opera la pareja mítica se expresa como una negociación de reparto entre el Urum y el Aram, la apropiación exclusiva determinada por el uno con respecto al otro. Toda esta negociación no es posible más que gracias a la existencia de parejas o compañeros en el juego de tan interesante desafío. Se puede observar que el paradigma de lo simultáneo engendra violencia y al mismo desplaza la violencia.

Aquí el lenguaje y violencia se oponen. La apropiación exclusiva y total, es limitada por la pareja Urum y Aram, cada uno limitándose el uno al otro. Esta estructura de limitación en la apropiación no es posible, sino gracias a la conjura de la violencia. Esta violencia permanecerá latente y la misma aún después de la constitución de los Ayllus y de la emergencia del Estado. El Estado no podrá suprimir toda la violencia, prohibirá o impedirá solamente la pasión por la absorción de uno de los componentes de la pareja (Urum-Aram) por el otro, porque el estado es en si mismo violencia.

Para conjurar toda la pasión de apropiación y de dominación que se expresa en el Ayllu, la única manera será de crear un sentido y un lenguaje para expresar la simultaneidad. Para que la violencia no se concrete de una manera unilateral llegando hasta la absorción del otro, la simultaneidad funciona como sistema. En el Ayllu, existen numerosos medios para defenderse del otro, del doble. El trabajo es una defensa por el prestigio, la

potencialidad y al mismo tiempo una manera de conservar un compañero fuerte (sistema de emulación).

El Ayllu, no es un fenómeno estático, mas bien, debe ser seguido en su dinámica por el pensamiento de lo propio considerando el mismo y lo otro tanto al nivel del Ayllu y la totalidad del conjunto. Para que exista el Ayllu es necesario el desdoblamiento y la presencia de una relación conflictual y de amistad entre los dobles.

b) La estructuración y simultaneidad del espacio social

El reparto no es posible sin el espacio dividido, estructurado, la comunidad, el Ayllu se define por su inscripción en el espacio, por el lugar de residencia. La comunidad extiende su código sobre su territorio y la Pacha. Es a través del uso exclusivo de ese lugar que el Ayllu se define. El mito estructura el espacio y el Ayllu se define por ese espacio y ese lugar. El Ayllu se define con relación a un otro Ayllu por el territorio. La totalidad el Tawantinsuyu se constituye por una simultaneidad espacial y una simultaneidad social que se repite a cada nivel de la estructura y por una secuencia de "ajustes" encajonados llega a articular la totalidad espacial y territorial.

A cada nivel de la estructuración, un elemento propio conjura la violencia que podría hacer desaparecer al Otro, es el rival. Al nivel de la pareja, la relación será mediatizada por la coca, un elemento propio a la sociedad Andina que cumple la función de delimitar a la vez el espacio y la relación interindividual para conjurar la violencia. Siendo así el símbolo de la mediación y del reflejo. Por esta razón, esta planta es considerada como inamama en los Ayllus, es decir: ina (nada) y (mama), madre de todos. Sobre este principio de simultaneidad el Ayllu se estructura en Urum y Aram.

Este principio determina la doble residencia como la forma particular de la economía. Esta conjura de la violencia es la que permite la sobrevivencia en la comunidad, el buen entendimiento, donde la mediación entre las familias es realizada por el Jilaqata, en su calidad de detentor del poder.

Y el símbolo del entendimiento material entre los miembros de cada Ayllu es localizado por la Pirwa, lugar donde cada Ayllu asegura su estructura de consumo; el entendimiento entre Ayllus de vecindad y lejanos es asegurado por el Tampu, garantizando la circulación y distribución de los bienes. La estructuración se prosigue al nivel de las Markas: divisiones Inter-Ayllu, cuyo responsable será el Mallku encargado de la buena comprensión entre los Ayllus y el símbolo de esta unión es representada especialmente

por los Tampu, como nudo fundamental de relaciones económicas entre todos los Ayllus. En el ámbito superior por medio del juego sucesivo de los ajustes, y encajes se llega a los Suyu (regiones) formando una división tetrárquica.

La estructuración simultánea del espacio y el juego de espejos llega a conformar el modelo cuatripartito del territorio. En este Estado, el Inca es el símbolo de unión, quien asegura la cohesión del conjunto, conjura las formas de violencia, es el elemento unificador del conjunto de la sociedad.

La totalidad, como configuración del espacio y con finalidad propia, está basada en el juego de la simultaneidad, del sí-mismo y del-otro. Es en esta dimensión, filosófica y cósmica que se opera el juego de rivales en el orden económico (ayni), político (rotación), religioso (tinku) y territorial Aram-Urum). La existencia del Otro y la relación con respecto a Él, es donde se expresa la voluntad de afirmar la diferencia como característica propia a cada Ayllu.

c) Principio que conjura la violencia

Es en el movimiento de la violencia, que se expresa el conflicto donde los diferentes se piensan como diferendos. Lo propio de la estructuración del Tawantinsuyu, es la marca que permite conjurar la violencia social. En la estructura del Ayllu, es lo propio que opera como principio organizador de la sociedad. La violencia es superada por la simultaneidad entre los Ayllus, gracias a un espacio de reciprocidad, de reconocimiento del sí-mismo y del otro. Esta comunicación, este reconocimiento parece suprimir toda referencia, a un tener en propio de la tierra y de manera privativa. La como propiedad territorial se expresa únicamente bajo su forma común, donde la tierra como medio de producción, es posesión privada.

El objeto de apropiación privada nos remite a la violencia entre los individuos al interior del Ayllu. La comunicación entre lo propio tomado como común y como privado, sustituye a la violencia y desplaza ésta al nivel de la simultaneidad y el juego entre pares rivales. El deseo de apropiación en el individuo, es desplazado gracias a la relación rival-objeto-rival. La comunicación, instaura la especificidad de la ligazón social entre los Ayllus. La posibilidad de existencia del Ayllu como relación social, descansa sobre un tener simbólico y sobre el fenómeno del espejo expresado en el ritual.

El lazo entre los Ayllus es reforzado por los compartimentos (repartos) intercambios. Los dos actos no son posibles sin haber establecido la comunicación entre los contrarios, considerados como idénticos. Se podría decir que compartir e intercambiar son las formas degradadas de la comunicación original. El compartir consiste en no renunciar a todo, más bien en renunciar a confundir el tener y lo simbólico del tener.

El criterio de la adquisición, como apropiación privada, consiste justamente en confundir el tener y el tener simbólico. En el Ayllu lo que cuenta no es la cosa, la tierra, sino mas bien lo que se percibe en el otro, no

como una cosa, sino como imagen de sí. Por otra parte, esto es una de las razones por la cual, la lengua Aymara resumirá esta práctica como sigue: "en la apropiación se encuentra la locura y en la percepción de-sí en el otro la gran sabiduría.

Otra manera más concreta de decirlo: "¿Vas a llevar esta tierra cuando mueras o es ella que te envolverá?". Sentencia para aquel que pretende ser propietario de la tierra. Lo que cuenta para el miembro del Ayllu -según como se percibe o se siente- es él, con relación al otro, es el Ayllu con relación al otro y no a la cosa o la tierra que él utiliza o posee. La presencia del otro está presente en las relaciones. Lo que cuenta es percibir a su doble en el combate ritual del Tinku ⁽⁴²⁾, en el trabajo comunitario. Sentir al otro presente, la relación con el otro por la existencia es el nudo (lazo) primordial concretado en el Tampu.

Sobre este principio la apropiación del territorio y de la tierra está definida, como relación de reciprocidad, de apropiación de sí y del otro.

Pero, ¿es acaso el horror a la soledad en el universo Andino que ha hecho inventar esta simultaneidad?, o ¿es una lucha contra lo propio (violencia) como privado que constituye la base de esta división espacial? Evidentemente estaríamos más próximos de la segunda, pues el Ayllu, en el curso de todo su funcionamiento no ha cesado de buscar y crear instituciones, para impedir que lo privado engendre una violencia y desintegre el Ayllu.

El Tampu se instala como un espacio de comunicación, simbólico y productivo y responde a un ordenamiento de la propiedad en el Ayllu. La estructuración generalizada del Ayllu, tiene como régimen de apropiación la relación conflictual posesión privada y propiedad común, este siendo un sistema, que en su funcionamiento exige la contemplación de la posesión del otro, y que al mismo tiempo se concreta por medio del hacer y el sentir conjuntos.

En el campo económico estamos en la constitución de los Tampus, como signo de renunciación y al mismo tiempo garantía material para el Ayllu. Es también, el recuerdo continuo del otro como el doble, recuerdo que se expresará en el combate ritual, donde el rival sentirá la fuerza del otro.

La posesión privada es una pasión en los individuos del Ayllu, pero desde el punto de vista de la dinámica de lo propio, ella es pasiva. El individuo poseyendo en privado cree escapar a la comunidad, al repartimiento compartido.

Hemos tratado de reconstruir la estructuración misma del mundo material e imaginario del Ayllu. Hemos visto que la lengua tiene como función establecer una relación de comunicación y al mismo tiempo, ella se presenta como una ideología inmanente al proceso social. La estructura de la lengua tiene toda su significación en el espacio simultáneo. Ella se anuncia como Aram-Urum, Katuña. Hay toda una estructura de reflejos que pasa de lo

⁴² Combate ritual en las comunidades del altiplano de los andes

mental a la realidad. El espejo es una transferencia mutua, una co-pertenencia.

Toda esta estructura del mito se interioriza en los individuos. Se convierte en una ligazón fundamentalmente social. El Estado parece ser una estructura basada sobre el modelo social del Ayllu. Aquí surge una dificultad para situar la ruptura entre las relaciones humanas y la relación social. Ciertamente, la formación del Estado basado sobre la lógica del Ayllu es una transformación radical que merece una reflexión, en el pasaje del Ayllu al Estado se opera una ruptura en la forma de funcionamiento. ¿Cómo se puede separar la ideología del Ayllu y la del Estado?

Hay un fenómeno de renunciación al tener y al ser en el Ayllu. La renunciación al tener en propio parece una ventaja, pues es una abertura a la comunicación, una ventaja en la comunicación. Se puede observar que hay toda una dialéctica del "tener y la comunicación, de ahí resulta que tener todo y no comunicar, no tiene sentido en el Ayllu.

Estar y ser en ningún Ayllu, no pertenecer a algún Ayllu es un castigo, es ser "yana", aquél que ha perdido la relación de pertenencia al Ayllu. Es aquel que esta destinado a servir al Estado, es el excluido del Ayllu.

Toda la dialéctica del Ayllu, es una relación con el tener y la comunicación, una excesiva importancia del tener, engendra la propiedad privada, entonces elimina la comunicación, lo que para el Ayllu implica su explosión, Demasiada comunicación implica, la represión del tener al interior del Ayllu, lo que engendraría la esclavitud generalizada, pues los individuos, no teniendo nada en propio son propiedad del déspota, lo cual es contrario al principio de libertad de existencia en la sociedad del Ayllu.

El Ayllu es una economía basada en la no-desaparición del tener y de la comunicación. La estructura del Ayllu, aun en pequeña escala, asegura la comunicación a través de la Pirwa y del rito y posibilita el tener real, por la posesión privada. El Ayllu-Estado hace posible la comunicación por intermedio de los Tampu y el tener por la atribución del territorio y tierras en diversos pisos ecológicos una de las formas para estimular la competencia.

El Estado Inka parece configurarse como una entidad orgánica. El Ayllu-Estado es difícil de localizar cuando se sigue la generalización del modelo invariante. Del mismo modo que la lógica de la apropiación, se desdobra continuamente en poder y en posesión. El Estado no parece estar separado de esta dinámica de lo propio (común-privado), pero se constituye en un espacio que podemos llamar colectivo.

Sección II: La propiedad en el ayllu

Generalmente se dice que en el Ayllu no hay propiedad privada, ésta para muchos, (ajenos al Ayllu) es la obra colonial, consideran como un mal que genera egoísmo y destruye las comunidades armoniosas.

Para comprender el estatus de la propiedad en el Ayllu es necesario ir por etapas. El Ayllu, es territorio y relación social, funciona sobre la base de la pertenencia al territorio y la rivalidad al interior del Ayllu. La Estructura del Ayllu en tanto territorial es común, pero en tanto que relación social y de producción es individual. Es la rivalidad entre familias que permite potenciar el Ayllu. Entonces solidaridad por la pertenencia y competencia en la rivalidad.

Ahora bien, discutamos un poco la relación de lo territorial, planteamos la siguiente pregunta ¿Cómo puede comprenderse la relación entre la territorialidad y las estructuras sociales?

Lo propio del Ayllu es definirse con relación al otro (Ayllu), considerado como rival e "igual", es una referencia mítica continuamente repetida en los ritos del tinku. No se oponen como territorialidades sino como relaciones sociales, simbólicas y económicas. Esta definición posibilita comprender las relaciones de apropiación, posesión de tierras, la organización del trabajo y el ordenamiento del espacio.

La Noción de territorio es el marco para comprender, cómo el Ayllu desde lo común organiza la producción y el consumo y la red para obtener productos provenientes de pisos ecológicos diferentes.

El Ayllu es a menudo presentado como un grupo de parentesco teóricamente endógamo, de descendencia patrilineal poseyendo un territorio determinado. Según esta definición, el Ayllu aparece aislado, coagulado en un espacio, cortado de todas las relaciones del conjunto del cual forma parte. Es la proyección de la noción del oikos griego donde la familia es la base de la economía. En el Ayllu no es que no hay familias, estas son las células económicas de base, a diferencia del oikos griego las familias pertenecen al Ayllu, participan a dos tipos de propiedad: propiedad común y posesión privada.

Reducir el Ayllu al estatus de familia, es no comprender la estructura de la propiedad. Para dilucidar ese malentendido trataremos de hacer surgir, la lógica de esta estructuración en el espacio y el tiempo. La relación entre Ayllus, la lógica del funcionamiento interno y su relación con el régimen de apropiación nos permitirá mostrar el papel económico de la familia en tanto poseedor privado.

a) La estructuración en el tiempo y espacio

La unidad primitiva del Ayllu, al comienzo no puede ser más que el territorio y el individuo. El problema es saber, que representa el territorio en el universo del Ayllu. El territorio no es solamente el objeto múltiple y dividido, sino es también, la entidad única indivisible, el cuerpo íntegro que se desvía hacia las fuerzas productivas apropiables como presupuesto natural y divino (Pachamama).

El territorio es también el cuadro sobre el cual el Ayllu y el individuo se imprimen mutuamente. ¿No hay acaso una co-apropiación entre el Ayllu y el

territorio? El Ayllu como conjunto compacto limita la tierra y el individuo, es decir, el territorio social engloba la parcela individual o familiar. Es en esta delimitación se estructuran el uraqi, la sayana, la aynuqa hasta constituir y dar forma al territorio del Ayllu. El territorio y el suelo pueden ser los elementos productivos y el resultado de la co-apropiación entre lo común y lo privado.

La Naturaleza o Pacha-mama ⁽⁴³⁾, es la gran éxtasis engendrada, es el elemento superior a la producción, que condiciona la apropiación, posesión, y la utilización común del territorio y suelo (utilización común que incluye y diferencia en el seno de ella misma, lo privado) por las familias del Ayllu.

La Pacha-territorio es la superficie (divina) sobre la cual se inscribe todo el proceso de la generalización del Ayllu como proceso de producción. Es en este espacio desdoblado, cuadrículado (invisible) y conflictual donde se graban, se registran los objetos, los medios, la fuerza de trabajo, y se distribuyen los agentes y los productos.

El registro o la inscripción comienza por delimitar los signos del interior y exterior de la Marka-Ayllu; el signo que constituye lo afuera y lo de adentro de la Marka-Ayllu. Debemos diferenciar la máquina social, (es decir, el Ayllu) de la tierra, que permanece siempre como elemento no humano.

El Ayllu como "máquina social"⁽⁴⁴⁾ tiene como piezas: hombres y sus medios de producción; los integra y los interioriza en las etapas de acción, de transmisión y de dinámica, en un modelo institucional de todos. El Ayllu forma también una memoria, sin la cual, no habría sinergia del hombre y de sus máquinas. Sin memoria, la apropiación y reapropiación del Ayllu entraría en desintegración. El Ayllu no permite el desplazamiento (de las marcas de vecindad) del territorio, sólo es posible el desdoblamiento sobre un otro territorio de ecología diferente, desdoblamiento que permite el Qamaña o el buen vivir.

El individuo es libre de circular pero no de desplazar los límites fijados por el Ayllu. Un elemento a poner en valor es que, las máquinas técnicas no contienen en efecto las condiciones de producción. Ellas se remiten a redes sociales estructuradas que las condicionan y las organizan, pero también limitando o inhibiendo el desarrollo. Limitar no debe ser comprendido como algo que causaría obstáculo, se debe entender en el sentido de la adecuación entre la propiedad del Ayllu y de los individuos. La Inter-penetración (interacción) de lo común-privado y la división, es algo creado por el hombre.

Después de haber expuesto la estructuración del Ayllu, el código espacial y temporal del Ayllu nos remite continuamente a explorar el mito, sigamos el movimiento de lo propio y sólo a través de éste podremos comprender la estructuración del Ayllu como común y privado.

b) El Ayllu lugar de expresión de lo común y privado

⁴³ Pacha = tiempo espacio

⁴⁴ Deleuze G. Guattari; L'Anti-Oedipe, Capitalismo et schizophrénie

La propiedad no puede ser pensada más que a través y en la simultaneidad que se opera al interior del Ayllu, el juego entre lo común y lo privado, toman forma al nivel de la totalidad como propiedad de cuatro Suyus.

La propiedad comporta entonces una división, división entre lo común y lo privado, división del trabajo y una producción segmentada por las Pirwas. El consumo familiar, el acceso autónomo a los medios de producción, es asegurada por un movimiento centrífugo entre las unidades de producción al interior del Ayllu y estas a su vez determinadas por la potencialidad del Tampu.

Lo propio tiene la tendencia a desdoblarse en propiedad y en poder, éste se manifiesta por el régimen de apropiación común y de posesión privada (de tierras y poder). Esta dinámica nos coloca en la imposibilidad de pensar la economía al exterior de lo político. Un Ayllu como una comunidad de intereses aspira en el orden económico al control de la producción, el consumo y a busca una cierta autonomía, mantiene una relación de interdependencia necesaria a nivel político y religioso con el Ayllu-espejo.

El ideal autárquico tan soñado por los especialistas de sociedades primitivas no parece verificarse, pues el Ayllu no puede vivir más que con relación al otro, tanto en la vida económica como política. Toda la vida del Ayllu esta basada en mantener la correspondencia entre el Aram y Urum, estructuración que permite comprender la organización del trabajo como el ejercicio del poder en los Ayllus. La autarquía es posible admitir en el modo de producción doméstico, donde la familia aspira a excluir toda relación de dependencia con los grupos vecinos, y más aún en periodos críticos, por eso se refugian sobre sí-misma. El ideal autárquico del MPD es la regla y se manifiesta mucho más en periodos difíciles ⁽⁴⁵⁾.

c) Los etnólogos y la propiedad

El interés por las sociedades no occidentales ha tomado fuerza a partir de los años cincuenta, unos idealizan a esas sociedades como el modelo social de los orígenes de la civilización; otros consideran sociedades incompletas que deben salir del principio de minoría, geste que todavía no usa su razón. Por eso sostienen que los "Indios no tienen sentido de la propiedad", o que en el incario no existe lugar para la iniciativa privada ⁽⁴⁶⁾.

¿Qué quiere decir todas estas expresiones?, ¿No es acaso, pegar prejuicios y categorías, que sirven para pensar la sociedad capitalista sobre sociedades con otro tipo de organización? Pensar la estructuración de la propiedad permite superar todo ese conjunto de propósitos.

⁴⁵ Sahlins M. Age de Pierre, ère d'abondance

⁴⁶ Chaunu Pierre Revue Géo Septembre 1983

Pero antes de proseguir con la propiedad en el Ayllu, es necesario describir cómo los miembros del Ayllu son vistos o percibidos. ¿Cuál la visión sobre ellos y cuál la proyección que se hace sobre lo "Otro?"

Frente a una sociedad desconocida, es difícil pronunciarse con precisión, la carga cultural, intelectual y social deforma a los observados y al observador. He aquí la percepción de algunos autores: "Ellos no saben tener cuidado de sus bienes, nadie piensa jamás en guardarlos, doblarlos... sacarlos o lavarlos o bien Juntarlos de manera ordenada... El observador europeo tiene el sentimiento que los Indios no atribuyen la menor importancia a sus utensilios, han olvidado completamente el esfuerzo que les ha costado a ellos... el Indio no hace nada para preservar sus objetos. Un europeo será absorto, de la increíble indiferencia de estas gentes que arrastran, en un barro espeso, objetos flamantes nuevos, vestidos preciosos, provisiones frescas y artículos de valor, o que los abandonan a los niños, a los dioses... Se puede entonces decir que ellos son totalmente indiferentes a la propiedad material"⁽⁴⁷⁾.

Otros dicen: "El Indio es en consecuencia" relativamente desprendido de preocupaciones materiales". El no tiene "sentimiento de posesión", el indio tiene un sentido embrionario de la propiedad y él manifiesta una indiferencia notoria al perfeccionamiento de su equipo tecnológico".

Esta forma de apreciar creaba ciertamente un placer a aquellos que creían, que los indios conocían solamente la propiedad común. Incluso podemos afirmar que en la actualidad existe una reactualización de esas apreciaciones, cuando se dice que el "indígena" no es egoísta, vive en armonía con la naturaleza etc.

Decir que los "indios" no ponen orden en sus objetos de valor, significa que la política del pillaje no es un acto inhumano, si no son propietarios, la expropiación no tiene sentido, además desposeerlos es aliviarlos en su vida de salvaje, puesto que ellos (los Indios) no tienen sentimiento de posesión. Los que sostienen que las sociedades primitivas o los "indios" no conocen más que la propiedad común, razonan como ideólogos burgueses. Bajo el manto de idealización del universo "indio", ocultan una falsa solidaridad, presentan al "indio", como un ser "congelado" sin hambre, y sin necesidades.

Para esta concepción lo importante es que el "indio" no diga lo que es bueno o malo, y mejor sí este personaje está mas "allá del bien y del mal". Sostener que el indio no se interesa a la propiedad, es crear un universo "turístico", donde se "identifica al indio a una momia", incapaz de distinguir el yo y el nosotros. Es con la idealización que se niega la existencia de la propiedad y el conflicto en el Ayllu. Estas formas de ver al otro continúan con la izquierda boliviana que para engañar a los campesinos idealizan el mundo indígena (que no existe) ⁽⁴⁸⁾.

⁴⁷ Citado por M. Salhins

⁴⁸ Cf. Robert Jaulin

d) La propiedad en el Ayllu

A partir del momento en que la propiedad estructura la sociedad, aparece un cierto orden de las cosas: orden territorial, división, acumulación trabajo, ritual destinado a la reproducción social. Las formas de manejo territorial, la división del trabajo no pueden ser comprendidos si no seguimos la violencia de la propiedad, ésta crea y establece instituciones.

Del mismo modo excluir en el funcionamiento de la propiedad el aspecto de lo común, es no comprender el funcionamiento del conjunto coherente de un sistema. Omitir lo privado, el lugar donde se expresa el conflicto, la heterogeneidad social, la violencia es perder lo esencial en la comprensión de lo social y el modelo cultural que improvisa (siempre) una relación dialéctica con la naturaleza.

Sabemos que la cultura no puede definirse más que con relación a la naturaleza. La simultaneidad está presente y es ahí, que comienza el juego del sistema y lleva a la vez la huella de las condiciones naturales y la marca distintiva de una respuesta original y ésta no puede expresarse más que como la violencia configurada.

Hablar de propiedad en el Ayllu, es referirse a la propiedad privada de los medios de producción en la economía del Ayllu; la economía, es función de la sociedad global y no una estructura aparte. Esta "reducción" a una simple función es el resultado del ordenamiento del régimen de propiedad.

La economía en el Ayllu está constituida por las relaciones sociales en torno al Tampu y éstas en el proceso productivo operan como unidades de producción familiares y como dispositivos de poder en los Ayllu.

e) El Ayllu: relación de parentesco o relación social

No son los individuos como familia o grupos domésticos, quienes instituyen la reproducción y producción. La familia no es más que un elemento secundario, en la producción. Ciertamente, el Ayllu está compuesto de familias, éstas expresan su identidad, cuando una pareja de estas familias, está encargada de representar la comunidad, (cuando ésta tiene la responsabilidad política), es cuando expresa la identidad del Ayllu. Y también es en su condición de excluido, situado al borde del Ayllu que la pareja tendrá la posibilidad de expresar la identidad familiar.

El Ayllu instituye la producción como propiedad común y se opone a lo privado, a lo individual, pero esta decisión es tomada en relación conjunta y de co-apropiación con los poseedores privados. Es la comunidad entera que toma la decisión en la producción. Esta organización de la producción, es la única dominante que rige las formas de organización del trabajo. Cada una de las comunidades que componen la sociedad se apresta a afrontar el conflicto que puede surgir de la relación común-privado al nivel de las voluntades, de la economía y en la política. Es una lucha política y

económica, que se refleja continuamente, en la realidad histórica para la conservación de la propiedad del Ayllu. Surge la contradicción entre el producir en familia y el producir para el conjunto.

Marx, a propósito de los medios de producción, nos dice que cada institución de producción corresponde a un modo determinado de producción y de apropiación: con tecnología y una división social del trabajo apropiado (o propio), con objetivos y una finalidad económica, caracterizada por las formas específicas de propiedad; relaciones sociales y de intercambio bien definidos entre unidades de producción y las contradicciones que les son propias.

El Ayllu como propiedad común y posesión privada, está encargado de la producción y reproducción de la fuerza de trabajo y la determinación de los objetivos económicos. Sus propias relaciones internas, aquellas que se enlazan entre familias, entre los parientes y los niños son transformadas y coherentes por el ejercicio de la función política, ejercida por un miembro del Ayllu. En ese sentido, el Ayllu a través de la autoridad política establece continuamente las relaciones individuales y las relaciones sociales.

Nos parece necesario, hacer una distinción entre las relaciones de parentesco (círculo familiar) y las relaciones sociales (entre Ayllus). En ningún momento la relación de parentesco se manifiesta a nivel del Ayllu, la relación de parentesco se manifiesta al nivel de la familia. Tan pronto como es franqueado el límite de la familia nos situamos en el imperio del Ayllu. Este último no admite la sucesión hereditaria de tierras.

La relación de parentesco acaba donde comienza la relación social. Confundir relación de parentesco y relación social, es una actitud que consiste en proyectar categorías sociológicas u otras sobre una totalidad coherente, estructurada por la relación social, donde se reproducen relaciones de producción determinadas y relaciones políticas que imprimen sus reglas a las familias.

Pierre Clastres, nos dice con fuerza en su libro "Recherches en Anthropologie politique" que las relaciones de parentesco son relaciones para hacer niños. Las relaciones sociales son aquellas que se instauran en un proceso de socialización y que encuentran su expresión en lo económico y lo político al interior de un sistema coherente y en su funcionamiento. Esta diferenciación entre relación de parentesco y social para poder comprender la sociedad del Ayllu, la que marca lo propio de nuestro enfoque con respecto a los enfoques tradicionales.

En el sistema Ayllu se reproduce una relación social de manera conjugada entre en el ámbito territorial y político, además la estructura está potenciada por formas de organización del trabajo como ser: el Ayni, la Minka, la Mit'a y la Qamaña. Según la literatura clásica, el Ayllu es un grupo de parentesco es decir, un grupo domestico, basado sobre una estructura familiar. Esto puede parecer adecuado, si se analizan las reglas que existen para el trabajo entre los individuos, llamadas relaciones de reciprocidad y descritas por numerosos etnólogos. En esas descripciones, el miembro de

una comunidad parece ser un individuo aislado que necesita de los otros solamente en períodos difíciles para entablar relaciones de ayuda recíproca.

Para muchos, el Ayllu visto desde lo exterior parece una relación de parentescos fijados sobre un espacio con características clásicas. Pero el Ayllu por su estructura de propiedad y de poder es todo un conjunto compacto entreteniéndose relaciones de producción y de circulación (formas de organización productiva y redes de distribución). En este conjunto compacto la reproducción social implica necesariamente el desdoblamiento.

La familia se eclipsa con relación al Ayllu, porque ella se define por su pertenencia y es esta pertenencia la condición necesaria y suficiente para ser un poseedor en privado. En estos círculos de pertenencia al Ayllu se define a una comunidad superior estructurada territorialmente en Aram y Urum (Marka). El desdoblamiento y el reencuentro de rivalidades en cada Ayllu se establecen al interior de la Marka.

Entonces el sistema familiar determina su posición en el Ayllu por la relación de pertenencia, es decir que toda familia pertenece a una relación social y una territorialidad. El primero está basado sobre una estructura de posesión privada de las tierras y de poder y relacionado con el Ayllu. El segundo (sistema del Ayllu) como una estructura de propiedad común del Territorio y de poder que limita la posesión de las familias.

La cohesión interna en la familia no es la misma que la del Ayllu. En el Ayllu, la cohesión es de orden político, ésta es asegurada por una autoridad política, que fija las reglas de apropiación, de distribución, de co-habitación; mientras que la cohesión familiar tiene una dimensión limitada, por ejemplo, puede aspirar a ser q'amiri, acumular riqueza, pero no puede decidir sobre el Ayllu.

La autoridad ejercida en el Ayllu, sobre los miembros de la comunidad, es lo que más ha horrorizado a los historiadores, quienes a menudo han caracterizado la sociedad-Ayllu como un régimen totalitario, donde el menor gesto del individuo es vigilado, y controlado. Ciertamente, el Ayllu ejerce un poder sobre el individuo, pero al mismo tiempo es una garantía para sus miembros. Porque, pertenecer, da derecho al individuo y las familias, para poseer tierras y ejercer la función política. 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.

f) La producción en el Ayllu

Algunas familias pueden entre-ayudarse regularmente sobre una relación individual, incluso con familias de otras comunidades. Lo más importante en la organización del trabajo en el Ayllu, son los trabajos dirigidos y efectuados colectivamente entre Ayllus. Son formas de ayuda mutua (entre-ayuda) que constituyen el sostén, la estabilidad y la dinámica del Ayllu. El trabajo es realizado colectivamente según reglas establecidas y

dirigido por el Jilaqata, este servicio es temporal y como tal no exige necesariamente la participación por comunidades.

Estas dos formas de trabajo son comunes a todas las comunidades, todas esas formas de trabajo, son la expresión de la lógica de apropiación y es al mismo tiempo exigencia orgánica para el funcionamiento social. Sin embargo, en el Ayllu existe una forma particular de organización del trabajo, ésta difiere de las formas clásicas. El régimen de apropiación basado sobre la relación conflictual entre lo común-posesión privada, es un intento superación al conflicto propiedad común-propiedad privada, ésta instaura una estructura de producción sui géneris, dotada de una finalidad intrínseca, que va más allá de las necesidades inmediatas de subsistencia.

El hecho de que la posesión privada mediatice la violencia de apropiación entre lo común y la propiedad privada, hace que este desplazamiento estructure formas de apropiación y de trabajo capaces de reproducir el conflicto bajo la forma de relación de reciprocidad que entretiene la amistad y rivalidad.

Esta reciprocidad, en el proceso productivo se conoce como las reciprocidades de: Ayni, Minka, Mit'a y Qamaña. Estas formas de trabajo no permanecen solamente como una técnica aislada, sino tiende a generalizarse socialmente englobando la economía familiar y la del Ayllu. Dicho de otro modo, es una relación social de trabajo que se territorializa junto a la generalización del Ayllu.

La instauración de una relación social, o más exactamente la comprensión del Ayllu como relación social, no pone en tela de juicio la autonomía de la familia (elemento del Ayllu), ni su aspiración económica; la mediatización de la violencia de la propiedad, por la posesión privada, hace que los individuos definan la producción entre la propiedad común del Ayllu y posesión privada de las familias.

Pero, ¿en qué consisten esas formas de organización del trabajo mencionadas? En la generalización del Ayllu, las formas de trabajo que permiten reproducir el modelo podemos mencionar las siguientes: el ayni una relación de trabajo de apoyo mutuo entre familias al interior de un Ayllu, es sobre todo una relación de reciprocidad que potencia el prestigio familiar. Esta cooperación se realiza en las aynuqa, las sayaña, sobre todo para producir y recolectar o cosechar los productos agrícolas como la papa.

Pero también el Ayni como reciprocidad de prestigio se practica para realizar fiestas o ritos cuando una familia tiene obligaciones hacia el Ayllu; en este último generalmente una familia aporta la ayuda en productos (ganado, papa). El ayni al interior del Ayllu, crea y potencia las "castas económicas". Es en esta relación que surgen los Q'amiris aymara y quechua, que podemos llamar los potentados en riqueza. Actualmente esta práctica solo existe como un enunciado, cada campesino cultiva y produce de manera aislada, y es uno de los grandes problemas que hace barrera la formación de empresas agrícolas en el Altiplano boliviano.

La Minka si bien se practica en el ámbito familiar simbolizando el florecer, la multiplicación, es la relación de reciprocidad entre Ayllus, etimológicamente esta palabra se refiere multiplicar (miraña), brillar (k'ajaña) recíprocamente, su sentido económico resulta ser la emulación social entre los Ayllus pares del Aram y del Urum.

Esta reciprocidad, diferida a corto y/o a largo plazo puede ser entre las "castas" o Ayllus pertenecientes al Aram y Urum. La Minka esta destinada al fortalecimiento económico de Pirwas para cada Ayllu. Como trabajo en común consiste en preparar las tierras de cultivo, la siembra, y la cosecha. Reciprocidad de prestigio, es tener un Ayllu par (Jilata) fuerte para "brillar" simultáneamente como los mejores tanto en el trabajo como en las fiestas, es entonces la relación que fortalece el espacio social y territorial

La Mit'a como reciprocidad apunta al potenciamiento, la multiplicación de la Marka, es la realización del deseo colectivo en los trabajos tanto para el Ayllu como para la comunidad superior. Mit'a es reproducirse de manera conjunta. Por eso, en las comunidades aymara y quechua la mit'a es "dar la vuelta y por turno" en la ejecución de los trabajos; por eso el Tamani o el Jilaqata concurre a la jayma obligatoria con el mejor contingente de hombres y mujeres.

La Mit'a no solamente crea emulación entre los Ayllus, sino también, corona de prestigio a la Marka; por eso se oye aún en nuestros días, decir de alguien: "juma jaira marka jaqitawa". ¿Que diríamos en estos tiempos cuando la población vive una economía de subsistencia?

Es natural y lógico que una familia, un Ayllu, no podría abastecer sus necesidades con la producción solo de papa y quinua, como es difícil la diversificación de la producción en las regiones altas, la sociedad del Ayllu dota a la población de la técnica del manejo del espacio en economía.

La teoría económica y sus aplicaciones desde que existe la ciencia de la economía política descuidó el elemento espacio en el desarrollo económico. Se puede observar este manejo del espacio en el Ayllu, es conocido a través los escritos de John Murra como el control de los pisos ecológicos. Nosotras llamamos el Q'amaña, que significa el "buen vivir "; y ¿Cómo es posible vivir como buenos q'amiri? Para ser q'amiri solo es posible cuando la familia y el ayllu tienen acceso a pisos ecológicos diferentes. Uno de los ejemplos de esta practica, es el desplazamiento de los kolla en los diferentes pisos económicos y ecológicos en todo el territorio de Bolivia (y aún fuera del país)

Para los kolla, bajo la lógica del Ayllu el desdoblarse en la estrategia de sobrevivencia que permite extender su dominio en territorios situados sobre la puna, qhirwa y el ch'umi. Esta forma de trabajo relacionado con la organización del espacio permite al hombre de Ayllu, afrontar adversidades naturales y también proveerse de la variedad de productos necesarios para ser q'amiri . Estas formas de organización de trabajo hoy se expresan en comercio, el mercader aymara o quechua no solo utiliza el campo sino se

instala en varios campos económicos y territoriales. En política de desarrollo estos fenotipos y genotipos no se toman en cuenta y tal vez es ésta una de las causas del "subdesarrollo" en el altiplano andino, puesto que los hombres y mujeres que abandonan su ayllu o su comunidad siempre tienen éxito económico es decir se convierten en q'amiri.

Una otra forma de organización de trabajo muy importante es el Waki que consiste en compartir riegos en la producción agrícola y ganadera ya seas entre Ayllus o familias que ocupan pisos ecológicos diferentes, el producto es repartido de acuerdo al aporte de cada uno de los participantes.

Las relaciones sociales del Ayllu aseguran su coherencia gracias al "saber hacer", es el elemento que seguramente permitió reorganizarse a los Ayllus en el proceso de las grandes des-estructuraciones territoriales, políticas y culturales. Esta organización del proceso de trabajo los historiadores, los etnólogos y antropólogos dejan en manos del Estado inca, sin embargo la historia nos muestra que los Ayllu no necesitan de un aparato de poder para ocupar espacios y hacer comercio y producción. Es aún más triste en los que proponen proyectos de desarrollo y proyectos políticos, que sin conocer esta realidad proyectan modelos incompatibles con las formaciones sociales andinas.

g) ¿Para quién se produce?

Existe una idea bastante difundida sobre la sociedad Inka, que consiste en sostener que los "indios" sufrían una terrible explotación por parte del Estado. Numerosos autores, tales como Godelier, Murra, insisten sobre el hecho, que las comunidades son explotadas ya sea pagando tributos, o produciendo para el Estado, éste es considerado como el conjunto de una "casta", asentada fuera del sistema del Ayllu y sin ninguna relación orgánica con las comunidades de base.

El régimen de apropiación, en la sociedad Inka, permite producir para la comunidad y para el prójimo. La comunidad no puede asegurar una autonomía si ella no está relacionada a las otras. La autonomía es pensada fundamentalmente como una relación de dependencia compleja. Las estructuras sociales y económicas, como ser la organización del trabajo, la red de pirwas y tampu determinan que la economía del Ayllu como del Estado hayan determinado estructuras de circulación sin dinero. La economía política nos enseña que el dinero es la primera institución social que funda las sociedades mercantiles.

Sin el dinero no es posible la circulación de bienes, mas tarde las mercancías necesitan de este equivalente general, instrumento indispensable para la circulación de las mercancías en las sociedades regidas por la lógica

del Capital. Es la moneda y las estructuras monetarias don determinadas por los cambios operados en las estructuras socio-económicas,

En la economía del Ayllu asistimos a la ausencia total de la moneda y de todo tipo de intercambio mercantil (incluso el trueque es excluido). Muchos economistas han remarcado esta ausencia, pero sin intentar explicarla. Es curioso, que después de haber notado la ausencia de la moneda, la Economía Política pase por alto y deje la economía del Ayllu para los antropólogos como un fenómeno social del pasado.

Entonces este silencio de la economía política ¿significaría que las sociedades "sin moneda y mercado" no pueden ser explicadas por esta ciencia? Ciertamente, la Economía Política se constituye con la separación de la maquina económica, de la máquina política. La Economía Política, toma forma con la generalización de la moneda, reflejando la circulación de ésta y la de los bienes de intercambio. La Economía Política se constituye entonces sobre la presencia efectiva de la moneda, difícil entonces pensar los precios sin dinero.

A partir de la circulación de bienes y de la moneda, la economía política se erige como ciencia de la medida. ¿Por qué el economista habituado a reflexionar la moneda, el valor, el sistema de precios y la circulación de bienes no han tomado como un problema de investigación el funcionamiento de un modelo basado en la ausencia de moneda?

La economía sin moneda, no le hace problema, menos una estructura económica concreta, funcionando sin la intervención de este elemento fundamental.

En la economía del Ayllu ausencia de moneda y de trueque es un hecho, esta ausencia es remarcado por Quesnay y Marx, quienes, señalan "que los bienes circulan sobre todo el territorio" Y ¿cómo circulan esos bienes?

La estructura de apropiación, en vez de pasar por una relación mercantil (de mercado), establece toda una red de cambios que facilitan la redistribución y el intercambio de bienes, sin que el intercambio sea mediatizado por un numerario cualquiera.

El *tampu* es la nomenclatura y la red que une los Ayllus, las Markas y Suyus. Es el canal a través del cual, los bienes circulan sin ningún tipo de dinero. El *Tampu* es un nudo que ata los Ayllus y es en éste que se concretiza la rivalidad y la reciprocidad entre las Marka; el *Tampu* es el principio y fin del proceso de producción y lugar de ejercicio del poder. ¿Entonces el Tampu cumple la función de dinero?

El *Tampu* es espacio entre las comunidades, y pacto de las rivalidades entre comunidades y el Estado. El *tampu* es el elemento que mediatiza la violencia potencial entre las comunidades y las etnias. El *tampu* es el dispositivo que facilita la repartición de los bienes entre los Ayllus. Esta repartición es administrada mas o menos equitativamente por los poderes locales, respetando el pactó de reciprocidad con el Estado.

El pacto de reciprocidad que liga el Estado a las comunidades, tiene su punto de partida, en la delimitación territorial, repartición tierras, y la redistribución de los productos. Esta administración del excedente, ha sido considerada por algunos autores, (especialmente por J. Murra), como una práctica donde el Estado juega el rol de mercado (sustituye al mercado).

¿Puede pensarse el mercado sin moneda? La asimilación del Estado al mercado parece ser un poco abusivo. El Estado a través del *tampu*, tendría más bien el rol de asegurar la cohesión de la totalidad y al mismo tiempo dar forma a la territorialización de las diferentes regiones, asegurando el desdoblamiento de los Ayllus. La generalización del Ayllu, a través de las guerras y las conquistas, se opera integrando las comunidades, al mecanismo de los *tampu*.

La importancia de los *tampu* no se debe a la cantidad de bienes almacenados, ni del número de graneros, sino a su capacidad de asegurar la unidad, la cohesión y de mantener una cierta dinámica en la reproducción social. Es importante hacer notar que en el momento de la colonización y después de ésta los cronistas quedaron impresionados por el gran número de *tampu* y por la cantidad de bienes almacenados, así: "En 1547, 15 años después del desastre de Cajamarca, este sistema de depósitos se encontraba todavía en funcionamiento.

En los almacenes de XauXa, Polo ha podido obtener provisiones para alimentar al rededor de 7000 hombres, durante 7 semanas. Él había estimado que había más de 15.000 fanegas ⁽⁴⁹⁾ de alimentos, a pesar de los años de pillaje y de desarticulación del sistema"⁽⁵⁰⁾.

Pero ningún autor, parece haber tomado en cuenta el *Tampu* como el nudo entre las comunidades. El *tampu* permanece, para ellos, como un granero aislado, un simple lugar de almacenamiento de reservas para aliviar "crisis económicas" temporales.

El funcionamiento de esta red se configura, como el dispositivo económico que absorbe excédeme y reaprovisiona los canales de redistribución. Todo Ayllu produce excedentes, una parte del excedente es depositado en los *Tampu*, éste es administrado por el Mallku. Gracias al *tampu*, la Marka reproduce la lógica binaria, desdoblándose sobre un territorio más amplio y ocupando más pisos ecológicos.

El encajonamiento sucesivo de cuatripartición de las Markas hace que el intercambio se realice al interior de los *tampu* sin que los productores estén presentes frente a frente. Cada una de las cuatro marka, está a su vez encajonado en un conjunto superior de cuatro grandes comunidades, ajustamiento que forma la estructura global de los cuatro suyu relacionados por la red-*tampu*.

El funcionamiento del *tampu* no se asemeja al de una cooperativa de producción o de consumo, donde el almacenamiento de los excedentes sería

⁴⁹ Quintales medida antigua española

⁵⁰ Murra J. La organización Económica del Estado Inca Pág. 180

intercambiado, sino en los tampu, los bienes tienen por origen la producción obtenida en cada Ayllu. Los excedentes son depositados para una destinación "desconocida". El destino de los bienes tiene poca importancia para los productores. Sólo cuenta la puesta a disposición del Tampu, de bienes producidos en otras comunidades y en otras regiones, por ejemplo, los productos del valle son cambiados por productos del altiplano (frutas, maíz, por papas, quinua, etc.)⁽⁵¹⁾.

Según el ajustamiento sucesivo de la tetrapartición de las marka, el intercambio, parece realizarse al interior de los tampu, sin que los productores sean confrontados cara a cara. De manera más general, hay una cadena compleja de tampu, al interior de la cual se efectúa el intercambio. Este sistema muy complejo no puede ser formalizado enteramente de manera explícita, pero lo que hemos tratado de hacer, es expresar una lógica propia del funcionamiento del tampu, de situarlo en el conjunto coherente de la sociedad Andina. El sistema podría ser comparado a lo que ocurre dentro de la "caja negra", donde el dispositivo del cual, se conoce la respuesta gracias a una señal de entrada pero del cual se ignora el funcionamiento interno (Una comunidad inyecta los bienes, pero la cadena compleja de la circulación es difícilmente cognoscible).

h) ¿Quién debe poseer y ser propietario?

Sabemos que poseer se refiere a un derecho sobre, es igualmente disponer de alguna cosa en privado, es al mismo tiempo un elemento que nos hace seña de un poder. La cuestión de la posesión, esta de lleno ligado al poder, La posesión será pues el atributo o la atribución de las tierras o del poder a las familias. El doble funcionamiento de lo propio se opera aquí tanto desde el punto de vista político como de lo económico. La posesión representa pues un privilegio, un derecho para el miembro del Ayllu. Pero como toda posesión y atribución es limitativa, no es hereditaria.

i) El Ayllu propietario en común

Sólo son poseedores legítimos quienes tienen un lugar donde "pueden mantenerse de pie", aquellos que pertenecen al Ayllu. El Ayllu, no es una aldea que tendría una autoridad cualquiera. El Ayllu es verdaderamente, una unidad, de producción comunitaria y de propiedad común. Sólo el Ayllu, es verdaderamente el propietario. Se nos podría reprochar de presentar como un propietario privado: pero en los hechos el Ayllu no es en-sí una propiedad privada. El Ayllu, por razones técnicas es fijo y móvil especialmente.

Es una unidad bien definida, con relación a los otros. Los Ayllus mantienen relaciones de vecindad, proximidad, constituyendo sobre todo una cadena de relaciones sociales, políticas y económicas. Es al interior de

⁵¹ Pequeña institución que regula la circulación de bienes

esta relación social que se fija las reglas de repartición de tierras, distribución de bienes y las reglas del ejercicio del poder. En su exterior el tampu asegura la circulación de los bienes.

Ciertamente, este régimen de propiedad, conlleva derechos distintos, jerarquizados, superpuestos en lo que conciernen las familias y los medios de producción. El detenta un derecho inminente de propietario, es el Ayllu, pero el Ayllu, como unidad abstracta es concretizada por el juego de la función política y por su definición con relación a un otro, "su doble".

El Ayllu deviene en el conjunto social global, una institución capaz, de asegurar la producción excedentaria. Entonces el derecho de propiedad sobre el territorio, las aguas, los pastizales, nos da el ejemplo de derechos de propiedad, que tienen un carácter más inclusivo que exclusivo y más políticos que económicos. Un derecho derivado del producto y de los medios de producción, en virtud de una superioridad intrínseca sobre los productores.

El derecho de propiedad, en el Ayllu difiere del derecho existente en regímenes de apropiación privada: donde se confiere un control sobre los productores, en virtud de un derecho sobre los medios de producción. En tal sistema no existe ninguna posibilidad de unidad, de comunidad si ésta unidad existe, no es más que una multitud de individuos poseedores de bienes sin relación con respecto a la unidad.

De esta diferencia fundamental, resulta que las dos formas de apropiación, tienden en sentidos diferentes y hasta opuestos. En el Ayllu, donde lo propio se despliega como común y privado; la propiedad del Ayllu es común y la posesión familiar es privada, hay un derecho sobre las cosas actualizado a través del dominio familiar sobre la sayaña.

En el régimen de apropiación privado, donde sólo, lo propio como privado ejerce violencia, hay un dominio sobre los individuos, actualizado por un derecho sobre las cosas. En este sentido, la acumulación de bienes en los tampu no implica de ninguna manera un poder sobre los hombres. Incluso el Jilaqata en pleno ejercicio de poder, no tiene más derecho privativo e individual que el otro sobre las cosas, desde el momento en que los productos son almacenados en los tampu.

j) El Ayllu una relación social

En el Ayllu, la familia no tiene la propiedad exclusiva de sus recursos productivos: tierras de cultivo, pastoreo, de caza, lugares de pesca. Pero su derecho de posesión, le confiere una autonomía primaria con relación a su espacio. Allí donde los recursos son colectivos, indivisibles, cada Ayllu, con sus miembros puede acceder sin dificultad a los bienes y a las tierras, pero en ningún momento, no pueden extender su propiedad. Para que la posesión privada, sea extendida, es necesario el acuerdo (no solamente) de la comunidad superior, sino también de los Ayllus vecinos.

Los productores en el Ayllu, determinan sobre una base anual, la manera cómo la tierra será cultivada y utilizada. Y es al Ayllu que incumbe toda la responsabilidad de la repartición, según la buena o la mala apropiación de las tierras, del mismo modo la obtención y disposición de los productos. Esto nos muestra que hay una propiedad, una apropiación "casi" privada de los bienes, el problema es de saber, que es lo que limita la expansión y la apropiación abusiva de parte del individuo. La propiedad es un indeliniable e irreductible. El derecho de la familia, como miembro perteneciente al territorio del grupo, es garantizado por la estructura del Ayllu.

Es extremadamente raro ver, incluso inexistente en la lengua aymara, oír la palabra "expropiación". El derecho a la posesión en el Ayllu, no es el mismo comparado con el régimen de apropiación. Existe una diferencia bien notoria entre el sentimiento de pertenencia y el tener, que responden a dos tipos de régimen de apropiación. La ideología de la reforma agraria expresa, "la tierra es de quien la trabaja".

La posesión proviene del trabajo que un individuo ejerce sobre la tierra, es el trabajo que lo convierte en poseedor (diríamos propietario). En el Ayllu lo específico es que, el hombre pertenece a la comunidad, de la cual él es originario. Y solamente en el Ayllu es posible explotar los recursos, apropiarse bienes para obtener y satisfacer las necesidades familiares y de grupo. Entre Pacha y el hombre existe una figura, que pone de relieve la pertenencia, de ahí resulta el sentimiento de que, el hombre pertenece a la Pacha y no la tierra al hombre.

En el Ayllu, decir que, un hombre no tiene tierra, es algo ininteligible, es inconcebible, que puedan existir hombres sin posesión privada; entonces ¿el hombre está siempre sobre la tierra? En el universo Andino estar sobre la tierra no es suficiente, es necesario pertenecer a un Ayllu para ser "propietario" de tierras y bienes. La tierra no es algo que uno puede apropiarse de manera privativa.

Este derecho de posesión privada y ese rechazo de privatización por algunos, ¿es una ideología establecida por una clase dominante?, o ¿no es acaso, todo una concepción mental, un trabajo destinado a conjurar la vana pretensión del hombre, de apropiarse las tierras y de excluir a los otros?

Según Baudin: el "imperio socialista" de los Inka es una "organización de hombres felices, edificada sobre el eclipsamiento o la anulación del individuo": y según Karsten: "El gobierno totalitario que no era insoportable...ninguna opresión de los sujetos no era permitida. El aspecto más maravilloso de la civilización Inka, además, del sistema político en general fue su legislatura social".

He aquí, juicios de valor que hay que descifrar y descubrir lo que esta "oculto" detrás de ese maravilloso totalitarismo. ¿Existe anulación o eclipsamiento del individuo? ¿Quién domina y manda a los sujetos? ¿Quién les oprime? Todas esas expresiones, esos juicios vagos, pueden estimularnos para reflexionar y poner en su lugar la estructura del Ayllu.

Las comunidades Andinas parecen haber tenido una experiencia en como conjurar la violencia de lo propio. Tal vez comprendieron el desafío serio de la propiedad. El sistema común-privado tiende a conjurar el conflicto que se instaura entre los dos polos. La propiedad tiene una tendencia a ser antisocial; cuando ella toma la forma solamente privada, su naturaleza misma tiende a excluir a los otros. La línea de la propiedad común, tiende a reducir los individuos a simples objetos.

Toda forma de apropiación, está destinada a conjurar, no el excedente, ni el Estado, pues el excedente no plantea ningún problema en su circulación y atribución. Lo que hay que conjurar es el imaginario de la pertenencia de la tierra al hombre, Lo que hay que impedir es la aparición de la propiedad privada, que pondría en peligro la constitución Ayllu. La lógica de lo propio es vivida como una obligación necesaria; esta necesidad exige la metaforización en el tiempo y en el espacio a través de la negociación.

Frente a la lógica de lo propio, el Ayllu inventará maneras o modos de exaltar al hombre, por encima de sus semejantes. ¿Cuál es esta exaltación? A nivel del Ayllu, aunque en pequeña escala, cada individuo adquirirá la función de poder, adquisición que exalta la individualidad como acto privado frente a lo múltiple. Esta adquisición del poder, es una posibilidad y una obligación ofrecida por la comunidad al individuo.

Sección III: El poder en el ayllu

a) Lo propio del poder

Partiendo de la noción de lo propio y del gesto mismo de apropiación, hablar de la determinación económica o política de la estructura social, no tiene mucho sentido. En el mundo Aymara-Quechua y en toda sociedad, la propiedad no es solamente una cuestión económica ni tampoco política. Esta noción está dentro de un movimiento de desdoblamiento: en posesión y poder. Lo propio no puede ser pensado de manera indistinta. Lo económico o lo político no puede ser pensado como determinado o determinante. Lo propio puede ser el acto fundador de toda sociedad, en todo caso parece configurarse así en el Ayllu. Decir apropiación ya quiere decir economía-política. Como plantear la anterioridad de una con relación a otra (economía-poder).

El interés del trabajo se sitúa sobre la relación conflictual de lo propio en la sociedad Inka. El propio, es una verdadera relación de fuerza y se anuncia como violencia, es decir, poder. Quien dice poder, dice política, y dice exclusión, separación. Lo propio como poder es también la apropiación económica, disponer de... poseer para disponer. Lo propio, lo político deben pensarse juntos cuando se habla del Ayllu.

Pensar la política en el Ayllu, y en toda sociedad, no puede ser pensada fuera de la relación violencia-paz; es poder coercitivo-no coercitivo. Estudiar entonces una estructura, como la del Ayllu, sólo desde el punto de

vista económico o político, es deslizarse en la unilateralidad de lo propio. Cuando Pierre Clastres, dice que hay sociedades sin Estado y sin un poder de coerción, no hace más que escamotear la esencia misma de lo político (es la violencia). Y algunos autores como La Pierre, señalan que las sociedades arcaicas tienen un poder embrionario, estos caen en el mismo prejuicio etnocentrista o civilizacionista, entonces, ¿no es acaso necesario ver de una manera mas dialéctica, la dinámica de la apropiación para poder estudiar las sociedades y las economías?

Partiendo de la dinámica de lo propio se eliminaría toda esta tipología de sociedades: sin Estado, sin jefe, economías de subsistencia y también sociedades con Estado y clases sociales. ¿Qué nos quedaría? Nos quedaría sólo la gestión de lo propio (es decir, la violencia) en cada una de las sociedades. Lo propio es propio a todas las sociedades. Toda la historia de las sociedades parece ser un problema de conjura de la violencia. A partir de ahí se puede comprender mejor las diferentes sociedades y en fin por una vez se habrá determinado un propio a todas éstas. Esta reflexión de lo propio nos liberaría evidentemente de todos los prejuicios y de todas las ideologías que se injertan en los análisis.

Las clases sociales son evidentemente el ordenamiento operado por la violencia de lo propio. Este ordenamiento puede formar órdenes, castas, divisiones duales, como en el Ayllu (que se asemejan bastante a una clasificación de orden dual, opuesta e idéntica).

En el Ayllu, el poder político es inmanente, éste toma forma y se desarrolla según el distanciamiento que separa lo privado y lo común; al mismo tiempo este juego de lo propio genera instituciones, formas del régimen de la tierra, regímenes políticos limitados en el tiempo y en el espacio. El Jilaqata es a nivel del Ayllu, aquél (poder) que tempera la violencia. Temperar la violencia en sentido metafórico y en un sentido concreto.

La gestión de la violencia es entonces un acto esencialmente político, la violencia política siendo entonces el resultado del movimiento de la apropiación. Para mantener el equilibrio será necesario inventar, innovar nuevos instrumentos, mecanismos e instituciones políticas capaces de conjurar el peligro de la violencia. Así, el Ayllu frente a este juego peligroso de lo propio, desplaza la relación conflictual común-privado sobre la relación mediatizada común-posesión privada; determina la relación de pertenencia al Ayllu y de éste con relación a la Marka. Instituye la regla de la rotación en el ejercicio del poder, limitando en el tiempo y espacio.

La innovación sobrepasa el marco del Ayllu. Esta crea el desplazamiento ecológico de los Ayllus, la creación de los nuevos Ayllus, reproduciendo el modelo original; en esta generalización se va constituyendo en el tiempo una sociedad diferenciada a pesar de reproducir la dualidad del modelo. El terror de la separación de lo propio, hace del Ayllu, lo propio de una instauración, de una diferenciación social, económica, su escisión radical, el desdoblamiento original es la matriz de todas las diferencias.

Lo propio de una sociedad, como ésta, es de ser política, por el hecho mismo de estar organizada por la lógica de la propiedad. En la sociedad Inka no se puede pensar o abordar el establecimiento del poder político coercitivo, como un pasaje de la no-cohesión a la coerción. Todo lo que aparece, un pasaje, es la tensión y el cambio en el régimen de apropiación. Cuánto mas el distanciamiento y la oposición se eclipsa entre lo privado y lo común, más las instituciones políticas toman un carácter coercitivo.

b) La función cíclica del poder

En lo concerniente a la vida social, las relaciones sociales se encuentran centradas alrededor del modelo Ayllu. Es a través del Jilaqata que el Ayllu ejerce su rol religioso, económico, político y administrativo.

En este pequeño sistema Ayllu, el Jilaqata ocupa un espacio a partir del cual unifica bordeando la comunidad, le da cohesión y conserva la propiedad territorial. A ese nivel, la mediatización de la violencia a través de la propiedad parece asegurar el funcionamiento económico y político.

El Ayllu en pequeña escala permite y obliga a cada miembro a participar de la propiedad del Ayllu. Es la pertenencia al territorio, la que posibilita ocupar el espacio de poder; acceder a éste no es posible sin estar antes incluido en el territorio. Si uno es poseedor privado de la tierra, se debería ser también poseedor del poder. El poder del Jilaqata no se adquiere por la cantidad de riqueza acumulada ni por el número de hijos que tiene una familia sino en *calidad de poseedor privado*.

El poder consiste en poseer en privado y en tanto miembro del Ayllu, el poder pertenece a la comunidad. El territorio y el poder son la propiedad común del Ayllu, para un miembro del Ayllu solo es posible la posesión privada de la tierra y del poder. La posesión privada de la tierra y del poder está limitada en el tiempo y en el espacio. El puesto del Jilaqata no es hereditario ni tampoco puede desbordar en atribuciones sobre otros Ayllus. Esta limitación en el ejercicio de poder se conoce en el Ayllu como " la función cíclica del poder".

La atribución de esta función está regida por el mismo principio de la Mit'a. La rotación cíclica en la función de deber, es atribuida a cada familia, miembro del Ayllu. La atribución del poder se hace por un año y ningún miembro del Ayllu no puede sustraerse a ésta, incluso si él encontrándose en una situación difícil. La función de poder y su carácter rotativo nos parece ser una de las diferencias fundamentales con el Modo de Producción Asiático.

Cada Ayllu está compuesto aproximadamente de 100 personas y cada familia está invitada a ejercer el cargo de Jilaqata por un periodo de un año; por cierto no existe una elección ni nominación por una autoridad ajena al Ayllu, el recomienzo del poder es como el recomienzo del Inti datado para el Intiraymi. Este recomenzar también es la Machaq mará. Por eso los Jilaqatas antes de la machaq mará ya tienen conocimiento de lo que pasa en el Ayllu y

también preparado económicamente. El saber se transmite en una ceremonia organizada por el Jilaqata antes del nuevo año; a esta ceremonia son convocados los futuros Jilaqatas que se encuentran esperando su turno.

c) Condiciones para ser poseedor del poder

Pierre Clastres, cita las tres condiciones para poder ser jefe Indio, (en las tribus de la América del Sur): primero, ser jefe hacedor de paz (pacificador), segundo ser generoso, tercero ser buen orador. En el Ayllu, las condiciones no son las mismas como las citadas por Pierre Clastres. La selección toma en cuenta la cualidad de buen administrador de lo propio, es necesario que sepa conjurar la violencia, sea generoso, severo en mantenimiento del orden de lo propio. La violencia o la paz, ejercida por el poseedor del poder dependerán de la buena o la mala adecuación de la realidad al mito.

El talento oratorio es de menor importancia porque la comunicación pasa por el diálogo inter-individual, es decir, que el Jilaqata deberá convencer una por una a todas las familias de su grupo y luego fijar objetivos. La posesión del poder, no puede ser legítimo, si el Jilaqata no está acompañado por la Mama Talla, esta pareja simboliza y reproduce el mito de fundación del primer Ayllu. Esta lógica de la pareja se repite hasta hoy en los ayllus actuales a pesar de su deformación.

Al nivel del Ayllu, el Jilaqata es considerado de acuerdo a un imaginario creado por la sociedad como hermano o padre que se ocupa de los asuntos de la comunidad. Es el awatiri; aquel que ha recibido la calidad de Jila o hermano mayor. Es, el pacificador, es la instancia moderadora del grupo y garante al mismo tiempo de la propiedad común y de la posesión privada de tierras en el Ayllu. Uno de los papeles más importantes es la repartición de la tierra a los miembros del Ayllu.

La atribución de las tierras se realiza anualmente y en presencia de todos, donde el Jilaqata muestra la parcela a cada familia, pronunciando las siguientes frases: aka uraqija jumankiwa (esta tierra está con la familia). Existen dos expresiones en el Aymara para significar la relación posesión y propiedad: el individuo dirá nayankiwa o está conmigo y jiwasankiwa o está con nosotros.

La primera expresión connota, que es efectivamente el individuo que es el poseedor privado pero no el propietario. La segunda expresión da el signo que nosotros somos propietarios (con referencia al Ayllu) y significa también que nosotros somos los propietarios. Pero janiw nayankiw sañakiti jani jilakantija; esto hace que las familias no pueden pretender ser poseedores sin el acuerdo de la autoridad. Ningún miembro puede apropiarse, las tierras, los bienes, si el jilaqata no ha fijado una demarcación sobre estos. La relación, del detentor del poder con las comunidades, en un sistema económico, donde el conflicto entre lo común y lo privado es conjurado por la posesión privada, obedece a la regla de reciprocidad.

Nosotros vemos al jilaqata vigilar la distribución y el almacenamiento de bienes destinados para la salud del Ayllu. En el entendido que él mismo contribuye a esta finalidad, como jefe, es pues un elemento y un medio para el Ayllu. Su individualidad no puede expresarse materialmente sin la posesión privada, y políticamente en el prestigio que lleva, el signo de realización, el hecho de servir al Ayllu. El prestigio es algo que debe ser ganado en el ritual. Lo que aparece nuevamente en la relación poder y comunidades es el modelo paradigmático que se hace co-extensivo a lo político y económico.

El Ayllu como propiedad común y posesión privada, exige en su funcionamiento, un poder de naturaleza profundamente pacífica (ligada a la cosmogonía de la Pacha, fundador encargado de hacer el bien), y un poder de cohesión que no es más del orden del paradigma, pero que se sitúa del lado del sintagma. El jilaqata tiene que enfrentar a la violencia individual interna y externa del Ayllu para buscar la adecuación de la realidad al mito.

El Jilaqata estará obligado sin interrupción de buscar nuevos mecanismos en las relaciones de vecindad, tanto al nivel político como económico. Pero para ello será necesario convencer e imprimir, la concepción del universo legado por sus ancestros. Hay una búsqueda constante en imprimir el mito a la realidad.

Así el Jilaqata responsable de la gestión de la vida religiosa, ordena con precisión el calendario agrícola y vigila el cumplimiento de ese ritual para la celebración de fiestas en honor a los dioses, fija los sacrificios y las ofrendas. Se puede pensar entonces que el poder del Jilaqata se ejerce desde el borde sobre todos los asuntos de la comunidad. Se puede notar que en los Ayllus mas alejados, se continúa reproduciendo simbólicamente el mito de fundación. Este recuerdo mítico, a través de la práctica religiosa, ligada estrechamente a la práctica política y económica, sirve también de modelo para la constitución de las Marka. El poder en el Ayllu es un espacio donde se "excluye" un elemento capaz de asegurar la coherencia del conjunto.

d) El poder y la generalización del Ayllu

Nuestro trabajo por la vía mítica e inductiva se muestra incapaz de hacer resaltar las relaciones comerciales entre los Ayllus. Es por el papel que tiene el Jilaqata que podemos comprender. Adquirir y ceder son actos que no existen más que para el detentor del poder. Este es identificado como el hermano, quien deberá realizar la repartición y distribución de tierras y bienes, el da y al mismo tiempo retira los excedentes para la conservación del Ayllu.

En esta ambivalencia, poder y economía son inseparables. La pequeña estructura del Ayllu originario impide, desde ya, la apropiación de una manera unilateral. La economía y la propiedad del Ayllu aparecen históricas y lógicamente dispersas y ligadas a la formación de un nuevo tipo de Ayllu, Es

en este donde el Ayllu aparece como un verdadero pequeño Estado. Por eso algunos autores hablan del derrumbe de varios Estados (Godelier, Clastres) en el mundo andino.

Esta hipótesis no es vacía de contenido. Lo importante es subrayar, que esos derrumbes, han sido el comienzo de la generalización del Ayllu, de donde se puede inferir su carácter ambivalente. En todos los grados de la generalización, la propiedad, el trabajo colectivo y el poder político pasan por el Jilaqata. Este es un verdadero administrador de la economía del Ayllu. Y es bajo la ligazón de relación, entre los Jilaqatas, que aparecen las primeras formas de comunicación y los primeros centros constituyendo el Tampu (graneros que pertenecen a la "federación de Ayllus"). En la sociedad del Tawantinsuyu, no es el Estado central que por intermedio de sus agentes, organiza los trabajos en las comunidades, sino es la comunidad y el Jilaqata que definen y organizan la producción tanto al nivel del Ayllu como de las Marka.

El detentor del poder en el Ayllu, parece ya un Inka en potencia; a medida que el Ayllu se generaliza, la tarea y el papel del Jilaqata se hace cada vez más compleja y cada vez más indirecta con relación a los miembros del Ayllu. Nos es difícil decir, si el Jilaqata es el hombre que lucha contra el Estado en constitución, pero más probable, es que el Estado y su carácter ambivalente estén presentes ya en el Ayllu: el Jilaqata toma la figura de un "señor" que conserva lo real del Estado.

Una primera conclusión extraída del Ayllu, en esta fase es que las comunidades rurales no están en una dependencia absoluta con relación al detentor del poder, de esta autonomía resulta la ambivalencia entre el poder del Jilaqata y el Estado. El alejamiento unilateral, tanto al nivel de la apropiación como del poder político llevaría a un monopolio de poder y a una transmisión hereditaria, la que probablemente conduciría a la apropiación de la tierra y el excedente en el Ayllu.

Pero esto no se produce todavía. Porque el Jilaqata, en su papel político y administrativo, separa la relación de parentesco y la social. Es necesario que el poder proteja la propiedad común con relación a la propiedad de la Marka; que garantice la posesión privada familiar al interior del Ayllu. Al mismo tiempo crea, los medios de comunicación para conjurar en violencia interna y externa. La violencia interna será canalizada por una serie de ritos entre los rivales del Urum y Arum, donde la emulación y la competencia desplazan las relaciones de amistad y de hostilidad. La emulación económica llega a potenciar y encadenar las Pirwas y los Tampus.

La competencia entre el Aram y el Urum y la de las familias se expresa canalizada por la lucha por el prestigio y la demostración del en-sí. Mostrar la particularidad de cada ayllu: riqueza, música, símbolos, vestimenta. Cada Ayllu se erige con fuerza al interior y al exterior. En el interior de cada Marka está la división dual estructurada en Aram y Urum, hacia lo externo se muestra unidad y orgullo. A pesar de esta exteriorización el Ayllu en su interior continua bajo los mismos principios de lo Propio: las familias

continúan trabajando las tierras de lo común y de su propiedad, pero englobados en círculos mas amplios y dependiendo cada vez de factores externos al Ayllu.

Capítulo III: La Generalización del Ayllu

Introducción

Lo que opera en la generalización del Ayllu, es un modelo estratégico. El modelo que juega es, aquel de la genealogía del Ayllu, es decir, el modelo de la fundación que conjura la violencia de lo propio. El paradigma del doble, es una especie de ancestro bastante remoto en el tiempo. Esta relación genealógica de lo propio, es comprendida, como un retorno y un comienzo o como una marca de una inflexión: escisión, marca que puede ser entendida en la categoría de lo común y de lo privado o como la violencia de la simultaneidad. Concreción en la realidad que se expresa imprimiendo la estructuración dual en el espacio y la mediatización en el conflicto entre lo privado-común.

El Ayllu se impone al campo político e imprime al Estado, como el resultado del movimiento de propiedad, llevando la marca del ancestro orgánico. Esta marca es la que da la naturaleza y el carácter del Estado Inka hasta el inicio del proceso colonial. El modelo del Ayllu, aparece como un espejo, en el cual cada comunidad concreta se esfuerza de re-encontrar su imagen, las huellas de su existencia pasada y presente buscando siempre el rigor de esta configuración. El Ayllu, como pre-formación del Estado Inka, lugar de invención de elementos esenciales de lo social, origen y devenir, es en su generalización la prueba de su evolución.

En la perspectiva de la generalización, el Ayllu es al mismo tiempo y por el movimiento mismo, el modelo unificador y el productor de la forma-Estado, basado sobre la posesión privada y la propiedad común, englobada por la propiedad colectiva. Este reconocimiento de paternidad está acompañado inevitablemente por juego simultáneo de lo propio. En la sociedad Inka, el poder no es la herencia o la dote de una cualquiera fracción de la colectividad. Este no está al centro, o más exactamente está excluido y se encuentra en la periferia de la comunidad. Está al medio de la soledad inmanente al Ayllu. Los intereses y las pasiones están limitados por la posesión privada y la comunidad.

En el Ayllu como organización social, no existe carencia (escasez), como tratan de hacer creer las corrientes etnológicas y la ciencia política. En efecto no hay carencia de palabra, pensamiento ni de bienes de consumo, la asociación habitual establecida entre la economía de despotismo y de esclavismo no tiene sentido.

En el Ayllu, todo parece estar dirigido por la rotación del poder, o la eliminación de "los poderes en el poder": eliminar, es conservarla como praxis política y ritual, impedir la trascendencia y la del Estado. El Ayllu conserva el Estado en la misma organización social. Es en este sentido, que el Estado, constituido sobre la base del Ayllu, parece ser prisionero de la sociedad. Esta última, limita el campo de acción del Estado, gracias a la estructura del espacio, de trabajo y de poder.

El Ayllu, en vez de trascender el Estado, crea órganos intermedios, para prevenir la reconstitución de cuerpos que buscarían autonomía y se arrogaría el derecho de representar el consenso de la comunidad. Es por éstos órganos intermedios, que una cierta planificación se impone sobre el territorio y descentralizando por intermedio de los tampu, impide la aparición del comercio y la moneda.

Hemos dicho que esto es la praxis, la forma más seria de la actividad política; ésta es la capacidad de transformar las relaciones entre los Ayllus, las Markas y las etnias. El Ayllu-Estado, no da ninguna señal en lo concerniente al Estado como autónomo y externo a la comunidad. A través del Ayllu se puede comprender que una sociedad que conjura la violencia de la propiedad y puede encontrar una situación atemperada, sin caer en la trampa de la apropiación privada de la tierra. La historia nos enseña que la dominación de lo privado en los diferentes aspectos de la vida social, es el generador de relaciones mercantiles, del fetichismo de la mercancía la acumulación y sus consecuencias.

En el Ayllu-Estado se acumula bienes, pero el destino de éstos no es más que las propias comunidades. Sería grosero y forzado sostener que el Estado desvía estos bienes para su provecho. J. Murra, respecto a este propósito observa la existencia de grandes depósitos de bienes del Estado sobre todo el territorio. No existiendo el comercio, sería curioso pensar que solo los burócratas utilicen los bienes depositados, engordando solo ellos y reduciendo a las comunidades al esclavismo. Los tampu no tenían ese objetivo y los cronistas y algunos etnólogos, aclaran que la mayor preocupación del Estado Inka era efectivamente la redistribución de los bienes, a través de los tampu para alimentar el país.

Insistiendo sobre la importancia de los tampu, un cronista, menciona la existencia de varios tampu sobre la costa ecuatoriana, donde aproximadamente 175 aventureros encontraron tejidos y vestidos en cantidad suficiente como "para mantener a los españoles por 3 o 4 años". El Ayllu es el organizador social, tiene por meta asegurar materialmente y espiritualmente la existencia de las comunidades. Es en consecuencia perfectamente normal y lógico que la generalización del Ayllu, bajo forma de Estado, continúa a proseguir el mismo objetivo.

El Ayllu desde su génesis y en su generalización, instituye el trabajo bajo la forma de reciprocidad (¿es un acto natural o cultural?). El Ayllu instituye la economía como desafío a lo propio y la política como medio de acción para mantener el juego conflictual de la propiedad: común y posesión

privada. Es únicamente sobre la relación de lo propio, que, el Ayllu-Estado conserva la estructura de organización del Ayllu.

Desde la estructuración del Ayllu original hasta el Ayllu-Estado, lo político, ideológico y económico es el producto de la dinámica de la violencia de propiedad... Y es a partir de ahí que la religión de los Inka o la ideología de la reciprocidad, aparece como un elemento interno de las relaciones de producción.

Con M. Godelier, pensamos que esta ideología, puede convertirse en la base de formas de explotación en la sociedad Inka, cuando la función de poder se convierte en propiedad privada como consecuencia de la alienación política. Es sobre este punto de la ideología, que Godelier tiene el "mérito" de expresar en términos claros, sin más preguntas: "Estamos aquí frente a una de las formas antiguas de sociedad de clases en la cual la base es todavía un conjunto de comunidades tribales. Pero en este contexto, nosotros vemos que la ideología religiosa no es solamente la superficie, el reflejo fantasmático (espectral) de las relaciones sociales. Ella constituye un elemento interno de la relación de producción, funciona como un componente interno de la relación económica-política de explotación de los campesinos por una aristocracia detentora de poderes del Estado ⁽⁵²⁾".

Lo que se expresa aquí, son las comunidades encarnando este elemento interno, que no es una imposición exterior sino más bien el armazón invariante de la organización social. Godelier, prosiguiendo en su demostración agrega: "Esta creencia, en la eficacia natural del Inka (Godelier nada nos dice sobre la creencia de la comunidad antes de la conquista de los Inka y su aparición), creencia compartida, tanto por el campesinado dominado (en lugar de las comunidades tribales), como por la clase dominante constituía no solamente una ideología legitimando de hecho las relaciones de producción, sino también una parte de la armadura interna de esas relaciones de producción"⁽⁵³⁾.

¿Cómo esta armadura interna, puede ser tan engañosa para una clase dominante, de la cual saca beneficio para ella y para los dominados?

Sección I: El mito del Mallku

Con Levi Strauss, sabemos que los mitos no hablan para no decir nada, tienen un sentido y adquieren así en nuestra vida un nuevo prestigio. "La enseñanza de los mitos Sud-Americanos ofrece un valor tópico para resolver los problemas que conciernen a la naturaleza y al desarrollo del pensamiento"⁽⁵⁴⁾.

⁵² Murra J. La organización económica del Estado Inca Pág.238

⁵³ Godelier M. Horizons, trajets marxistes en anthropologie

⁵⁴ Levis Strauss C. Mythologiques Pag 401

La sociedad y la economía del Ayllu se caracterizan por el estatus de la propiedad en la vida política económica y religiosa. El estatus de lo propio hace aparecer estructuras jerarquizadas horizontal y verticalmente, divididas en círculos de pertenencia, en los cuales la propiedad define al individuo, el Ayllu y la comunidad superior (Marka y Suyu).

Para comprender todas estas extensiones horizontales y verticales, los grados de cohesión, de violencia y de poder en el Ayllu, recurrimos al mito del Cóndor, para mostrar como el modelo Ayllu es conservado en la memoria de los habitantes a través del mundo de los pájaros. Este mito actualmente sirve como el referente o texto para el ejercicio del poder para el Jilaqata. A través del relato y el análisis del mito, trataremos de comprender la extensión del Ayllu, como modelo social. El mito de referencia es el menos conocido por los etnólogos.

Los hombres andinos conservan el ideal del Ayllu, en el mundo de los pájaros es a través de éste que se recuerda las relaciones entre el poder y las comunidades. El cóndor, el suri, lurinsullu... y todos cuantos pertenecen a ese mundo. Los hombres conservan el ideal del Ayllu, la ideología, y las leyes de su funcionamiento, este rito es contado y repetido actualmente en muchas comunidades por los Jilaqata.

El mito y su análisis: "El Cóndor desciende sobre el territorio del Ayllu, rapta una joven mujer, cogiéndola en sus garras la coloca sobre su lomo, mirando al rededor de él, para ver si alguien lo observa sorprendido. Luego serio y desconfiado emprende su vuelo, viaja y alcanza la cumbre de la montaña, lugar accesible únicamente para él..."⁽⁵⁵⁾.

El cóndor es solo, se encuentra excluido. Se encuentra fuera del conjunto de la sociedad es el único que está fuera de la relación de pertenencia. La búsqueda de una compañera, se puede explicar como la necesidad de establecer una relación con la comunidad. El sistema es por consiguiente, incompleto, no cerrado, no perfecto. Pero la exclusión, es el principio que asegura la coherencia del conjunto social. La lógica de la exclusión en la sociedad del Ayllu permite que los Ayllus y los grupos humanos permanezcan juntos. La lógica de la exclusión es la que rige tanto el Ayllu como el Estado.

"Allá en la montaña, el cóndor alimenta y entretiene durante varios meses a la joven, vive así un amor y una pasión inimaginable. La comida está compuesta de carne (seca o fresca y cruda) de pequeñas llamas. El cóndor y la Joven viven así, al rededor de 6 a 7 meses, en pareja".

"Durante esos meses, el Ayllu, del cual es originaria la joven se encuentra en desarmonía. La desaparición de la joven, la pérdida de uno de los miembros de la comunidad, provoca un cuestionamiento de las relaciones de buena vecindad y del respeto a las costumbres. La búsqueda de la muchacha se desenvuelve y se extiende a los demás Ayllus. Nadie da señal alguna, y la duda nace y la incertidumbre se apodera de la comunidad;

⁵⁵ Reconstrucción del Mito realizado por FUCH

la gran trilogía comunitaria "no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo" es burlada. La búsqueda continúa y no concluye.

Todos los miembros de la comunidad se conocen, nadie ha percibido a la joven, nadie la ha visto". No teniendo ninguna posibilidad de encontrar a la muchacha, la familia y el jefe de la comunidad deciden como último recurso, dirigirse a aquel "que sabe todo y ve todo ve". Es un personaje que está simultáneamente por todo lado. Este es un simple pájaro, y tal vez el más pequeño de todos y solitario, pero "un personaje que ve todo, sabe todo".

A través de este episodio, vemos como la deterioración de las relaciones en la comunidad. La ley ha sido violada, un robo genera la desconfianza. El Ayllu entra en un desvío con respecto al modelo, deviene "enfermo". En las relaciones entre comunidades reina la desconfianza. La pérdida de salud y de cohesión, propaga la inseguridad. Porque si bien la comunidad es autónoma no puede dejar de transmitir y propagar el malestar a las otras. La violación de la ley comunitaria por el Estado, genera la invasión de la violencia en las relaciones sociales del Ayllu. Aquí surge uno de los problemas mayores entre el Estado y la lógica del Ayllu.

"A pedido de los padres y del Jilaqata, a pesar de saber donde se encuentra la muchacha el pequeño personaje, simula buscar por todo lado, y sólo da anuncio del encuentro en una mañana de invierno. La familia y el jefe del Ayllu se dirigen hacia él y le preguntan si ha visto a la joven y el pájaro responde que si, "que la vi", y además dice je sé donde encontrarla. Entonces, los parientes y el jefe le preguntan "¿dónde está?" y le piden si puede indicarles el lugar exacto para ir a buscar a la joven.

Pero este pájaro no está habituado a hablar y comunicar el secreto, responde simplemente que sabe, sin añadir más. Mientras esto ocurre el pájaro piensa sacar alguna ventaja para satisfacer algunos gustos personales; y se dice a él mismo, ¿"que puedo pedir"? "Como me gusta el color verde y el azul, pediré -dice- una vestimenta muy bien hecha para mí"; con los colores bases de mi fuerza y conservar el carácter invisible".

En la discusión con los parientes y el jefe, el pájaro manifiesta su deseo de tener un poncho verde y una chalina o bufanda azul. El no tenía nada en propio, tampoco poseía algo. El reflexiona, y dice "si ustedes me dan un poncho verde y una bufanda azul, yo les traigo en tres días a su hija...yo quiero un poncho de la mejor lana, un tejido impermeable y fino capaz de resistir a toda lluvia..."

¿Qué representa el "hombre invisible" para la comunidad y para los parientes de la joven? El pájaro está por todas partes. El azul evoca la fluidez, el agua que penetra con el azul y verde el pájaro se confunde, se mimetiza por sus colores con la naturaleza. El encarna la transparencia de las comunidades.

El lurinsullu a través de este mito se constituye en la ley de la comunidad, la fuerza de la comunidad que contrarresta la ley del Estado. Es el único instrumento de la cual dispone la comunidad para hacer frente al

exceso del poder del Estado, la violación de la ley. Es el propio garante de la comunidad. Restablece el orden de la comunidad, cuando éste ha sido perturbado por el poder. La ley comunitaria tiene el poder de hacer limitar las pretensiones exageradas del Estado. Restablece la ley sin decir nada, sin violencia. La ley es autónoma. Lo propio de esta ley es de restablecer el orden, de regular y de contrarrestar la violencia del Estado.

"Los parientes y el jefe, sin vacilación alguna, aceptan la demanda del pájaro y concluyen este compromiso. Al cabo del tercer día, el pájaro se presenta a la cita, en el mismo lugar de discusión. Los parientes y el jefe, presentes, entregan el poncho y la bufanda, y el pájaro recíprocamente acompaña y entrega a la joven. Ninguna explicación es dada por el pájaro. Cada una de las partes queda satisfecha de su negociación.

"Por la noche, el cóndor vuelve a su cueva cargado de alimentos para la joven. Pero el sitio está vacío. Piensa: "Mi mujer no pudo haberse ido sola, por otra parte, ella está en embarazada y no pudo haberse bajado sola". Pero se pregunta aún "quién podrá subir, además nadie sabe verdaderamente dónde vivo, quien se atrevería a subir, aún los pájaros más grandes no podrían alcanzar mi lugar de habitación".

El cóndor se pone furioso, de no encontrar una respuesta, y al ver que "su" mujer ha desaparecido. Habla con el mismo: "Voy a reunir a todos los Jilaqatas de las comunidades. Cada uno debe ser interrogado a fin de que la ley sea respetada, y que la trilogía, "no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo", sea aplicada. Al día siguiente reúne a todos los jefes de las comunidades de pájaros. Los jefes presentes son: los cuervos, los buitres, todos aquellos que volaban a una cierta altura muy cerca del Cóndor. El Cóndor se dirige a ellos: "Aquí, ya no hay más respeto a la gran Trilogía, es el caos que reina, ustedes mismos ya no guardan ni vigilan bien vuestras comunidades". Los jefes de las comunidades escuchan y murmuran entre ellos, diciéndose: "se a ha vuelto loco, ¿qué es lo que no anda bien en nuestras comunidades?" El cóndor rabioso prosigue su discurso: "¿Quién me ha robado mi mujer? Ustedes deben saber ¿dónde se encuentra mi mujer?" Los jefes, todos se miran entre ellos, no comprenden, la expresión "mi mujer". Como los jefes no responden nada, un cóndor pronuncia sus últimas palabras sentenciosas: "Les doy dos días para que encuentren a mi mujer". Pasados los días, los jefes de los pájaros no traen ninguna información. El cóndor furioso, decide dirigirse a todos y conmina a cada jefe, pidiéndoles que reúnan a sus comunidades para que se presenten a una gran asamblea. Y será el Cóndor en persona, que hará preguntas a la multitud. Y desea también dirigirse a todos y a cada uno por temor que uno de los jefes le oculte algo".

En este pasaje, podemos notar la reacción de las comunidades frente al Poder. La ley del Estado parecía ser absoluta. Los signos de altura, de las cumbres, la incomprensión del cóndor parecía significar la dificultad de transgredir esta ley. Pero frente a esta ley que parecía tan poderosa, la situación se invierte. El Cóndor que se consideraba tan fuerte, a tal punto de

violar la ley, es contrarrestada es limitado y no puede fácilmente ejercer el despotismo.

Pero también, es la relación de las comunidades y del Estado que toma forma aquí. La comunicación se hace muy rápidamente. La información circula veloz y muy bien. En un primer momento, cada representante de comunidad es interpelado y en un segundo momento es el conjunto de las comunidades que está presente. Las comunidades así estructuradas facilitan el control y la información para el Estado. Hay que remarcar también, que los jefes de los ayllus no reaccionan, sabiendo que la joven, quien es miembro del Ayllu, no es verdaderamente la mujer del cóndor.

"Al quinto día, el cóndor se erige ante una otra asamblea importante jamás vista desde hace mucho tiempo. Cada Ayllu de pájaros está presente con todos sus miembros. Ninguno falta. Cada jefe de Ayllu a la cabeza de su comunidad toma sitio delante del Cóndor. El silencio es importante. Todo el mundo espera las preguntas del cóndor. Finalmente el cóndor habla: "¿Quién de entre ustedes a visto a mi mujer?"

"¿Cuál de ustedes ha ayudado a bajar a mi mujer de la cumbre violando mi casa?" La multitud escucha pero nadie responde. El cóndor vuelve a preguntar una vez más. La multitud responde, que "no sabemos nada" de la mujer. El interrogatorio a la asamblea no concluye en nada, situación que al cóndor le pone más furioso. Expresando así: "Aquí las comunidades, los Ayllus ya no respetan las leyes, éstas son burladas, las cosas no pueden continuar así". La multitud escucha con paciencia. El cóndor añade: "¿Falta alguien de entre vosotros a la comunidad? La muchedumbre murmura, responde que nadie falta, que están todos los Ayllus. En medio del murmullo general se hace oír una voz: "Lurin sullu no pertenece a ningún Ayllu", es el único que falta a esta asamblea. Pero eso es normal, él no asiste jamás a las reuniones, él está por todas partes y en ninguna a la vez".

En este enfrentamiento entre la comunidad y el Estado, la fuerza de la comunidad comienza a imponerse pero la fuerza del Cóndor degenera en la violencia. Las comunidades no aceptan el intento de apropiación ejercida sobre una mujer del Ayllu. El silencio de la comunidad constituye una repuesta que puede significar que las comunidades no tienen por qué responder (de la joven) al Estado. La joven pertenece al Ayllu. La ley comunitaria se revela ser más fuerte en el enfrentamiento entre el Cóndor y los Ayllus.

La ley comunitaria está representada y simbolizada por ese pequeño Lurinsullu, quien está y ve en todo lugar: está en todas partes y en ninguna. Esta ley es inmanente en la comunidad. La ausencia del "pajarito" en la reunión significa la garantía de la cohesión. "Al sexto día nada había avanzado, todo estaba en la misma situación. En la asamblea estaban presentes todos menos Lurinsullu. El cóndor desgarrado por la cólera, no sabía como castigar a las comunidades y pronuncia un discurso de sentencia, diciendo, que: "todo el mundo era responsable y debe ser

castigado". Pero ninguna forma de castigo le venía a la mente. Justo en ese momento, aparece el zorro pasando muy cerca de la asamblea, dando saludos al cóndor. El cóndor decide llamarlo y pide al zorro que se trajera un gran bolsón. El zorro muy obediente y contento va y vuelve con la bolsa.

El cóndor por fin encuentra el castigo y dice, dirigiéndose a los miembros de la asamblea: "Puesto que no habéis cuidado bien vuestras comunidades, pertenecerán ahora al zorro y el decidirá de vuestra suerte; solo los jefes de las comunidades y algunos grandes pájaros se quedarán conmigo y los otros tendrán que ir con el zorro". Anunciado esta sentencia, todos los jefes y los pájaros grandes ayudaron ellos mismos a poner en la bolsa a todos los pajaritos".

Aquí podemos observar el carácter despótico y la tendencia totalitaria del poder, que dispone de los miembros de la comunidad como objetos para aliviar la ira del Cóndor y de los jefes de comunidades. Este abuso de poder, lo arbitrario del Cóndor se expresa en la violación de la vida comunitaria. La tendencia totalitaria, resulta de la apropiación privada ejercida contra un miembro de la comunidad y ésta quiere ser legitimada por el poder con fines individuales. El ejercicio del poder se aleja así de su finalidad.

Esta manifestación del poder bajo la forma de lo privado, por aquel que está reputado de representar la unidad, la cohesión de la totalidad en la sociedad conduce al poder a expresarse bajo una forma extrema: el totalitarismo. Es probable que históricamente tal tendencia se haya manifestado, pero las estructuras de la gestión de la violencia en el Ayllu parece haber contrarrestado la predominancia de lo privado impidiendo la instauración de una "esclavitud generalizada".

La tendencia al totalitarismo, parece originarse de una escisión entre la comunidad y la "burocracia" estatal. El desequilibrio en la gestión de lo propio, provoca la formación de las primeras castas, clases: divide la sociedad entre aquellos que se apropian y aquellos que no tienen más que su fuerza de trabajo. Nos parece que toda la historia de las sociedades, es la lucha del predominio de lo privado sobre lo común o viceversa. Cualquiera sea, la dominación, ésta corresponde a una forma de totalitarismo que se ejerce en contra del no-propietario de los medios de producción.

Volvamos al mito, que ahora nos mostrara, cómo en la sociedad Andina, la tendencia al totalitarismo es contrarrestada por la fuerza de las comunidades, lo que no excluye históricamente el ejercicio del poder despótico en las comunidades y en su relación con los incas. "El zorro muy contento por el regalo retoma el camino y cambia de dirección. Con la bolsa en la espalda en el recorrido, discute con los pájaros que viajan y les dice: no me piquen tanto pronto estarán en la boca de mis hijos.

Frente al golpe fatal asestado y el sufrimiento en que se encontraban las comunidades, Lurinsullu, actúa rápidamente, él conoce las andanzas del zorro, conoce el paso obligado por la comunidad de artesanos, entonces transmite la mala noticia, la decisión del cóndor y la suerte sufrida por los pájaros a la señora Suri.

En el recorrido sobre una planicie, encuentra a una de las tejedoras más famosas de la comunidad, es la señora Suri, que en pleno trabajo parece no conocer nada de lo que estaba pasando. Esta tiene la particularidad de ser un allegado del cóndor, por el saber y la relación que mantiene con las comunidades, pues es ella, la que visita prodigando el saber en el arte del tejido.

El zorro y el suri intercambian saludos y entablan una conversación sobre la proximidad de las fiestas, cortando esta pequeña conversación el zorro decide ausentarse del taller del Suri y pide un lugar para aliviar sus necesidades biológicas, dejando por un momento el don del Cóndor. De que el zorro abandonó el taller, la Suri desata la bolsa y libera a todos los pájaros..." Una vez más, Lurinsullu, símbolo de la ley comunitaria, frena el deseo de apropiación privado y el ejercicio del poder despótico que tiende a instaurarse.

El mito del Cóndor es el único que nos habla del funcionamiento del Ayllu donde el problema de la apropiación pone en peligro la unidad de la comunidad. Este mito, parece haber contribuido a la generalización del Ayllu, a su mantenimiento y haber reforzado la ideología comunitaria. El mito del Cóndor erigido en ideología permite resolver conflictos potenciales que pueden expresarse en la apropiación violenta. La gestión de lo propio en la sociedad Andina, corresponde a una manera específica de resolver los conflictos sociales.

"La cuestión, de saber si el régimen político de los Inka era socialista o totalitaria ha hecho correr ya mucha tinta. Resulta de todas maneras a ser, las fórmulas más modernas y estaba en avance de varios siglos sobre los fenómenos europeos del mismo tipo".

Por otra parte, no son tanto esos aportes, en porciones entrecortadas, que deben retener la atención: pues se corre el riesgo de recibir una idea doblemente falsa, de una civilización mundial, compuesta como un hábito de Arlequín... Estos elementos son menos importantes que la manera en la que cada cultura los agrupa, los retiene o los excluye. Y lo que hace la originalidad de cada una de ellas reside más bien en su modo particular de resolver los problemas, de poner en perspectiva esos valores, que son aproximadamente los mismos para todos los hombres: pues todos los hombres sin excepción poseen una lengua, técnicas, arte, conocimientos de tipo científico, creencias religiosas, una organización social, económica y política.

Sección II: El modelo del Ayllu

¿Qué es lo que mantiene en conjunto a los miembros del Ayllu? ¿Qué es lo que mantiene juntos a los Ayllus, las Markas y los Suyus? Esta cuestión es una cuestión política por excelencia, y se plantea desde que existe una sociedad, cualquiera sea su importancia numérica: ella no se confunde con la cuestión del poder. Toda modalidad de organización social, es una

respuesta a esta pregunta, previo al discurso que rinde cuentas, y es un discurso en acto.

En otros términos, esta cuestión, es la de la integración de deseos individuales para realizar un deseo común: ¿Cómo a partir de particularidades se puede forjar la unidad del conjunto?

Una respuesta clásica a esta pregunta, estructurada en modelo por J. J. Rousseau, en "El contrato social", es que los individuos "suman" sus fuerzas, constituyen un "agregado" que hace "cuerpo moral y colectivo" y hacen contrato, hacen pacto. Este pacto es un compromiso recíproco, donde cada uno pierde su "libertad natural" y su "derecho ilimitado a todo lo que le tienta", pero gana la "libertad civil"... "y la propiedad de todo lo que él posee". Es interesante notar aquí una diferencia en El Discurso sobre los orígenes de la desigualdad: donde la instauración de la propiedad es el comienzo del fin del contrato igualitario, y la transformación del soberano legítimo en déspota o violencia de Estado.

En esta lógica aritmética, donde la adición hace fuerza de ley, la importancia numérica del grupo no es anodina, porque el buen sentido calculador, puede alguien, bien, imaginar un equilibrio de deseos e intereses privados, en un pequeño grupo. Pero, ese mismo buen sentido, nos sorprende en el fondo que, el gran número justifica el recurso a la fuerza y al Estado, a la violencia desnuda o disfrazada.

Más cuando planteamos la cuestión: ¿Qué es lo que mantiene en conjunto al Ayllu, las Markas, los Suyus? No menospreciamos esta dimensión y la cifra de "diez millones" de habitantes en el Tawantinsuyu, en el momento de la invasión española (Cf. N. Wachtel: Escuela de Berkeley).

Formulamos la hipótesis, que una otra lógica aparte de la adicional puede fundar la unidad del conjunto, una lógica que resuelve diferentemente la cuestión de lo uno y de lo múltiple, que es también el centro de la cuestión política. Tres "datos" nos impulsan a formular esta hipótesis.

El análisis de la experiencia del Ayllu-Marka devela la repetición de un proceso que tiene la figura de ser estructurante que llamamos proceso de "sustracción" y del cual buscamos si éste se repite a otros niveles. Una reflexión ligada a un otro enfoque sobre la cuestión del Uno, producida por la axiomática de números en la teoría de conjuntos. Ciertamente, se debe manejar con prudencia, pero que no está muy desplazada, que el enfoque de la aritmética tradicional clásica.

La confrontación de nuestra reconstrucción, con algunas hipótesis avanzadas por la etnología y la antropología, sobre la cuestión del poder en las sociedades primitivas, deslinda en que pensaremos el concepto de "unión" de la teoría de conjuntos y no así la simple operación de "adición" de la aritmética clásica.

a) Un proceso estructurante

Pensamos que nuestra reconstrucción inductiva del Tawantinsuyu es homogénea al proceso de generalización que se puso en obra y que es ignorada por varios autores que se dedican a esta sociedad. Pensamos que es el conjunto Ayllu-Marka que permite comprender esta sociedad en todos los niveles, y no su centro (el Inka) y siempre descrito, explicado partiendo de una otra lógica. Porque el análisis de la experiencia Ayllu-Marka da a pensar, que ésta es una estructura generalizada y no una organización empírica que pensadores, legisladores hubieran erigido en modelo para imponerlo.

Supongamos una etnia "conquistada" por el Inka. Sobre la tierra que ésta poseía colectivamente, es proclamado el derecho eminente del Inka, a partir del cual ésta da o devuelve a la comunidad la parte más grande de la tierra en régimen de propiedad común. De la tierra inicial (el Inka) sustrae una parte, llamada tierras del Inka y del Sol. La comunidad puede disponer de esta tierra para la distribución anual. Esta tierra sirve también para producir un sobre-producto.

Este sobre-producto (excedente) no es redistribuido inmediatamente, sino pasa por el Tampu de la Marka, que estampa la unión de los Ayllus a través de una nomenclatura o una unidad de cuenta. Puede ser distribuido en los Ayllus concernientes por gestión directa de las Pirwa a cargo del Jilaqata; una parte también puede estar en reserva en los grandes Tampus y ser redistribuida por instancias regionales o directamente por el Inka. Se puede decir, que ese excedente (sobre-producción) da lugar, el mismo a una sustracción, que por el juego de la redistribución en sus diferentes niveles, asegura y funda el pacto entre los conjuntos de Ayllus, luego de la Marka dando la base material de su cohesión.

Esta parte, en menos, del usufructo familiar es una parte en más para la comunidad y entonces también para cada familia, pero tomando en cuenta que ésta es el elemento de un conjunto más vasto. Podemos remarcar que el mismo proceso de "deducción" se encuentra en la generalización del sistema de entre-ayuda en el Ayllu y más allá del Ayllu: Mink'a, Mit'a. Miembros del Ayllu que dejan temporalmente su Ayllu para participar en los trabajos decididos por la comunidad y que la conciernen como unidad es tomada en un conjunto más vasto. Recordemos que uno de los destinos del excedente, es el de asegurar el mantenimiento de personas al servicio de la comunidad cuando los miembros realizan los trabajos de Minka o mit'a.

Una cuestión clave es aquella que trata de las tierras dichas del Inka; ¿éstas obedecen a la estructura del Ayllu? Recordemos que esas están sujetas a la regla de tripartición: una parte (La más importante, sin duda, si se toma el conjunto del territorio) queda a disposición de la comunidad, otra parte pertenece comunitariamente al Ayllu del Inka, finalmente solo una parte es "propiedad del Inka". Se puede pensar en términos de estructura, que la propiedad común para el Ayllu del Inka, corresponde a la propiedad común para el Ayllu: la parte que va a la comunidad corresponde a la tierra llamada del Inka en el Ayllu, y la parte del Inka corresponde a aquella llamada del Sol.

El Ayllu del Inka que algunos llaman la nobleza, es propietaria comunitariamente de la "tierra del Inka" que le pertenece como a todo Ayllu. Pero, la herencia al nivel del Inka puede contradecir el principio de la propiedad común. Porque el Inka "heredero" no hereda tierras ni otros bienes que el debe reconstituir: Las tierras del Inka muerto (difunto) quedan adquiridas al muerto -culto al cual ellas sirven- y a sus sucesores.

Si guardamos, en memoria, que el Ayllu es el elemento estructurante de la sociedad fundada sobre la gestión de la violencia de lo propio: como propiedad común y la posesión privada de tierras y de poder, se puede decir, que justamente es el régimen del territorio del Ayllu que funciona para el conjunto del "territorio del Inka". Incluso se puede lanzar la hipótesis, que cada Inka y su descendencia constituyen un Ayllu distinto: referirse al Valle de Chíncha y región del Cuzco.

En cuanto a los Yanakuna que trabajan esas tierras, estaban allí temporalmente desplazados más sus familias para la reparación pública de una falta. Ellos portan una mancha negra (estigma, yana), por algo que habrían cometido (kuna). El arrepentirse moral e individualmente no existe, la reparación de la falta es social. En ese contexto, los yanakuna, también podían ser puestos al servicio de los Tampus por un tiempo limitado.

Pero existe una versión que sostiene que las yananas fueron una casta privilegiada que disfrutaba de la protección del Inka; como no existen datos es difícil zanjar el estatus del hombre yana. Entonces después de haber seguido la estructuración de las tierras del Inka y del Ayllu; estamos lejos de un proceso de apropiación privada de la tierra.

Ahora, ¿qué pasa con la estructura para la cuestión del Poder? Hemos visto y es también por un proceso de llamado por la comunidad que emerge el Jilaqata; éste recibe la calidad de hermano y su esposa que toma parte a la función, recibe el nombre de Mama T'alla. Así sustraída la pareja por un tiempo limitado en el Ayllu, cumple los deberes que le son atribuidos. Si se quisiese caracterizar el espacio que es lo suyu, éste sería más bien el borde y no el centro: espacio-contacto con los otros Ayllus, espacio de intercambios (tierra-productos) intra e inter-Ayllus, espacio de la mediación entre los hombres y las divinidades y lugar de la palabra en el cual el juzgamiento y el orden son excluidos.

¿Se puede hacer la hipótesis que la figura del Inka obedece a la misma lógica? Si así fuese, entonces se prestase él a esta función de unidad como lo hace el Jilaqata de la cual el fundamento estaría en la experiencia social originaria. El discurso de cronistas e historiadores sostiene una hipótesis contraria, que tiende a convertirse en una evidencia, sin inquietarse del desconocimiento de los principios reales del Tawantinsuyu.

Consideremos algunos elementos que sostienen la hipótesis despótica y sus diferentes avatares. No insistiremos sobre la explotación de campesinos, de la cual pensamos haber mostrado la incoherencia y la fragilidad. Ni sobre la potencia de la organización y de grandes realizaciones que no bastan para construir la figura déspota. Se puede explicar por la

generalización a gran escala, en particular del sistema de reciprocidad: Ayni, Minka. Mit'a. Quedan, la transmisión hereditaria de la función, la riqueza, ver la opulencia, la justificación religiosa que ha hecho calificar el sistema de teocrático.

Volvamos al mito de origen, que por una parte ocupaba el lugar de historia. En la escena de origen del Lago Titikaka, Manko Kapak y Mama Uqllu, hermano y hermana, esposos, aparecen enviados por el Inti, el padre, para fundar el Tawantinsuyu. No olvidemos que ya Tiwanaku ha sido una especie de Federación de Ayllus, de gran expansión y sobre una larga duración. Emerge un Ayllu entre otros, ¿se hace o es hecho? Portador de esta función de unificación y de cohesión, deja la región del lago y parte por la región del Cuzco... En un momento de esta historia, la pareja (Jilaqata) dada toma en el discurso, la dimensión simbólica que enuncia el Mito. En la versión peruana del mito de origen, “de cuatro ventanas de una caverna salen cuatro hermanos y sus hermanas esposas”: Ayar Manku y Mama Uqllu su hermana se ubican en la región del Cuzco.

En los dos mitos, el lugar donde comienza el Tawantinsuyu, –distinto del lugar donde se origina– es reconocido la capacidad de clavar en la Pacha, y sin dificultad, un bastón de oro: símbolo de pareja, solar, paternal-maternal, agrario que fecunda a la Pachamama. Una pareja, hermano y hermana, funda fuera de ella (en el padre-Sol), la empresa de unificación y de expansión de la experiencia fundamental del Ayllu: una experiencia que ya está ahí.

El mito de origen, como proceso real de la transmisión del cargo del Inka y de su hermana-esposa, registra simbólicamente y legitima los datos del Ayllu, lo que aquí es simbolizado y legitimado es el Ayllu y sus reglas bien particulares, fundado sobre las relaciones de parentesco endógamas y patrilineales. Notemos al paso, que los mismos que califican de déspota al Inka, le reconocen la generosidad de un padre... presentando tal vez alguna cosa de la estructura del Tawantinsuyu. Pero es necesario dejar establecido que todo proceso social siempre tiende a la desviación.

Lo que esta simbolizado igualmente, es que esta ley, no solo concierne a las relaciones de los hombres, entre ellos, sino también la relación de los hombres a la Pacha y a la naturaleza en general. La relación con la Pacha es pensada bajo el modelo de alianza, en el registro de la fundación. El gesto originario de Manko Kapak y Mama Uqllu es repetido cada año por el Inka y también por el Apu, en cada Suyu y en la fiesta consagrada al Inti Raymi y a la siembra del maíz. Pero, recordemos que La fiesta de la Pachamama es tan importante como la del Inti. Como muestra el conjunto de fiestas religiosas donde se manifiesta: la relación estrecha con la vida agraria, la relación con la naturaleza, presentándose como una alianza que conjura, la lucha y la violencia contra la naturaleza.

La estructura del Ayllu, se hace discurso en el mito. Un puesto, un lugar, es asignado a la estructura, en exterioridad con relación a la sociedad, como para garantizar la efectuación de la rotación de la función del poder. Este puesto es ocupado por el Inka. Lo que hereda el Inka, no son tierras y

riquezas, es el nombre y las reglas del Linaje. Hereda un gran papel simbólico que se expresa en las fiestas; pero se puede hacer la hipótesis, que este modo de transmisión es un signo o rasgo de la estructura en sí.

Queda un asunto de suma importancia, de este puesto en exterioridad, en el cual el Tawantinsuyu exhibe su estructura, tiene una posición de poder separado; ¿la distancia ha sido franqueada? Dicho de otra manera; ¿el Inka se presenta a ese papel como se presta el Jilaqata (en el Ayllu); o se toma por el jefe único y central?

Sin pretender cerrar, esta cuestión importante avancemos dos argumentos, tomados del registro religioso y de la historia. El primero, es que el Inka, sí es "padre" –y sin duda como tal, fundador de un "linaje" asimilable a un Ayllu, él no es más que el hijo del Inti– y no su reencarnación. Incluso si él representa –en el sentido fuerte de la palabra– la ley del "linaje", existe más allá, el Inti, y más allá de éste, el Wiraxucha, del cual es importante notar que no da lugar a un culto, a una religión; pero se puede responder siempre que esté en el orden de la racionalización justificadora.

El segundo argumento se sujeta a una interpretación, que se puede hacer, desde el momento en que los españoles desembarcan. Parece que algo juega, ya alrededor de la legitimidad, ya que un hijo de "linaje puro" Waskar y un "hijo no legítimo" Atawallpa, se enfrentan. Paradójicamente es el hijo del linaje puro, quien se entrega a los españoles. Tomándolos como enviados de Wiraxucha, obedeciendo –según Garcilaso– a los consejos de su padre antes de la muerte de este último. Y el hijo no legítimo se enfrenta y pelea contra los españoles. Pero es el hermano de Waskar Manku que desengañado comenzará rápidamente la resistencia y la lucha. ¿Error de concepción sobre la persona de los españoles (qui pro quo)?

¿Sumisión a los dioses? Lo uno o lo otro demostraría que la "visión del mundo" es más fuerte que el beneficio en el hijo de "linaje puro", pero la "lucha fratricida" y la resistencia de Atawallpa son el índice de una crisis, alrededor de la legitimidad y el comienzo de una ruptura en el orden del poder. Lo cual puede ser cuestionado; el sometimiento de Waskar a una trágica incompreensión. Una profecía del octavo Inka, relatada por Garcilaso de la Vega y Huaman Poma, habría predicho que los Inka no ocuparían este puesto más que por un tiempo limitado, significado por un número limitado de Inka (doce).

Esta profecía sorprendente, tan contraria a la imagen del déspota o de todo poder fundado sobre un beneficio y dando lugar a una dominación, nos obliga en el marco de nuestra hipótesis, que una misma estructura juega a todos los niveles y plantea la cuestión siguiente: ¿Estamos en presencia de un discurso, que retoma la regla de limitación del poder, a la cual obedece el Jilaqata y como también se sometía el Inka?

Así, para el régimen del poder como de la propiedad de la tierra, la estructura funciona al nivel del Inka, con una diferencia, una disimetría, que parece remitir a una posición simbólica privilegiada. Retomaremos después

de un desvío, otros elementos que signifiquen "la diferencia" del Inka con la práctica del jilacata.

En el punto en que se encuentra nuestra reconstrucción se vería entonces en obra (Tawantinsuyu), una organización generalizándose casi hasta la formalización de un sistema social donde las reglas de parentesco fundan un régimen de propiedad, de producción y de intercambios comunitarios basado en reciprocidad. La cohesión del conjunto es asegurada por una operación repetida de "sustracción", de exclusión, que proyecta sobre el borde de una parte o un elemento del conjunto: territorio, productos, hombres y comprendido el Inka.

Esta lógica de sustracción, más que de adición y de disimetría a partir de una equivalencia, necesariamente nos ha hecho pensar a aquella que ha sido puesta a la luz desde hace un siglo en el campo de las matemáticas, ya no solamente en la aritmética sino más bien la reflexión sobre el número.

b) Construcción del Número y conjuntos humanos

La numeración de posición muy atrasada en la aritmética occidental, da al número, un valor que depende del lugar que ocupa en la serie de números y de su posición con relación a las otras cifras. Ese sistema no alcanza más que con la invención de un símbolo representando la columna vacía permitiendo distinguir 32, de 320, de 30002, etc. Es el cero como el símbolo de falta que permite determinar este lugar.

Es el conjunto vacío, el punto de partida de la construcción axiomática, de los números enteros, o sea un conjunto en el cual los elementos verificarían el enunciado: X diferente de X . Ya que ningún elemento puede verificar este enunciado. El elemento vacío localiza lo imposible, encuentra una escritura y este conjunto del cual el único elemento es el conjunto vacío, es llamado "uno". El "uno" es pues generado a partir de la falta de escritura, escritura de un enunciado posible. "Dos", es producido a partir de la escritura del conjunto vacío 0 y de "un"; es decir "dos" es igual a $(0, (0))$; "tres" es el nombre del conjunto en el cual los elementos son: $[0, (0), (0) (0)]$, el "tres", que nombra este conjunto no le pertenece⁽⁵⁶⁾.

Esta regla de generación de números, en el orden original de la sucesión, llega a una dificultad matemática, una paradoja. El conjunto de los ordinales no es un conjunto. Cuales hayan sido los esfuerzos de formalización y de buena definición, la paradoja quedó como tal. Esta ha dado lugar a una demostración, a un teorema, esa paradoja ha convertido necesaria el axioma: existe un ordinal infinito. Esta dificultad reencuentra una cuestión que está en el seno mismo del razonamiento matemático por excelencia; el razonamiento por recurrencia, es decir, la inducción propiamente matemática. Para H. Poincaré la evidencia del razonamiento por

⁵⁶ Frege. G. Fundamento de la aritmética, Investigación lógico-matemático sobre el concepto de número

recurrencia es "solo la afirmación de la potencia del espíritu que es (sabe) capaz de concebir la repetición indefinida de un mismo acto de que este acto es, una vez posible"⁽⁵⁷⁾.

Pero si se pregunta, entonces, qué es lo que hay "detrás de esta capacidad del espíritu" podemos avanzar, que matemáticamente se impone la idea del infinito, y se distingue de la repetición indefinida. Es justamente, porque en el horizonte de enteros naturales (ordinales definidos) se sitúa un ordinal no finito (axioma: existe un ordinal infinito) que los enteros naturales funcionan como conjunto, es decir, como estructura y no simple agregado. Plantear la existencia del infinito, tiene un efecto de estructuración sobre los conjuntos finitos por exclusión, sobre el borde de un ordinal no finito.

Eso produce un efecto de frontera, de límite, y entonces un otro lugar de donde surge el nombre que unifica el conjunto de los enteros finitos llamándolo N. Pero hemos visto que esta regla de exclusión funciona desde el momento mismo de la construcción de los enteros, de ahí, entonces, se toma en cuenta el símbolo de la falta.

Aclarando por esta lógica matemática, la cuestión de los conjuntos humanos –lo que en esta lógica nada prohíbe hacer, sino no confundimos de registros–; se puede decir, que cuando se intenta poner juntos, todos los miembros de una comunidad, solo es posible por un movimiento de exclusión, de "sustracción", que transporte a un miembro a un otro lugar, que lo haga otro; solo gracias a esta frontera los miembros como conjunto pueden funcionar juntos.

¿Qué es lo que permitiría a los conjuntos humanos, existir de otra manera, que por el efecto de una imposición o de una obligación? Para que los deseos singulares hagan "conjunto" y no solamente "suma" es necesario que se haya instaurado este efecto de frontera y de falta. Ningún elemento no detiene en sí-mismo, al interior, este efecto de unidad. Es por un efecto de exclusión que le sustrae al conjunto y dejando un vacío que puede estar en posición de hacer existir el conjunto y nombrarlo. En la construcción de los enteros, es el sucesor que está en posición; en un conjunto no ordenado cualquier elemento puede estar en esta posición.

Este recurso a las matemáticas puede ayudarnos a comprender la lógica que funciona en el modelo social del Ayllu. Nosotros hemos puesto a la luz ese proceso de exclusión, de "sustracción" para el régimen de la tierra territorio, la producción y la gestión del excédeme, la organización de los trabajos y el desplazamiento territorial de los Ayllus. Ese proceso permite la cohesión, no solamente del conjunto-Ayllu, sino de los conjuntos de conjuntos que son la Marka, los Suyus. Es decir, estructurándose como modelo en generalización y ampliado.

Comprendemos también, que la expansión del Tawantinsuyu, puede depender de una lógica recurrente, tal que Poincaré, la define. Lo que no

⁵⁷ Poincaré H. La science et l'hypothèse

excluye, que las razones materiales (demográficas por ejemplo) le hayan convertido "empíricamente" necesario.

Además, este recurso al razonamiento matemático, puede también ayudarnos a perfilar el registro político, simbólico y los espacios de "poder". La metáfora conjuntista, nos parece para ello la más apropiada que la metáfora piramidal. Se podría pensar que la estructura de la propiedad, del trabajo y los intercambios, tal cual hemos analizado, basta para mantener juntos los Ayllus, las Markas, los Suyus. Pero, el puesto ocupado por el Jilaqata y aquél ocupado por el Inka, muestra que él es nada, incluso en una sociedad tan bien "reglamentada"; esto significa que una sociedad humana no se reduce solo a la gestión de necesidades y de la economía.

Se puede decir, con el Ayllu y el Jilaqata, tenemos un conjunto no ordenado, donde cualquier miembro puede ser llevado, llamado, para asegurar el puesto exterior que hace la cohesión simbólica. Con el Inka la función de sucesor, de engendramiento y de filiación está representada, integrada al puesto que él ocupa, produciendo un conjunto ordenado.

Se puede tratar de ver en la figura del Inka, como el elemento que reúne o mantiene unidos (juntos) los conjuntos finitos desmembrables (y efectivamente enumerados gracias al Kipu) (Ayllus-Markas-Suyus). Más esto es a la manera del Jilaqata en el Ayllu, con los límites que le son puestos a su "poder". Es a título de conjunto no finito, que podría ocurrir si el Inka tomara, y sea tomado por un jefe divino, ver un Dios. Pues nuestro análisis, muestra más bien, en los diferentes registros, un Inka tomado en la estructura del Ayllu, y comprendido sin lugar a dudas como un conjunto entre otros, enumerado y ordenado: finito y además limitado por el número doce. Un Inka no identificándose al sol ni al puesto del poder que él ocupa, e integrado en la representación de su función, el modelo de la profecía trágica de la historia. Un Inka, prestándose a ocupar una función, de manera muy próxima a la del Jilaqata, y por tanto esta función lo hacia Otro y diferente al Jilaqata, es esta diferencia, que nosotros trataremos de discernir ahora.

c) El poder en las Sociedades "Primitivas" y en el Ayllu

Convenidos de que la organización del Tawantinsuyu se aclara a partir de la experiencia fundamental "primitiva" y comprendida éste en el registro del poder, hemos buscado confrontar nuestras hipótesis con ciertas reflexiones etnológicas. Nos basamos en los trabajos de Pierre Clastres, sobre el poder en las sociedades "primitivas" sin Estado. A pesar de que Clastres no hace una alusión frecuente a los Inka, sino toma mas bien como horizonte del cual él diferencia las sociedades que estudia, Pierre Clastres habla retomando el discurso dominante (ver en particular mitos y ritos de los Indios de la América del Sur)⁽⁵⁸⁾.

⁵⁸ Clastres P. ; L'Etat contre la Société

Aquí retenemos sólo las articulaciones concernientes al poder. Las sociedades "Indias" están regidas por intercambios recíprocos e igualitarios; se dan un poder que asombra por su impotencia a ejercerse, y no obstante persiste como tal. Este modelo estructural, repetido, es un bien intencional y "colectivo". Este manifiesta una negación del poder y una afirmación de la cultura. Estas sociedades tienen la intuición que el poder se ejerce coercitivamente a partir de un más allá de la cultura y contra ella: modelo que tiene en parte ligazón con la naturaleza.

Para defenderse, las sociedades hacen por consiguiente un espacio al poder, un puesto exterior a la estructura del grupo; o sea un puesto al margen y que esta exterioridad misma le convierte impotente. ¿Cuál es entonces esta figura del "jefe"?

El jefe tiene una tarea específica: asegurar la paz; dos obligaciones con referencia al grupo; distribuir bienes propios y hablar, es decir, dar generosamente bienes y palabras; él tiene en fin un privilegio: la poliginia, los bienes, las mujeres, las palabras, son considerados en la sociedad como "objetos" de intercambio regulado por la reciprocidad, cesan a obedecer esta reciprocidad, y devienen puros valores. Las mujeres del grupo van hacia el jefe, los bienes y las palabras del jefe al grupo; una disimetría se establece, lo mismo que una dependencia invertida: ya que él recibe por que él da, el jefe está bajo la dependencia de la sociedad.

Pensamos que en el Tawantinsuyu, hay efectivamente una sociedad, que se da un modo de poder coherente con sus reglas de base y no una racionalización, una modelización producida por un grupo separado y que se apoye sobre esto su determinación. Y parece que la sociedad Inka retoma bajo modalidades particulares, el modelo estructural revelado por Clastres. Estas modalidades, permiten aprender mejor la diferencia entre el lugar que ocupa el Inka de aquel de los Jilaqata.

En este puesto de poder sobre el borde, en exterioridad, resultado del proceso de sustracción, tanto el Inka como el Jilaqata tienen en común, un cierto número de deberes; deben, tanto el uno como el otro, asegurar la paz y garantizar la alianza al interior del Ayllu, entre Ayllus, y las etnias integradas. Esta obligación, de ser "garante" se efectúa ampliamente por este otro deber: dar generosamente palabras o bienes. La distribución de las palabras, en las cuales hay que incluir los ritos y las fiestas, les es común.

Previamente a la distribución de bienes, hay aquella específica de una sociedad agraria, la distribución de tierras al interior del territorio. Como el Inka, que después de haber proclamado su derecho eminente sobre el territorio, (procede a la división tripartita), el Jilaqata tiene la tarea esencial de la distribución anual de las tierras. Cada miembro del Ayllu recibe su parte; señal incesante y ritual de su pertenencia a la comunidad, de su igualdad con los otros. Como en el pasaje de las "sociedades del territorio" a las "sociedades de la tierra", (del cual nos habla P. Clastres), el marcaje que denota la pertenencia de la persona al conjunto, se hace sobre la tierra y no así sobre el cuerpo. Pero es a través de la división tripartita, de la repartición

anual, que la misma práctica de marcaje y de inscripción hace de cada uno, un miembro íntegro de la comunidad: ni nada más ni nada menos, equivalentes (¿mejor que igual?) a los otros, en un conjunto no jerarquizado.

La distribución de los bienes también, les es común, con diferencias según los niveles de "gestión" (Ayllu, Marka, Suyu...) y la disimetría entre estas dos figuras. Sobre la base de su derecho inminente, el Inka hace "don" al Ayllu del territorio, que simbólicamente le es propio, y hace "don" de los bienes producidos (por los Ayllus) sobre "su" territorio, lo que permite decir a la vez, que la sociedad trabaja para ella misma, "sin explotación" "ni dominación" y que el Inka cumple generosamente su obligación de dar. Debe quedar claro que la obtención de todo excedente implica un proceso donde la explotación es necesaria, explotación entendida como la enajenación de la fuerza física e intelectual.

El Jilaqata, al nivel del Ayllu, asegura la distribución de bienes, que están en un circuito de reciprocidad (Pirwa), sin embargo, puede darse formas de "don" cuando el Jilaqata prodiga bienes a los miembros de su Ayllu en ocasiones de ritual y de fiestas.

La función del "don" es más importante a nivel del Inka; que se trate de modalidades como la repartición de tierras y de la redistribución de bienes, o de circunstancias particulares a las cuales los "dones" están ligados de una manera más visible: fiestas, malas cosechas... Del mismo modo que el Inka, tiene y tiende a dar más que a redistribuir, parece tener el privilegio de la poliginia y sin duda una función más importante en las fiestas de Inti, de la Pachamama. Pero también, y a diferencia del modelo del cual habla Pierre Clastres, él (Inka) puede juntar riquezas muy importantes: trajes, decoración de templos, riquezas que él no las transmite al Inka sucesor.

Es pues como si la especificidad del Inka, produjera la disimetría, con relación a las otras estructuras de poder / no poder; y ésta estaría representada por la opulencia. De esta opulencia, Clastres nos dice que ella es "el sueño despierto del grupo", "la esperanza o la nostalgia de un tiempo mítico, donde cada uno accedía a la plenitud de un gozo no limitado por la existencia del intercambio". En el caso del Inka, ésta no está ni siquiera limitada por la muerte, puesto que los rasgos u objetos de su gozo son adquiridos hasta en su muerte, hay entonces disimetría en la figura del Inka, pero que no es "asimilable a una división social".

¿En qué circunstancias este gozo es signo de una disimetría y no de una división social, fuente de dominación y explotación? ¿Qué es lo que nos aclara esta noción sobre el Tawantinsuyu? La economía política, retiene más bien la categoría de la ganancia, y no así del gozo; en efecto la noción de beneficio, parece aclarar con más precisión el problema de la división social, donde predomina el proceso de acumulación. Pero confundir estas dos categorías y no retener más que aquella de la ganancia, conduce a

enceguecerse sobre la naturaleza del poder (ver Pierre Legendre; "Gozar del Poder") y sobre otros modos de organización social y económicas⁽⁵⁹⁾.

Llegando a este punto, encontramos la cuestión del análisis Hegeliano de la relación amo-esclavo. ¿El goce del amo y el Inka estarían en el mismo registro de poder? Recordaos brevemente. Al término de una lucha a muerte por, el reconocimiento, el esclavo es aquel que prefiere la esclavitud a la muerte, haciéndose esclavo de por vida y sometido al amo, quien no teme enfrentar la muerte. Esta relación, en el análisis que hace Hegel, es dialéctica.

El amo goza de cosas que el esclavo elabora para él, éste las consume y haciendo esto las hace desaparecer y niega al mundo. El esclavo que no goza, de lo que él produce para el amo, se compromete en un trabajo de transformación del mundo invirtiendo la situación. No solamente el amo depende del esclavo, pues su verdad está en el esclavo que lo reconoce como amo, más por la transformación del mundo, que el esclavo opera por su trabajo, produce el pensamiento de sí-mismo, el pensamiento corto y la dominación sobre el mundo.

Este análisis nos da cuentas y elementos diferentes del Tawantinsuyu, contrariamente a los que piensan y consideran como sociedad esclavista. La sociedad del Tawantinsuyu no releva de una dialéctica del reconocimiento entre individuos, sino más bien de una lógica de pertenencia, que por encima de los individuos, les hace un lugar en el conjunto y hace a algunos un espacio sobre el borde, necesario al funcionamiento de la estructura.

Hemos visto también que la comunidad "trabaja para ella misma" y no para el Inka, la comunidad goza de lo que ella produce, pero este goce está limitado, por la ley de la reciprocidad, regulada de manera compleja por un proceso de "sustracción" y "o de dominación". Hemos visto que lo esencial de lo que le ha sido quitado, vuelve a la comunidad, pero una parte no regresa y se concentra de alguna manera sobre el Inka; de ninguna manera como propiedad privada, más bien como un ejercicio de poder por la sociedad. Es esto lo que sobresale del modelo estructural, aclarado por Clastres, es el sentimiento que se puede tener de la figura del Inka, es como si una especie de demostración fuese montada de manera espectacular. Este gozo es sin límite. Mientras que la ley de la reciprocidad limita en la sociedad.

¿Puesta en escena de un sueño? ¿Exorcismo de relación presentida o pensada como peligrosa entre poder, naturaleza y gozo? Exorcismo de ese peligro para que pueda advenir y durar aquello del cual todos los ritos manifiestan el deseo. Una alianza entre los hombres y la Pacha, y no una dominación de los hombres sobre la naturaleza.

Tal es quizá el sentido de esta metáfora de la elegía "Apu Inka Atawallpaman": "La sombra que protege". El Inka "hijo del Inti" y padre fundador simbólico de la comunidad; prestándose a esta puesta en escena, habría protegido a los hombres de esta luz enceguecedora del Inti, que como la muerte no se la puede ver de frente.

⁵⁹ Legendre P. Jouir du pouvoir

Un abismo separa esta lógica de aquella de los españoles, quienes empujados por una sed de gozo que no conocían como tal, y que los desencadena furiosamente cuando se enteran que Perú es un mundo del Oro. Waskar se presenta y hace don de sus riquezas, éstas no le pertenecen, ellas son del orden del sueño y él lo sabe.

Esta reconstrucción de un otro modelo, para el Tawantinsuyu, deja varias preguntas que quedarían por abordar a través de una re-lectura de los documentos: aparición y funcionamiento del sistema de registros y de memoria (quipus), las modificaciones internas, crisis, rupturas de este equilibrio complejo, el porqué del deseo y la necesidad de expansión.

Pero si una lógica de este tipo, está en funcionamiento en el Tawantinsuyu y producida por la sociedad misma, comprendemos que la muerte del Inka sea evocada como un duelo, un vacío donde: "Todos y todos se esconden, desaparecen padeciendo. Muerta la sombra que protege, lloramos. Con el martirio de la separación infinita, el corazón se rompe".

Pero también, llegando a cinco siglos, después de la invasión, de destrucción, la experiencia inicial se prosigue, como veremos más tarde, es decir, que los Ayllus aun repiten ritualmente el goce individual como comunitario. Esta lógica es pervertida fácilmente por los indigenistas y populistas, que por finalidades políticas acosan a los sectores rurales y toman los ayllu decadente como modelo económico y social.

Segunda parte: La Des-totalización del Ayllu

Introducción

Nuestro proyecto de re-actualización, en tanto que construcción de un todo, antes que un retorno a lo arcaico y decadente, es una crítica a los proyectos de sociedad, en unos privilegian lo privado y otros lo estatal. Nuestro método se abre sobre una realidad y sobre la necesidad de un otro posible, Ciertamente, tenemos que hacer frente a un todo, que pretende ser verdadero y que no tolera la diferencia. La disputa ideológica entre esas dos versiones no hace más que escamotear la lectura de una realidad en pleno proceso de metamorfosis.

Un pensamiento sobre el sistema del Ayllu, exige una madurez y un cierto tipo de concepción política. En este sentido, el sistema del Ayllu llega tarde, después de muchos estudios parciales, luego de una realidad que no hace más que entrar en un universo sin sentido. Pensar el Ayllu como sistema, es una intención de un pensamiento a contra corriente. El Ayllu,

aquí, es pensado como elemento estructurante de la totalidad y los elementos sociales del Ayllu relacionados entre si y con el todo, pueden ser mejor aprehendidos para definir políticas de desarrollo, cuando nuestra sociedad se desarrolla en un capitalismo de desarrollo desigual.

En nuestro trabajo, el Ayllu es el punto de partida como totalidad, en tanto que realidad social y mental. Se puede decir que el modelo social del Ayllu, es una totalidad que trabaja desde su origen y que se expresa, solamente al final como Estado, como la generalización del Ayllu. La totalidad del Ayllu, como sistema, trata de reconstruir el campo económico y político, a partir del movimiento de la propiedad. Es eso lo que hemos tratado de demostrar en los precedentes capítulos, sobre el Ayllu.

La idea de totalidad, no puede ser el privilegio, solamente de una sociedad dominante, de una cultura, de una civilización, del simple hecho que los otros deben necesariamente devenir elementos. Cada pueblo, cada civilización es un todo coherente, es éste todo que debe ser pensado, pensado en su transformación y su adecuación a las nuevas reglas económicas. ¿Un pueblo puede ser estudiado como un objeto? Si nosotros entendemos por objeto lo que está aislado de un contexto, lo que es consecuentemente una relación terminada, y definida como una máquina.

Es, en esos términos que se hace, cuando se habla de sociedades que no pueden entrar en los grandes conceptos, Después de la clasificación o la tipología de sociedades, se continúa hablando de sociedades que no tienen más que faltas o carencias por todos los lados (sociedad sin Estado, sociedad sin propiedad etc.). Por el contrario, comprender las sociedades como una totalidad a partir de la estructura de la propiedad (en nuestro caso económico, político), es no someterse al universo de grandes conceptos, comprender lo político, lo económico, es reconstruir la lógica misma de tal o cual sociedad. De nada sirve entonces calificar una sociedad de esclavista, despótica, primitiva, porque ninguna de esas apelaciones no reconstituye la lógica interna del proceso social.

En nuestro trabajo de comprensión y el estudio de la lógica interna del Ayllu, luego de haber tratado de modelizar la totalidad del Tawantinsuyu a través del Ayllu (como estructurador de esta totalidad), nos toca ahora comprender, cómo se des-estructura el Ayllu, cómo una totalidad se "disuelve", como una totalidad ha estallado, cómo ese cuerpo social se ha convertido en estructura o ayllu decadente. ¿Es un "cadáver" el Ayllu o está en pleno proceso de metamorfosis?

En el estudio de una totalidad, son las redes complejas de relaciones que se debe explicar, la interconexión, la interdependencia. Así el principio de identidad, no es más que un caso particular de todo un sistema. En una totalidad social, atarse sólo al problema del origen y del fin, es plantear un falso problema. Del mismo modo, buscar si lo político determina lo económico o si es lo contrario, es también plantear un falso problema. Sabemos también, que después de haber seguido el movimiento de la

propiedad, que lo uno y lo otro son co-extensivos, el movimiento mismo de la apropiación, es ya político.

Estudiando el Ayllu, hemos buscado separar o extraer la potencia de un sistema, exponerlo de una manera analítica (la génesis de su invención) y de manera deductiva o sintética (su culminación, el Estado). Para tener una idea del Ayllu hemos utilizado pre-textos que no están escritos, que están en la "memoria del Ayllu", en la mitología, en las prácticas de marcaje geográfico, político y económico. Todo este conjunto de elementos aún no es un sistema estructurado.

Otros pre-textos también han sido utilizados. Estos son evidentemente textos escritos. Son textos que corresponden a un cierto contexto histórico y mental: de los cronistas, viajeros, etnólogos y economistas; textos escritos en el momento de la invasión y aún en nuestros días, que sirven para justificar una cierta práctica política y económica.

El Ayllu, como pensamiento y un todo, no llega sino después de un golpe en el pensamiento, llega para relacionar lo que no estaba relacionado en los textos diseminados. El sistema del Ayllu llega a aclarar los textos "pre-Ayllu", como no sistemático. Es imposible deducir el sistema del Ayllu de dichos textos, porque, eso implicaría la reducción del todo a la parte. El Ayllu como un todo no es otra que la relación entre partes, la relación es indiferente a las partes y esta indiferencia es el signo de vida expresado por el sistema.

La idea del Ayllu como totalidad, hace del sistema común su propia vida, entonces el Ayllu no se compone de partes, se compone de relaciones, independiente de las partes. El Ayllu no puede existir más que como sistema comunitario, territorio-social y político. Esta estructura de lo común, como dominante está inscrita en el funcionamiento mismo del Ayllu. El Ayllu no está compuesto, ensamblado en partes, tampoco es una colección; pero si una totalidad social.

¿Por qué no nos quedamos simplemente en los textos? Pues en ese caso estaríamos en un trabajo de remiendo y desarrollaríamos siempre los mismos estereotipos sobre el Ayllu y esta comprensión restringida del modelo o sistema, no nos servirá para nada en la comprensión del Ayllu concreto, las comunidades y la posibilidad de elaboración de una política como proyecto de sociedad y sobre todo no confundir con el ayllu decadente. El Ayllu como totalidad, es aquello que es común "al espíritu del pueblo" y a lo real, es lo común de la reproducción. Es porque existe un cierto acuerdo, entre relación y acción, que el Ayllu persiste como un todo-elemento.

El Ayllu como relación social y base del Tawantinsuyu, es un todo federativo de etnias (integradas ya sea por la guerra o pacíficamente), y otorga a cada una de las partes su independencia. Así el pluralismo de la experiencia no se opone a la ausencia de unidad, pero una unidad flexible que sobrepasa el mundo geométrico determinado. El Ayllu como sistema es ágil, cambiante, porque geográficamente, hay un movimiento centrífugo, y

centrípeto en el dominio económico y cambiante, ya que, el Ayllu permite la limitación de los elementos de la comunidad a un número determinado de habitantes; es decir, en esta sociedad el engrosamiento indefinido, el crecimiento demográfico, se opera y se viabiliza a través del desplazamiento y la formación de nuevos Ayllus, situados en pisos ecológicos diferentes, espacio geográfico que permite la apropiación de nuevos territorios. Nos permite anticipar el fenómeno de la metamorfosis del ayllu en nuestros tiempos a través en el comercio.

Cambiando de lugar el Ayllu no cambia de naturaleza, el cambio de relación no se da por asentamientos definitivos (fijos) sino más bien, tiene un carácter ambulatorio, es decir, que son relaciones a diferentes momentos del mismo proceso. Una vez establecido el Ayllu como sistema, podemos seguir el proceso de su des-totalización, donde ésta, es un proceso combinado que a lo largo de los cinco siglos es violencia física y violencia simbólica que no solo deforma sino bloquea el proceso social.

Es importante, tomar este proceso, como un desgarramiento de la totalidad-Ayllu por la expropiación de territorios, tierras, bienes; por la desposesión material y mental, la alienación, la interiorización de la moneda y los nuevos símbolos ideológicos, políticos. La división de la totalidad en Estados Territoriales, creación de provincias, división de la sociedad en clases sociales de una manera mecánica y geométrica. Todo este proceso es el etnocidio donde los hombres están condenados a la muerte lenta. Al nivel de consideraciones teóricas, existe la proyección de la noción de "sociedad primitiva", que en el fondo no es más que el reverso de la máscara occidental, idea según la cual, el Ayllu y sus habitantes son estudiados como otros y minorías al interior de la sociedad boliviana tanto por sociólogos, economistas y politólogos.

Sí se considera una sociedad dada, una civilización; lo que se considera es una de sus expresiones. La civilización corresponde a un modelo abstracto al cual a cada momento ésta expresión se refiere. Así el Ayllu es la expresión de un modelo que es real o el ser civilizatorio de una comunidad concreta. Entre su expresión (el Ayllu) y el modelo hay relaciones muy estrechas, siempre sujetos a desviaciones y oposiciones.

El Ayllu se define al nivel de la problemática del vivir. Este problema de vivir (Qamaña), tiene para el Ayllu una formulación específica. De la misma manera, que cada civilización responde al problema de vivir y responde a ésta de una manera específica, el Ayllu responde al problema de vivir a través de la gestión (o control) de la violencia de lo propio (propiedad), violencia que se expresa en el conflicto entre lo común y lo privado, (orden económico y político).

Lo que nos interesa en el Ayllu, es ciertamente, la manera cómo está planteada esta respuesta al ser, en su calidad de miembro de la comunidad en cuestión. Pero la respuesta no es la expresión de ese vivir. Su expresión, es la comunidad engendrada a partir del modelo particular de la simultaneidad conflictual de lo propio (común-privado).

Entre esta comunidad engendrada, a partir de este modelo, es decir, la solución concreta elaborada a cada momento por los hombres en función del bien vivir (Qamaña) y su expresión, está presente el principio de adecuación. La solución no es simplemente para el individuo una solución existencial y donde el modelo sería esencial; el modelo del Ayllu y el existir, son lo uno y lo otro, un testimonio de la invención del vivir. Hay una búsqueda de adecuación de la realidad al modelo como propio; el régimen de apropiación en la economía y el poder es rígido, el problema existencial lo aleja del modelo. Este siempre está presente, pero existen otras maneras de vivir y en consecuencia una tendencia a alejarse.

El problema, es aquel del momento que se expresa en todo momento y en el marco de la sociedad que le es asociado. El Ayllu es una comunidad abierta, pero limitada en el sentido que, una comunidad no es un conjunto indefinido o infinito. Ella está limitada por el régimen mismo de la apropiación del territorio. Pese a estar limitada la comunidad tiene sus expresiones propias, donde la identidad y las expresiones del vivir varían de en cada etnia y regionalmente.

Una comunidad, como parte del Ayllu, es una civilización, en la medida en que ésta engendra, reproduce la comunidad concreta; un conjunto de hombres que se conocen y se reconocen en el proceso del trabajo (Ayllu como unidad de producción), de circulación de bienes (pirwas, Tampu), del poder (ulaqas, Jilaqata), como un conjunto de hombres que comparte y organiza una red compleja de relaciones específicas.

Estas relaciones no son únicamente religiosas (como las sectas), ni del orden del trabajo (como los obreros de una fábrica). Los Ayllus constituidos, no son comunidades en el sentido, en que ésta reúne individuos sobre un punto, un tema preciso, como la religión. La comunidad es total en el sentido de unidad en la vida.

Es un fenómeno social total. Son relaciones cotidianas de comensabilidad, es decir, de producción, de consumo, de cultura, con quién, qué se trabaja y para hacer qué. Estas relaciones son también relaciones de partición del espacio y lo social; cómo se organiza, se recorta y cuáles son las relaciones que existen entre ellos; el sexo, la edad, los grupos de trabajo (Ayni, Mink'a...), y los grupos de consumo, como relaciones (pirwa tampu). La pertenencia a una comunidad es la que da una identidad. Todas estas relaciones forman una cadena. Esta tiene un sentido de referirse a la totalidad y no así al corazón de eslabones específicos. Para cada Ayllu, cada relación está cargada de un sentido, el que se refiere al conjunto, y este sentido es necesariamente compartido por todos. Toda relación, todo ser y todo objeto es específico y es esta particularidad que le confiere identidad, es el aspecto de lo propio como privado y particular que se expresa.

Pero, la modificación de esta relación engendra cada vez más un vacío, la población siendo percibida simplemente por su cantidad (tantos obreros, tantos campesinos, tantos indígenas) y no por su calidad y su territorialidad. En efecto para que las relaciones tengan un sentido (no

solamente mítico), éstas se dan a través de la partición del territorio, de bienes, del trabajo.

Para ello la reproducción incesante de la dualidad simbólica debe cumplirse en todas las manifestaciones de la vida concreta. El territorio está marcado por esta dualidad "simétrica" donde incluso los enclaves adquieren sentido, estructurados todos por esta misma lógica. El Ayllu como comunidad tiene necesidad de otro, su doble, solo así el Ayllu puede existir, lo doble siendo condición necesaria que define la pertenencia y la identidad.

La des-territorialización colonial es a la vez espacial y mental, porque las relaciones entre los Ayllus son interrumpidas. Esto provoca la desarticulación, la des-estructuración, el empobrecimiento de las relaciones entre los Ayllus y entre los miembros de una misma comunidad. Lo que aquí se pierde es la referencia al territorio, es decir, pérdida de identidad. Estas nuevas relaciones de des-territorialización no corresponden a relaciones propias del Ayllu, puesto que no se trata de relaciones elaboradas, engendradas en función de relaciones cotidianas que constituyen el conjunto anterior. Estas nuevas relaciones, tendrán por propiedad, aumentar el volumen de las ciudades o de "comunidades" y eventualmente de forzar dos comunidades a juntarse.

Esta agresión a la existencia misma de los Ayllus provocará nuevos referentes: la moneda como vehículo de una medida, de una cuantificación de las relaciones humanas, la reducción de los miembros del Ayllu en clases sociales, obreros-campesinos, con reivindicaciones políticas dirigidas por partidos políticos, sindicatos e ideologías ajenas a los hombres del Ayllu. Así todas las ciudades bolivianas son una conglomeración, una multitud donde las relaciones que se traman son verdaderos laberintos para los hombres del ayllu.

Ellas permiten al mismo tiempo el aumento al infinito de la conglomeración humana y la generalización de un modo de vida des-personalizado; la creación de un lumpen-proletariado, la proliferación de pequeños comercios (llamados informales), y la delincuencia, fenómenos sociales propios a la reproducción marginal del modo de vida de los países occidentales.

a. Des-territorialización física y mental: Encomienda, Reducciones y Repartimientos

Existen tres momentos combinados de des-estructuración física y mental que van interiorizando las relaciones coloniales de explotación: en el primer momento, los Ayllus con la política de la Encomienda pasan del estatus de autonomía, de hombres libres a aquel del objeto poseído por el colono. Ellos no solamente perdieron sus territorios, sino también la libertad.

Poseer, ser propietario de los "Indios" es la regla general. Hay todo un dispositivo que se implementa en este proceso colonial, aquel de la

apropiación de las tierras y hombres. La des-territorialización es la manifestación concreta, violenta de la expresión de lo propio como privado, lo propio que se interioriza es del orden, la dependencia espiritual y física, es en esta apropiación donde el colono es dueño del "indio" y de las tierras cumpliendo misiones religiosas; la encomienda restablece la esclavitud para institucionalizar como la forma de explotación más humana de los "indios".

Un segundo movimiento de la des-territorialización es el de la reducción, proceso de violencia donde se separa al hombre de la tierra y del territorio. El "esclavo" es liberado pero adquiere la condición de siervo, se le atribuye una parcela de tierra, a condición de que sirva al latifundio o a la Iglesia. No tiene nada en propio sino es apenas su cuerpo. Lo propio bajo su aspecto privado es groseramente extendido al extremo mismo del feudalismo.

No queremos decir que el feudalismo ha existido en América del Sur, pero hay que señalar que la estructura de lo privado como modo de producción capitalista, en su despliegue a escala continental, toma formas de apropiación dominadas por lo privado, formas de explotación aproximándose del esclavismo y el feudalismo ⁽⁶⁰⁾.

Cuando los Ayllus son des-territorializados, desposeídos de sus territorios y reunidos en pueblos por la violencia a través de las "reducciones", los miembros de esas comunidades son reducidos al estatuto de colonos y mitayos. El Ayllu, se constituye en una comunidad negativa, donde en lugar de la reciprocidad, es la ruptura mutua que generaliza las relaciones de dominación.

La des-territorialización provocada por la colonización a través de la guerra y la violencia de lo propio como privado, obliga a una concentración en "comunidades" en una sola aglomeración; único medio para lo privado de ejercer su dominación. Este proceso que se opera tiene por consecuencia, el estallido del Ayllu en su estructura y una pérdida de referencia del hombre a su territorio, la desintegración del universo espacial y mental. El Ayllu es una unidad, una entidad donde reina la ayuda mutua, y es un lugar de diferenciación entre Ayllus. La comunidad creada artificialmente, por la reducción representa un lugar de desarraigo, una comunidad negativa sin proyección histórica. Otra forma de des-territorialización es, destruir la estructura de consumo, obligando a los "Indios" la adquisición de mercancías no útiles para el consumo local.

Esta política consiste en someter al "indio" y destruir los Ayllus, endeudando al "indio" por generaciones y restableciendo el esclavismo también por generaciones. Es de señalar que el repartimiento como política de destrucción de la estructura de consumo continúa practicándose aún hasta nuestros días, solamente cambia el denominativo: ahora se llama ayuda en alimentos, proyectos de desarrollo, auto-desarrollo campesino, participación popular economía comunitaria.

⁶⁰ A. G Frank Le développement du sous-développement le

b) Cambio de referentes simbólicos: lengua, moneda

Hay un verdadero corte de la lengua, en sentido concreto y metafórico, no solamente cambian los nombres de los dioses, los nombres de los lugares, de los ríos, de las montañas, sino también los nombres de los individuos. Hay una política de marcaje del cuerpo territorial y humano ⁽⁶¹⁾.

Es una violencia del orden lingüístico que se ejerce, convirtiendo afásicos a los hombres y Ayllu, esta afasia corta toda forma de relación con el otro y entre hombres. La lengua como vehículo común, es desplazada por una otra que no es propia al Ayllu, algo exterior se va interiorizando a través del lenguaje.

Esta, en lugar de crear una unidad en el Ayllu, opera una destrucción interna en el individuo. Esta violencia destructiva es un instrumento que sirve para desarticular totalmente a los individuos y el Ayllu; por este medio, se introduce toda la lógica de lo privado. Es a través de la lógica de los nuevos términos, nombres y símbolos empleados que el hombre del Ayllu (otro) adquiere estatus de objeto e inicia su propia destrucción; la lengua no solo instauro el silencio entre los hombres sino cambia la relación entre los hombres y Pacha.

El signo lingüístico toca la estructura interna misma de los hombres y establece una relación de cambio y de sustitución. Mientras que el signo monetario como elemento des-estructurante cambia las relaciones entre los hombres en relaciones puramente cuantitativas, Veamos en qué consiste su efecto perturbador y sus consecuencias. En el proceso de la des-totalización, un hombre está frente a un intercambio, en el cual, en principio desconoce al otro. Este último es aquél que esta en relación con la ciudad, los centros de explotación minera. En realidad él conoce a la persona con quien trata el comercio, pero poco a poco este intercambio hace cuerpo con la tierra y los lugares donde los individuos se encuentran.

A medida que las relaciones mercantiles se intensifican entre ciudades y campo, cada miembro del Ayllu puede intercambiar libremente los productos desconocidos y con gente que viene de otros lugares que le son también desconocidos, este es el proceso de la metamorfosis del Ayllu.

Pero veamos lo que crea la moneda como engranaje, cuáles son sus efectos des-articuladores. En la medida en que el objetivo de un individuo será a través de un juego de ilusiones –que tomara una forma compensadora– la acumulación de moneda, el individuo del Ayllu, buscará entrar en un proceso donde procederá a un máximo de intercambios: vender animales, productos, y finalmente tierra lo que al cabo del proceso le empujará al mundo de la aglomeración o vender su fuerza de trabajo en los centros mineros o convertirse en comerciante.

⁶¹ Deleuze et Guattari; Anti-Oedipe; Capitalisme et Schizophrénie

A primera vista, la moneda no expresa una violencia en la incursión que ella hace en los Ayllus. Tener más o menos moneda, no tiene sentido. El haber, es todavía el ser del Ayllu, esto es lo que supone poseer un universo mental propio al Ayllu, pero allá donde la moneda perfora con violencia y empuja a los individuos a deshacerse de sus tierras y bienes es, cuando ella engendra automáticamente el aumento del número de "necesidades".

El primer efecto de ilusión en el Ayllu, es que con la moneda todo puede ser adquirido, entonces surge la necesidad primera, de procurarse el objeto-moneda. Si el objetivo, para el individuo, es de tener mucho dinero, él buscará vender al máximo y producir un máximo de objetos baladí, que corresponden a necesidades que él ignora; al mismo tiempo él venderá al máximo para obtener nuevos objetos baladí-cosas, introducidos por comerciantes venidos de afuera. Es decir, un afuera separado del universo Ayllu.

Lo propio de la introducción de la moneda en el Ayllu es de crear vecindades cercanas y extranjeras, puesto que los verdaderos vecinos o parejas del Ayllu, con los cuales el individuo comparte un universo cotidiano, se refieren a un otro universo que atañe a aquel de la moneda. El Ayllu, como universo de lo común en sus relaciones, pasa inevitablemente por la moneda. Así, la participación a los trabajos colectivos puede ser reemplazada por un individuo de afuera teniendo el estatus de asalariado, estatus que plantea un problema al nivel del funcionamiento como conjunto.

Con la introducción de la moneda, se forma una zona de contacto, en la que el Ayllu se convierte en una economía de subsistencia o se metamorfosea con las relaciones de intercambio. Entendemos por economía de subsistencia, algo que no es una economía de soledad (orfandad) ni de pobreza, es más bien una economía de necesidad cada vez más inhumana. Con la moneda, son los individuos que abandonan el Ayllu, se convierten en asalariados, en las minas, emigran a las ciudades y se convierten en mercaderes. En algunos barrios de las ciudades, miles de pequeños comerciantes se proliferan, vendiendo cosas ínfimas al detalle. El individuo alienado deviene comerciante, pero esta se convierte en la fuerza de la reactualización del Ayllu; mercaderes, asalariado y capitalista

La moneda des-estructura al Ayllu. La moneda (todavía no es el capital) permite el aumento indefinido del volumen de la sociedad, en la cual, el individuo del Ayllu, tiene como destino, el de deambular sin ninguna referencia política o ideología precisa. Con la comunidad de parentesco en el Ayllu, el individuo tiene un lugar de referencia en espacio, relaciones inter-individuales, y una identidad. El está socializado por el Ayllu. Su espacio es estructurado, su relación al territorio, este está marcado. Con la des-estructuración del Ayllu, el individuo pierde sus referentes, el mundo deviene un espacio ilimitado, inmenso. El hombre en la nueva estructura se ve perdido. Todo lo que él consume, adquiere con la moneda le es ajena; nuevas necesidades son creadas, y que no hacen más que hundirle con más

fuerza en esta etapa de orfandad (soledad) y en esta economía de subsistencia.

El hombre deviene así, el verdadero "salvaje" imaginado por aquellos que presentan las sociedades "primitivas", como una economía de subsistencia. La des-totalización operada por la lengua, por la violencia física, por la moneda, permitirán la transformación y la integración de múltiples comunidades concretas en una sociedad indefinida, vacía en su interioridad, las pocas relaciones cotidianas, que expresan aún lo propio del Ayllu, es decir mínimas.

Quedando así, y al mismo tiempo, las relaciones humanas, se transforman en relaciones de papeles o de moneda, el sentido de la comunidad, como un saber-hacer se ve privado de lo que tenía de inteligencia en la organización del trabajo y el funcionamiento de la comunidad. Los hombres se convierten en mendigos permanentes, lo que hace que se pierdan iniciativas en las comunidades, por eso se puede ver "campesinos" siempre solicitando ayuda para realizar cualquier pequeño trabajo.

Está claro, que las funciones de la moneda no son solamente aquellas que permiten la constitución de "comunidades" más grandes, difusas, indefinidas, pero también la constitución de poderes, de todo orden, que le son asociados; la instauración de estructuras jerárquicas basadas sobre la cantidad de dinero. Estas estructuras se erigen en el Ayllu des-estructurando los poderes locales y arrastrando a los otros. Ellas tienen como efecto la ruptura de la relación de reciprocidad, de cooperación, de solidaridad en todas las comunidades. Estas estructuras engendran oposiciones en todo orden: partidos políticos, sindicatos, sectas religiosas, etc.

Al nivel de las relaciones cotidianas hay rupturas entre aquellos que participan del Ayllu y aquellos que están en el universo del mercado, oposición entre aquellos que consumen poco y aquellos que consumen demasiado, ruptura entre aquellos que producen para ellos mismos y aquellos que producen para otros. La ruptura se instala como ruptura entre explotados y explotadores. El espíritu de la individualidad del hombre del Ayllu hace que, la migración sea una respuesta a las relaciones estancadas que se imponen en las comunidades, las familias abandonan sus "pueblos" y se instalan donde pueden decidir libremente la construcción de sus economía.

Capítulo I: La Mundialización en el Discurso del Subdesarrollo

Nuestra tarea será ahora de presentar cómo la teoría económica explica el proceso de des-estructuración de totalidades operada por el Capital a escala mundial. Siempre se aceptó sin cuestionamiento los enfoques que buscan encasillar realidades sociales y siempre a partir de la colonización; sin embargo el discurso del subdesarrollo tiene su origen en dicotomías propias a la sociedad occidental, cuando éstas piensan su relación con el otro.

Cuando se busca la génesis del discurso del subdesarrollo, es inútil reflexionar únicamente el subdesarrollo sin referencia a su correlativo, el desarrollo capitalista. Es una de las razones, por las que pensamos que el discurso sobre el subdesarrollo tiene su origen en el discurso de la noción de desarrollo.

El discurso del desarrollo tiene su origen en la metáfora organicista, un organismo se desarrolla cuando progresa hacia la madurez biológica. Todo hombre, todo ser viviente pasa por diferentes estadios, desde su nacimiento a la madurez. En breve, el desarrollo es el proceso de la realización de la potencia en acto, concepción aristotélica de la naturaleza. El desarrollo implica, por naturaleza misma, la madurez. Todo organismo viviente, por esencia, se desarrolla por etapas. ¿Es posible entonces pensar en términos organicistas el proceso del subdesarrollo?

El discurso sobre el desarrollo se instala por una serie de nociones, obedeciendo a una regla dicotómica. Es una serie de oposiciones, en la cual un elemento de la dicotomía es juzgado positivo y el otro elemento negativo, y por consecuencia el último debe desaparecer. El elemento juzgado negativo está recargado de connotaciones médicas, patológicos, enfermedades defectuosas. El discurso mismo es una serie de dicotomías, que se instaure por etapas sucesivas del cual el sentido es conservado, pero la potencia de palabras de las dicotomías, es a cada etapa despreciada y desvalorizada.

Todas las nociones que posibilitan la coherencia del discurso del desarrollo y del subdesarrollo, están recargadas de connotaciones sociales, económicas, técnicas. Estas nociones han sido disociadas de su sentido originario, de su etimología. En ese desvío, la connotación cambia y el sentido originario es despojado de todo valor positivo. Entre estas nociones arquetipos, nosotros analizaremos algunas dicotomías más conocidas y que su uso es frecuente en los intelectuales y sobre todo en los países llamados del tercer mundo.

Sección I: El Sentido originario de la dicotomía

a) Salvaje-Civilizado

El salvaje es al origen, en el sentido propio del término, aquel que vive en el bosque, en la selva, connotación que al principio no tiene nada de peyorativo. Sin embargo el sentido se transformará. Se puede, ya, remarcar que el salvaje del siglo XVI, es aquél que no tiene alma. En el siglo XVIII, la enciclopedia consagra un artículo al salvaje: ¿Cómo la define ésta? En dicho artículo se puede leer: "pueblos bárbaros que viven sin leyes, sin policías, sin religión y que no tienen habitaciones fijas". Esto, siendo explicado por la etimología salvaje que significa los que habitan en los bosques (selva).

Este término, caído en desuso; primeramente ha dado lugar a primitivo, luego, a arcaico. Este designaría al hombre primitivo, librado a sus únicos instintos y asocial. Los salvajes, los pueblos bárbaros son definidos de una manera negativa por la falta y ésta con relación al lleno del mundo civilizado, es en relación al mundo civilizado que se percibe la diferencia. Entonces, todo se jugará sobre la oposición bárbaro-civilizado, y paralelamente el "estado de naturaleza" al "estado de civilización".

La civilización se define como sigue: es el régimen de sociedad juzgada superior o ideal, desde el punto de vista moral, social. "El problema de civilización es precisamente de sustituir a las energías animales; las fuerzas disciplinadas, humanizadas, espiritualizadas: de transformar los fanatismos y las idolatrías salvajes en certezas fundadas sobre la razón; en convicciones basadas sobre las exigencias de la conciencia personal" (León Blum).

Esta dicotomía, funciona de lleno como algo evidente, pero en el fondo oculta la realidad del otro. Cuando se habla de salvaje se puede observar ya: que no es del otro, de la sociedad otra, del pueblo otro, del cual se habla, sino del sí-mismo como referencia y como único posible, para encarar lo universal. El "estado salvaje" donde la libertad es reconocida natural, sirve de base a la definición de la civilización donde existen leyes, una policía, una religión, una legislación.

b) Primitivo-Evolucionado

Primitivo es en un sentido literal, aquel que nace primero en un periodo dado. El mundo primitivo es el mundo tal cual en su origen; primitivo, significa también que es el primero, el más antiguo, que es pues originario, original, inicial. Este término se recarga de otro sentido cuando se reflexiona los fenómenos sociales. Cuando se habla de sociedades, sirve para definir los grupos humanos, que ignoran la escritura, las formas sociales, las técnicas de sociedades "avanzadas". Adquiere una connotación peyorativa, a partir del momento en que es pensado con relación al

evolucionado (avanzado). El primitivo, adquiere los caracteres de grosero, de simple, de rudimentario, de inculto.

La noción de evolucionado, por el contrario, es en su primer sentido aquél que ha experimentado una evolución, aquél que ha pasado una serie de transformaciones, que ha cambiado, se ha modificado. Esta noción, en su evolución tomará otras connotaciones, que servirán para expresar el estado de progreso de una sociedad o de una población. Pero hay que recordar, que el término evolucionado, puede tomar en otro contexto un sentido sinónimo de degradación, por ejemplo "tal enfermedad ha avanzado", este término toma connotación positiva, cuando se trata de comparar sociedades: pueblo adelantado, adulto (en oposición del primitivo, sinónimo de infancia).

El concepto de primitivo parece adquirir, con Claude Levi Strauss y otros etnólogos (M. Sahlins, P. Clastres. J. Jaulin) una connotación positiva. "Un pueblo primitivo no es un pueblo atrasado o retardado". Un pueblo primitivo no es tampoco un pueblo sin historia" (Levi Strauss). Para Marshal, Sahlins, las sociedades primitivas son las primeras sociedades de abundancia de ocio ⁽⁶²⁾.

Siguiendo el sentido primitivo, parece difícil de aplicar esta noción a las sociedades. Todas las sociedades sin excepción, tienen una historia, una cultura, un sistema complejo de creencias, un régimen de apropiación, de repartición. Esta noción de primitivo, deviene aún más ambigua, cuando sirve para designar tanto de una manera negativa como positiva: Sociedad de abundancia, hombre libre, grosero... pero parece también difícil de aplicar ese sentido de primitivo a una pueblo. Ningún pueblo no representa una sobrevivencia de la infancia de la humanidad, todos los pueblos son adultos, es lo que nos está tratando de mostrar una nueva corriente de la etnología, para la cual no existe cultura inferior primitiva pero sí culturas diferentes.

c) Desplazamiento de nociones

i) Arcaico-Moderno

Arcaico, término que tiene su origen etimológico del "arche" griego, que significa comienzo, principio, origen. Connota el carácter antiguo. Esta noción, sirve más particularmente para designar las sociedades o los pueblos aislados, que no conocen la escritura, de los cuales la civilización, bajo ciertos aspectos, es juzgado más simple que la civilización urbana e industrial de sociedades occidentales.

Ese término de arcaísmo, parece sustituirse en el discurso, al término del primitivo, que tiene connotaciones, que a algunos les parece como muy etnocentrista. La razón es que, a pesar del origen común del sentido, éste debido a la diferencia de lenguas (arcaico viene del griego, primitivo del latín), no lleva la misma connotación.

⁶² Sahlins M. L'âge de Pierre et...

Lo moderno es el término, que nos remite a lo que es actual, contemporáneo es lo que es nuevo, novedoso, reciente, que actualiza sin cesar la evolución. La noción de moderno está recargada de una connotación positiva. Lo que parece manifestar la plenitud. Esta noción aplicada a la sociedad, nos hace referencia a la sociedad capitalista, donde el modernismo está expresado por el progreso, la técnica, la industrialización, la innovación tecnológica, el desarrollo de la ciencia y la dominación sobre la naturaleza.

En esta dicotomía arcaica-moderna, se puede observar que hay toda una red de nociones que se establecen, siempre en referencia a la primera dicotomía. Se hablará por un lado de economía de subsistencia y de abundancia, caracterizada por su aspecto arcaico en el sistema de producción y por su aspecto racional en la economía moderna respectivamente. En esta dicotomía, lo que opera constantemente es la distinción entre "con" y "sin". La noción de arcaísmo, en ese sentido, presenta a las sociedades: como arcaicas, sociedades de carencia, sociedades sin moneda, sin beneficio, sin excedente, sin poder, sin Estado, sin clases.

La noción de moderno, nos remite a sociedades plenas, dinámicas, racionales, evolucionadas, productivas: sociedades con moneda, con beneficio, con Estado, etc. La pareja arcaica-moderna, engendra dos nuevas nociones, atrasado-avanzado, anticuado-moderno, de una manera fundamental opone en el dominio económico la relación: sociedad agraria y sociedad industrial.

ii) Sociedad Agraria - Sociedad Urbana Industrial

Se puede resaltar la oposición de la sociedad agraria a la sociedad urbana industrial, en los siguientes campos: En lo técnico-económico; se puede remarcar la oposición aldea-ciudad, de donde surge toda una serie de diferencias de funcionamiento en cuanto a la lógica misma de la economía. En la aldea, punto central de la economía agraria es la familia que constituye la unidad de producción y de consumo. La noción de arcaico reduce las relaciones de producción a relaciones de parentesco. En la ciudad su opuesto es la familia como grupo de consumo, ésta no es la base de las relaciones sociales de producción.

En la aldea, la economía es de subsistencia. Las reglas de intercambio y de trabajo están basadas sobre el trueque y la reciprocidad. En la ciudad la economía está registrada por la moneda, por la ley del valor, por el mercado generalizado; ésta siendo una economía de abundancia. En la economía de la aldea, es el tiempo cíclico, donde la naturaleza comanda; dominada por la superstición que regula todas las actividades de los miembros de la familia, donde cada uno es productor, viviendo en una economía de subsistencia.

En la ciudad, es el reloj, el tiempo medido y real que, comanda la actividad de los hombres, rige la división del trabajo y la especialización de

las tareas al interior de las fábricas, la división del trabajo se expresa en la existencia de tres sectores de actividad: Primario, secundario, terciario.

En el dominio jurídico y político, es la dicotomía de la escritura y de lo oral que se expresa. En la aldea hay ausencia de escritura, por tanto ausencia de historia, reina el analfabetismo: es la costumbre, que juega el papel de derecho, y el ejercicio de poder es el dominio de la gerontocracia (Concejo de ancianos). En la ciudad está presente la escritura, la historia, la memoria. El sistema de poder está basado sobre la democracia.

En el dominio social, la aldea funciona en tribus, las relaciones entre los hombres son relaciones humanas de amistad. Lo que cuenta es el "ser" de la comunidad o de la tribu. El sistema moral y religioso está basado sobre la vergüenza. La práctica religiosa es politeísta, pagana y animista. En la ciudad, las relaciones entre los hombres son relaciones de competencia individual, mediatizados por la moneda, el tener. Las relaciones mercantiles dominan las relaciones humanas.

Toda esta dicotomía de nociones que acabamos de exponer, nos permitirá comprender mejor la formación del discurso del sub-desarrollo. Pues se tendrá que enfrentar a nociones de economía desarrollada y sub-desarrollada, en las cuales las nociones de arcaico, de moderno, de primitivo de avanzado, de precapitalista, continuarán siendo los signos o las características del subdesarrollo.

Pero previamente es necesario ver esas nociones, en el pensamiento del siglo XVIII, y sobre todo cuando se trata de pensar el Otro a través del discurso de los filósofos y de los economistas, quienes han tratado de explicar el Otro a través de totalidades dispersas. Solamente después del examen de ese discurso, podemos visualizar esas nociones en el pensamiento económico y la instalación lenta del discurso del sub-desarrollo que en nuestros días toma el nombre de "desarrollo sostenido".

Sección II: El otro en el pensamiento del siglo XVIII

En el siglo XVIII, la realidad del mundo "salvaje" queda encerrada en una red de negaciones. Todo está visto por antítesis, el mundo salvaje, el mundo civilizado. La carencia, el vacío inmenso en el universo del salvaje se connota por estas expresiones: pueblos sin historia, sin escritura, sin religión, sin costumbres ni política. Esa carencia, ese vacío debe ser llenado por ese "pleno" que es el mundo civilizado. Por desencanto, por el deseo de acercarse a la naturaleza, será establecido el mito del "buen salvaje". La infinita felicidad, que el hombre debe sentir en el estado natural es transpuesta en la sociedad "salvaje", donde no existen ni amos, curas, leyes, vicios, ni propiedad. Aquí todavía es la carencia que se añora, pero que es útil para elaborar de manera positiva, la teoría del "buen salvaje". Entonces así que se percibirá el mundo del Otro. En nuestros días, el Otro, es el objeto de estudio de etnólogos y antropólogos pero que su especificidad cultural o social no se la toma en cuenta en las diferentes políticas de "desarrollo

sostenido". En el siglo XVIII, el discurso sobre el Otro: el bárbaro, el no-civilizado aparece al interior del discurso filosófico. El otro es el objeto, lo observable, lo observado. El hombre civilizado, es aquél que actúa, el sujeto; aquél que civiliza, aquel que piensa y habla. El piensa, su modo de acción deviene el referente de su discurso. Es con referencia a su cultura y a su organización política, económica y social que será juzgado el Otro, diferente, entonces la visión sobre el Otro permanece etnocentrista.

Es la pareja, salvaje-civilizado que prima en el pensamiento antropológico. Es sobre una concepción científica y naturalista que se establecen las teorías sobre el igualitarismo. El discurso científico y el discurso filosófico quedan confundidos. Buffon, por ejemplo, para quien la familia humana, no se compone de especies especialmente distintas, explica su evolución ulterior. Al comienzo, había una sola raza de hombres que se multiplicó y se expandió sobre la superficie de la tierra.

La variedad de especies es la consecuencia de la influencia del clima, de la alimentación, de la manera de vivir, de cruzamientos entre individuos más o menos diferentes. Es a través de la evolución que él extrae y constituye los temas de una antropología; el hombre y el animal, el individuo y la especie, la sociedad animal y humana, el entendimiento y la perfectibilidad, estado salvaje y el progreso de las sociedades, la naturaleza y la cultura consideradas como las dos fases de una misma realidad, el anverso y reverso de un mismo devenir. La antropología se establece así, y constituyendo una unidad con la filosofía de la historia; así pensada, los seres, las razas surgidas de una misma especie han evolucionado, donde el hombre civilizado es la referencia, donde el hombre que vive en climas atemperados ocupa el primer puesto en la evolución.

La evolución de la especie humana, está en relación estrecha con las sociedades humanas. El hombre no es como un animal, sometido al determinismo del medio natural, sino adquiere una independencia, condición misma del pasaje del estado natural al estado de civilización. La antropología de Buffon da un fundamento filosófico a un nuevo modelo de colonización. Esta ofrece al "humanismo burgués" una solución de recambio, que permite a la ideología colonial de legitimarse. Así habla del hombre americano anterior a la colonización: "Todos los americanos naturales eran o son todavía salvajes o casi salvajes; los mejicanos y los peruanos están tan recientemente civilizados (pólices) que éstos no pueden hacer una excepción".

La civilización, no le es por consiguiente reconocida, y además este estadio es un estado que no debía evolucionar: "Suponiendo que ellos tuviesen, todos, un origen común, las razas estaban dispersas sin haberse mezclado: cada familia conformaba una nación semejante a sí misma y casi parecida a las otras, porque el clima y los alimentos eran también parecidos. Ellos no tenían ningún medio de degenerarse, de perfeccionarse; no podían entonces mas que permanecer siempre los mismos y por todas partes más o menos los mismos. Es a partir de este nuevo discurso filosófico, histórico,

naturalista que se reflejará la civilización. El estado de naturaleza, el estado salvaje.

1.- Sobre la esclavitud

En el siglo XVIII se reproduce el mismo discurso que el en siglo XVI, sobre el esclavismo, y la colonización. Sin embargo los términos han cambiado. La crítica del sistema esclavista se funda sobre el humanitarismo. Se pasa de la crítica externa, es decir, (sustituir el esclavismo como mal necesario) a una crítica interna donde la esclavitud es considerada como un mal útil. El humanitarismo forja el anti-esclavismo, fundado sobre la razón.

La ideología colonial y la crítica al sistema esclavista se desarrollan sobre el tema de la revuelta. Desde 1730, el "negro" no es más un personaje conmovedor, más, este deviene una figura heroica en su rechazo de la injusticia, y por eso mismo adquiere la dignidad de hombre. Es al tema de la revuelta que el humanismo filosófico se refiere para dar su verdadero sentido.

Pero es en los primeros textos, donde se nota el anti-esclavismo, donde se esboza una toma de conciencia; no hay propiamente, un progreso de un humanismo que impondría una concepción del hombre. De hecho, este nuevo humanismo, partidario del evolucionismo de la esclavitud de los años 1760-1789 se ajusta más a realidades de orden económico, social y político, y las soluciones propuestas coinciden a menudo con aquellas preconizadas, en el mismo momento, por los administradores de las diferentes colonias.

En realidad, se expresa cínicamente, la humanidad y el interés de la colonia. Los colonos maltratan a los esclavos, a tal punto que la sobrevivencia de la colonia hace problema contra los mismos colonos, entonces había que reformar el sistema esclavista o bien consentir la quiebra de la política colonial. Así Poivre, preconiza de dar al esclavo la ilusión de su libertad, no su libertad (propiamente) y que el amo considere al esclavo como a su semejante (y no su igual).

"Los amos sensibles, al grito estremecedor y poderoso de la humanidad ultrajada, saborearán el placer delicioso de suavizar la suerte de sus infelices esclavos, no olvidando jamás que estos, son hombres semejantes a ellos. El esclavo resarcido, siguiendo el espíritu de la ley, de la pérdida de su libertad por el consentimiento de la religión, consolado por la certeza de sus promesas, animado por la sabiduría, sus máximas: servirá a su amo con gozo y felicidad, se creará libre y feliz aún dentro de la esclavitud"⁽⁶³⁾.

Los administradores de la colonia se encuentran confrontados a los problemas que crea la esclavitud y los consejos que da el rey a los diferentes administradores, al respecto sostienen: "Que los amos los traten con humanidad, y les den alimentos y vestimentas conforme a las ordenanzas. Es

⁶³ M. Duchet; *Anthropologie et Histoire en siècles de Lumières*.

el medio más seguro de impedir las rebeliones que no es solamente desastroso para los habitantes sino también peligroso para la colonia"⁽⁶⁴⁾.

En los hechos la solución de Poivre es la que se retiene: "Suavizar "la suerte de los esclavos, haciéndoles perder por los buenos tratos, el deseo de la libertad. Este medio dictado por la naturaleza es solicitado al mismo tiempo, por lo visto, en el interés del habitante..."⁽⁶⁵⁾.

Maluet, quien era encargado de investigar sobre la exención progresiva de esclavos de Suriman, propone un proyecto, de liberar en 15 o 20 años y dirá: "La servidumbre de los negros en sus países tenía toda las caracteres de la barbarie, mientras que en nuestras colonias ella, los conduce a la civilización"⁽⁶⁶⁾.

2. Proposición de los fisiócratas

A parte de los filósofos y administradores de la colonia, los fisiócratas también se interesan a este problema. La posición de éstos es interesante, en el sentido, que sus críticas al sistema esclavista están ligados a la crítica global de un sistema económico caduco. Los fisiócratas, en este debate, ocupan un lugar particular, puesto que su posición hace en cierta manera del anti-esclavismo el prolongamiento natural, de la lucha llevada en Francia por la desaparición del servilismo (esclavitud) y su reemplazo por una mano de obra libre, interesada en el trabajo que ella otorga.

Es en el plano de la economía política, que los fisiócratas juegan un rol importante. Para los fisiócratas, el anti-esclavismo deja de aparecer como una consecuencia directa del sistema colonial- en efecto uno de ellos dirá: "nadie ignora que los esclavos sean malvados por naturaleza". Es por interés económico, que la esclavitud es condenada.

En efecto, ésta presenta un doble efecto: por una parte la mano de obra servil no es rentable y por otra la manera de tratar a los esclavos constituía un verdadero despilfarro del capital, inicialmente invertido. Poivre, es quien establece los lazos entre los fisiócratas y los administradores de la colonia, bien situado, para informar a los fisiócratas y en contrapartida propagar las ideas de estos, para sostener una política de reforma que confirmase la teoría de los fisiócratas.

"La libertad y propiedad son los fundamentos de la abundancia y de la buena agricultura: yo no he visto más floreciente, que en los países donde esos dos derechos del hombre estaban bien establecidos" ⁽⁶⁷⁾.

Es con esta concepción, que el esclavo y su revuelta toman su dimensión en la condición humana, y demuestra que por esta revuelta, toda relación económica contraria al "orden natural", está vaciada en su principio.

⁶⁴ M. Duchet; *Anthropologie et histoire au siecles de Lumières* Pag. 153

⁶⁵ M. Duchet op.cit. Pag. 153

⁶⁶ M. Duchet op.cit. Pag 157

⁶⁷ M. Duchet Idem. Pag. 154

Para Turgot, uno de los representantes, de los más sutiles de esa corriente, la esclavitud ha aparecido en la historia de la sociedad, como resultado de una división de trabajo en los pueblos pastores. Es por una necesidad económica, que la esclavitud de la gleba y la esclavitud personal habían aparecido y desaparecido respectivamente con la misma fuerza, La esclavitud está ligada a una estructura arcaica de la economía: la esclavitud es un mal útil. Cuando el hombre es reducido a la esclavitud, no trabaja suficientemente, no es rentable. Es sobre esta noción, psicológica del hombre, reducido a la esclavitud que se desarrolla la teoría de los fisiócratas.

"El esclavo es flojo, porque la pereza es su único gozo y el único medio de recuperar, (en detalle a su amo), una parte de su persona, que su amo le ha robado por mayor. El esclavo es inepto porque no tiene ningún interés en perfeccionar su inteligencia. El esclavo es mal intencionado porque él esta en su verdadero estado de guerra, siempre latente contra su amo ⁽⁶⁸⁾.

3. Sobre la colonización

a) La reescritura de la Historia

Son sobre estas bases que se desarrollan las nociones del humanismo y del anti-esclavismo. Pero estas nociones, estas ideas no resurgen solamente de la historia de las ideas, ellas son un prolongamiento directo, un lazo estrecho con una otra historia, aquella de la colonización. La historia "precolombina" es re-escrita. No serán más utilizadas las fuentes de los historiadores, de los cronistas, sino la re-escritura de la historia de la colonización se basará sobre los datos fundados por la historia natural.

La colonización ha sido descrita en términos muy violentos por algunos historiadores. Ha sido escrito la historia de la destrucción de los indios. De las Casas, describe esta destrucción, no solamente como uno de los episodios más crueles de la historia humana, sino también como un asesinato colectivo, cometido a escala de un continente y este hecho es sin precedentes en la historia como él mismo lo afirma. Voltaire descubre al historiador del "nuevo mundo" y escribe: "Bartolomé De Las Casas, obispo de Chiapa, testigo de esas destrucciones, reporta, que se iba a la caza de Indios, con perros. Esos infelices salvajes casi desnudos y sin armas, eran perseguidos como venados, en el fondo de los bosques, devorados por los dogos y matados a tiros de fusil, sorprendidos y quemados en sus habitaciones.

Este testigo ocular dice a la posteridad, que a menudo se hacía golpear por un dominicano o un franciscano, a esos infelices, a someterse a

⁶⁸ M. Duchet, op. cit Pag. 196

la religión cristiana y al rey de España y después de este formalismo y que era una injusticia mas, se los degollaba sin remordimiento"⁽⁶⁹⁾.

La destrucción de los indios, la manera cómo éstos han sido tratados, es conocida, y descrita. El debate que se instaura se refiere a la importancia de la destrucción. ¿Ese continente estaba entonces verdaderamente bien poblado o prácticamente vacío? ¿Cuál es la importancia de esta hecatombe? La contradicción será entre sostener la idea de un continente casi vacío, y la de la destrucción de multitudes de "indios", a través de diferentes interpretaciones.

Para De Pauw, el continente americano estaba bien poblado, él evaluaba la población total de las "Indias" occidentales, de 40 a 50 millones de individuos, pero niega que la población haya sido exterminada en proporciones importantes. De Pauw, refuta el testimonio de Las Casas, lo mismo que el testimonio de los historiadores españoles. Para otros autores, el "Nuevo Mundo", estaba poco poblado. El continente "descubierto", "conquistado", era en hecho, un continente inmenso, desolado, abandonado en barbecho por pueblos groseros, esparcidos. Las pocas ciudades reducidas a rango de aldea no fueron tampoco importantes. Entonces la historia de los Inka desaparece. La historia es re-escrita por estos autores no para reconocer sino para negar la violencia. Y es esta violencia que continua aún a pesar de los 500 años

b) Condenar la violencia y negar la sociedad

Con la re-escritura de la historia la organización social, económica, de la población Aymara-Quechua, desaparece. Pero la destrucción de los "indios" es vista como una falla irreparable; el discurso que se tiene sobre esta destrucción es todavía un discurso sobre el otro como inferior. Se dirá entonces: "Los españoles se sirvieron habilidosamente del desorden de los indios, como un pretexto legítimo para anonadarlos". Aún aquí la condena misma de los españoles contiene un prejuicio; los españoles eran fuertes y los indios débiles.

Los españoles han abusado de su fuerza. Si la destrucción es reconocida, ésta es legitimada por una doble inferioridad: Los Indios son víctimas de la crueldad de los conquistadores por su propia debilidad, de una parte, y por su territorio, su clima, juzgado poco favorable al desarrollo de la industria humana por otra. Es gracias a esta noción de fatalismo, que pesaba en las cabezas de los españoles, que se legitima la destrucción, y se justifica los crímenes contra nuestros pueblos: "Toda la fuerza y toda la injusticia estaba del lado de los europeos. Los americanos no tenían más que debilidades, ellos debían ser entonces exterminados e instantáneamente. Sea como fuese, esa fue una combinación funesta de nuestros destinos o una resultante necesaria de tantos crímenes y tantas faltas. Es cierto que la

⁶⁹ M. Duchet; op. Cit. Pag.196

conquista del "Nuevo Mundo" tan famosa y tan injusta, ha sido la más grande de las desgracias que la humanidad haya experimentado"⁽⁷⁰⁾.

La destrucción y su importancia es expresada como sigue: "El despoblamiento de la América, fue el efecto deplorable de esta confusión. Los primeros pasos de los conquistadores fueron marcados por ríos de sangre. Tan sorprendidos de sus victorias, como el vencido lo estaba de su derrota, tomaron en la ebriedad de sus éxitos, la decisión de exterminar a aquellos que, ellos habían despojado. Pueblos innumerables desaparecieron de la tierra con la llegada de estos bárbaros"⁽⁷¹⁾.

La falta cometida, el etnocidio perpetrado y la destrucción de la mayoría de la población son ocultados. El pensamiento se situará sobre un otro problema, ocultar la falta. El discurso deriva sobre la civilización de esos pueblos, o más bien sobre la ausencia de civilización. El discurso sostenido es como sigue: en lugar de destruir habría sido preferible civilizarlos. Se contaba lograr; sin guerra sin violencia y sin esclavitud, civilizar a los Indios a convertirlos, acostumarlos al trabajo, y hacerles trabajar las minas"⁽⁷²⁾.

En realidad el mundo "salvaje" debía ser civilizado, Y la metáfora de la infancia, del adulto continuará, siendo el elemento justificador. "La política se asemeja, por el objetivo y la meta, a la educación de la juventud. La una y la otra tienden a formar hombres y deben, bajo muchos puntos de vista, asemejarse por los medios: los pueblos salvajes cuando están reunidos en sociedades quieren ser conducidos como los niños con suavidad y reprimidos por la fuerza... el gobierno debe ser iluminado para ellos y conducirles por la autoridad hasta la edad de las luces"⁽⁷³⁾.

Y qué mejor, para influenciar el carácter indolente de los indios que la música: Bessner al respecto propone: "entre los medios de civilizar estos pueblos, la música será uno de los medios más eficaces. Su música se siente hoy de la indolencia de su carácter y lo expresa correctamente. A pesar de que ellos tengan instrumentos, que son una especie de flautas, que les gusta tocar, ellos no se sirven más que para hacer ruido de manera muy desagradable, sin marcar ningún ritmo y sin ninguna melodía.

En sus danzas, los sonidos lúgubres y redundantes de las flautas adormecen el paso de los bailarines, en vez de animarlos. Hay en apariencia una música viva y alegre a la cual sería fácil habituarlos y esta música influenciaría su carácter, como su carácter ha influenciado hasta aquí sobre su música. Para operar este cambio será suficiente que cada misionero esté equipado de un pequeño órgano portátil donde serán anotados aires musicales"⁽⁷⁴⁾.

⁷⁰ M. Duchet. Op. Cit. Pag. 207

⁷¹ M. Duchet. Op. Cit. Pag. 196

⁷² M. Duchet. Op. Cit. Pag. 208

⁷³ M. Duchet. Op. Cit. Pag. 210

⁷⁴ M. Duchet. Op. Cit. Pag. 218

En ese perfil sobre los indios, se puede notar, hasta qué punto el Otro puede ser objeto de estudio, observado y siempre visto en forma negativa. El etnocentrismo está ahí totalmente marcado. La idea de civilización desarrollada nos remite a la sociedad europea. La organización de la sociedad Inka en ningún momento es mencionada. Mas bien al contrario, no existe civilización sino un mundo inorgánico, donde los hombres deben ser guiados hacia la felicidad, la luz de la civilización occidental.

c) El pensamiento de A. Smith sobre el otro

La particularidad de A. Smith, en su pensamiento sobre el Otro, consiste en introducir la noción de Nación, al interior de la cual se piensa la división del trabajo, la productividad y pone en comparación las Naciones civilizadas y las Naciones bárbaras. Entonces es a través del concepto de sistema de intercambio que Smith evalúa y compara las naciones.

Así, en su introducción pone al centro de su trabajo las cualidades de las naciones civilizadas. "Ahora bien, esta proporción se regula en toda nación por dos circunstancias diferentes: la primera, por la aptitud, destreza y sensatez con que generalmente se ejercita el trabajo, y segunda, por la proporción entre el número de los empleados en una labor útil y aquellos que no están. Sea cual fuere el suelo, el clima o la extensión del territorio de una nación, la abundancia o la escasez de su abastecimiento anual depende, en cada situación particular, de aquellas dos circunstancias.

La abundancia o escasez de esa provisión depende más, al parecer, de la primera que de la segunda de dichas condiciones. En las naciones salvajes de cazadores y pescadores, todo individuo que se halla en condiciones de trabajar se dedica a una labor más o menos útil, y procura obtener, en la medida de sus posibilidades, las cosas necesarias y convenientes para su propia vida, o para la de los individuos de su familia o tribu que son muy viejos, o demasiado jóvenes, o no se hallan en condiciones físicas adecuadas para dedicarse a la caza o a la pesca.

Estas naciones se hallan sin embargo, reducidas a tal extremo de pobreza, que por pura necesidad se ven obligadas muchas veces, o así lo imaginan en su ignorancia, a matar a sus hijos, ancianos y enfermos crónicos, o bien les condenan a perecer de hambre o a ser devorados por las fieras. En las naciones civilizadas y emprendedoras acontece lo contrario: aunque un gran número de personas no trabaje absolutamente nada y muchas de ellas consuman diez o, frecuentemente cien veces más productos del trabajo que quienes laboran; el producto del trabajo entero de la sociedad es tan grande que todos se hallan abundantemente provistos y un trabajador por pobre y modesto que sea, si es frugal y laborioso, puede disfrutar una parte mayor de las cosas necesarias y convenientes para la vida que de aquellas que pueden disponer un salvaje"⁽⁷⁵⁾.

⁷⁵ Smith. A. La R.D.N. Pag. 3

Texto ejemplar en el cual se re-encuentra toda la dicotomía salvaje-civilizado, remitiendo a las oposiciones rareza-abundancia, pobreza-riqueza. Todas esas diferencias parecen ser el resultado del grado de desarrollo de la organización del trabajo. La noción de pobreza aplicada a pueblos salvajes, donde todos parecen ser pobres, donde ningún signo de riqueza existe: en esas condiciones ¿tiene algún sentido la noción de nación? Esos dos conceptos, pobreza y riqueza ¿no sirven acaso más bien para medir el grado de desarrollo de las dos naciones?

El hecho de encontrar solo pobres en las naciones bárbaras, resulta el desconocimiento de la parte de A. Smith, de las condiciones materiales de organización y del régimen de apropiación propio a estas sociedades. La organización económica parece existir solamente en la sociedad civilizada. Este argumento sirve al mismo tiempo de ideología, ya que en la sociedad civilizada, incluso muy jerarquizada el individuo que no posee más que su fuerza de trabajo puede poseer objetos y vivir mejor que cualquier individuo, viviendo en la sociedad de los salvajes. Porque en ese país, mal organizado, los hombres son condenados de la hambruna, a la violencia e incluso obligados a separarse de sus hijos o de sus parientes.

i) El pillaje y civilización

Smith, reflexiona al contacto de dos sociedades en el momento de la colonización. Es bajo pretexto de evangelización que se instala el sistema colonial. Es su objeto confesado, pero en realidad es la sed del oro a nivel individual de los conquistadores, el saqueo de riquezas destinado a la metrópoli para acelerar el proceso de acumulación primitiva que acentúa y empuja a los colonizadores a ejercer violencia contra los autóctonos.

Así Smith, insiste sobre la cupidez de los conquistadores en la búsqueda del oro. "Los mismos motivos que animaron las primeras empresas de los españoles en el Nuevo Mundo excitaban las que siguieron a los descubrimientos de Colon. Fue la sed insaciable de oro que la llevó a Ojeda a Nicuesa, a Vasco Núñez de Balboa al Istmo de Darién, a Cortés a México, a Almagro y Pizarro a Chile y Perú. Cuando estos aventureros llegaban a alguna costa desconocida, lo primero que preguntaban es si en aquellos países había oro y por los informes que les daban sobre el particular, resolvían dejar el país o establecerse en él"⁽⁷⁶⁾.

Para sostener la actividad de los pillos y para facilitar la transferencia de las riquezas de la colonia hacia la metrópoli, la corona autoriza a los conquistadores a guardar la mitad de la plata o del oro pillado. Pero dejemos hablar a los textos. "En vista, pues, de los relatos de Colon, el Consejo de Castilla resolvió tomar posesión de países cuyos habitantes eran incapaces de defenderse por si mismos, y la piadosa intención de convertirlos al cristianismo santificó la injusticia del proyecto. Pero el solo motivo que llevó

⁷⁶ Smith. A. Libro 4 Pag. 500

a poner en movimiento aquella empresa, no fue otro sino la esperanza de encontrar en ellos grandes tesoros de oro y para reforzar ese propósito propuso Colon que la mitad de los metales preciosos que se encontraban pertenecerían a la Corona de Castilla, y esta proposición recibió la aprobación del Consejo.

Mientras la mayor parte del oro importado en Europa por los primeros aventureros se hubo obtenido por los procedimientos tan sencillos como el expolio de los indefensos indígenas, posiblemente no resultaba muy difícil satisfacer un impuesto tan gravoso. Pero tan pronto como los nativos fueron desposeídos de todo lo que tenían, lo cual se cumplió lo mismo en Santo Domingo que en los otros países descubiertos por Colon, en el espacio de ocho años y fue necesario recurrir a la explotación de las minas para conseguir más cantidades, entonces no hubo ya posibilidad de pagar una contribución tan onerosa"⁽⁷⁷⁾.

ii) Aporte de la civilización

A pesar de la pobreza de esas naciones bárbaras; es sobre el pillaje que se fundará la riqueza de la nación civilizada. La colonización visto por Smith, es un aporte de civilización gracias a la introducción de la técnica, la creación de instituciones sociales y la instauración de un gobierno. Cuando los colonizadores llegan a un país salvaje, encuentran solo una economía de subsistencia. La población puede apenas alimentarse, rodeados de una riqueza considerable.

"En la época en que los españoles descubrieron Cuba y Santo Domingo, los naturales de esas dos islas, adornaban con pequeñas placas de oro sus vestidos y sus cabelleras: ellos veían ese metal con la misma óptica con la cual nosotros veríamos pequeñas piedrecillas que estarían por encima de aquellas de clase común: en una palabra, ellos estimaban tanto como para recogerlas pero no tanto como para privar a alguien. También les cedía al primer pedido de sus nuevos invitados: estaban tan lejos de pensar que hacían un presente de valor alguno. ¿Cuál debió ser su sorpresa cuando ellos vieron el apresuramiento, más aún el furor y la codicia de los europeos por procurarse este metal?".

Se puede explicar la falta de alimentos, por el estado en el cual se encuentra la agricultura. La falta de técnicas se generalizaba a todas las actividades. Es interesante notar que después de una tal descripción del pillaje, Smith insiste sobre el aspecto civilizador de la colonización. En tal nación, solo son tomados en cuenta para juzgar: el estado de desarrollo, los instrumentos de trabajo, los animales. La organización económica y social, de las sociedades donde el oro no tiene valor es ignorada, parece más bien

⁷⁷ Smith. A. op.cit. Pag. 500

no existir. He aquí, como Smith describe de manera detallada, los elementos de trabajo constitutivos de la nación bárbara.

"Antes de la conquista de los españoles no había ganado de carga en México ni en Perú. La llama era la única bestia de carga y su fuerza era muy inferior a la de un asno. No se conocía entre los indios el arado, ignoraban el uso del hierro, carecían de moneda acuñada u otro instrumento útil de comercio, reduciéndose éste a la permuta. El principal instrumento de que se servían en la agricultura era una especie de madera: los pedernales les servían de cuchillos y hachas para cortar: con los tendones de ciertos animales y las espinas de ciertos peces confeccionaban agujas de coser y a esto, poco más o menos se reducía todos los útiles de sus oficios.

Parece absolutamente imposible que cualquiera de aquellos imperios hubiese adelantado tanto, ni hubiera llegado a estar tan bien cultivado como lo vemos actualmente, si no se hubiera introducido en ellos abundancia de ganado de toda especie, el uso del hierro, el del arado y otras muchas artes de los que entonces florecían en Europa. La población en todos los países guarda proporción con los adelantos de la agricultura y de las artes industriales"⁽⁷⁸⁾.

Es entonces, a una obra civilizadora que se libra la colonia. Los resultados son evaluados por el aumento de la población en los dos imperios, a través de la introducción de la técnica, e incluso gracias al mejoramiento de la especie de los criollos: "A pesar de la terrible destrucción del elemento indígena, que siguió a la conquista se encuentran estos dos imperios mucho más poblados al presente de lo que pudieron estar antes de ella. Además, la población del país es seguramente muy distinta, pues debemos reconocer que el elemento criollo es en muchos aspectos superior al indígena"⁽⁷⁹⁾.

La obra civilizadora se ha extendido al dominio político por la instauración de un gobierno, de instituciones sociales e incluso mejorando la especie humana gracias a los criollos: aquí cabe recordar el análisis de F. Quesnay cuando más bien sostiene que el gobierno de los Inkas fue un régimen próspero en la agricultura y no como sostiene A. Smith.

De igual manera Smith, al insistir sobre la ausencia de organización económica, parece inferir que la organización política de esas sociedades salvajes como él dice, es inexistente. La sociedad a la cual hace referencia carece de poder político es decir, es desorganizada. La franqueza de Smith, es remarcable en lo que concierne a su admiración por la misión y aporte que la Europa lograba en las colonias. Es el elogio del europeo como portador de civilización a pesar de que miles de bárbaros hayan muerto, en ese sentido Occidente para los originarios es la Civilización de la muerte.

⁷⁸ Smith A. op. cit. Pág. 506

⁷⁹ Smith. A. Idem

Sección III: El paradigma en la economía política

a) La dicotomía arcaica - moderna

En la evolución del discurso originario del subdesarrollo hemos llegado a determinar dos nociones fundamentales, a partir de las cuales, los economistas pensaron la evolución de las sociedades. En la Economía Política las explicaciones serán dadas según el retraso o el desvío con relación a un desarrollo lineal sobre la cual están situadas todas las sociedades. Es a partir de esas dos nociones y sus oposiciones, que emergerán: la noción del desarrollo y su contrario el subdesarrollo. No vamos a atarnos al estudio de todos los discursos de los economistas sino tomaremos a la expresión más importante de la corriente neoliberal, esta y tal vez con mucha mas coherencia en su filosofía de la historia que en su explicación; según esta teoría económica, la evolución y las etapas que debe atravesar toda sociedad están expuestas en su obra "Las cinco etapas del desarrollo económico"⁽⁸⁰⁾.

Nuestro interés consistirá, en separar en el texto de Rostow, cuáles han sido los aportes y los progresos con relación al mito organicista del desarrollo y el aporte con relación a la teoría de Smith (para quien la oposición principal estriba en "nación civilizada - nación bárbara"). En Smith, ya hemos percibido que la colonización es el reto y el punto de partida hacia la mundialización de las relaciones económicas capitalistas, identificadas con la civilización; gracias al aporte técnico en las colonias, la instalación de poderes políticos y la creación de riquezas.

Rostow se encuentra de lleno en un pensamiento universalista, en la cual todas las sociedades deben seguir una referencia aquél del desarrollo capitalista y en etapas sucesivas. El desarrollo es un fenómeno "natural", es la única salida posible para toda nación. El desarrollo es un principio universal. Se puede observar la transposición del discurso organicista en el discurso del desarrollo y del subdesarrollo.

Una vez anunciada el desarrollo como natural; Rostow traza las diferentes etapas que la humanidad debe seguir en su marcha hacia el progreso, hacia la madurez. Para Rostow existe un proceso único lineal de desarrollo, que se desenvuelve en cinco fases sucesivas de la cual la etapa final es la era del consumo. Nuestro autor pretende que ese sistema es normativo y universal: "Al considerar, el grado de desarrollo de la economía, se puede decir que todas las sociedades, pasan por una de las cinco etapas siguientes: La sociedad tradicional, las condiciones previas al despegue, el despegue, el progreso hacia la madurez y la era del consumo de masa"⁽⁸¹⁾.

⁸⁰ W.W. Rostow. Las cinco etapas del desarrollo económico

⁸¹ W.W Rostow; Idem

Todas las sociedades tienen entonces la misma historia, ellas pueden situarse en una de las cinco etapas enunciadas, entonces la historia es común. Este proceso es, sin embargo natural y la situación del país desarrollado es el punto de referencia, el ideal a alcanzar. El desarrollo es un proceso natural, en el cual Rostow opone dos mentalidades del hombre: "arcaica" y "científica". En la sociedad tradicional las mentalidades son "arcaicas" y la ciencia debe realizar su trabajo para que la racionalidad emerja y acabe con el irracionalismo de las sociedades arcaicas. Las dicotomías que sirven a construir el discurso de Rostow, sobre el desarrollo son aquellas que están puestas en el discurso sobre el Otro en la obra de A. Smith: tradicional-moderna, arcaica-racional, agraria-industrial.

Las cinco etapas del desarrollo o la marcha hacia el desarrollo puede ser presentada como sigue: La sociedad tradicional es aquella en la cual la producción es agraria y artesanal, la estructura social es "arcaica" y familiar, la tecnología es débil y no progresiva, y una movilidad social reducida. Para que haya un desarrollo, es necesario que existan condiciones previas al despegue, los cuales son: la aparición de la nación como organización política-social ampliada, el florecimiento del comercio exterior e interior, un cambio de mentalidades con respecto al trabajo, de la innovación y del riesgo, un desarrollo de la enseñanza.

En la fase siguiente es el despegue, cuando las resistencias del medio tradicional al progreso están suprimidas, existe la realización de un porcentaje mínimo de formación de capital, un comienzo de industrialización se inicia y el aparato político opta por una actitud progresista. La etapa así comenzada culminará en la "madurez", donde la diversificación industrial se realiza al rededor de sectores modernos, con una innovación autónoma y rápida, donde la acumulación del capital es intensa y aparecen grandes unidades de producción.

La etapa final es la "era de consumo" de masa, etapa donde se produce una multiplicación de actividades terciarias, donde el desarrollo rápido del consumo hace que nuevas categorías sociales se beneficien del progreso, generando una mayor racionalización de las unidades de producción. Lo que aparece como nuevo, en el discurso de Rostow, es la introducción de nociones, tales como la ciencia, la tecnología, progresos racionalidad-irracionalidad", este último identificado con lo arcaico.

Lo que nos parece fundamental en el pensamiento de Rostow, es el comportamiento irracional de los hombres, y esto se debe a la estructura social y económica porque también, éstas siendo irracionales. En esta teoría, la organización social y económica que sea simple o compleja de las sociedades arcaicas no cuenta para nada en el pensamiento de Rostow. Solamente la organización social capitalista es percibida y es más, ésta sirve de referencia obligada en el recorrido histórico de toda sociedad y en el proceso del desarrollo. El progreso está asimilado al crecimiento de las sociedades capitalistas. De este análisis, el subdesarrollo será concebido

como "primer estado" o como "retrasado": el subdesarrollo aparecerá entonces como retraso en el desarrollo.

El punto de partida de esta teoría, es el postulado sobre el cual reposa la misma a saber: la existencia de un hombre natural universal. Su base es la concepción del individuo y sus corolarios son el racionalismo, el progreso continuo. La única salida posible para toda sociedad, cualquiera fuera su naturaleza, es pues el desarrollo, es decir el desarrollo capitalista. Proceso que debe universalizarse; mientras que el subdesarrollo como un retraso histórico de las formaciones sociales debe acelerar hacia los modelos de referencia capitalistas.

En esta concepción de "retraso", las nociones de arcaico y moderno serán englobadas en la noción de subdesarrollo. En este pensamiento universalista, Rostow hace abstracción de la colonización, de la destrucción y la reestructuración de las sociedades, de la formación de los Estados. Su estudio es a-histórico. El desplazamiento de las nociones "arcaico-moderno" corresponde al desplazamiento del discurso donde la historia del capital desaparece para dar lugar a una concepción universal de la evolución de sociedades.

Esta manera de pensar es muy bien aceptada por los economistas, sobre todo de los del tercer mundo: quienes en su incapacidad de comprender la incoherencia interna de la escuela marginalista se dan la tarea de hacer la apología de concepciones a-históricas. Esta actitud se puede comprender desde dos puntos de vista: por pereza intelectual y por la inseguridad del pensamiento del colón colonizado.

b) Cuestionamientos de la Economía Política

La especificidad y el lugar de ruptura con relación a la economía política tradicional (o ciencia Económica); son de una parte, un pensamiento de totalidad en la historia, por otra un pensamiento contestando a la existencia de las leyes económicas universales. Ruptura que supone para Marx, una teoría de la historia que dé cuenta de las diferencias específicas entre sociedades. Es a través de conceptos centrales del modo de producción y de la formación económica-social, que cada sociedad será estudiada y diferenciada. "En la producción social de su existencia, los hombres ligán relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado dado del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales"⁽⁸²⁾.

Las relaciones de producción son aquellas que los hombres tienen entre ellos para reproducir las condiciones de su existencia. Las fuerzas productivas son las relaciones que los hombres mantienen con los medios

⁸² Marx K. Avant propos a la Critique de l'économie politique Pag.279

de producción en el proceso de producción. El modo de producción es la forma específica de explotación de la naturaleza y del hombre por el hombre. El modo de producción es el conjunto de la organización técnica del trabajo, la forma de cooperación y la organización social del trabajo; una forma de coacción (violencia) social. El modo de producción contiene en su dinámica y en su funcionamiento el modo social de producción.

El funcionamiento de un modo de producción, es impulsado continuamente por un invariante. En el proceso de reproducción social cada agente está doblemente determinado: por su función técnica y por su función social. El modo de producción está fundado sobre la relación contradictoria, entre la relación de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas. Un modo de producción conlleva en él, formaciones económicas y sociales diferentes que no relevan necesariamente de la lógica íntima de ese modo de producción,

Después de haber estudiado el modo de producción capitalista. Marx, para comprender los otros modos de producción, ya sea los "precedentes" como los que "subsisten", y sobre la base del móvil de la lucha de clases: clasifica esas sociedades según el grado de desarrollo de las fuerzas productivas en: comunidad primitiva, modo de producción esclavista, asiática, feudal y formaciones precapitalistas.

En el modo de producción, los hombres no producen únicamente bienes, producen y reproducen relaciones sociales. Todo el desarrollo de esos modos de producción está determinado por las condiciones materiales de producción. La caracterización, la diferenciación de un modo de producción a otro" está determinado no por lo que se produce, mas bien por el cómo se produce, lo que nos hace referencia a un cierto tipo de relaciones sociales, a un cierto régimen de apropiación.

Todo el problema en realidad consiste en saber: si es necesario comprender en un sentido lineal (sucesión), la evolución de los modos de producción, o en un sentido diferencial: transcurso en cual esas formaciones sociales llamadas precapitalistas, tendrían una posibilidad virtual de desarrollo obligatorio de tipo capitalista. En la época en que vive Marx, el capitalismo está en plena expansión; por la extensión de las colonias se abre todo un conjunto de sociedades diversas en Asia, en Abya-yala y en Afrecha.

Surgen dos posibilidades de interpretación. Primero se nos presenta el materialismo histórico, en su versión perversa, como una teoría evolucionista de la historia de cinco estadios: La comunidad primitiva, la sociedad esclavista, la sociedad feudal, la sociedad capitalista,... sociedad socialista o comunista. Las etapas económicas están caracterizadas por un cierto tipo de desarrollo de las fuerzas productivas, por las cuales las sociedades deben necesariamente pasar.

La disolución de los antiguos modos de producción, está sometida a una necesidad histórica, en la cual la meta es el modo de producción capitalista. El germen del modo de producción capitalista estaría inscrito en toda sociedad. En esta concepción, el movimiento de la historia resulta de la

contradicción en el seno de cada sociedad entre el desarrollo de las fuerzas productivas materiales y la naturaleza de las relaciones de producción. En ese movimiento, el capitalismo es la forma última de las sociedades de clase. La evolución de la historia tiene como meta la socialización mercantil y la dominación de lo propio como privado.

"Reducido en sus grandes lineamientos los modos de producción asiático, feudal y burgués moderno aparecen como épocas progresivas de la formación económica de la sociedad. Las relaciones de producción burguesas, son las últimas formas antagónicas del proceso social de la producción. No es cuestión aquí de un antagonismo individual: nosotros lo entendemos mas bien, como el producto de las condiciones sociales de la existencia de los individuos pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa, crean al mismo tiempo las condiciones materiales propias para resolver este antagonismo: con este sistema social es la prehistoria de la sociedad humana que se cierra"⁽⁸³⁾.

El desarrollo de las fuerzas productivas conduce hacia las relaciones sociales capitalistas, como última fase, y parece excluir todo signo de lo que se llama hoy el subdesarrollo, porque en cada etapa, el nuevo modo de producción integra al antiguo, bajo diversas formas de articulación, entonces todos los modos de producción están ya en desarrollo del subdesarrollo. En el discurso de Marx, las dicotomías arcaico-modernas, racional-irracionales, desaparecen. Las nociones de nación civilizada, nación salvaje se eclipsa; es el modo de producción que deviene el elemento central en la explicación del desarrollo de sociedades.

Una otra interpretación consiste en analizar los diferentes modos de producción como existentes independientemente, los unos de los otros (poliginia), sin que estos sigan una evolución unilateral, lineal. Esta interpretación del concepto, de modo de producción tiene un campo más amplio y abre nuevas posibilidades en la comprensión de las sociedades no capitalistas. Los modos de producción coexisten en una misma época determinada; los modos de producción serían pues, aquellos que tienen una vía propia, un desarrollo interno que reproduce las relaciones sociales a pesar de su articulación con otros.

El modo de producción que se presta mejor para esta interpretación es el modo de producción asiático. Es a través de ese concepto que vamos a tratar de visualizar nuevamente la reaparición de la dicotomía de nociones arcaico-modernas, pero bajo la forma de sociedad oriental-occidental, sociedad precapitalista-capitalista. El modo de producción asiático, concepto que para algunos corresponde efectivamente a un modo de producción particular (Asia); para otros no es más que una feudalidad particular. En la obra del propio Marx, el concepto del MPA no está muy explícito: tanto es sinónimo de primitivo, como algo específicamente asiático, es decir propio al

⁸³ Marx K. Avant propos a la Critique de l'économie politique

Asia. ¿Qué pasa entonces con el modo de producción de las sociedades no orientales, que se intenta interpretar a través de esta óptica conceptual?

En Marx el MPA es definido como sigue: La producción en el régimen del MPA, está organizada en el marco de comunidades autárquicas, estas son comunidades naturales, donde el individuo posee la tierra a condición de pertenecer a la comunidad, pero donde el individuo no es jamás propietario. La unidad superior se encarna en el personaje soberano, verdadero "hombre Dios": el déspota. El excedente de las comunidades tiene como destino la unidad superior, bajo formas de trabajo colectivo o de tributo. El déspota está a la cabeza de un aparato de Estado, que ejerce un poder central sobre las comunidades aldeanas, permitiéndole organizar la producción de estas. El carácter particular de esta economía, es de ser un Estado estacionario y de homeostasis social; y Marx hablará a propósito de "inmutabilidad de las sociedades asiáticas" en las cuales hay explotación en ausencia de propiedad privada.

A pesar de estar de acuerdo con el concepto de MPA., Engels abandona ese concepto en su obra, "El origen de la familia, de la propiedad y del Estado". Las consecuencias del abandono de ese concepto son: que se adhiere a una visión unilineal de esquema de evolución de las sociedades, o se sitúa en el estudio del recorrido del desarrollo humano a partir de la historia Greco-Latina y no así de la historia de la sociedad asiática. En ese debate, alrededor de las implicaciones del concepto del MPA., donde Lenin es más prudente cuando escribe:

"La cuestión planteada así: podemos considerar como justo, la afirmación que el estadio capitalista del desarrollo de la economía es inevitable para los pueblos atrasados, actualmente en vía de emancipación y entre los cuales, se observa, desde la guerra, un movimiento hacia el progreso. Nosotros respondemos por la negativa. Si el proletariado revolucionario victorioso lleva entre ellos una propaganda sistemática, si el gobierno soviético les ayuda por todos los medios a su disposición, se evitará de creer que el estadio de desarrollo capitalista sea inevitable para los pueblos atrasados"⁽⁸⁴⁾.

Lenin, ¿no enuncia acaso el debate ulterior sobre los países desarrollados y los países subdesarrollados por las nociones de "pueblos atrasados" y de progreso? Con Stalin, el concepto del Modo de Producción Asiático, por su carácter peligroso, es excluido del conjunto de los cuatro conceptos avanzados por Marx, para analizar la historia de las sociedades. El concepto del MPA, desaparece de la literatura soviética desde 1931. Desde entonces Stalin, impondrá la visión lineal de la historia, basada en tres estadios antagónicos: Esclavismo, Feudalismo, Capitalismo. Peligroso de una parte, porque el MPA., refleja el carácter despótico del régimen soviético, y por otra, porque los elementos de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción no son las mismas. La

⁸⁴ Lenin. Obras Completas Pag. 553

particularidad del MPA., reside en la existencia de una explotación sin propiedad privada. Y finalmente el concepto del MPA., impide la visión lineal de la historia. El MPA., será asimilado al concepto de feudalidad, concepto puramente europeo, del cual sus consecuencias serán de impedir la comprensión de las realidades sociales y económicas de otras sociedades no capitalistas.

Sin describir todos los debates alrededor del MPA, que se suscitarán en los países europeos entre muchos investigadores; Wittfogel replantea el debate no con la finalidad de especificar lo que realmente significa el despotismo oriental sino más bien como un instrumento de ataque a la estructura del poder soviético. El interés para los economistas, es de reflejar gracias al MPA, dos problemas importantes: el pasaje de una sociedad sin clases (basada en las comunas con ausencia de propiedad privada) a una sociedad con clases, (situándose éste en el momento de la disolución del MPA), y el pasaje de una sociedad sin Estado a una con Estado donde la función económica corresponde al Estado.

El MPA, nos remite también a los modos de producción no capitalistas; razón por la cual los antropólogos se interesan en este concepto cuando se ocupan de sociedades, no organizadas bajo relaciones sociales capitalistas, donde las relaciones de producción parecen estar confundidas con las relaciones de parentesco, donde existe ausencia de moneda, y de Estado. Para caracterizar estas sociedades bajo otras denominaciones más actuales, los antropólogos construyen conceptos de modos de producción, tales como el despótico, tributario, modo de producción doméstico.

Existe un conjunto de trabajos que se multiplican sobre estas sociedades, desde hace años, tales como los de Maurice Godelier; "L'Ídeel y le materiel", de Meillassoux; "Femmes, greniers et capitaux"; de P. Clastres "La société contre l'Etat", de M. Salhins "L'age de pierre el ére d'abondance", de E. M. Terray "Les sociétés primitives devant le marxismo". Estos trabajos que se desarrollan parecen aportar un nuevo enfoque de la articulación de los modos de producción frente a los análisis puramente económicos de ciertas teorías del subdesarrollo.

En el dominio antropológico, el estudio nos lleva hacia la articulación de las formas precapitalistas; por medio de este estudio resurge la dicotomía clásica: Salvaje-civilizado, pero bajo la forma de oposiciones como relaciones de producción y relaciones socioeconómicas, economía de subsistencia y de abundancia, sector tradicional y moderno, modo de producción linagero y modo de producción capitalista.

En el dominio económico, la existencia del MPA, a conducido a definir modos de producción precapitalistas en oposición al modo de producción capitalista (MPC), es decir, que esos modos de producción son concomitantes. En esta oposición, modo de producción precapitalista y MPC, las nociones que resurgen son: tradicional-moderno, atrasado-avanzado, agrario-industrial. Estas nociones no están definidas de una manera apropiada para aprehender la oposición precapitalista-capitalista.

Son introducidas otras nociones: centro-periferia, desarrollo-subdesarrollado, países avanzados-atrasados, países desarrollados-tercer mundo; estas nociones guardan la misma connotación peyorativa, donde modo de producción precapitalista significa o refiere a la economía natural, y el modelo de producción capitalista a la economía desarrollada.

Pero esta relación dicotómica no desaparece aún cuando todos hablan de Globalización. Así vuelve la dicotomía: la Civilización (identificado a Occidente) y los fundamentalismos, es decir que, el contexto de las relaciones de fuerza a nivel mundial nuevamente focalizan a regiones y etnias como sociedades donde no hay el respeto a principios liberales, democráticos, ni respeto a los derechos humanos: versión de la ideología de la Globalización, que sólo acepta lo homogéneo.

Capítulo II: El Fenómeno del Triunfo del Capital

Introducción

El igual que lo propio se desdobra o se presenta; sea como privado o común, la colonización debe ser concebida como la des-territorialización, desarticulación y juego del propio en el Ayllu. La des-articulación toma una nueva forma de división; esta vez la del sí-mismo y del Otro, de lo interno y de lo externo. El proceso de des-estructuración para el Ayllu es toda una época crucial donde, la resistencia y persistencia toman formas muy diversas; y nosotros situamos en la intersección de lo que es propio al Ayllu y aquello que es propio al Otro. A propósito de la relación del sí-mismo y del Otro, tenemos que hacer referencia y tratar el imaginario de sociedad y de la ideología propia al Otro. Entonces es necesario hacer un recorrido a través del universo del Otro-otro y del sí-mismo-sí-mismo.

Del lado de la colonización, o de aquellos que realizan la misión civilizadora, el imaginario social está profundamente marcado por la relación del sí-mismo y el Otro, lo que no significa que las otras sociedades no tengan la misma manera de pensar y de concebir el Otro. Lo importante aquí, son las connotaciones que se da en cada sociedad al sí-mismo y al Otro. En este sentido expondremos las diferentes connotaciones, sabiendo que la división entre el sí-mismo y Otro ha existido siempre, ésta corresponde a un mecanismo elemental de poder, es decir, de exclusión, de adecuación respondiendo a una finalidad. Esta dialéctica está siempre presente en todas partes y en toda sociedad. En todo caso esta relación es la forma como se manifiesta la violencia de propiedad y muestra también cómo las sociedades establecen simulacros para la conjura de lo que pone en peligro la existencia misma del ser social.

Durante mucho tiempo esta dialéctica del conflicto entre la identidad, y el Otro ha existido sin manifestarse bajo la forma ideológica. Hablar del sí-mismo y del Otro es situarse siempre en el sí-mismo y el Otro de la violencia

de la propiedad. Así el Otro no ha sido realmente percibido como Otro, –es decir como sujeto posible–, que cuando el sí-mismo se descubre condicionado por la existencia de ese Otro que le escapaba; cuando el Otro se ha convertido esencial a la formación de la identidad, y que esta identidad haya pasado profunda y esencialmente de la conciencia a la conciencia de sí-mismo. Algunos autores afirman que ésta corresponde a una cierta etapa del desarrollo de la conciencia humana la cual parece ser bien expresada en el pensamiento de Hegel.

Pensar el Ayllu, es cierto hacer referencia a un pueblo, una tradición, una cultura, un universo mental, una visión del mundo, una cosmogonía y a las relaciones humanas establecidas a través del tiempo. En el momento de la colonización los pueblos andinos (aymara-quechua, waranis, chapacos y otros) invadidos por los "civilizados" desaparecen bruscamente; pierden su identidad y devienen "Indios". Este nombre de "Indio" despoja a toda la población Aymara-Quechua de toda humanidad, de toda necesidad material, la población es reducida a la condición de "Indio". Pero ¿cuál el sentido de éste? Pues es la primera nominación del dominio colonial, un nombre es la negación del Otro y tiene como objetivo de que este nombrado reconozca al Otro como, su amo y se reconozca como el vasallo de esta relación.

El discurso sobre el "Indio" esta dominado por la noción del sí-mismo y del Otro. Desde la "conquista" es el sí-mismo del Occidente que se toma por vencedor y único. El Otro ha devenido el indiferenciado inferior. La noción de "indio" es entonces la cosificación de los seres e indiferenciación. Si tal es el sentido; ¿qué puede representar para un Aymara-Quechua u otros; aceptar este nombre es el de la negación y autodestrucción? El otro y la alteridad son términos que lejos de ser neutros indiferentes en cuanto a su sentido presupone nociones con significación puramente ideológico.

Otro quiere decir, inferior según el sistema de valores fijados por aquél que se sitúa fuera o por encima de los Otros y se ve como superior midiendo la identidad de los otros respecto a la suya. En el lenguaje corriente, nosotros y los Otros significan superiores e inferiores respectivamente; esta connotación se acentúa mucho más con la interiorización de las relaciones coloniales.

Se puede aquí distinguir casi siempre de manera implícita una categoría de Otros a la cual pertenecen los seres inferiores así definidos con el sostén de una escala de valores sociales, y por medio de una escala de valores étnicos y antropológicos. El problema que nos interesa, no es el de saber, cómo es visto la alteridad de los grupos étnicos culturales y sociales sino más bien, cómo el Ayllu es visto, es decir, como la sociedad del Ayllu es visto por los colonizadores.

Todo comienza como sigue: la idea preconcebida de superioridad cultivada por las sociedades occidentales, se confunde con la idea que se tiene, sobre el "Otro", esta siendo el fundamento estructural en el establecimiento de relaciones de las condiciones socioeconómicas del sujeto. Juzgando con la del objeto juzgado: Pueblos poseyendo un modo de

producción precario, una economía de subsistencia (Pre-mercantil, no monetarizada con ausencia de propiedad privada, etc.), una política despótica, familiar, no teniendo como único sistema más que las relaciones de parentesco. Caracterizadas así las sociedades son juzgadas como inferiores diferentes careciendo de toda humanidad.

Sección I: El etnocidio

La política de la colonización no es sólo una empresa de destrucción en el sentido que se lo podría comprender, como una práctica genocidaria: que sólo consiste en suprimir y exterminar física y sistemáticamente un pueblo, una "raza"; sino más es una política, una acción de destrucción de mentalidades en un proceso largo donde se comienza atacando la religiosidad, juzgando superiores y verdaderas las sociedades occidentales y calificando de inferiores todas las formas de creencia de los no occidentales; incluso si los que practican esta creencia no estén seguros de la validez.

Es bueno remarcar que por definición toda sociedad tiende a considerarse y afirmarse como la representación única del ser humano. Si bien es verdad que potencialmente cada sociedad es etnocentrista, en la realidad estas sociedades no se extienden, ni imponen a las otras sus propias concepciones del mundo, sus propios valores, su propia organización social, política y económica.

El etnocentrismo es lo propio de toda cultura, pero vale la pena constatar que solamente la cultura occidental es etnocidaria, es decir, práctica del etnocidio a escala mundial en nombre del hombre, de la Humanidad, la libertad, la civilización y la ciencia. El Etnocidio es la práctica que consiste en negar el alma de un pueblo, ésta socava lo que hay de lo más profundo en una población: la cultura, la visión del mundo, la religión, la ideología, las relaciones interindividuales. Hay en el etnocidio una particular actitud con respecto al Otro. La diferencia no es aceptada, ésta es considerada como negativa, el Otro es inferior.

Son los misioneros los primeros quienes han practicado el etnocidio, propagando la fe cristiana, negando la cultura de las poblaciones, a quienes tratan de evangelizar y según ellos de civilizar. Se trata de rehacer, perfeccionar, de dar un "alma" a los salvajes. La vocación de éstos es de propagar la religión cristiana, de hacer acceder al "salvaje" a la dignidad del ser humano, sacándolo de su inhumanidad. Bajo la cobertura de practicar el humanismo, ellos destruyen negando toda identidad diferente a la de ellos. Estos "hijos de Dios" se dan por ética el humanismo. Su concepción del Otro es aquella de un "salvaje" a quien se puede aportar las condiciones del "ser humano", la elevación a la condición humana gracias al conocimiento de Dios; el Otro no es alguien que se debía matar, más bien alguien a quien educar.

La conquista significa para los Ayllus el comienzo del anonadamiento espiritual. Los conquistadores practican genocidio y etnocidio; mientras

unos saquean riquezas a los Salvajes, los otros, los misioneros se dan la tarea, a la vez de estudiar y de reformar las condiciones de los "Indios". Conviene tomar en cuenta el momento histórico en que se produce el contacto entre los españoles y los "Indios". Los españoles llegan al final del siglo XV o en las primeras décadas del XVI, trayendo consigo el elán de las cruzadas y el resabio de la dominación señorial propia a la edad media.

La ideología será aquella del "progreso", la "civilización" frente a la "barbarie" indígena. Esta filosofía del progreso, corresponde a la alternativa, de destrucción o la incorporación del "Indio" a la parte civilizada de las naciones. Lo que se afirma aquí es la superioridad de la cultura occidental, una visión del mundo como la única justa. La otra es ignorada.

Es la reducción del otro, es la tentativa manifiesta, ganar a la masa de indios al mundo de los hombres. ¿Cómo en España ha sido legitimado ideológicamente este etnocidio? Veamos cuáles eran los términos del debate, ¿cómo los cronistas han visto este Otro y han erigido del mito?; cómo un mundo salvaje", "bárbaro" sin ley, sin fe, sin propiedad; una sociedad que no posee más que faltas ha sido humanizado. Finalmente ¿cómo son legitimados los actos de pillaje, de destrucción por los que llevan el escudo de la civilización?

a) La marcha hacia la civilización y debate: Del Salvaje al Indio

España ha legitimado su conquista desde dos ángulos de visión; algunos pensadores se refieren a la teoría de Aristóteles, ligándola a aquella del esclavismo y las otras a la doctrina católica. El problema que se plantea es el cómo integrar la alteridad social y seres a la humanidad. La visión que se tiene sobre el Otro; el "Indígena". "Indio" es, que éstos son inferiores. La cuestión ideológica y política que de golpe se plantea es cómo justificar la integración, el avasallamiento, la manera de gobernar a este Otro, considerado inferior, no humano.

En España existe un pensamiento al rededor del cual se articulan los hechos de la conquista. En el siglo XVI, el español se interesa en la teología y la moral. El debate se instaura entre los partidarios de la servidumbre y aquellos de la libertad. Pero estas dos corrientes a pesar de su oposición, consideran al "Indio" como un ser inferior. Los pensadores escolásticos, toman la defensa de la servidumbre natural de los indios; entonces proclaman el derecho para los españoles a subyugar a los "indios" por la fuerza. Los pensadores cristianos y estoicos afirman la libertad para los indios, reivindicando sin embargo, la misión de civilizarlos, de dar a los salvajes, a los bárbaros, un alma.

b) Del Indio Bárbaro "Esclavo Natural"

Los partidarios del régimen de la servidumbre natural se basan en la filosofía política griega, notablemente en la de Aristóteles. La diferencia entre

los hombres está justificada por la posesión (o no) de la razón. Existe pues una jerarquía y los hombres "prudentes" dotados de razón pueden reducir a la esclavitud a los bárbaros. Así, Jean Major, a través de sus escritos legitima el avasallamiento de la población "India", afirmando que ésta releva de la esclavitud natural.

He aquí los términos que él emplea para responder cómo debía ser gobernada la población salvaje: "Este pueblo vive bestialmente". Tolomeo ya nos decía en su cuatripartición que "de lados del Ecuador y bajo sus polos vivían hombres salvajes", "Es justamente lo que la experiencia acaba de afirmar". Y este prosigue justificando el avasallamiento de los indios. "Resulta que el primero que ocupa estas tierras puede en pleno derecho gobernar a las gentes que lo habitan, pues éstos son con toda evidencia esclavos por naturaleza"

De la misma manera Palacios Rubios, jurista de La Corte fue consultado sobre la manera como se debía gobernar la población de los territorios conquistados. Este señor también justifica, distinguiendo dos tipos de esclavitud: La esclavitud legal y la esclavitud natural. La esclavitud legal es aquella que resulta de la fundación de los reinos erigidos después de una guerra, mientras que la esclavitud natural es la que resulta de cualidades innatas. Algunos hombres han nacido para dominar y otros para servir. Para Palacios Rubios, estos dos tipos de esclavitud podían muy bien aplicarse a los indios. Es así que la encomienda se justificará por la esclavitud "natural", a pesar de que esos hombres fueron libres.

Para Sepúlveda el "indio" es un bárbaro: éstos revelan de la esclavitud: y la dominación de los bárbaros por los españoles, podía tener solamente electos civilizadores, y escribe como sigue: "¿Qué habría podido ocurrir de más oportuno y saludable a estos bárbaros que de encontrarse sometidos al imperio de aquellos de quienes la prudencia, la virtud, la religión los transformaron necesariamente de bárbaros que eran -y merecían apenas el nombre de seres humanos- en hombres civilizados, en la medida en que ellos podían ser idiotas y libidinosos en hombres honestos, de impíos e idólatras del demonio en cristianos y adoradores del verdadero Dios?

Numerosas son pues las razones y muy graves que obligan a los Bárbaros a aceptar el imperio de los españoles, conforme a las leyes de la naturaleza y ellos aprovecharan bastante bien y mejor que los españoles, pues la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y la plata". ⁽⁸⁵⁾.

Para los indios que se sometían sin resistencia a los españoles le parecía justo de no despojarles de sus tierras pero si de imponerles un tributo. Esos seres bárbaros pudiendo ser sometidos; puesto que siendo esclavos naturales eran, incluso para ciertos autores, supuestos de no tener alma, citemos por ejemplo lo que dice el monje Peñaloza: "Los Indios eran de una barbarie y de una incapacidad tal que jamás se habrían imaginado, que

⁸⁵ Savala Silvio; Amérique Latine: La philosophie de la conquête

tanta idiotez puede estar contenida en la imagen humana". A tal punto que los primeros españoles que los descubrieron no pudieron percatarse que ellos tuvieran un alma racional; les parecieron en el mejor de los casos un poco más que monos y los españoles no tuvieron ningún escrúpulo para alimentar sus perros con la carne (de los Indios) y tratarlos en simples animales.

"Y esto fue así, tanto que su santidad el Papa Paulo III, habiéndose informado abundantemente, declara que aquellos eran seres humanos y que tenían un alma como nosotros, un alma que era como una "tabla rasa" (como Aristóteles ya lo decía, como intelecto desprovisto de toda cultura) sin la menor seña de esta imagen y semejanza de Dios, que en el origen de la naturaleza humana, creó las potencias del alma de todos los humanos. Según parece no tenían (ellos los indios) en demasía esta luz e innata que poseen todos los hombres."⁽⁸⁶⁾.

Indios, bárbaros sin alma, sin fe, sin ley y además sin ningún sentido sobre la propiedad, éstos podían ser despojados y aprender a pagar impuestos. Esto justifica el despojo y la usurpación de los bienes y tierras.

Si los colonizadores juzgaban, que los indios tenían una cierta noción de la propiedad ésta es muy poco desarrollada. He aquí como afirma un jesuita. Domingo Muriel (en lo que concierne al derecho de propiedad): "Pero este derecho es más débil en ellos que en otras naciones. Nada no es pues necesario para suprimírseles por más que la causa fuese tan grave, más que aquella que se requiera para desposeer a las otras naciones, pues para los Indios la vida y la libertad son consideradas por cosas de poca importancia"⁽⁸⁷⁾.

Así se justificará la política colonial de desposesión, de pillaje, a través de la "obra civilizadora", en el cual el objetivo aparente es dar alma a los indios y educarlos. Esta práctica etnocidaria tiene por base la visión del Otro como un ser inferior, desprovisto de razón, de alma. La política preconizada es aquella de una civilización única, de la cual todo español era el realizador y dotado de toda humanidad. El desarrollo único sin diferencia tiene por término un ideal único de civilización.

Frente a esta posición que reivindica el avasallamiento, incluso por la fuerza, una contraposición se elabora, dando a los españoles la misión de una tutela civilizadora. Esta se impondrá en el universo ideológico Español e impulsará una política legislativa a seguir durante la colonización.

Si estos pensadores se oponen a los precedentes, es porque piensan que todo hombre está dotado de una capacidad suficiente para recibir la fe. Incluso el otro, no es visto en su alteridad, sino en el "sí-mismo", como alguien a quien se puede elevar a la condición humana aportándole la fe, la religión; es pues esta comente que aún hasta nuestros días se perpetúa como la actitud filantrópica hacia el "indio". Lo que se conoce generalmente

⁸⁶ Savala S. op. cit. Pag 52

⁸⁷ Savala S. op. cit. Pag 155

con el nombre de indigenismo, actitud aparentemente pro-indio pero en el fondo profundamente etnocidaria. Así sociólogos criollos que pasan su tiempo acuñando términos como mestizo, cholo, etc. Para vaciar y despersonalizar la identidad kolla. En estos últimos años, esta manera de calificar al otro, continúa la tradición colonial con la posición indigenista: Indígena, originario, campesino.

c) Bartolomé de las Casas: Pensador del etnocidio

Para Bartolomé De Las Casas existían hombres esclavos por naturaleza, pero ellos debían ser muy pocos, y la razón, signo distintivo del género humano es lo que está mejor compartido por los hombres. Las Casas, afirma que todos los hombres tienen la capacidad de civilizarse: "Lo mismo que la tierra inculta no da frutos, sino cordones y ronces, pero que contienen en ella la fuerza, para poder, una vez cultivada producir de su seno un fruto comestible y útil: de la misma manera todos los hombres del mundo, tan bárbaros y brutales fueron ellos, tienen necesariamente -siendo hombres- el uso de la razón y la aptitud a todo lo que depende de la instrucción y de la enseñanza.

Es pues entonces, consecuente y necesario que no haya población alguna en el mundo tan bárbaro y humano como fuese, y que no haya tampoco nación que instruida y adoctrinada sobre lo que requiere la condición natural de los hombres –y notablemente sobre lo que dice la fe– no produzca una floración de hombres excelentes"⁽⁸⁸⁾.

Contrariamente a algunos pensadores escolásticos, esta corriente de pensamiento no toma el medio natural como rol principal, determinando ciertos pueblos a la irracionalidad y a la servidumbre. El determinismo naturalista no tiene prioridad en este pensamiento, y la vía escogida será la de la ética. Al igual que Bartolomé de las Casas, quien pensaba que la barbarie estaba dividida en varias formas; el Jesuita José de Acosta distingue tres tipos de bárbaros: aquellos a quienes, él reconoce una organización social, pero a que les falla la fe cristiana, aquellos que se gobiernan hasta cierto punto, pero que no tienen ni escritura, ni leyes escritas, ni ciencia y del cual la falta principal es también la carencia de la religión católica, y en fin aquellos que son hombres salvajes a quienes se debe "domar" por la fuerza.

Esta distinción sirve en realidad a legitimar o reconocer que el bárbaro puede ser educado y que esa barbarie releva de la falta de una educación religiosa y cultural. Lo que está afirmado es la idea de la libertad cristiana; todo hombre está en un estado natural de igualdad y de libertad, es en esos términos como se define la unidad de la especie humana: "Todas las naciones del mundo tienen hombres y que de cada uno de ellos no hay más que una sola definición; todos tienen, el entendimiento y la voluntad, todos

⁸⁸ Savala S. op.cit. Pag 75

tienen cinco sentidos externos y cuatro internos, y ellos se mueven según sus objetivos, todos ellos se satisfacen del bien, todos encuentran placer en las cosas buenas y alegres; todos rechazan y condenan el mal, están confusos y molestos por la rudeza que mortifica a todos"⁽⁸⁹⁾.

El problema de la colonización es aquel del derecho de los indios. El debate que se instaura en torno a la esclavitud encontró en Las Casas un oponente a esas tesis. Si bien es verdad que esas tesis no han suprimido la opresión de los indios, ellas han contribuido a arreglarla. Los indios fueron reconocidos como hombres que podían perfeccionarse gracias a la religión católica. Es Francisco Vitoria quien hará la teoría; puesto que existe una naturaleza humana universal, independiente de la fe, esto implica el reconocimiento de derechos. La teorización hecha por Vitoria será la de sostener la existencia de un derecho universal.

Así antes de la llegada de los españoles, los indios poseían un poder real, porque ellos son seres humanos. Es por eso y puesto que el hombre está hecho a la imagen de Dios - que sea cristiano o no- que tiene derechos. "Parece que el hombre se funda sobre la imagen de Dios", dice Vitoria. Puesto que la naturaleza humana existe, el derecho está fundado sobre su existencia y este derecho es indiferente a las variaciones morales y religiosas que se injertan. No se puede negar entonces a los indios sus derechos, en nombre de su ignorancia, de la verdadera religión, ni porque ellos cometen actos inmorales. Cualesquiera fuesen sus costumbres, sus comportamientos por los cuales sean juzgados, ellos tienen el "libre albedrío" y deben por consiguiente ser dueños de sus cuerpos y de sus actos. Vitoria en su análisis reconoce una unidad moral y política de los hombres.

Y así los hombres teniendo todos, la misma naturaleza, no pueden erigir barreras, los unos respecto a los otros. "De esta manera, en nombre del derecho será justificada la colonización. "Los españoles pueden por ejemplo aportarles (a los indios) mercancías que les faltan y llevarse oro, plata y otras riquezas, bienes que (los indios) tienen en abundancia". Además, los indios deben aceptar: en caso contrario la guerra está justificada ella es una guerra justa "impidiendo a los españoles de gozar del derecho de las gentes. En consecuencia, es necesario desencadenar la guerra para obtener el respeto del derecho, los españoles pueden legítimamente hacerlo".

Es de todo ese debate sobre el Otro, sobre la manera de civilizar, y de darle un alma: que la práctica colonial se legitima y toma razón para la instauración de poderes locales, a través de la institución en un derecho legislando la desposesión, la apropiación de territorios y de los hombres.

⁸⁹ Savala S. op.cit. Pag 75

Sección II: La des-territorialización

a) La desposesión territorial

Luego del debate español sobre el territorio descubierto y la manera de tratar a la población; las condiciones de gobierno y la educación de los indios, en la colonia se instaura un nuevo sistema que va en contra de todo lo que es el mundo del indio y del Ayllu. Si el comienzo de la colonia es la violencia desorganizada, el medio para saquear y despojar a los indios; el cambio de la legislación hace que se pase a otro tipo de reordenamiento tanto del espacio territorial como de los hombres.

La colonización provoca la des-estructuración de la sociedad del Ayllu. La visión misma de lo Otro es negado. El Otro no existe más que como bárbaro, un ser a civilizar, a quienes es necesario llevarles la civilización, a quienes es, necesario darles un alma. El debate instaurado sobre este ser diferente, este Otro, pero no reconocido como diferente ni otro; negara mas bien instituyendo todo un sistema jurídico que sitúa la des-estructuración a un otro nivel. Todo un sistema de apropiación a la vez de bienes y de hombres se instala: el sistema jurídico emana de la metrópoli y apunta a la toma de posesión territorial del Tawantinsuyu: hombres, tierras, minas y bienes.

Todo este sistema sobrepasa la simple apropiación, configurando la des-estructuración del territorio, legitimando jurídicamente la dominación y negando lo fundamental del ser social del Ayllu. Es una fisura definitiva en la sociedad, un trastorno de mentalidades, la imposición de una otra estructura social hegemonizada por lo Propio como privado, esta apropiación no puede ser más que violencia física y mental en contra del indio.

Cuando los españoles toman tierras y hombres es la primera violencia aplicada a los autóctonos, ésta es doble porque combina genocidio y etnocidio. Un derecho de propiedad es proclamado sobre las tierras y sobre los hombres. En 1512 son promulgadas las leyes de Burgos. La legislación colonial funda así las dos instituciones que marcan la penetración "legítima" de España en el territorio del Tawantinsuyu; las dos instituciones son el requerimiento y la encomienda; civilizar, dar alma, evangelización y sometimiento a las leyes españolas.

El requerimiento y la encomienda corresponden a la apropiación y expropiación que ejercen los españoles en contra de los Ayllus proclamando el derecho sobre los hombres y tierras. Esta expropiación combina la fuerza y la religión católica. Y en esta práctica colonial no solamente se hace abstracción del individuo, sino se ignora la organización social (como lo seguirán haciendo herederos de la colonia bajo los estados territoriales).

i) El requerimiento: La desposesión

El requerimiento es el procedimiento de base para la evangelización; es la proclamación de la soberanía del Papa y de los reyes de España sobre el Tawantinsuyu. Los "Indios" son en consecuencia sometidos por la violencia, por esta autoridad extranjera. Los "Indios" tienen por obligación reconocer a esta nueva autoridad. Es la toma de posesión, la violencia es legitimada en nombre de un derecho divino. La apropiación efectiva de tierras, y de hombres, se encuentra justificada en el derecho y la Biblia.

Así un texto sobre el derecho de pertenencia de las Indias a la Corona señala: "...nos parece justo de no despreciar este don inmenso que nos otorga el cielo y de no abandonar a tanta gente, la muchedumbre considerable de todas estas gentes, quienes sobre estas tierras permanecerían en la ceguera y las tinieblas de su propia ignorancia sin tener el menor trazo de un conocimiento de Dios y de su ley evangélica, de todos los hombres que vivían, la mayor parte de manera salvaje y bárbara, manchadas por diversas formas de idolatría y torpezas.

Nosotros determinamos de proseguir estos descubrimientos, llevando a esta empresa tan grave y tan importante: los cuidados y... que ésta demandaba... El santo Padre nos dio y entonces concedió este poder e hizo establecer a este efecto las bulas según las formas habituales, con las cláusulas y las seguridades necesarias, encargándonos de esta conversión, dándonos y adjudicándonos a nuestros sucesores del descubrimiento, la conquista, la soberanía, el poderío, la jurisdicción sobre todas las Indias y sobre todas las provincias occidentales y meridionales que bajo nuestras órdenes, nuestra autoridad había sido descubierta desde el año 1493, y sobre todas aquellas que en el futuro serían descubiertas, conquistadas y convertidas"⁽⁹⁰⁾.

Y un obispo de la época escribía: "Lo que place por encima de toda atracción, a la majestad divina, lo que nuestro corazón desea por encima de todo, es que la fe católica y la religión cristiana sean exaltadas, sobre todo en nuestra época, que ellas sean propagadas y amplificadas por todas partes, que se trabaje por la salvación de las almas, que las naciones bárbaras sean humilladas y conducidas a esta santa fe"⁽⁹¹⁾.

Esta propagación de la fe, fue acompañada realmente por la expropiación y la humillación; pues la Iglesia legitimó la masacre de miles de indios en todo el llamado continente Americano; la pregunta es: si en nuestros días estos hombres de fe han cambiado en distinguir lo religioso de la práctica de la dominación.

⁹⁰ Savala S. op. cit. Pag. 126

⁹¹ Savala S. Idem Pag 128

Concerniente a la expropiación de tierras una ordenanza señala lo siguiente: "Aquellos que irían a hacer descubrimientos por vía terrestre o por el mar, tomarán posesión, en nuestro nombre de todas las tierras y provincias y partes en torno al lugar donde ellos llegarían o desembarcarían. Lo harán con la solemnidad habitual y levantarán un acta, estableciendo de tal forma que devenga de conocimiento público y funde un derecho"⁽⁹²⁾.

Es entonces una legitimación (expropiación de tierras) que se instituye a través del requerimiento. El otro, la comunidad, el Ayllu desaparecen detrás de esta visión. Convencido de sus derechos, los españoles colonizan y despojan las comunidades de sus tierras, gracias a un derecho escrito. Se trata entonces de la instalación de una forma de propiedad, basada sobre lo privado (exclusión del Otro, despojo de bienes), que constituye un elemento destructor y ajeno al régimen de apropiación de la tierra.

Recordemos que en el Ayllu los hombres viven en una comunidad territorial: la propiedad como potencial de violencia es conjurada en su manifestación. Pero con la colonia para los hombres del Ayllu no es posible tal conjura; pues es el dominio de lo privado. Entonces una violencia se instituye donde expresándose en el acto de apropiación, despojo y también una forma desconocida de apropiación: tierras y hombres.

Pero la expropiación de los "Indios", despojo de tierras, no es la única medida tomada por la metrópoli en su esfuerzo de des-estructurar por la violencia; existe otro elemento des-estructurante, éste es la alienación religiosa que debilita el ser del Aymara-Quechua. Con esta desposesión se va toda una concepción del mundo, las relaciones humanas son cortadas y clandestinizadas por la religión.

Sabemos que la Pachamama para un Aymara-Quechua es el vivir, su cosmovisión, ritualidad; la Pacha permite compartir la energía del Inti, alimentarse; pero también es un medio de subsistencia. La Pacha es la que da forma a la vida de los hombres y a la sociedad. La desposesión territorial y de tierras es entonces arrancar al hombre de la Pacha y lanzar en el desierto colonial, donde se inicia la gran separación entre hombres y el territorio.

La otra institución de la legislación colonial es la encomienda. Esta corresponde a la forma adoptada por la apropiación de las tierras. Esta es sin embargo más; puesto que son también, los hombres quienes son atribuidos junto con esas tierras a los colonos. Las Capitulaciones o derecho de los colonizadores es el resultado de un esfuerzo privado individual bajo la acción oficial del Estado. Son hombres particulares, quienes con un esfuerzo privado han ocupado en pocos años casi todo el Continente Americano. Esta colonización es la que mejor convenía al Estado Español. Este incorpora así, sin gasto alguno, a su dominio inmensos territorios y una masa de hombres para el trabajo forzado.

⁹² Savala S. op. Cit. Pag. 153

Para garantizar sus derechos, el Estado concede "las capitulaciones" a los colonizadores. La base de la vida jurídica es la capitulación, acuerdo entre la Corona y el jefe de la expedición. Con este título jurídico es fijado, el derecho que posee la Corona sobre los territorios colonizados. Las "capitulaciones" son las concesiones, las retribuciones hechas a los colonizadores. El contrato aceptado así, otorga el derecho a los colonizadores sobre el oro, las tierras y la posibilidad de crear la encomienda. En contra parte, ellos se comprometen a defender el territorio conquistado, y las ciudades fundadas en caso de agresión militar y asegurar la evangelización de los "Indios".

La encomienda hace parte de un conjunto de disposiciones instituidos por la metrópoli, ésta des-estructura el territorio, rompe las dualidades de la Marka: superpone las capitanías, las audiencias: con los cuales el espacio Andino se convierte un campo de concentración. En este sistema, las encomiendas son instituidas para ejercer un poder sobre los "Indios": poder de civilización, poder de evangelización y educación. El sistema es aquel de la apropiación del ser espiritual de los "Indios". El "Indio" es un ser bárbaro, sin alma. Es necesario entonces darle un alma y evangelizarlo.

ii) La Encomienda

La invasión española es una empresa oficial reconocida y autorizada por España bajo la venia del Vaticano. La encomienda corresponde al territorio atribuido por la corona de España a los colonizadores, territorio donde se encontraban poblaciones de "Indios". Ser propietario de tierras y de "Indios" es la regla colonial.

No era extraño expresarse "tengo cien Indios". Lo propio como privado deviene dominante: la apropiación de tierras y hombres se instala, y no es solamente las tierras que los miembros de los Ayllus pierden sino también su identidad. ¡Salvaje, bárbaros se os quiere apropiar de vuestras almas y vuestros cuerpos, es necesario os evangelizar, extirpar vuestras idolatrías!

"...De tratar de atraer esos pueblos y de convertirlos a nuestra santa fe católica y de enviar a dichas islas y a tierra firme: los prelados, los religiosos, los cleros y otras personas doctas y teniendo Dios para instruir a los habitantes de la fe católica, para hacerles aprender las buenas costumbres, y para poner en eso toda la debida diligencia, así como se ha convenido más ampliamente en las letras de la dicha concesión"⁽⁹³⁾.

Es la manera como los colonizadores reciben la encomienda. Para evangelizar es necesario que haya una tutela civilizadora y entonces será justificada, incluso hasta nuestros días esta práctica. Es en estos términos que define Philippe André Vincent, la encomienda: "La institución de la

⁹³ Vincent A Le droit des indiens et développement en Amérique latine Pag. 23.

encomienda corresponde a la preocupación de proteger a los "Indios" contra su propia debilidad, dándole la protección de un fuerte"⁽⁹⁴⁾.

De esta manera, los miembros del Ayllu son sometidos a la autoridad de un "encomendero". Este último tiene por obligación el de instruirlos en la religión y tiene por derecho de beneficiarse de los servicios personales de los encomendados. Esta encomienda, que al principio tiene un carácter provisorio, se convertirá en hereditario. En 1536, la real Provisión concede este encargo por dos generaciones, el primer poseedor y su sucesor inmediato. Un debate se instaurará con respecto a esta institución, sobre todo entre Las Casas y Sepúlveda; lo cual tendrá como resultado inesperado la abolición en 1542. En efecto, numerosos abusos fueron cometidos, sólo un tributo era exigido por las autoridades. Más la abolición de los abusos personales jamás fue respetada (se acata la ley pero no se ejecuta).

Pero la real Provisión de 1629 concede, una generación más para los encomenderos ("encargado de almas"), en su sucesión hereditaria a condición de un pago. Y en 1704 aún una cuarta generación es autorizada a condición de pagar de "dos anatas" para gastos de guerra. Sólo en 1781 esta institución será definitivamente abolida. Los "Indios" convertidos en sujetos de la Corona debían pagar un impuesto, así la cédula real de 1576 dictada por Felipe II define como un: "...derecho concedido por su gracia real a los servidores de la América, para recibir y gozar de los impuestos de los "Indios", quienes son encomendados en conjunto por toda una vida y la vida de un descendiente con carga de velar al bien estar espiritual y material de los "Indios"⁽⁹⁵⁾.

La orden de 1572, el Virrey Toledo instituye el trabajo obligatorio (el pongueaje) para los "Indios" en gran escala. El encomendero es el amo. El dispone de las almas y de los cuerpos, su poder es tan grande que puede darse el lujo de hacer sacrificios humanos en las construcciones de templos. W. Poma de Ayala describe en estos términos: "Desde que los "Indios" llegan, ellos deben servir de cultivadores de escuderos, de jardineros, pastores, de mineros, de bestias de carga". A veces los encomenderos son más exigentes y reclaman "maíz, papas, gallinas, huevos, trigo, frutas, ají rojo, sal..." ⁽⁹⁶⁾.

Esta institución establecida por la evangelización también es organizada con el fin de obtener un tributo de los "Indios". Estos devienen sometidos a una imposición, trabajos forzados, y prestaciones gratuitas en trabajo. Lo que es dado como carga al encomendero, no es solamente encargarse de las almas sino también el derecho de disponer de la fuerza de trabajo de los "indios". La institución de base de la colonia también es económica.

⁹⁴ Vincent A. idem. Pag 39

⁹⁵ Reyerros R. El Pongueaje Pág. 91

⁹⁶ Reyerros R. Ídem Pág. 91

Los miembros del Ayllu son obligados a trabajar para el encomendero, este es encargado por la corona de recolectar tributos, impuestos. La encomienda no es solamente una institución que implica la posesión de los hombres sometidos a un poder religioso y político, es también una institución económica basada en la violencia de lo propio como privado. El miembro del Ayllu será sometido al tributo pero sin contrapartida. La reciprocidad, principio de base de la organización social del Ayllu es rota entre los Ayllus y entre las familias.

La Encomienda es la forma de explotación que toma la expansión capitalista restableciendo la esclavitud; los hombres y mujeres son vendidos y explotados de por vida. Aquí vale preguntar a aquellos que decían que la sociedad Inka era esclavista; ¿Cuál es la verdadera esclavitud la del Ayllu o de la colonia? Calificando la sociedad Inka de esclavista ¿no es acaso ocultar la esclavitud colonial por un remordimiento de conciencia?

El derecho de los "Indios" está regido desde la Metrópoli, por las "leyes de los Indias". El objetivo enunciado era la conversión de los "Indios" a la fe cristiana. Pero, también era la mejor manera de garantizar la esclavitud sirviéndose cínicamente de la religión. Por eso, el derecho y los hechos son contradictorios. ¿Cómo un espíritu jurídico que no reconoce en un principio el estatus de hombre al indio, podía elaborar una ley justa para "bestias de carga"? En 1500, como resultado del debate ideológico instaurado entre los partidarios de la esclavitud y aquellos de la libertad para el "Indio"; la cédula real condena la práctica esclavista y declara que los "Indios" deben ser considerados como sujetos libres de la Corona de Castilla.

Sin embargo, se precisa que si los "Indios" no se someten a esta soberanía, la "guerra justa" es legítima. Es lo que Palacios Rubios redactara en su requerimiento. A pesar de que los abusos cometidos fueron tan importantes, el 2 de agosto de 1530, el empleo de esta práctica fue prohibida. La ley prescribe que en caso de que los "Indios" no se sometieran, estos no pueden ser más que reducidos a la esclavitud.

En 1534 se vuelve a esta ley. La legislación vuelve, sobre el principio y restablece el principio anterior. Es sólo en 1680 y con las leyes de la "recopilación" que la esclavitud fue prohibida para los "Indios" (salvo para los "Indios" del Caribe, los Araucanos, los Mandamos los rebeldes a la dominación española).

Esto muestra que nadie puede ocultar la famosa "leyenda Negra" pues ésta es una realidad; donde miles de hombres mueren masacrados y agotados por el trabajo forzoso. Es esta violencia que los historiadores criollos niegan hipócritamente ocultando los crímenes de sus antepasados.

Son en los mismos textos españoles que se pueden ver, con qué violencia los "Indios" fueron tratados y cuáles han sido todos los abusos cometidos. Carlos V en su prohibición de la esclavitud revela todas las violencias ejercidas sobre los "Indios".

"Pero considerando la inmensidad y la gravedad de los daños que resultan a diario, de eso, en gran perjuicio de Dios y a la nuestra, por la cupidez desenfrenada de los conquistadores y de otras personas que han hecho la guerra a los "Indios" y han avasallado a muchos, que antes no eran esclavos, lo que ha constituido un perjuicio enorme para la población de estas Indias, islas y tierras del mar oceánico; considerando, que los dichos naturales no solamente han sido reducidos a la esclavitud, sino que ellos han soportado los asesinatos, los robos y los daños sobre sus personas y sus bienes..."⁽⁹⁷⁾".

Por otra parte el Papa Paúl III en 1537 hablaba en estos términos: "...él trato a algunos de sus ministros quienes deseosos de satisfacer sus propias ambiciones, osan afirmar a tiempo y contra tiempo que los "Indios" de tierras occidentales y las tierras meridionales, y todas las gentes de las regiones recientemente descubiertas, deben ser reducidas por la fuerza y a nuestro servicio y tratados como animales salvajes, so pretexto que serían inadaptados a recibir la fe católica. Y justificándose esta pretendida incapacidad, ellos los someten al peor de los avasallamientos. Ellos los oprimen y los maltratan a tal grado que el sometimiento que ellos imponen a sus bestias, es apenas más duro que aquellos que imponen a esas gentes..."⁽⁹⁸⁾.

3 La descodificación Ayllu

El territorio del Tawantinsuyu antes de la colonización lleva una estructura espacial basada en la simultaneidad. Este sistema de clasificación ordena no solamente la sociedad sino también el espacio, el tiempo... el universo reproduciendo una serie de oposiciones y en diferentes niveles sobre la dualidad, las mitades y de acuerdo a la unidad de la Pacha.

Esta lógica binaria es la matriz simbólica que genera el sistema de representación, según el cual la sociedad Andina, en su estructuración del espacio y de la naturaleza, se ordena como relación social. Este sistema de la simultaneidad dual se estructura como un juego de espejos produciendo una arquitectura cuatripartita.

Esta simultaneidad se refiere al mito de la fundación del Ayllu. Es el principio que estructura la sociedad por ese juego de encajes sucesivos. La estructuración espacial simbólica basada sobre la dualidad se repite a cada nivel. Del mito, se infiere que el hombre y la mujer, en el fundamento de la sociedad son la relación; esta relación está mediatizada por la coca que marca la espacialidad, delimitando el espacio de un individuo y conjurando la violencia. La doble estructuración del espacio y la violencia, se repite sucesivamente a todos los niveles. El Ayllu está dividido especialmente en Aramsaya y Urumsaya.

⁹⁷ Savala S. La filosofía de la conquista Pág. 153

⁹⁸ Savala S. Ídem Pág. 153

La mediación inter-familia y a nivel político, económico (pirwas y tampu) está a cargo del Jilaqata (Kuraka). La dualidad se repite también a nivel de la Marka (Federación de Ayllus), donde la división inter-Ayllu es mediatizada por el Mallku y el Tampu. Así, esta dualidad se repite hasta constituir el conjunto de relaciones de la estructuración total, donde los suyu son divididos. Finalmente, la división inter-Marka es mediatizada por el Inka y los Tampus. Esta dualidad es la base de la organización simbólica y social; lo que para un Ayllu (la dualidad) es condición de su reproducción.

Esta dualidad se expresa por la existencia de una residencia. Este fenómeno corresponde a la distribución desdoblada de la población. El sistema de representación simbólica del espacio, es él que permite, también, controlar directamente recursos económicos dispersos. La particularidad de este sistema es mantener el desdoblamiento socio-económico sobre pisos ecológicos diferentes. En ese sistema ningún Ayllu forma una unidad territorial continua. Este sistema particular de organización territorial, es un algo complejo en su organización política y económica. Consiste en la posesión de territorios en pisos ecológicos diferentes. Este desdoblamiento permite al Ayllu de procurarse bienes que no se producen sobre todos pisos ecológicos: éstos situándose tanto en la puna como en el valle.

La producción diversificada, la puesta en barbecho de las tierras, el ciclo agrícola, la cohesión con relación a la especialización, son las características de este desdoblamiento. Un mismo Ayllu puede poseer territorios en dos o más pisos ecológicos diferentes, situándose a veces a varios kilómetros el uno del otro, y a varios días de viaje. John Murra, en un artículo de 1972 escribía que: "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de sociedades Andinas"⁽⁹⁹⁾ presenta cinco casos, entre los años 1460-1560, momento en el cual la conquista todavía no había des-territorializado completamente el Tawantinsuyu.

La estructuración dual del espacio territorial no corresponde únicamente al dominio económico sino, también, a una función social y religiosa (combates rituales, tales como el Tinku, ayuda recíproca en el trabajo, ceremonias, etc.). Esto corresponde a una estructuración mental, puesto que la dualidad es el principio que funda la unidad (Pacha). El dualismo es la base de toda la relación simbólica Andina. Algunos etnólogos han estudiado esta estructuración dual y la han comprendido como una división sexuada del universo, lo cual no es muy alejado de la concepción Andina pero que, sin embargo, merece un trabajo etimológico de la palabra Pacha y del Ayllu; luego relacionar con el mito fundador (este estudio siendo del orden lingüístico y filosófico).

Para el hombre y la mujer, el universo está constituido sobre un antagonismo conflictual (pach'ama) entre los elementos masculino y femenino, entre el orden y el desorden, la puna y el valle; el cielo y la tierra, el sol y la luna todas estas relaciones conflictuales hacen la Pacha

⁹⁹ Murra J. Artículo sobre el control vertical 1972

totalidad⁽¹⁰⁰⁾. Esta estructura es la que funda también la organización social en mitades expresado en los Ayllus. La política colonial debe ser comprendida como un proceso des-estructurador de territorio, mental y temporal; porque, con la colonización son otras estructuras que se superponen destruyendo la reproducción misma de los Ayllus. El reto colonial corresponde a la instalación de nuevos referentes territoriales y sociales como también mítico-religiosos. En contra de la antigua relación simbólica y de marcaje; se sustituye dominado por lo privado que reproduce formas de explotación "capitalistas".

El nuevo código se opera separando las Markas, los Ayllus; la estructuración del espacio es remplazada por una otra, un código en función de poderes locales instalados por los colonizadores. Entonces, el poder político del Ayllu se ve limitado en su funcionamiento y también las leyes económicas de reciprocidad son distorsionadas por las prácticas mercantiles, convirtiéndose en una reciprocidad negativa. El espacio es desarticulado y los hombres separados. Es el comienzo de una des-estructuración profunda que continua hasta nuestros días.

Sección III: La destrucción de los ayllus

a) Las "reducciones"

En 1570, se produce un neto endurecimiento en la política colonial, todas las medidas tomadas, conciernen los nuevos cuadros geográficos y administrativos en los cuales deben inscribirse los miembros del Ayllu. Una vez ocupado el territorio, las autoridades españolas se dan cuenta que la organización impuesta por la colonia y la ignorancia sobre la organización territorial de los Ayllus no les permite efectuar fácilmente las visitas como ellos desearan.

Los Ayllus por naturaleza se sitúan dispersos sobre el territorio, pero los centros coloniales son concentraciones de poder y centros "urbanos"; donde residen los gobernadores junto a la administración colonial. Este nuevo sistema colonial tiene un doble inconveniente: primero esta administración es un freno a una recolección rápida de los impuestos y segundo; la dispersión de los Ayllus escapa al control de los colonizadores no sólo, en la recolección de tributos sino sobre todo en las prácticas religiosas y económicas, porque a pesar de la violencia, los Ayllus comienzan a reorganizarse bajo sus propios modos pero sobre una escala territorial más limitada.

¹⁰⁰ Platt Tristan Symétrie au miroir; Revue. Annales ESC

Se interioriza un nuevo sistema cada vez más des-estructurador como ser: el corregimiento, la división administrativa, política y económica; que desde el comienzo de la colonización va creando nuevas rupturas limitando: el desplazamiento de los hombres, la desarticulación del espacio, el re-establecimiento de nuevas divisiones regionales, recortando los Ayllus en fracciones creando conflictos entre familias y Ayllus.

El ordenamiento colonial no se interesa en un principio a la estructura social y territorial de los "indios". Las "reducciones" constituyen la pieza maestra y radical imaginado por Toledo, (Virrey de España), para integrar y aniquilar la reproducción de los Ayllus, además, es la respuesta eficaz para garantizar el pago de impuestos por parte de los indígenas.

Las "reducciones" son agrupamientos arbitrarios y forzados que se imponen contra varios Ayllus para constituir lo que se conoce con el nombre de "comunidad indígena". Los miembros de los Ayllus son des-enraizados de sus territorios, tierras, reagrupadas arbitrariamente en aldeas. Son los "visitadores" quienes escogen los emplazamientos de las nuevas aldeas, de acuerdo con las disposiciones legales establecidas por la Corona Española y los intereses económicos de los colonos. Se recomendaba que esas nuevas aldeas estén alejadas de las "Wak'a" para que los "Indios" dejen de practicar las creencias paganas.

Las recomendaciones en materia de construcciones para los nuevos pueblos eran estrictas. Estas eran construidas bajo el modelo español. Al centro de la aldea una plaza principal y cuadrada, donde frente a frente se situaban la iglesia y el corregimiento. Se edificaba también un edificio para el corregidor y la prisión. Las casas debían formar bloques rectangulares, homogéneos y debían tener puertas hacia la calle para que los curas y corregidores puedan visitarles en cualquier momento. Una serie de instrucciones eran prescritas para esas reducciones. El dominio territorial de una reducción no debía extenderse a más de una legua a la redonda, de manera que, si un "Indio" buscaba escapar, perdía todos sus derechos y ganaba cinco a seis arrobas de castigo.

La transferencia de las moradas de los "Indios" en los Ayllus debía efectuarse rápidamente; pasado un cierto plazo, éstas serían demolidas y los miembros de las comunidades castigadas: estas disposiciones fueron tomadas porque los visitadores se vieron con una resistencia tenaz frente al traslado masivo hacia las nuevas aldeas. Y este se hizo aún con mucha más fuerza y violencia. Así los españoles debieron primeramente destruir las Wak'a e incendiar las casas para llevar por la fuerza a los "Indios" hacia las reducciones. Esta práctica de reducciones se extendió en todo el territorio del Tawantinsuyu. Así define la política de reducciones el Virrey Toledo.

"... que dichos visitadores hayan decidido y ordenado sin que pueda haber posibilidad de huir, pues se trata de una de las cosas más importantes que se haya hecho por el bien y la conservación de dichos "Indios". Y si aquellos abandonan sus casas y sus aldeas donde se los había reunido, yo ordeno que se apoderen cuidadosamente y quemen sus antiguas moradas

para que no les quede ningún refugio fuera de las nuevas aldeas donde ellos deben volver. Hay que velar, a que ningún "Indio" viva fuera de las nuevas aldeas"⁽¹⁰¹⁾.

En cada "reducción" debía constituirse un poder de manera que los "Indios se gobiernen como los españoles". En esta nueva comunidad, en cada aldea, en una casa, llamada "casa de comunidad" debían ser depositados todos los excedentes, después del pago de impuestos, también los excedentes del producto de ventas de ganado o de productos de la tierra, a fin de pagar los impuestos de aquellos que no podían pagar por causa de enfermedades. La estructura de la reducción está basada sobre la división tripartita de las tierras (distorsionando la tripartición inkaica). La primera parte compuesta de tierras para la comunidad, cada familia tenía el usufructo de la parcela que le era acordada. La tierra era distribuida y trabajada anualmente sobre el principio de trabajo y "vida recíproca" (retomada del Ayllu). La segunda parte estaba destinada al pastoreo, siendo ésta el terreno comunal.

La tercera es del poder colonial trabajado por el conjunto de la comunidad y su producto destinado a la "caja de la comunidad". Este sistema de reducciones des-territorializa, separa al hombre de la tierra haciendo perder el sentido de territorio. Los Ayllus, anteriormente estructurados sobre el espacio dual son reagrupados en los pueblos o comunidades coloniales. El hombre es arrancado de su tierra. La propiedad de la tierra es comprendida como apropiación privada por el hombre. Para un "Indio", la vida o la Pacha tiene un sentido si el Jaqi pertenece a la Pacha, cada jaqi es de un lugar preciso, pertenece a un Ayllu marcado territorial y simbólicamente. Con la imposición de la propiedad privada todo el universo mental es alterado y comienza la gran patología social. Además de la destrucción del Ayllu, del desplazamiento forzado de la población, los lugares también cambian de nombre. En las Ordenanzas de Nuevos Descubrimientos y poblaciones en 1573, un artículo anuncia así este nuevo derecho.

"Cuando ellos llegaran a las tierras descubiertas, de acuerdo con los oficiales darán un nuevo nombre a toda la región, a cada provincia, a las montañas y ríos los más importantes; a las aldeas, y a las villas que ellos descubrieran o que ellos fundarían".

Después de la des-territorialización, las poblaciones han tratado de conservar el acceso más directo posible a los recursos situados en los diferentes pisos ecológicos. En la nueva división, el fenómeno de la doble residencia es cortada. La redistribución que se operaba entre los pisos ecológicos, deviene prácticamente imposible por el carácter sedentario muy marcada de la reducción. El proceso de des-territorialización provoca un cambio brusco y profundo en la naturaleza de los intercambios. El sistema de

¹⁰¹ Cf. Reducciones

redistribución propia al Ayllu, entre familias y el desplazamiento sobre diversos ecosistemas, es transformado en haciendas, mit'a, obrajes.

Las relaciones entre los Ayllus y el sistema de redistribución, son cortadas para convertirse en relaciones mercantiles sometidas al colonizador. Toda la organización política y económica-social es reprimida en nombre de la fe Cristiana y la civilización. Esta des-estructuración de los Ayllus es también acompañada de una represión religiosa.

La cristianización está ligada estrechamente al proceso general de la colonización, y ésta ha legitimado su práctica, postulando por definición la extirpación de idolatrías y la destrucción de la religión del Indígena, a la cual ella pretendía sustituir el catolicismo. Un otro sentido de las "reducciones" es para impedir que los "indios" continúen con sus prácticas religiosas y rituales; con esta política se reduce tanto la libertad territorial como espiritual del "indio" y comienza el gran proceso de negación y auto-negación para los autóctonos; reacción que muchos indígenas arrastran hasta nuestros días (indianismos).

La iglesia en este proceso de reducción elabora una lista de prohibiciones y las penas incurridas correspondientes para cada una de ellas. En las aldeas donde viven los "indios" existe una prohibición total de realizar prácticas religiosas bajo pena de ser severamente castigados; la reagrupación o la reducción permite que el control sea más efectivo tanto en la explotación como la alienación religiosa.

b) Los poderes coloniales

Al momento de la colonización, un nuevo sistema de poder se pone en funcionamiento. Es un trasplante que no toma en cuenta la antigua estructura de poder. Todo el poder instaurado desde exterior, es sin relación orgánica con la sociedad Andina, lo cual significa el puro ejercicio de violencia expresando y garantizando la dominación de lo privado. Recordemos que el Estado Inka es el resultado de un proceso social interno; de la generalización del Ayllu y como tal garantiza la coherencia y la reproducción de la totalidad a través de un centro de redistribución y gestión del sobre producto (Cf. J. Murra), donde la función no es simplemente de carácter económico sino también simbólico. El sistema del Ayllu a nivel del Tawantinsuyu funciona como una red económica y relaciones de poder articulando territorio y distribución a través de las Pirwas y Tampus. El sistema de redistribución, de reciprocidad combinada al proceso de producción, de propiedad, de repartición, de tributos se puede comprender como la generalización del Ayllu, donde el Estado es un espacio garantizando la coherencia y la reproducción del conjunto social.

El proceso colonial pone en contacto dos civilizaciones radicalmente diferentes. Donde la violencia de la propiedad se expresa como des-estructuración y apropiación de hombres y tierras. Si bien la conjura de la violencia en el Ayllu es mediatizada por la posesión privada la cual "equilibra

o al menos armoniza" los conflictos sociales; la colonización española funciona sobre una otra lógica; la violencia de lo privado, la apropiación exclusiva, y la lógica de la exclusión del Otro. En una lógica basada sobre el individualismo, la apropiación privada, la mercantilización, la violencia se expresa como expoliación y genocidio contra la población.

La generalización de la lógica de lo privado y la defensa de sus intereses exige a la metrópoli instaurar dos tipos de poderes; éstos tienen como función el control, la administración de territorios conquistados: esos dos organismos de control son: La casa de comercio de Sevilla, y el Consejo de Indias. El consejo de Sevilla, es creado en 1503, organismo que rige el comercio de las Indias, con atribuciones políticas en el dominio fiscal, administrativo y de la justicia. El Consejo de las Indias está encargado del gobierno político y administrativo, su jurisdicción es del orden civil y criminal; el nombramiento de funcionarios, la gestión de las finanzas, el tratamiento de los "Indios". Todas estas atribuciones, hacen del Consejo, una institución importante de la nueva estructura del poder. Estas instituciones gubernamentales rigen el territorio del Tawantinsuyu.

La política general financiera de cada territorio es regulada por la Junta Superior de finanzas, son los Virreyes, los gobernadores. Los oficiales, los encargados de esta regulación. Las cuentas son remitidas periódicamente a la Casa de Comercio de Sevilla y el Consejo de Indias.

Paralelamente a este poder de la Metrópoli, en la sociedad Andina se instala una burocracia colonial. El rey es figura central del derecho de España, La figura jurídica de la "confirmación real" es el elemento de base de este derecho.

Para la instauración de las encomiendas, las ventas y composiciones de tierras, la construcción de caminos u obras políticas; las ordenanzas redactadas por la burocracia colonial necesitan la confirmación real para la realización de diferentes proyectos. Sin embargo, en la colonia, el poder es importante. La audiencia India que gerenta la vida política y administrativa es la base del sistema colonial adquiriendo un poder tan grande como el Consejo de Indias en la Metrópoli.

El sistema de la audiencia se generaliza en 1531, cuando se interioriza el poder colonial. La audiencia de las Indias tiene como modelo, la de la Metrópoli. En teoría, su poder es aquel del dominio de la justicia, pero en los hechos éste es más amplio.

Por la dicotomía entre la colonia y la Metrópoli, los poderes del rey son delegados a una burocracia, a todo un poder colonial: el virrey encarna el poder del estado español en las Indias de tres a cinco años. Su poder se ejerce en todos los aspectos de la vida política; poder legislativo, gubernamental, fiscal, económico, judicial, militar, eclesiástico. Paralelo a esta estructura de poder se instituyen otros poderes como: de los capitanes, generales, gobernadores, alcaldes, corregidores.

c) La esclavitud

Jurídicamente, los "Indios" devienen sujetos de la corona, y a este título son obligados a pagar un impuesto en moneda (plata) o en especies. Este tributo es percibido en beneficio de España y los encomenderos. Además, las visitas son el pretexto para la obtención de informaciones. Y esto facilita periódicamente el funcionamiento de los organismos coloniales. La administración tiene la necesidad de un número de habitantes y recursos determinados para fijar los montos de los impuestos como también proveer en mano de obra a las minas: eso hace que los "indios" sean perseguidos continuamente y cazados como animales.

Los tributos son de naturaleza diferente. Tres formas de renta pueden ser combinadas: el trabajo (servicio personal), dinero (extracción del metal en las minas) y productos (excedentes agrícolas convertidos en mercancía-dinero). Los "Indios" de 18 a 50 años son sometidos al impuesto. Son exentos de Caciques, los alcaldes ("Indios") de las reducciones durante el tiempo que ejercen este cargo.

La recolección del tributo se hace gracias al censo, el pago debe hacerse efectivo en el propio lugar de residencia del "indio" tributario. La restitución distorsionada de la mit'a hace que los "indios" se conviertan esclavos, llevando la vida de verdaderos topos.

i) De la Mit'a comunitaria

Al interior del Ayllu, los trabajos son realizados sobre la base de un principio de reciprocidad: Ayni, Mink'a, Qamaña. La comunidad aprovisiona los Tampus. El Ayni es una forma de organización al interior del Ayllu. La Mink'a es practicada al nivel de la Marka es decir entre los Ayllus. La Qamaña es un trabajo ligado a la diversificación de la producción y la utilización de diferentes pisos ecológicos. En cuanto a los trabajos más importantes están los realizados bajo principio de la ayuda mutua y de reciprocidad. Estos trabajos tales como caminos, canales de irrigación, etc. no son la obra de un personal dependiente del Estado.

El trabajo efectuado bajo forma de Mit'a es aquel que consiste en un reclutamiento hecho al interior de cada Ayllu, con miras a desplazarse y realizar trabajos en una determinada región. Como las grandes rutas, grandes canales; esta forma de trabajo corresponde al esfuerzo colectivo en beneficio del Ayllu. Entonces la Mit'a corresponde a un trabajo comunitario de tipo rotativo basado en la reciprocidad entre los Ayllus. La fuerza de trabajo en la mit'a es suministrada por cada Ayllu, en número y para un periodo determinado.

ii) A la Mit'a Individual

Es Francisco Toledo quien sistematizará y organizará esta institución deformándola y vaciándola de su contenido. La instauración de ésta

explotación y sumisión de los "Indios", ha hecho que miles de "indios mueran en las minas de Potosí.

La ordenanza lanzada en 1572 instituye el trabajo obligatorio de los "Indios" a gran escala. El "Indio" de esta manera estará obligado a trabajar gratuitamente para los colonizadores, cada vez que sea necesario. Se establece las nuevas relaciones de trabajo, la forma de la Mit'a en el proceso colonial es el trabajo obligatorio, forzado. En virtud de esta institución, los "Indios" de los Ayllus son sometidos al trabajo forzoso en las minas y los obrajes.

Esta institución toma varias formas en su desarrollo a lo largo del período colonial. Presenta diferentes características según los trabajos a efectuar: la mina, el trabajo agrícola, el servicio doméstico. La duración de la Mit'a es reglamentada. La Mit'a para el servicio doméstico es fijada a 15 días, la Mit'a pastoral de 3 a 5 meses y la Mit'a en la mina a 10 meses.

Rafael Reyeros nos indica que en regla general cada "Indio" es sometido a 2 ó 3 mit'a durante su vida, la mit'a en total dura de 2 a 3 años de dura labor, sin contar el tiempo que el "Indio" necesitaba para volver a su casa ⁽¹⁰²⁾.

Paralelamente a esta distribución de personas para los servicios privados (industrias, minas agrícolas, agricultura), la mit'a también funciona para los servicios públicos o considerados como tales. Son considerados como servicios públicos: las minas, las construcciones civiles o militares ordenadas por el gobernador, la edificación de las habitaciones para los españoles, los trabajos agrícolas, el cuidado y la vigilancia de ganado para los españoles, las manufacturas, los servicios de transporte. Los indios desenraizados de sus tierras, reagrupados arbitrariamente en las reducciones, pueden ser enviados fácilmente donde se tenga la necesidad de mano de obra, la mayor parte del tiempo, destinados a trabajos inhumanos, En términos económicos esas reducciones constituyen un reservorio de mano de obra gratuita.

Capítulo III. El Triunfo del Capital

Introducción

La época contemporánea manifiesta no sólo la mundialización del sistema o mejor dicho de la lógica del Capital, sino además un reordenamiento de la mundialización de la producción; este proceso no permite distinguir lo que hasta hace poco, muchos llamaban economías de mercado y economías planificadas, puesto que existe una articulación donde cada vez, la estructura jerárquica del proceso económico va cambiando, invadiendo incluso los espacios de poder, llamados Estados.

¹⁰² Reyeros R. El Pongueaje

Esta transformación a escala mundial muestra estructuras sociales y políticas dominadas por la ley del Capital; esta mundialización exige una otra explicación del proceso de la generalización del código del Capital, el proceso de su expansión y el reordenamiento jerarquizado donde se combina la ley de mercado y las técnicas de planificación. A este proceso global nosotros llamamos el "triunfo del Capital".

Lo que nos interesa es la manera como el pensamiento tradicional explica el proceso colonial, la constitución de los Estados Territoriales y toda la transformación social. El proceso de mundialización del Capital es presentado por muchos autores sólo como relación desarrollo-subdesarrollo, donde se busca explicar las relaciones sociales y su transformación tanto al interior de América Latina y la relación de ésta con los centros jerarquizados.

Entonces los análisis siempre apuntan sobre las relaciones "Centro-Periferia" y tratan al mismo tiempo la formación de las sociedades "latino-americanas". El debate se instaurará en los años 1950 en torno a los análisis de la Cepal, es el primer paso para comprender la realidad de la sociedad latinoamericana, pero infelizmente estos estudios se ocupan solamente de sociedades posteriores a la formación de los Estados Territoriales, en otros casos el estudio parte simplemente desde la colonia. Ni economistas, sociólogos se interesan de las sociedades Andinas u otras, mucho menos del proceso de la des-totalización y la persistencia estructural de éstas. En este periodo todos estos estudios se refieren a una corriente de pensamiento la cual es: el desarrollo autónomo, independiente, desarrollo que sin embargo tiene como punto de referencia el modelo del desarrollo capitalista.

Porque, para la comprensión del proceso de subdesarrollo es necesario situarse en el recorrido de la mundialización del Capital; para lo cual se debe tomar en cuenta el proceso histórico de las estructuras sociales y económicas de las sociedades Andinas. Pues el pensamiento social, económico siempre estuvo atado a paradigmas anacrónicos en la manera de concebir las relaciones sociales e históricas (en este caso al siglo XVIII).

El pensamiento de la Cepal pretendió ser el pensamiento propio a la América del Sur, esta concepción, muestra sólo un conjunto de teorías heredadas del discurso sobre el Otro de la "époque de Lumieres"; con la diferencia que esta vez es el aparente otro quien habla como siendo originario en pensamiento. Lo que entendemos de ello es que, en el transcurso del proceso de des-estructuración espacial operado por el Capital: asistimos a la formación de Estados Territoriales. Esta formación es seguida tardíamente por un pensamiento que se reclama de autónomo y busca el estatus de Independiente.

Es en el marco de un enfoque de la comprensión, de la mundialización del Capital y al mismo tiempo del pensamiento de la totalidad del sistema de la economía mundial, que podemos tal vez evitar las dicotomías tradicional y moderno, centro y periferia, economías desarrolladas y subdesarrolladas, naciones dependientes-naciones del centro. En el enfoque de la totalidad y economía mundial capitalista nosotros sostenemos que el Capital como

lógica y relación social es de hecho ya mundial; aunque devenga históricamente.

La unidad del sistema económico mundial capitalista integra las regiones de América del Sud a través del pillaje y la colonización; alimentando ampliamente a la acumulación primitiva del capital en la Europa Occidental. A través del pillaje y de la colonización en el continente Sud-Americano comienza el proceso de des-totalización de las sociedades, la des-estructuración, reestructuración económica y política; proceso que desembocará en la formación de Estados territoriales que se configuran económicamente, como independientes; pero en realidad, no son más que simples simulacros de independencia política siendo más bien reproductores fundamentales de las relaciones coloniales y capitalistas.

Las sociedades Andinas son dejadas por los economistas, al estudio de los antropólogos y etnólogos. Estas sociedades son estudiadas de una manera aislada como vestigios del pasado, como relaciones de parentesco, como sociedades encerradas en el concepto del Modo de Producción Asiático, de esclavismo generalizado, de Estado teocrático. "Así hasta hoy en día la Izquierda colonizada participa en la elaboración del racismo colonial que se perpetua en el liberalismo".

La historia del continente comienza con la llegada de los españoles y los portugueses; los hechos anteriores hacen parte de la etnología: punto de vista "blanco, sobre el cual el neo-colonialismo capitalista fundamenta la explotación de los pueblos latinoamericanos"⁽¹⁰³⁾. Esta actitud de la intelectualidad latinoamericana y sobre todo boliviana esta aún presente en nuestras Universidades donde a las sociedades que viven en los Ayllus se les considera como ajenos a la "Nación"; la tarea siendo la de "integrar al campesino, al indígena" etc. Solamente en los últimos tiempos, cuando los ideales se desmoronan que algunos desesperados recurren como cazadores o mejor dicho como colonizadores en busca de ideales en el mundo "indio" o en los Ayllus.

Consultados las obras de autores tanto de latinoamericanos como de bolivianos: las estructuras económicas, sociales, políticas propias a las sociedades Andinas, son evacuadas o marginadas y sustituidas por nociones de poblaciones, campesinos, de indios: es decir, un conjunto de hombres indiferenciados, en el cual la noción de clase social deviene el instrumento teórico divisor (obreros, campesinos, nacionalidades, etc.).

En esos estudios la sociedad Andina es un dado, caracterizado por calificativos ya sea de sociedad tradicional, arcaica, precapitalista. En ningún momento, se plantea el problema de su funcionamiento interno, de su coherencia, cohesión, desarticulación y de la forma del derrumbamiento, des-estructuración y reestructuración operada por el Capital.

Estos análisis abandonan la dicotomía tradicional-moderna, economía independiente-economía del centro, para desplazarse en nociones como:

¹⁰³ **Elias Condal; Paysannerie et Révolution en Amérique Latine**

Países, Naciones, Estados, sociedades y clases sociales; sin explicar el proceso de des-estructuración operada por el Capital y la violencia colonial que persiste hasta nuestros días. Es a partir de la colonización y clases sociales; sin explicar el proceso de des-estructuración operada por el Capital y la violencia colonial que persiste hasta nuestros días, que muchos Sociólogos y Economistas camuflan sus explicaciones racistas. Es únicamente a partir de la colonización, que el estudio del proceso de la acumulación del Capital, de la re-estructuración de la economía es posible reflexionar las "relaciones de explotación, el desarrollo desigual y combinado" según esta concepción llamada estructuralista o cepalina.

Sección I: El capital: Totalidad lógica

a) Enfoques en la teoría de la Dependencia

A medida que el proceso de la acumulación del capital, se constituye en economía mundial capitalista, desde las primeras colonizaciones hasta la era imperialista, ha obligado a los economistas a pensar este proceso como la destrucción de los modos de producción no capitalistas, el desarrollo de los intercambios internacionales, el desarrollo de los capitales, la formación de Estados nacionales, el cambio de los centros de dominación: y renovar cada vez sus enfoques; instaurar una serie de debates para aprehender mejor la articulación de la economía mundial en su totalidad.

Las primeras tentativas de explicación con las cuales comienza la Cepal se perfilan en contra del enfoque clásico o neo-Clásico. Con la Cepal se abre un debate sobre la teoría de la dependencia. Al rededor de los años 50, ciertos análisis sociales comienzan a visualizar la inadecuación de los instrumentos forjados por la teoría económica tradicional para dar cuenta de la situación de las economías "subdesarrolladas", o "periféricas". El punto de partida del enfoque se funda sobre el concepto de Estado-Nación, y su inserción en la economía mundial. Al principio, el término conlleva una intención crítica: desde los años 60 hasta nuestros días, el tema de la dependencia comanda el grueso de las investigaciones sobre América Latina.

A partir de la noción de Nación los Cepalinos tratan de explicar las relaciones internas y externas y los efectos de estas sobre el desarrollo de cada país en el proceso de industrialización, siempre concebido, con relación a la economía mundial. La CEPAL plantea el problema de la constitución de la Nación en los países periféricos, como una entidad autónoma sobre el plano mundial. Ellos tratan de visualizar el desfase engendrado por la estructura desigual de las relaciones internacionales en los intercambios.

Este razonamiento en términos de Naciones llega a una conclusión; según la cual, las Naciones ricas explotan a las Naciones pobres, el centro explota la periferia, curioso vuelco del sentido en la dicotomía países ricos-países pobres concebida por Smith, en el que el país rico es portador de la

civilización gracias a las ventajas de la colonización; en una dicotomía de naciones ricas explotadoras-naciones pobres explotadas.

En la concepción Cepalina el sistema de la economía mundial es aprehendido únicamente al nivel de la circulación internacional de mercancías, como un mercado mundial; y en el fondo un agregado de naciones ligadas o conectadas solamente por el mercado. El Estado es concebido como un instrumento neutro, una máquina, y la sociedad es un conjunto homogéneo sin contradicciones internas que ésta sea de clase o étnicas. Sin embargo, este análisis pretende hacer un análisis histórico-estructural al interior de los Estado-Naciones.

Pero en realidad, ésta no es más que una descripción de hechos que ignoran todo el proceso de des-estructuración operado desde la colonización por la lógica del capital. A continuación de este análisis, se instaura un debate sobre la dependencia a través del estudio de casos concretos en América Latina, un debate en términos endogenistas y exogenistas. Para los exogenistas, el sub-desarrollo y el desarrollo son el producto de expansión del capitalismo mundial. El sub-desarrollo es el resultado de la inserción desigual y asimétrica de las diferentes economías nacionales en el sistema económico mundial; el cual está estructurado y jerarquizado en función de la extracción y de la apropiación privada de la plusvalía. Entre los representantes de esta corriente citemos a: A. Gunder Frank. Samir Amin, R. M. Marini. Carlos Furtado.

En cuanto a los endogenistas ellos insisten en sus análisis al aspecto interno de la nación, con relación a la economía mundial, es decir, sobre las dificultades de la acumulación del capital al interior de un país. En esta segunda corriente citemos a Oliveira y Kalmanovitz. El aporte de estas teorías respecto a los análisis dualistas estriba en situar las sociedades Latino Americanas en un proceso de formación mundial, donde las estructuras de las sociedades, resultan de la inserción originaria, es decir, desde la interiorización de las relaciones mercantiles en la época colonial hasta la constitución de la economía mundial. Es ya un paso para negar la existencia de un desarrollo unilineal de las sociedades. Este enfoque toma en cuenta el desarrollo del Capital, su extensión, e insiste sobre el carácter capitalista de la economía "sub-desarrollada" desde la fase de la colonización. En sus análisis otros autores insisten. Sobre la manera, y los mecanismos de la reproducción de la dependencia.

Si bien se sitúan en el ámbito de la economía mundial, estos autores clasifican los espacios del Capital a nivel mundial en dos sub conjuntos: Las naciones dependientes y las naciones desarrolladas. Es sobre un conjunto de dicotomías que se establecen la distinción entre los dos espacios del Capital, donde los elementos centrales son del orden técnico financiero: "Industrialización-subindustrialización", "Falta de ahorro e inversiones directas".

En esta concepción, la economía mundial aparece como dado inmóvil y fijo, determinado por un conjunto de naciones. Si se busca aprehender la

economía mundial, es necesario seguir el movimiento del Capital, la contradicción entre los espacios a nivel de la economía mundial y sustituir un otro enfoque, que aquel, que tiene como punto de partida la Nación.

b) El sistema de la economía mundial

A pesar de que los teóricos de la dependencia hayan pensado la economía mundial; sus limitaciones consisten en haber pensado la unidad o la totalidad como un simple agregado de naciones. Es partiendo de este análisis que el autor de "L'Etat surdéveloppé" nos propone un enfoque original del sistema de la economía mundial capitalista. La originalidad de este pensamiento está en situarse al interior mismo del proceso de producción capitalista, y de desde ahí aprehender la unidad de la "totalidad productiva que tiene sus propias estructuras y leyes"⁽¹⁰⁴⁾.

Las cuestiones de fondo, no resueltas por los teóricos de la dependencia son para este autor: "las que resultan del desfase y de las relaciones específicas que se ligan entre los espacios de producción del capital-concebido como una relación social desarrollándose necesariamente a escala mundial y de los Estados que se expresan a través de sistemas de dominación (régimen políticos) referidos en, un último análisis a territorios nacionales "⁽¹⁰⁵⁾.

A partir de estas reflexiones planteadas por Salama, trataremos de reflexionar y dar algunas pautas sobre la formación del Estado Territorial Boliviano; éste como el resultado de la des-estructuración y la re-estructuración operada por la ley del Capital en el proceso de expansión y de interiorización en las sociedades Andinas o la economía del Ayllu. La lógica propia del capital, a nivel mundial es la ley de acumulación, ésta afecta los diferentes espacios y modos de producción combinando las diferentes formas de explotación.

La economía mundial capitalista, es una articulación orgánica de los modos de producción, y de formaciones sociales en desaparición, en las cuales coexisten, las relaciones sociales no capitalistas articulados con las relaciones sociales capitalistas. El Estado es elemento y centro difusor de las relaciones mercantiles, que refleja ya el triunfo del Capital a escala mundial. La economía mundial, se constituye lógicamente, con la colonización e históricamente por etapas con el estadio imperialista dando un lugar a las economías, al interior del Sistema de la Economía mundial. La determinación de las naciones expresa las condiciones de la acumulación en diferentes espacios. Los espacios y los poderes locales en este proceso están estrechamente ligados al proceso del desarrollo capitalista: cualquiera sea, por otra parte su grado de participación al sistema capitalista.

¹⁰⁴ Salama Pierre; L'Etat Surdéveloppé Pag 123

¹⁰⁵ Salama p. op.cit. Pag. 128

Las leyes de la acumulación capitalista propias a la economía de la Europa Occidental, se imponen sobre las totalidades no capitalistas que soportan una des-totalización constituyéndose al mismo tiempo en barrera a la homogeneización social. Son estas leyes del Capital, en su lógica económica y el imaginario social que la acompaña que constituirán una totalidad, en movimiento, recubriendo diferentes espacios. Desde este momento el todo se estructura, y se constituye a nivel mundial donde todos los espacios, económico-políticos serán reordenados y Jerarquizados.

En esta mundialización todos los mecanismos de reproducción social están bajo la ley del Capital, incluso estaban las llamadas "Economías Socialistas". La lógica del Capital hace que la relación de interdependencia sea una lucha por la conservación de la jerarquía y hegemonía a nivel mundial, en un proceso donde los cambios son cada vez más contingentes. Ciertos polos dominarán o mejor los polos de dominación cambian vertiginosamente, los dispositivos de dominación se sitúan generalmente en los espacios, donde se constituye el código del Capital.

Son aquellos que desde la constitución de la economía mundial, establecen relaciones de dominación trazando toda una estrategia a escala planetaria para el control no sólo de las relaciones de poder sino incluso un control sobre los recursos naturales. La economía mundial, es un conjunto de naciones articuladas, todas según la ley del capital, en la cual existen espacios Estado- Nación, que ejercen dominación a otros bajo una estructuras jerarquizada, que cambia en el proceso de generalización de las relaciones sociales capitalistas y en la modificación de la especialización a nivel de la división internacional del trabajo.

La economía mundial tiene por origen el proceso de acumulación del Capital, que se desarrolla en un espacio bien determinado. La lógica misma del Capital, en su movimiento de su extensión y expansión, desde primer momento ha conducido a des-estructurar, des-totalizar, re-estructurar en función de su propia dinámica, las totalidades no capitalistas. El Capital en su lógica de lo privado, concepción del individuo, de mercado, de poder: imprime a las totalidades no capitalistas el código del Capital tomando formas de explotación diferentes. La elección hecha por comodidad en la designación de economías desarrolladas y sub-desarrolladas, centro-periferia nos remite a "zonas geográficas" y al mismo tiempo a la constitución de la economía mundial. El "centro" es comprendido en esta concepción como el foco de la génesis de la ley del Capital. El "centro" ha sido el elemento motor de la generación del capital y de su generalización a nivel mundial a través de la acumulación sobre la base de la política del pillaje y la transferencia de riquezas de las colonias hacia el "centro" capitalista. Es a partir de este momento, que el Capital, se desarrolla, difunde y se-extiende por etapas a nivel mundial.

El Capital, en su lógica de expansión, imprime al todo (la economía mundial), lo esencial de sus leyes. Las relaciones entre los espacios heterogéneos y los espacios homogéneos, son mediatizadas por la economía

mundial. Esta tiene una lógica propia: son las leyes de la acumulación del Capital que estructuran el espacio mundial y articulan los Estado-Nación. Es la misma ley que funciona a escala mundial capitalista, pero los efectos son diferentes.

Esto debido a la existencia de formaciones económicas y sociales diferentes y además en contradicción, a la estructuración del carácter específico del Estado-Nación; al interior del cual las formaciones sociales, las relaciones interétnicas soportan una división territorial y social arbitraria; generada y entretenida desde la época colonial a través de una relación combinada del Estado-Capital. Por esta razón es más adecuado hablar de la formación de un Estado Territorial que de un Estado-Nación.

En su movimiento de la expansión y de acumulación, el Capital en un momento dado de su historia, requiere en su desarrollo la necesidad de instalar en el espacio mundial, centros de difusión que sean a la vez producto de la lógica del Capital y reproductores de las relaciones sociales capitalistas. La formación de los Estados Territoriales corresponde a una reestructuración geográfica y política del Capital.

El Estado Territorial en esta re-estructuración adquiere una cierta forma de autonomía con relación a otros espacios de poder de la economía mundial. Es esta autonomía que ha hecho pensar (en espacios colonizados) en un Estado independiente "políticamente y económicamente" con relación al "centro". Lo cual no es falso sino vacío de todo sentido y sobre todo cuando se quiere dar una explicación de la formación del Estado Territorial Boliviano.

En esta nueva fase, el Estado Territorial es productor de relaciones sociales puramente capitalistas ⁽¹⁰⁶⁾, por medio de la asalarización reemplazando las formas anteriores de explotación en las colonias. El Estado deviene el elemento que difunde las relaciones mercantiles y la ideología co-extensiva a la lógica del Capital: Es decir, es la reproducción de la lógica de lo Propio como público (desde un punto de vista del poder bajo el concepto de nación) y lo privado (individualismo posesivo).

Para fundamentar la teoría sobre el Estado, P. Salama procede de la siguiente manera: En los países capitalistas desarrollados, el Estado es deducido del Capital. Su análisis se basa sobre la fetichización de las relaciones de producción, a través de la generalización de la mercancía y de la des-fetichización, y la relación contradictoria entre el Capital y Trabajo. El Capital es concebido como una relación social. Es en esta relación tensa entre la fetichización y la des-fetichización de las relaciones sociales que el Estado aparece como una necesidad lógica en el proceso de reproducción del capital. El Estado no es el Capital, no está tampoco en una relación de exterioridad con el Capital sino más bien está concebido como una relación orgánica.

¹⁰⁶ Estado capitalista entretiene no capitalistas cualquiera sea el régimen político.

Las dos hipótesis del principio que han permitido a Salama, deducir el Estado en los países capitalistas desarrollados, de la generalización del Capital y de la mercancía; no son aplicables en el proceso de la formación del Estado Territorial en lo que respecta para los países capitalistas subdesarrollados: porque las relaciones sociales no son homogéneas ni existe una generalización de la mercancía pese a estar bajo la ley del Capital.

Es por esta razón que Salama deduce el Estado en los países capitalistas "sub-desarrollados" de la lógica de la economía mundial constituida es decir, el estadio imperialista. Para Salama el Estado es deducido de la economía mundial y no así del capital; porque, él considera que no existe la generalización de las relaciones mercantiles en los nuevos espacios estructurados por el Capital a pesar de que esos espacios estén articulados, jerarquizados en la totalidad, de la economía mundial.

Y sólo la economía mundial reconoce en la difusión de las relaciones mercantiles, al Estado-Territorial como posibilidad de reproductor de las relaciones capitalistas: "Las leyes del centro no se aplican directamente a la periferia. Las leyes de la acumulación se sitúan al nivel de la economía mundial. Esas leyes se aplican a la periferia y de manera mediatizada por la economía mundial"⁽¹⁰⁷⁾.

¿Cómo podemos explicar esta deducción del Estado en los países capitalistas "sub-desarrollados" a partir de la economía mundial? En el "centro" el Estado es deducido del capital como efecto de la generalización de las relaciones capitalistas. El Estado está en una ligazón orgánica con el Capital: el Capital se difunde. En su difusión, por naturaleza el Capital destruye, re-estructura los espacios que son ya espacios de poder (poderes coloniales). Llegado a un cierto estadio de expansión, el Capital exige que las relaciones mercantiles, sean difundidas con una cierta rapidez, siempre en función de los intereses del "centro".

Es en un espacio-tiempo muy corto que las relaciones mercantiles son difundidas. Una multiplicación de poderes locales se instaura por todas partes como producto del Capital. Todos estos Estados Territoriales que se forman constituyen de hecho el espacio de la economía mundial. El Estado en su constitución en la "periferia" no puede ser deducido directamente del Capital, porque existen otras relaciones sociales que no son capitalistas, lo que impide que se pueda deducir directamente el Estado del Capital para los países llamados periféricos.

El carácter capitalista de Estado es transmitido por la economía mundial, porque ésta funciona según la ley del Capital. El Capital en la periferia, ha estructurado el espacio, los poderes, en función de su propia lógica. Pero el carácter del Estado capitalista para ser confirmado no puede ser más que en su relación con la economía mundial.

El Estado que se constituye en la periferia adquiere un carácter de "independencia". Existe una particularidad, una autonomía relativa a la vez

¹⁰⁷ Salama Pierre L'Etat Surdéveloppé Pag. 36

con respecto al centro y con respecto a los capitalistas y las formaciones sociales que el pretende representar. Así el caso del Estado Territorial Boliviano es el prototipo de un Estado con carácter capitalista que no posee base nacional: porque al interior de este Estado existen diversas Naciones y con intereses opuestos al Estado, donde éste busca legitimar el poder tanto por la violencia física como simbólica. En ese sentido, Bolivia es un Estado Territorial sin base Nacional y Naciones sin Estado.

El problema es de saber, cómo la dominación puede modificarse en el seno de la economía mundial. Queda necesariamente una división, entre lo que se ha convenido en llamar, el "centro" y la "periferia" de acuerdo al funcionamiento de la ley del capital. Si se admite que la ley de acumulación rige la economía mundial, los polos débiles no están confrontados frente a frente, las relaciones de dominación están mediatizadas por la jerarquización en el seno de la economía mundial. Jerarquización entre polos fuertes y débiles que no corresponde forzosamente a la ruptura tradicional "centro-periferia". Es posible imaginar que Brasil mantenga una relación de dominación con respecto a Portugal sin que ésta sea un enfrentamiento directo.

La Economía Mundial, constituye un todo en movimiento en el cual los espacios con relaciones homogéneas, es decir, funcionando sobre la base de relaciones sociales capitalistas, puedan estar dominados por espacios donde las relaciones son heterogéneas, es decir, funcionando sobre la base de relaciones sociales no capitalistas y capitalistas. ¿Puede hablarse en ese sentido, de un centro y de una periferia? ¿Cuál el sentido del nuevo ordenamiento económico y político a escala mundial? ¿Qué es entonces la Mundialización o Globalización?

Sección II: El imaginario social del capital

Desde el siglo XIV, asistimos a una verdadera proeza del Capital, lo que nosotros llamamos, la dominación de lo propio como privado. Esta dominación es conocida en el lenguaje político y cultural bajo el nombre de civilización y más tarde bajo el nombre de liberalismo y hoy globalización.

Este movimiento combinado del discurso y de la lógica del Capital es a veces co-extensivo a la marcha del Capital. La lógica y el imaginario del Capital han hecho estragos cada vez que éstos han entrado en contacto con totalidades diferentes a ellos. Es una lógica englobante: por una parte, por su "universalidad" y por otra por su carácter destructora que obliga a las totalidades, a la explosión, a través de la imposición de un régimen de apropiación privada exclusiva y por la imposición de una visión alienante de relaciones humanas. Es en ese sentido, que nosotros llamamos esta extensión del capital no como un "subdesarrollo", sino como el Triunfo del Capital, tanto a nivel ideológico como económico; del cual los resultados son el sometimiento del hombre al reinado de la mercancía. La extensión del

Capital en su movimiento destructor es profundamente etnocidaria. Es por eso, que nosotros hemos de presentar el imaginario social que sostiene al Capital en todas sus formas de producción: conjunto de valores, discurso económico-político y fundamentos del régimen de apropiación privada expresado en el pensamiento liberal.

Lo que caracteriza el liberalismo, como pensamiento, es la distinción entre la esfera del Estado y la esfera de la sociedad civil. El principio, base del liberalismo, es el individualismo y su concepción de la propiedad. Los fundamentos desde el punto de vista político son la libertad, la igualdad y la democracia liberal. Lo propio como relación conflictual es la dualidad ya no entre lo común y posesión privada como el Ayllu sino entre lo Público y lo Privado.

En el caso del liberalismo, es lo público y no lo común que se manifiesta. La sociedad esta fundada por los individuos. La sociedad es una asociación de individuos. La sociedad no es una composición orgánica, una totalidad como podía ser pensada en el Ayllu. Es el individuo que esta en el primer plano. La sociedad esta fundada por lo hombres que antes vivían en estado Natural. La sociedad es una unidad colectiva, los individuos no son seres sociales sino individuos aislados, abstractos, universales.

Es a partir de esta asociación de individuos independientes, autónomos que son pensadas las sociedades y el Estado. La sociedad civil es una colección y una asociación de individuos. Desde el punto de vista ideológico, para pensar la unidad de ese grupo se tendrá que recurrir al concepto de Nación, de pueblo como principio unificador; desde el punto de vista político y económico, será el contrato lo que permita que los individuos permanezcan, que se socialicen, y que mantengan la unidad.

Es el contrato que funda la sociedad civil y que liga a los individuos y al Estado siendo garante de ese contrato. En esta concepción, lo propio, lugar de la dualidad de lo público y lo privado está sobredeterminado por lo privado. Es por la concepción del individualismo, la propiedad privada como exclusiva; que la socialización fundada sobre el mercado, la violencia de lo Privado, devienen dominantes y donde lo Propio como común desaparece.

a) Lo Propio como Público: Estado Nación

El Estado es aquel que se sitúa del lado del bien público, mientras que la esfera de la sociedad civil está del lado de los intereses privados: el Estado no debiendo intervenir en esta esfera. La función del Estado es la de ser garante, debe asegurar la libertad de los individuos y de las personas. La única función del Estado es la de ser un garante. Debe asegurar la libertad de los individuos y de las personas. La única función del Estado, es la de preservar el interés público, comprendido este último, como la suma de intereses privados. El Estado se sitúa por encima de los individuos. Es exterior a la sociedad sin ligazón orgánica con ella, es el garante de los intereses privados.

Estos son concebidos como derechos de propiedad. La libertad de los individuos es aquella del propietario. La sociedad civil, es lugar donde los intereses privados se juegan. Lo que este presente son las relaciones de propiedad. El aspecto público se determinará bajo la forma de la Nación. Lo público releva de la concepción de Nación. Es confundiendo la noción de pueblo y Nación que se afirma y desarrolla la potencia (poderío) del Estado contemporáneo, a pesar de que sus exponentes teóricos busquen "achicar el aparato del Estado"

El pueblo parece como el referente obligatorio, la fuente de toda norma política. El pueblo no se confunde con la población: el pueblo es un principio y toda ideología basada sobre el pueblo, es un conjunto de significaciones deducidas de ese principio. Para Rousseau, el pueblo es distinguido de la multitud como siendo soberano. La voluntad general surge de la voluntad individual de todos. Esta voluntad generada es algo cualitativamente diferente de la voluntad de todos.

"Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se le demanda no es precisamente que ellos aprueben la proposición o que la rechacen, más bien si ésta está conforme a la voluntad general que es la de ellos... cuando entonces la opinión contraria a la mía se impone, eso prueba que yo me había equivocado y lo que yo estimaba ser, la voluntad general no lo era. Si mi punto de vista particular se hubiera impuesto, habré hecho otra cosa diferente de lo que habría querido, entonces no me habría considerado libre".

Para Hobbes, el pueblo es un cuerpo estructurado homogéneo sometido al soberano por contrato. El desarrollo de la noción de pueblo se refuerza en la Revolución Francesa. Pero la ideología basada sobre el pueblo, existe desde el siglo XVI, donde la pregunta que se formula es aquella de la distinción entre el príncipe y el pueblo. En la Revolución Francesa es la Nación que juega el rol principal, que sirve de relevo a la noción de pueblo y de rey. Con la emergencia de la República es la Nación que juega el rol unificador, es ésta que sirve de principio para unificar, convertir en una y total la sociedad. Es la Nación la que es soberana.

La nación es una, homogénea y puede entonces en ella residir la soberanía, es decir, ejercerla a través de representantes interpuestos. Es así como se establece el reinado del derecho y de la ley. Para asegurar a la comunidad su unidad, su cohesión es necesario reglamentos que normen las relaciones entre los hombres.

El concepto de nación, tomará una extensión particularmente económica. Es el lugar donde, se intercambian los bienes producidos, donde circulan los factores de producción. La nación es el espacio geográfico donde se efectúan los intercambios, donde se administra la propiedad. El concepto de nación encontrará su mejor expresión en el interés público. El concepto de propio en tanto que público se expresa en la nación. Es el interés general fundado sobre la armonía de los intereses privados. Esta nueva ideología de pueblo es también la de la libertad a través de la ley que

garantiza la libertad de cada uno. Es sobre el advenimiento de la noción del pueblo, como categoría política, de sociedad civil, de ley que se constituye en su origen el liberalismo contemporáneo.

b) Lo Propio como Privado

i) Sociedad civil, contrato y Mercado

El Estado es por consiguiente garante de la existencia de la sociedad civil. ¿Cómo se constituye la sociedad civil? La sociedad civil es lugar donde los intereses privados se juegan. Lo que está aquí eminentemente presente son las relaciones de propiedad. En esta sociedad civil, los principios que están aquí reconocidos, son aquellos de igualdad, de libertad del individuo. Los hombres, individuos son propietarios de ellos mismos, de su trabajo y son entonces libres ⁽¹⁰⁸⁾. Esto es el fundamento mismo del liberalismo.

El hombre es propietario de sí mismo y todos los hombres son así propietarios. Todos los hombres son entonces iguales y entran en contacto los unos con los otros, solo cuando ellos lo quieren y de su interés personal sin deber nada a la sociedad. Es un ser libre, independiente, autónomo. La única cosa que puede alienar es su trabajo. La propiedad del hombre es constitutiva de él mismo, y puede hacer uso de ésta libremente. Si el individuo aliena una parte de sí mismo (su trabajo) es porque él lo quiere. Los hombres son libres e iguales. Para que, esta libertad individual sea efectiva es necesario que los otros lo sean también.

Solo en esta libertad de todos los individuos, que componen la sociedad es posible fundar el contrato. La sociedad humana está pues fundada por la reunión de contratos libremente consentidos, entre los hombres e iguales además. Es en la esfera del mercado que se atan las relaciones entre los hombres. La sociedad se reduce a una serie de relaciones entre propietarios, es decir relaciones de mercado. Es gracias a la iniciativa privada que todas las iniciativas privadas de interés general se realizan. Y la esfera en la cual se ejerce todas estas actividades, es la esfera de la economía de libertad, lugar donde se encuentran los intereses privados.

Es produciendo intercambios que los hombres logran encontrar el interés general. El mercado es el lugar donde se efectúa el intercambio, lugar de una "armonía pre-establecida". El lugar del mercado, el espacio, es aquel de la sociedad civil. Es esta concepción del mercado que será determinante en la economía política y que servirá de base a los diferentes análisis como fundamento de la socialización.

En esta concepción la distinción entre la esfera de lo público y de lo privado es operado por el Estado. El Estado es el resultado de la sociedad civil mercantil. Esta es una "comunidad" de hombres libres e iguales. Lo que se ve es el sí-mismo, el equivalente. Es el principio de equivalencia que

¹⁰⁸ Lock J. Segundo tratado del Gobierno civil

regirá el principio del mercado y de los contratos. El Estado asegura la cohesión de la sociedad civil, velando por el buen funcionamiento de los intercambios, la libre circulación de bienes, asegurando el respeto de los contratos de derecho privado.

Lo que afirma la teoría del liberalismo es la existencia de un dominio privado; es el dominio de la propiedad privada, que se afirma aquí como derecho. Es el tema de la propiedad privada, que desarrolla la ideología liberal. Lo Propio en su dualidad de lo común y de lo privado; como conflicto en el seno de una comunidad, toma aquí el aspecto privado. Lo Propio como privado es lo que funda la sociedad. El individualismo, el hombre libre igual a los otros, no pertenece a una comunidad, es un ser abstracto, autónomo independiente, aislado ⁽¹⁰⁹⁾. Este ser posee un derecho natural sobre su propia persona, al margen de la sociedad, es un ser universal; esto es el presupuesto que funda el liberalismo y la teoría del individualismo posesivo.

Los fundamentos teóricos de la democracia liberal, como fenómeno de poder y económico (liberalismo, librecambio), hay que buscarlos en la teoría y la práctica política inglesa del siglo XVII. Es en esta época que los principios fundamentales del liberalismo son elaborados. La teoría está fundada sobre el individualismo; el individuo está al centro de esta concepción. El individuo y la propiedad son los elementos que fundan la teoría. El individuo propietario ejerce esta propiedad de una manera exclusiva, sin deber nada a la sociedad.

El individuo es concebido como su propio propietario. Y no está concebido como la parte de una totalidad que es la sociedad. Entonces el individuo no es un ser social. Los hombres libres son iguales, independientes, autónomos y la sociedad se reduce a un conjunto de individuos ligados como propietarios de sí mismos, manteniendo relaciones de intercambio y de contrato entre ellos.

ii) La democracia liberal

La concepción política del liberalismo es la democracia liberal. La República es la unidad, la indivisibilidad del cuerpo social. El pueblo es gobernado, es el que detiene el principio de ese gobierno, de ahí su soberanía. Es sobre el tema de la propiedad privada que la ideología liberal se desarrolla. Lo Propio como privado, es decir lo particular, el individuo deviene dominante. Es él quien funda la sociedad. En este Estado de privatización, de propiedad privada es a la vez un derecho natural y corresponde al estado de la libertad. En el plano político, es el liberalismo político: el Estado moderno es dominante y justifica el sistema político de la democracia liberal representativa.

¹⁰⁹ Dumont Louis; Concepción Moderna del individuo

Es basándose sobre los derechos del hombre, fundados sobre la existencia de la libertad y de la igualdad que se legitima el sistema político, ya que los hombres son libres por naturaleza, es necesario que lo sean en la sociedad política. Así, la declaración de los derechos del hombre marca el advenimiento del individuo como ser universal, del cual los atributos son la igualdad como principio constitutivo, la cual es base de la constitución del nuevo poder, del sistema jurídico y de la norma política.

Esta declaración se abre, luego de un preámbulo por los artículos siguientes: Art.1. Los hombres nacen y quedan libres e iguales en derecho. Las distinciones sociales no pueden ser fundadas más que sobre la utilidad común, Art.2. El objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

Para que esos principios se verifiquen plenamente, los términos no se manifiestan solamente sobre un plano jurídico, sino también en el plano político. Para que el individuo pueda ejercer su condición de libertad, éste deviene ciudadano. Es entonces por principio, por naturaleza que los hombres son libres e iguales, pero es por la existencia de leyes, por la vida política que esas cualidades le son garantizadas y por la existencia de normas jurídicas, de un derecho y por el Estado. Por ese derecho, la existencia del hombre le es plenamente reconocido. Es por el sistema democrático que esos dos principios le son concedidos. El hombre es un sujeto natural de derecho: es por principio que se codifica la teoría de la democracia. Los individuos son reconocidos y para que esta igualdad se manifieste realmente los individuos deben ser libres.

Es en ese sentido que todos los filósofos del siglo XVIII afirmaron que el Estado y la sociedad son únicos garantes para que se ejerza la libertad del hombre. Es porque el hombre naturalmente libre e igual a los otros, que las leyes civiles y políticas deben expresarse y todo a través del régimen de la democracia liberal representativa. Son todas esas normas jurídicas y políticas que definen el Estado de derecho; estas normas intencionales encuentran así el imaginario de la sociedad, fundados sobre el arreglo de decisiones privadas.

El derecho reproduce el esquema liberal del funcionamiento de la sociedad civil. La esfera política tiene una función de unificación y de integración de la sociedad. El igualitarismo tiende a desarrollar la imagen de un pueblo unificado. Todo individuo, ciudadano participa a la existencia del Estado a través del sufragio, incluso si el Estado está en contra de los individuos.

Sección III: Acumulación primitiva y expansión histórica

Si nosotros decimos Triunfo del Capital, es indispensable no sólo constatar todas las transformaciones operadas por el Capital, sino es necesario referirse al código "genético" de la acumulación primitiva del Capital. Para comprender su potencia interna es necesario, por una parte, definir de manera lógica "el código" de la acumulación primitiva, a partir de la transformación M-D-M en D-M-D' y por otra parte, mostrar que esta lógica está combinada con lo histórico que se despliega y se concretiza por la violencia y el pillaje. Es necesario señalar que la acumulación originaria del Capital se genera a partir de la constitución de zonas de contacto en el que no solo surge un equivalente general sino los primeros elementos de la acumulación capitalista. Las zonas de contacto producen lógicas, se generalizan y se expanden a escala mundial, el proceso de la colonización no es otra que la constitución de una gran zona de contacto, donde la mercancía, el dinero adquieren su propia lógica.

En el tiempo y el espacio, la acumulación primitiva y la lógica del Capital "tritura" todo lo que el Capital encuentra a su paso. En su expansión, la acción del capital no sólo se reduce al pillaje. El establecimiento de relaciones entre dos sociedades (capitalista - no Capitalista) ha conducido a una mutación decisiva en tanto espacio y sociedad colonizada, si esta no reacciona y participa a tiempo en la gran zona de contacto, termina bajo la lógica feudal-capitalista (subdesarrollado). La reducción en equivalente general de esta sociedad ha conducido a su destrucción. Es sobre el principio de expansión, de estructuración que el capital ha reducido algunas sociedades a su último "suspiro".

a) Génesis y Código del Capital

Es necesario no confundir, el Capital en su esencia, con la forma que éste puede presentar. En su esencia el Capital no es un bien, a pesar de que en cierto momento, reviste la forma de un bien. Hay que determinar el Capital como relación social, de condiciones muy particulares, condiciones sociales precisas. Si se quiere hablar de la génesis o el nacimiento del Capital, estamos obligados a imaginar una encrucijada en el cual varios elementos intervienen (social, político, cultural, violencia,...) y los efectos perversos que pesan fuertemente en la determinación del "código" de la acumulación primitiva. La génesis del capital está fundada sobre la apropiación privada, donde intervienen diversas formas de violencia que consolidan dicha apropiación.

Es sólo históricamente que el Capital deviene en relación social con la convergencia de las diversas formas de apropiación privada: y siempre al rededor de lo privado como dominante. Fue necesario, condiciones particulares y efectos perversos, en la encrucijada; donde los factores son realidades: sociales, económicos, étnicos, lingüísticos que se ponen en contacto para que el efecto total tome la forma de un invariante. Esto se manifiesta en la rapiña, el avasallamiento, el reinado de la fuerza. Todos

estos actos que son ya una forma de acumulación, constituirán históricamente la formación del Capital. Es solo más tarde que el Capital fundará su lógica basada en la separación radical del productor de los medios de producción.

"En el fondo del sistema capitalista existe pues la separación radical del productor. Esta separación se produce sobre una escala progresiva de y con los medios de producción desde que el sistema capitalista se establece por primera vez, pero como ésta, forma la base de aquel, éste no podría establecerse sin ella"(110).

De donde podemos decir con M. Foucault: "imposible de separar dos procesos, el de la acumulación del Capital y el de la acumulación de los hombres"(111).

Con Marx, el Capital no es simplemente una cosa, un objeto, es más que eso. El Capital es una relación social. Es en la distinción Kantiana, entre la esencia y la apariencia como forma de existencia de la esencia, que Marx funda el estudio del Capital como relación social. La concepción crítica de Marx no puede nacer más que de esta distinción, de esta división de la realidad. La existencia no agota la esencia. Es por eso que el simple inventario de las formas que puede revestir el Capital es incapaz de alcanzar la esencia misma del Capital. El Capital en su existencia aparece bajo la forma de capitales numerosos; pero su esencia misma, es de ser una relación social a nivel de la totalidad.

El capital es un "código". El código es una estructura invisible que organiza, ordena y agencia entre ellos el conjunto de todos los elementos sociales. El espacio social se encuentra edificado siguiendo una ley determinada que varía evidentemente según los sistemas. Como el capital es una relación social, es un proceso global, de reproducción y circulación de mercancías. Dicho de otra manera, el hecho de concebir el Capital como una relación social, nos remite a la idea de un proceso. El Capital es un movimiento, es un proceso, un valor que se revaloriza y que no puede existir más que en y por ese movimiento.

El proceso general del Capital, la esencia del capital en su más alto nivel de generalidad, se expresa bajo la forma de D-M-D; la cual es la fórmula general del Capital. Desde un punto de vista lógico, Marx construye a partir de la totalidad, que es el funcionamiento del Capital, el ciclo precedente M-D-M, al ciclo de D-M-D'. Si se puede admitir la construcción lógica de Marx, la comprensión histórica de un tal pasaje plantea un problema.

b) El Capital y su devenir Totalitario

Lo importante para nuestro trabajo es el movimiento de la lógica del Capital en el curso de su expansión y de su devenir totalitario. El Capital en su fase Histórica de la colonización se expresa bajo la forma de pillaje y toma

formas particulares de explotación: es decir que no releva ni del asalariado, feudalismo, ni del esclavismo.

El Capital a través del proceso de acumulación deviene históricamente mundial, destruyendo las sociedades, economías y hombres. Es a través del proceso de la colonización que destruye las sociedades no capitalistas; el Capital funciona como una gran máquina de destrucción. En la expansión del Capital lo que se debe señalar es también la estructuración de un régimen de apropiación específico; aquel de lo privado.

El Otro, "el ser salvaje", para el Capital deviene un ser diferenciado, desfigurado, aculturado, alienado, víctima del etnocidio y la imposición de valores. Es a través de la dinámica del Capital que deviene mundial (se extiende), la "misión civilizadora" y termina en muchos lugares con la exterminación del "salvaje". La economía mundial significa que se está formando y realizando todo un mundo; en el cual la unidad coherente de éste funciona sobre un sistema único; donde la finalidad última de cada sub-sistema de este Todo, es la acumulación del Capital; aboliendo toda otra forma posible de sociedad.

Es la lógica de lo Propio como privado que se imprime en el conjunto de las totalidades des-estructuradas y re-estructuradas. En la época de la colonización, el Capital destruye todo un sistema de relaciones económicas y sociales. No es solamente una destrucción re-estructuración económica que se produce, sino es también una ruptura en el universo mental de los hombres; quienes ven todos sus valores negados, imposición de una visión del mundo diferente, el establecimiento de las relaciones humanas basadas únicamente sobre la relación comercial. Entonces como se puede ver, este proceso es más que un pillaje, una transferencia de Oro; es una reducción a la esclavitud, es la explosión de la totalidad del Ayllu.

La colonización no sólo es económica; es una desposesión del ser mismo a través de la pérdida de referencia en sus propios valores. El capital se infiltra en la totalidad colonizada, re-agencia el conjunto de todos los elementos posibles del cuerpo social, siguiendo una otra ley de ordenamiento. El Capital se expresa bajo la forma de lo privado. Para éste, y siguiendo su lógica sólo cuenta las mercancías, los objetos mercantiles en su desnudez absoluta de objetos. Es por su lógica potencial de apropiación privada y exclusiva que destruye la totalidad no sólo en los Andes sino también en otros continentes. ¿Entonces asistimos a una decadencia o una regeneración del Capital?

c) Formas de marcaje

El Capital opera una des-codificación de la totalidad y codifica el nuevo sistema según sus propias leyes. Nuevas formas de marcaje se imponen al conjunto social. La totalidad conoce una nueva determinación, nuevas disposiciones. En el momento en el cual, el Capital penetra en las colonias impone una nueva estructura al espacio Territorial. A través de los

poderes establecidos en la colonización, un parcelamiento territorial se produce, sin tener en cuenta la antigua estructura. El espacio es des-articulado, sometido a un nuevo código. Este proceso de des-territorialización-re-territorialización operado por el Capital, (des-estructura el espacio, dándole un nuevo marcaje) es función de la estructura del poder colonial. Este proceso será acompañado por una fisura en la organización política, cultural de la totalidad del Ayllu.

A través de este proceso de recorte y de re-estructuración del espacio, el Capital en su lógica comienza a hacer estallar la totalidad del Ayllu, convirtiendo en un conjunto ligado a la lógica del Capital. Al marcaje espacial, la repartición geográfica; acompaña un nuevo marcaje en los niveles económico-políticos. La prosecución de la des-codificación se expresa a través de la dominación de lo propio como privado. Es el estallido de lo común que se produce. El capital en su extensión y expansión imprime a la totalidad leyes propias.

Las relaciones entre los individuos son codificados bajo nuevas estructuras. Aquellos serán desposeídos de sus bienes, despojados de sus tierras, despojados de su "ser", sometidos a un poder que los subyuga a una explotación en las minas, y haciendas. Por este proceso de des-posesión, por la apropiación privativa, lo común del Ayllu se convierte en comunidad. Entre todos los elementos que des-estructura la totalidad, existe un elemento que juega un rol particularmente destructor. La moneda que formalmente coloca a los individuos en equivalentes será un elemento fuerte, en la imposición del nuevo "código". El Capital en su expansión, y su desarrollo histórico adquiere nuevas formas; la reestructuración a nivel mundial y a una determinada fase del desarrollo del capitalismo constituye los Estado – Nación.

Con la constitución de los Estado-Nación es la generalización de relaciones mercantiles que comienza a instituirse. Así la moneda en un principio se generaliza por la imposición de pagar los tributos en dinero y por la asalarización obligatoria. La moneda penetra en toda la economía. Los mercados localizados aparecen prefigurando el gran mercado-sociedad que regirá más tarde. La moneda irradia toda la economía. Con la moneda, la asalarización y el imperio de la mercancía se impone. Ya no son bienes que se producen sino mercancías, ésta es una de las mayores transformaciones operados por el capital durante la colonia.

Los intercambios o las relaciones de reciprocidad (de objetos y símbolos) en toda sociedad tienen un sentido preciso, los objetos cambian de mano, pero en esta práctica (intercambio o reciprocidad) son relaciones precisas que se ligan entre los individuos, las comunidades; relacionadas no sólo a la actividad económica sino sobre todo al ritual social. Esta forma de intercambio difiere del intercambio mercantil donde la moneda es el medio o el fetiche.

El intercambio nos remite a una organización económica y política particular. Las relaciones que se establecen en el intercambio se refieren a

un fenómeno social total y cargado de múltiples símbolos, del mismo modo como lo son los objetos que se intercambian. El intercambio puede estar contra una forma de acumulación, cuando existe la obligación de devolver, de poner todo en circulación haciendo imposible toda forma apropiación privada. El intercambio puede estar también contra la utilidad. Los bienes son vistos más por su dimensión política, cultural y religiosa. Y puede estar también contra lo equivalente: donde cuenta más la personalidad y la posición social de los cambistas.

El intercambio capitalista es un intercambio económico. En sociedades organizadas según un otro código diferente al capitalista el intercambio está insertado en un otro contexto. Con el Capital todo producto se sitúa bajo el estatus de mercancía, entonces en las sociedades colonizadas las relaciones simbólicas o de reciprocidad son anonadadas. El reinado de la mercancía se instituye sobre el destripamiento de lo común a través de los Estado-Nación; desde entonces, el Estado Territorial es el lugar y el elemento que difunde las relaciones mercantiles y gracias a él se afirman las formas de marcaje del capital. Además, el Estado Territorial es reproductor de relaciones de producción capitalistas a través de la legitimación ideológica.

CONCLUSIONES

En el proceso de la generalización de la lógica del capital, se ha observado el juego y el marcaje de dos fenómenos combinados que se operan en espacios socio-culturales no occidentales y no capitalistas, donde la sociedad define su matriz de reproducción sobre la gestión de la violencia y de la propiedad.

Por una parte la mundialización se expande y opera un proceso de des-estructuración, (llamado colonial), donde la generalización de relaciones mercantiles se impone con la mercancía, elemento esencial de la lógica del Capital.

Esta relación engloba y convierte todas las relaciones en mercancía, es todo se convierte alienable en todo momento y en todo espacio (hombres convertidos en esclavos), autóctonos convertidos en indios y vendidos como elementos domésticos de la hacienda... etc...

A este proceso le acompaña todo un conjunto de imaginario social; ideologías religiosas, económicas, políticas y filosóficas que imponen la violencia de la mercancía-dinero, la violencia física y simbólica de la iglesia, la igualación de los diferentes; desprecio de la vidas de los pueblos “no civilizados”, es la idolatría del individuo racionalista que se emancipa de Dios y del Estado.

La mundialización es un proceso que destruye simultáneamente las formaciones económicas no capitalistas y no occidentales: des-totalización territorial, mental, y destrucción de las formas de reproducción social,

cultural del Ayllu. Reordena el espacio e impone instituciones feudal-capitalistas, de estas muchos países hasta ahora no pueden descolonizarse.

Asistimos a una combinación de la violencia física y la violencia simbólica; destrucción económica y destrucción mental; es lo exterior que se interioriza y vacía las identidades; arrastra a los miembros de la comunidad al caos social y existencial, el colonizado y su civilización se encuentra entre el genocidio y el etnocidio (perecer rápido o morir en fuego lento).

Una otra etapa del proceso de la mundialización es la internacionalización de la producción y de la lógica del capital, es el momento en que se forman los Estado-Naciones; dispositivos de poder que sobre la base de la fragmentación territorial aparecen determinados por la economía mundial y sellada en su carácter por la lógica del capital.

Esta constitución en muchos continentes no siempre se realiza sobre la base de las civilizaciones y etnias sino en contra de ellas. Es el caso boliviano donde el Estado es producto de una determinación de la economía mundial sin relación de correspondencia y de adecuación cultural o étnica con las naciones aymara y quechua. Este proceso continua con el llamado “Estado plurinacional” en Bolivia, en el que es el viejo poder que se re-articula frente al avance de las contestaciones sociales y étnicas.

La internacionalización de la producción y el desplazamiento del capital y de capitales cambia las estructuras sociales y territoriales de las comunidades étnicas. Para asegurar la generalización de las relaciones capitalistas, se impone la ideología del Estado-Nación, (ahora el estado plurinacional) es decir nace y renace el discurso del nacionalismo como respuesta anti-colonial.

El poder estatal toma una autonomía relativa frente a las antiguas metrópolis, pero al interior del espacio colonizado sigue imprimiendo las mismas reglas y lógicas de reproducción del capital. Todo esto, porque el Estado y sus diferentes instancias institucionales e ideológicas tienen carácter importado y responden a alguna metrópoli; por eso las políticas educativas, culturalistas y económicas, todas ellas responden a las exigencias de la lógica del Capital y del mundo Occidental sin la toma de distancia.

La aceleración de este proceso de mundialización es cada vez más rápido con el desarrollo de la ciencia y la tecnología, la lógica del capital logra asegurar el Triunfo del Capital a escala mundial; cuando escribíamos el Retorno al Ayllu en año 1984, todavía no había caído el muro de Berlín, ni las economías planificadas, Pero no solo había logrado des-totalizar economías y sociedades sino homogenizar las relaciones mercantiles y capitalistas tanto en el orden económico, político e ideológico.

Las relaciones cotidianas y los modos de vida de muchas sociedades africanas, sud-americanas aceptaban como natural el consumo de la ideología no solo del discurso del Estado sino también del mercado. Solo algunos países con Estado fuertes son capaces de explotar la autonomía

relativa de sus instituciones en la definición de estrategias que favorezcan a la población.

Es decir el Triunfo del Capital se impuso con violencia simbólica legitimando la auto-reproducción colonial y negadora. Sin embargo para muchos economistas y teóricos aún parecían sólidos los regímenes de economía planificada, cuando estas no eran más que formas de capitalismo de Estado impregnados y perforados por la lógica del capital.

Pero el Triunfo del Capital o la Globalización no solo es, generalización de la mercancía, la ideología del mercado, ni tampoco es la generalización y dominio de la lógica del capital expresada en términos políticos como la democracia liberal; sino la globalización es el agotamiento de la lógica del Capital y sus modelos políticos y económicos y aplicados en estos últimos cincuenta años. Este agotamiento da origen a posturas políticas como ser el socialismo del siglo XXI, que en el fondo no es otra cosa que el retorno del Estado en la economía, no es el cuestionamiento del Capital sino es la vieja disputa secular entre la posición liberal y mercantilista

Este agotamiento, debilita la autonomía relativa de Estado formado en el siglo XIX; ahora nadie puede sostener la existencia de la soberanía nacional, estamos en un contexto en la que desaparece la autonomía relativa de los Estados. Al agotamiento de la lógica del capital, acompaña también el ocaso de las ideologías occidentales como ser: democracia, libertad, derechos humanos, libre mercado, etc.

Por el carácter importado de ideologías los Estados se ven imposibilitados de reproducir las relaciones sociales acordes al proceso de globalización. La legitimación de la violencia simbólica no está asegurada por el Estado. La cultura “oficial”, si bien antes podía proscribir las culturas de origen y las reivindicaciones de orden étnico, ahora por el agotamiento cultural, la globalización es cuestionada, desde lo cultural, religioso, simbólico, lingüístico...

El Estado-Nación formal o territorial ahora es subvertido por las naciones de origen, son las naciones musulmanas, aymara y quechuas o servios que cuestionan el nacionalismo del siglo XIX que hasta ahora eran el soporte ideológico para oprimir y negar las civilizaciones.

Con la globalización el Estado-Nación y su ideología el nacionalismo ha terminado con su protagonismo histórico; es necesario remarcar que la figura de la emancipación occidental ha terminado por destapar las cosas ocultas desde el origen de la expansión de la economía y la cultura occidental.

El siglo XXI es la era de las naciones que cuestionan los sellos de la cultura y la alineación de occidente; es a su vez la afirmación de identidades de las civilizaciones. Esta contestación va configurar nuevos escenarios de conflictos no solo en el orden económico sino político-ideológico: guerras regionales, raciales, religiosas, culturales y políticas.

La mundialización y la lógica del capital liquidaron al Estado-Nación, de carácter colonialista y producto de aquella del siglo XIX. Ahora se abre un

nuevo proceso en el cual asistimos a la emergencia de nuevos actores sociales y culturales, que toman fuerza a escala mundial; ¿entonces el siglo XXI será la era de las Naciones contra los Estados? Sin embargo si las elites siguen repitiendo experiencias políticas pasadas esta contestación social podría frenar el desarrollo económico y cultural de los países, es necesario trazar estrategia propias para situarse y posicionarse en la globalización.

BIBLIOGRAFIA

- ABADIE - Acardi R.F.;** Formation et consolidation de la Bolivie au XIX siècle; thèse dactylographiée; Paris, 1970.
- ALBO Xavier;** La Paradoja Aymara: solidaridad y faccionalismo; CIPCA; Cochabamba, 1978.
- ALTHUSSER LOUIS;** Position; Ed. Sociales; París, 1976.
- AMIN Samir;** L'accumulation a l'échelle mondiale; Critique de la théorie de sous-développement; les Ed. Internationales; París, 1971.
- ANDRÉ Vincent P;** Droit des Indiens et développement en Amérique Latine; les Ed. Internationales; París, 1971.
- ANISART Phillipe;** Les Idéologies Politiques; Ed. PUF; París, 1974.
- ANTEZANA L. E.;** Las organizaciones campesinas en la Reforma Agraria Boliviana en Seminario Latinoamericano sobre reforma agraria y colonización; Instituto de Investigaciones Sociales; México, 1975.
- ANALES; ECONOMIE, SOCIETE, CIVILISATION;** Numero Special, Antropologie historique des sociétés andines; 33ème année (5-6); París, 1978.
- AQUÍ;** La Paz, diciembre 1983
- ARGUEDAS Alcides;** Pueblo enfermo; Ed. Puerta del Sol; La Paz, 1967.
- ARISTÓTELES;** La politique; Traduction J. Tricot; Ed. Vrin; París, 1972.
- BAUDIN Louis;** L'Empire socialiste des Incas; Institut d'ethnologie; París, 1928.
- BENVENISTE Emile;** Le vocabulaire indo-européen; Ed. Minuit; París, 1969.
- BRAUDEL Fernand;** Civilisation matérielle et capitalisme; Les jeux d'échange, 3 volumes; Ed. Collin; París, 1979.
- BROUGERE A. Marie;** Traditions, changements et écologie dans les communautés paysannes des Andes; Thèse dactylographiée; París, 1981.
- BUFFON G. L. L.;** Les Epoques de la nature; Ed. Du Muséum; París, 1962.
- CANELAS Demetrio;** Por los terratenientes; La Paz 12 de juillet 1927.
- CHAUNU Pierre;** Revue Géo; París, septembre 1983.
- CHESNEAUX Jean;** Le Mode de Production Asiatique, quelques perspectives de recherches; In CERM sur le MPA; Ed. Sociales; París, 1969.

CLASTRES Pierre; Recherches d'anthropologie politique; Ed. Seuil; Paris, 1980. La société contre L'Etat; Ed. Minuit, 1974 Archéologie de la violence, en libre N° 1, 1; Ed. Payot.1977

CONDAL Elias; Paysannerie et révolution en Amérique Latine; les Temps Modernes,

CRITIQUE DE L'ECONOMIE POLITIQUE; N° 15 (Janv-Mars), N° 16-17 (Avril-Sept); Ed. FM; Paris, 1974.

C.S.U.T.C.B.; La Ley agraria fundamental; La Paz, 1984;

DELEUZE G et Guattari F; L'Anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie; Ed. Minuit; Paris, 1973. Milles Plateaux

DEMELAS M. D.; Nationalisme sans nation? La Bolivie aux XIX et XX siècles; Ed. CNRS, Paris, 1980. Les créoles andins entre l 'Amérique et l'Europe in Etudes sur l'impact de Nouveau Monde, Séminaire universitaire sur l'Amérique Espagnole Coloniale; Ed. L'Harmattan, Paris 1982.

DEVIRON JJ et TRECHE S; Capitalisme agraire en Bolivie in les Problème agraires de l'Amérique Latine; Ed. CNRS; Paris, 1967.

DUCHET Michèle; Anthropologie et histoire au siècle des Lumières; Ed. FM; Paris, 1971.

DUMONT Luis; La conception moderne de l'individu; Revue Esprit, février Paris, 1978.

Homo hiérarchicus, essai sur le système de castes; Ed. Gallimard; Paris, 1970.

DOS SANTOS T., La crise de la théorie du développement et les relations de dépendance en Amérique Latine; l'Homme et la société, N° 12, avril mai juin; Paris, 1969.

ELIADE Mircea; Aspects du mythe; Ed. Gallimard; Paris, 1963.

Le sacré et le profane; Ed. Gallimard; Paris, 1965. Histoire des Croyances et des idées religieuses; Ed. Payot, Paris, 1976.

ENGEL F. A. Le monde précolombien des Andes; Ed. Hachette; Paris, 1972.

ENGEL F. Antidhurig; Ed. Sociales, Paris, 1971. L'origine de la famille, de la propriété et de l'état; Ed. Sociales, Paris, 1971.

FANON Frantz; Les damés de la terre; Ed. FM; Paris, 1975. Peaux noires et masques blancs; Ed. Seuil; Paris, 1975.

FAVRE Henri; Les incas; Ed. PUF Que Sais-je? Paris, 1972.

FELL Eve - Marie; Les indiens: sociétés et idéologies en Amérique hispanique; Ed. A. Collin; Paris, 1973.

FOUCAULT Michel; Surveiller et punir; Ed. Gallimard; Paris, 1975. Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines; Ed. Gallimard; Paris, 1966.

FREGE Gottlob, Fondements de l'arithmétique: Recherche logico-mathématique sur le concept du nombre; Ed. Seuil; Paris, 1969.

FREYSSINET Jacques; Le concept de sous - développement.

FURTADO Celso; Théorie du développement économique; Ed. Puf; Paris, 1970.

GARCILASO DE LA VEGA; Les commentaires royaux ou l'histoire des Incas; Club des librairies de France; Paris, 1959.

GEORGE Suzanne; Comment meurt l'autre moitié du monde; Ed. R. Laffont, Paris, 1978.

GODELIER Maurice; Le concept de Formation Economique et sociale l'exemple des incas. De la non correspondance entre formes et contenus de rapports sociaux. Nouvelle réflexion sur in Horizons trajets marxistes en anthropologie; Ed. FM; Paris, 1977. Mode de production, rapport de parenté et structures démographiques; La pensée N° 172; Paris, 1973.

Préface à CERM sur les sociétés précapitalistes textes choisis de Marx, Engels Lenine; Ed. Sociales; Paris, 1970. L'idéal et le matériel Pensée, économies, sociétés; Ed. Fayard, Paris, 1984.

GROBER Issac, La Reforma Agraria en Bolivia: proceso a un proceso (Texto integral de La Reforma Agraria 1953); Ed. DESAL; Santiago de Chile, 1969.

GROU Pierre, Monnaie, crise économique: éléments d'interprétation; Ed. FM, 1977.

GUAMAN POMA DE AYALA; Nueva crónica y buen gobierno; Institut d'ethnologie; Paris, 1936.

GUMBAU Henri, Les changements de structure à la suite de la réforme agraire, bolivienne in les Problèmes agraires de l'Amérique Latine; Ed. CNRS; Paris, 1967.

GUNDER - FRANCK A.; Le développement du sous-développement; Ed. FM; Paris, 1970.

GUZMAN Augusto; Historia de Bolivia, Ed. Los Amigos del Libro; La Paz, Cochabamba; 1976.

HABERMAS Jurgen; La technique et la science comme idéologie; Ed. Gallimard, Paris, 1973.

HARTERMANN Gilles; La pénétration des rapports de production capitalistes dans l'agriculture d'un pays sous-développé; Un cas, la réforme agraire du Pérou; ED. Thèse dactylographiée; Paris, 1979.

HEGEL W. F.; Phénoménologie de l'esprit; Ed. Aubier; Paris, 1941.

HILTON Ronald; Discussion in les problèmes agraires de l'Amérique Latine; Ed. Aubier; Paris, 1941.

HOBBS Thomas, Le Leviathan; Ed. Sirey; Paris, 1971.

IANNI Octavio; Populismo y relaciones de clase in la formación del estado populista en América Latina; Ed. Era, 1975; Mexico.

JAULIN Robert; La paix blanche: introduction à l'ethnocide. Seuil; Paris, 1970.

KARSTEN Rafael; La civilisation de l'empire inca: Un état totalitaire du passé; Ed. Payot, Paris, 1972.

LAS CASAS Bartolomé, Très brève relation de la destruction des Indes 1552; Ed. FM, Paris, 1981.

LEBOT Yvon; L'idéologie politique latino-américaine et la question indienne; Ed. Yvry, CNRS, CREDAL; Paris, 1982.

LEFERBVRE Henri; Idéologie structuraliste; Ed. Anthropos; Paris, 1971.

LEGENDRE Pierre; Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote; Ed. Minuit, Paris, 1976.

LENINE W.I.; Oeuvres choisies; Ed. Du Progrès; Moscou.

LEVI - STRAUSS C.; Race et histoire; Ed. Gonthier; Paris, 1977.

Mithologiques; Ed. Plon; Paris, 1971.

Anthropologie structurale; Ed. Plon; Paris, 1973. Les structures élémentaires de la parenté; Ed. PUF; Paris, 1948. La pensée sauvage; Ed. Plon; Paris, 1962. Tristes tropiques; Ed. Terre humaine; Paris, 1955.

LOCKE John; Deuxième traité du gouvernement civil; Ed. Vrin; Paris, 1067.

LORA Guillermo; Bolivie: de la naissance de POR a l'Assemblée populaire; Etudes et documentation internationales; Paris, 1972.

Historia del movimiento obrero boliviano; Ed. Los Amigos del Libro; La Paz.

LYOTARD Jean-François; L'économie libidinale; Ed. Minuit; Paris, 1974.

MACPHERSON C. B.; La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke; Ed. Gallimard; Paris 1971.

MALLOY James; El MNR boliviano: estudio de un movimiento popular nacionalista en América Latina; Estudios Andinos; 1970.

MANDEL Ernest; Classes sociales et crise politique en Amérique in CEP N° 16-17; Ed. FM; Paris 1974.

MARINI Ruy Mauro; Sous-développement et révolution en Amérique Latine; Ed. FM; Paris 1972.

MARX Karl; Avant propos à Contribution a la critique de l'économie politique; Ed. A. Costes; Paris, 1954. Oeuvres; Ed. Gallimard; Paris, 1956. Le Capital; Ed. Sociales; Paris, 1977. Oeuvres choisies; Ed. La Pléiade; Paris, 1968.

MAUSS Marcel; Sociologie et anthropologie; Ed. PUF; Paris, 1980.

MEILLASSOUX Claude; Femmes, greniers et capitaux; Ed. FM; Paris, 1977.

METRAUX Alfred; Les Incas; Ed. Seuil; Paris, 1968

MITCHEL Christopher; The Legacy of populism in Bolivia, from the MNR to military rule; Praeger Publishers; USA, 1977.

MOLIMIE-FIORAVANTI A.; La vallée sacrée des Andes. Ed. Sociétés d'ethnologie (Recherches américaines); Paris 1982.

MORNER Magnus; La formación de la reducción, el dualismo indiano del siglo XVI, en homenaje al doctor Ceferino Garzón Maceda; Córdoba, 1973.

MURRA John; El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas Informaciones económicas y políticas del mundo andino; Ed. Instituto de Estudios Peruanos; Lima 1975.

La organización económica del estado Inca; Ed. Siglo XXI; México, 1978.

OTS CAFDEQUI J.M.; El Estado español en Las Indias; Ed. Fondo de Cultura Económica; Buenos Aires - México, 1965.

PARRAIN Ch.; Les caractères spécifiques de la lutte des classes en Amérique Latine; La Pensée N° 108; Paris, 1963.

PARRENIN G.D.; Les mouvements sociaux paysans indiens et le système politique dans la société bolivienne; Ed. Thèse dactylographiée; Paris, 1982.

Genèse des mouvements indiens paysans en Bolivie de 1900 a 1952 in PAL N° 62; Ed. Documentation Française; Paris, 1981.

PITTARI. ROMERO; Movimientos campesinos y estructuras agrarias

PLATON; La République; Ed Gonthier; Paris, 1966.

PLATT Tristan; Estado boliviano y el Ayllu Andino; Ed. Instituto de Estudios Peruanos; Lima, 1982.

Symétries en miroir, le concept de in yanantin chez les Macha de Bolivie; in Annales E.S.C. N° 5-6; Paris, 1978.

POINCARÉ Henri; La science et l'hypothèse; Ed. Flammarion; Paris, 1912.

POIVRE Pierre; voyages d'un philosophie; Londres Lyon, 1769.

POLANYI Karl; Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie; Ed. Gallimard; Paris, 1983.

POULANTZAS N.; Pouvoir politique et classes sociales; Ed. FM, Paris, 1968.

PROBLEMES

D'AMERIQUE LATINE; Numéro spécial sur la Bolivie N° 62; Ed. Documentation Française; Paris, 1981.

PROUDHON Pierre Joseph; Justice et liberté. Textes choisis; Ed. PUF; Paris, 1974.

PSEUDO ARISTOTELES; Les économiques; traduction J. Tricot; Ed. Vrin; Paris.

QUESNAY François; La physiocratie; Ed. Institut National d'Etudes démographiques; Paris, 1958.

RACHLINE François; Le capital et la valeur: essai de déconstruction de la critique de l'économie politique; Ed. Thèse dactylographiée; Paris, 1978.

RAYNAL Guillaume; Histoire philosophique et politique des deux Indes; Ed. FM; Paris, 1981.

REYROS Rafael; El pongueaje: La servidumbre personal de los indios bolivianos; Ed. Universo; La Paz, 1949.

ROBINSON Maxime; Nation et idéologie; Encyclopédie Universalis.

ROUSSEAU J. J. Oeuvres complètes, Vol. III; Ed. Gallimard; Paris, 1965.

ROSTOW W.W.; Les étapes du développement économique. Ed Seuil; Paris 1975.

SAHLINS Marshal; Age de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives; Ed. Gallimard; Paris, 1976.

SALAMA P. et MATHIAS G.; Etat surdéveloppé: des métropoles au Tiers Monde; Ed. La découverte FM; Paris, 1983.

SHIRER William L.; Le troisième Reich des origines a la chute; Ed. Stock; Paris, 1967.

SMITH ARINEZ E.; Veinte años de revolución en Bolivia; Ed. Raiz; Lima, 1960.

SMITH Adam; Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (traduits par J. A. Roucher) 2ème Edition, 5 volumes; Ed. Librairie Buisson, an 3 de la République; Paris, 1794.

SATAVENHAGEN Rodolfo; Sept Thèses erronées sur l'Amérique Latine ou comment décoloniser les sciences humaines; Ed. Anthopo; Paris, 1973.

TERRAY Emmanuel; Le marxisme devant les sociétés primitives: deux études; Ed. FM; París, 1972.

URQUIDI Arturo; El feudalismo en América y la reforma agraria boliviana; Ed. Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1966.

Bolivia y su reforma agraria, In problèmes agraires de l'Amérique Latine; Ed. CNRS; París, 1967.

VALIER Jacques; Une critique de l'économie politique; Ed. FM; París, 1982.

VIEZZER Moema; Si me permiten hablar..., testimonio de Domitila una mujer de las minas; Ed. Siglo XXI, Mexico, 1979.

VERGOPOULOS K.; La tentation social-démocrate et les types de mobilisation en Amérique Latine; Ed. CENTRAL; París, 1981.

VITORIA Francisco; Leçons sur les indiens et sur le droit de guerre; Ed. Droz; Genève, 1966.

WACHTEL Nathan; La vision des vaincus; Ed. Gallimard, París, 1971. La réciprocité inca, in Annales ESC N° 5-6; Ed, Annales ESC; París, 1978.

WEBER Max; Economie et société; Ed. Plon; París, 1971.

WEFFORT Francisco; Le populisme au Brésil; Ed. Les Temps Modernes; París, 1967.

WERREBROUCK J. C.; La formation du sous-développement; Ed. Thèse dactylographiée; París, 1976.

WITTFOGEL Karl; Le despotisme oriental; Ed. Minuit; París, 1964.

ZAVALA Silvio; Amérique Latine: la philosophie de la conquête. Ed. Mouton; París, 1977.