# UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

## DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA RURAL

# LA ECONOMÍA HUMANA

# T E S I S

**QUE COMO REQUISITO PARCIAL**

**PARA OBTENER EL GRADO DE:**

**DOCTOR EN CIENCIAS AGRARIAS**


**PRESENTA:**
**MOISÉS MARTÍNEZ GUTIÉRREZ**



UNIVERSIDAD AUTONOMA CHAPINGO
MEXICO
DIRECCION GENERAL ACADEMICA
DEPTO. DE SERVICIOS ESCOLARES
OFICINA DE EXAMENES PROFESIONALES


Junio de 2016

Chapingo, Estado de México

**"LA ECONOMÍA HUMANA"**

Tesis realizada por Moisés Martínez Gutiérrez, bajo la dirección del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

DOCTOR EN CIENCIAS AGRARIAS:

DIRECTOR: _____
Dr. Luis Manuel Román Cárdenas

ASESOR: _____
Dra. José Alfredo Castellanos Suárez

ASESOR: _____
Dr. Gaudencio Sedano Castro

LECTOR EXTERNO: _____
Dr. Mario Magallón Anaya

## AGRADECIMIENTOS

Al pueblo de México que, por intermediación del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), me otorgó el apoyo económico para realizar estudios de doctorado.

## DATOS BIOGRÁFICOS

Moisés Martínez Gutiérrez tiene estudios de Licenciatura en Economía. Cursó los posgrados en Sociología y Estudios Latinoamericanos. Actualmente es profesor adjunto en el posgrado de Estudios Latinoamericanos, UNAM.

**LA ECONOMÍA HUMANA**

**THE HUMAN ECONOMY**

**Moisés Martínez Gutiérrez*, Luis Manuel Román Cárdenas****

**RESUMEN.** El tema de la convivencia humana es expuesto por Temple a partir de la afectividad simétrica compartida, un estado de libertad de la conciencia que es experimentado entre uno y otro. La afectividad simétrica compartida es un horizonte que se abre al infinito y lo hace como proceso: el devenir de los modos de la afectividad simétrica compartida. Estos modos de la afectividad simétrica compartida son valores que dan otro sentido a los encuentros entre los hombres. La afectividad simétrica compartida es explicada dialécticamente en éste trabajo, el cual tiene como propósito profundizar en su origen.

**Palabras clave:** Afectividad simétrica compartida, lo contradictorio-tríadico, don, valores, reciprocidad, tercero real

**ABSTRACT.** The topic of human coexistence is exposed by Temple from shared symmetrical affectivity, a state of freedom of consciousness which is experienced between one and another. Shared symmetrical affectivity is a horizon that opens to infinity and does it as a process: the process of the coming about of modes of shared symmetrical affectivity. These are values which give another sense to encounters between men. The shared symmetrical affectivity is explained dialectically in this work which aims to deepen in its origins.

**Keywords:** shared symmetrical affectivity, contradiction-triadic, gift, values, reciprocity, third real.

* Tesista.
** Director de tesis.

**CONTENIDO**

AGRADECIMIENTOS ..... II

DATOS BIOGRÁFICO ..... III

CONTENIDO ..... V

LISTA DE FIGURAS ..... VII

INTRODUCCIÓN GENERAL ..... 1

CAPÍTULO I. AFECTIVIDAD Y RECIPROCIDAD: APROXIMACIÓN A LA OBRA DE DOMINIQUE TEMPLE ..... 2

1.1 Introducción ..... 2

1.2 Lo contradictorio-tríadico y la afectividad equilibrada compartida 4

1.3 Lo contradictorio-tríadico y lo simbólico ..... 20

1.4 A modo de conclusión ..... 32

1.5 Bibliografía ..... 33

CAPÍTULO II. MODERNIDAD CAPITALISTA Y VALOR DE USO EN BOLÍVAR ECHEVERRÍA ..... 35

2.1 Introducción ..... 35

2.2 La figura histórica de la economía moderna capitalista ..... 36

2.3 El objeto-práctico significativo ..... 45

2.4 Conclusión ..... 51

2.5 Bibliografía comentada ..... 51

CAPÍTULO III. LAS FUENTES DEL TRABAJO COLECTIVO EN LA MIXTECA ALTA OAXAQUEÑA, MÉXICO .....53

3.1 Introducción .....53

3.2 Desarrollo del trabajo colectivo .....54

3.3 Razón ética y convivencialidad .....69

3.4 Conclusión .....75

3.5 Bibliografía .....76

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1. La Dualidad Fenoménica ..... 8

Figura 2. El Tercero Incluido ..... 10

Figura 3. La Dualidad de Dualidades ..... 22

Figura 4. El Encuentro Recíproco Diádico ..... 28

Figura 5. La Reciprocidad Generalizada ..... 30

Figura 6. Mediería ..... 67

Figura 7. GUEZA ..... 68

## INTRODUCCIÓN GENERAL

El trabajo que a continuación presento tiene un elemento en común: la economía. Esta es tratada desde diferentes ángulos. La primera parte se aproxima al tema de la reciprocidad. Aquí se explica el trasfondo ético de las relaciones económicas: el nacimiento y la historia del *homo reciprocus* sigue un curso totalmente distinto al que sigue el *homo economicus*. En el nuevo orden creado por aquél, priman los valores humanos. Son ellos los que producen el lazo social. Se destaca que tales valores no son *a priori* reconocidos, más bien hay que experimentarlos. La segunda parte trata el tema del valor de uso. Aquí, el proceso de reproducción social es expuesto como un proceso semiótico inter-subjetivo, en donde el foco de atención no está en el objeto (el objeto-mercancía es el foco de atención del proceso de reproducción mercantil-capitalista) sino en el sujeto (su código social que da sentido a los encuentros). Finalmente, en la tercera parte se profundiza en las fuentes del trabajo colectivo en la Mixteca Alta Oaxaqueña. En general, se pretende dar a conocer diversos enfoques de estudio de la economía no convencional.

# CAPÍTULO I. AFECTIVIDAD Y RECIPROCIDAD: APROXIMACIÓN A LA OBRA DE DOMINIQUE TEMPLE

## 1.1 Introducción

El texto que sigue desarrolla el argumento de Temple sobre la afectividad y la reciprocidad. Su obra teórica[1], desconocida para la mayoría del mundo académico, ahonda antropológica, histórica y lógicamente en el estudio de las relaciones de reciprocidad. Hoy, sus ideas sobre la convivencia humana desbordan cualquier pensamiento regional. La convivencia humana no lo define un proyecto político ideológico, la pertenencia a una etnia, la lengua, el territorio, etc. En su Teoría de la Reciprocidad se parte de que hay algo que se comparte entre los hombres, incomprensible desde sus contextos definidos, algo que une manteniendo la diversidad del hombre, lo que tiende al infinito: la afectividad equilibrada compartida. Ésta no guarda relación con las emociones antagónicas del hombre, pertenece a la conciencia, una conciencia que experimenta a

[1] Dominique Temple, conocedor de la cultura y filosofía amerindia, desarrolla el concepto de reciprocidad en sus tres tomos de la Teoría de la Reciprocidad: La Reciprocidad y el Nacimiento de los Valores Humanos (Tomo I); La Economía de Reciprocidad (Tomo II); El Frente de Civilización (Tomo II). La Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal (RIDAA), ha publicado parte de sus ideas principales sobre la materia.

sí misma una realidad nueva, indeterminada por los contrarios. Ella es libre.

La afectividad equilibrada compartida no es un don de la divinidad, ella es construida por el hombre. En otras palabras, tiene un origen propiamente humano: el encuentro recíproco equilibrado. El hombre, al fundar y mantener tal encuentro, va descubriendo aquella afectividad, de la cual no pueden dar razón las partes atomizadas. La afectividad que es en uno, también es en otro. He aquí el punto clave, ¡hay que experimentarla con el otro! Los estados de la convivencia humana y los valores que se comparten van surgiendo con el develamiento profundo de la afectividad: la humanidad infinita. Aquellos valores son valores antropológicos: se estima al otro, se tiene fe en el otro, se responsabiliza por el otro, se es justo con el otro. En general, el hombre llega a saber de sí y de otro en reciprocidad equilibrada, y en reciprocidad equilibrada se conduce, individual y colectivamente. Así, Temple pone las bases de una manera de conocer en relación y una manera de ser en relación.

Aquí me enfoco a explicar las dimensiones lógica y simbólica de la afectividad equilibrada compartida, las cuales son la columna vertebral en el discurso teórico de

la reciprocidad de Temple. La afectividad equilibrada compartida es expuesta en dos momentos dialécticos interrelacionados. El primer momento es la emergencia dialéctica de la afectividad equilibrada. El segundo momento es la expresión dialéctica de aquella afectividad. Estos dos momentos se corresponden con la estructura del trabajo que presento.

## 1.2 Lo contradictorio-tríadico y la afectividad equilibrada compartida

En palabras de Gaos[2], el descubrimiento de la naturaleza cuántica de la materia-energía, a comienzos del siglo XX, cuya determinación es relativa, objetiva y subjetivamente, derivó en la crisis de los fundamentos de la ciencia moderna y, por lo tanto, en una otra visión del mundo físico. El desarrollo de la física cuántica, en los aspectos teórico y experimental, ha puesto en evidencia una realidad microfísica contradictoria. La visión de la física clásica de un universo estable, donde todo es perfectamente controlado y determinable, no puede dar razón de lo cuántico contradictorio. La coexistencia en un devenir

[2] Gaos, J., *Historia de Nuestra Idea del Mundo*, XIV-Obras Completas, México, UNAM, 1994, pp. 607-642.

complejo y unificado va a replantear el modo de conocer y ser en la realidad física, natural y social.

> La revolución cuántica cambió radicalmente esta situación. Las ideas científicas y filosóficas novedosas que ella introdujo-el principio de superposición de estados quantum "sí" y "no", discontinuidad, no-separabilidad, causalidad global, indeterminismo cuántico- llevó necesariamente a los fundadores de la mecánica cuántica a repensar el problema de la separación completa Objeto / Sujeto[3].

Es en éste contexto que Temple ubica su argumento lógico sobre la conciencia humana, particularmente con base al planteamiento filosófico y lógico de Lupasco. La conciencia humana va a ser explicada como una afectividad de naturaleza contradictoria. Primera e inmediatamente surge la duda respecto a lo contradictorio, lo que la lógica clásica refuta. Los axiomas postulados por dicha lógica excluyen de su sistema lo contradictorio: si A = A y A no es B, luego entonces nada puede ser al mismo tiempo A y B. Por lo tanto, ¿qué es aquello contradictorio?

Brenner[4] y Nicolescu[5] sostienen que, a partir de las investigaciones sobre las propiedades homogénea y

---

[3] "The quantum revolution radically changed this situation. The new scientific and philosophical notions it introduced—the principle of superposition of quantum "yes" and "no" states, discontinuity, non-separability, global causality, quantum indeterminism—necessarily led the founders of quantum mechanics to rethink the problem of the complete Object/Subject separation" (BasarabNicolescu, *Methodology of transdisciplinarity-levels of reality, logic of the included middle and complexity*, "Transdisciplinarity Journal of Engineering & Science", 1 (2010), p. 21).

[4] *Cfr.* Brenner, J., *The philosophical logic of StéphaneLupasco (1900-1988)*, "Logic and Logical Philosophy", 3 (2010), pp. 244-246, 251.

[5] *Cfr.* Nicolescu, B., *art.cit.*, pp. 21-23, 29-31.

heterogénea de la energía (su constitución antagónica), conducidas por Planck, Heisenberg y Pauli, Lupasco reformula la lógica dominante, lo cual va a cambiar nuestra manera de conocer la realidad. La lógica de Lupasco, fundamental en la obra de Temple, tiene en la realidad cuántica su razón, en la que los fenómenos microfísicos no están determinados de un modo y para siempre. En éste sentido, la lógica propuesta por Lupasco es referida por Brenner[6] como una lógica dialéctica, una lógica de relaciones y procesos que no son finitos ni infinitos. Hay entonces una lógica dialéctica oculta en la realidad. Veamos.

Lupasco arguye que toda materia es un sistema energético en el cual hay una resistencia generada por las fuerzas dinámicas antagónicas que lo constituyen, lo cual supone la no actualización y determinación absoluta por alguna de esas fuerzas[7]. La relatividad producida por la dualidad antagónica constitutiva de la materia indica que nada en ella es unívoco. "Los seres y las cosas parecen existir y son capaces de existir sólo en función de sus conflictos

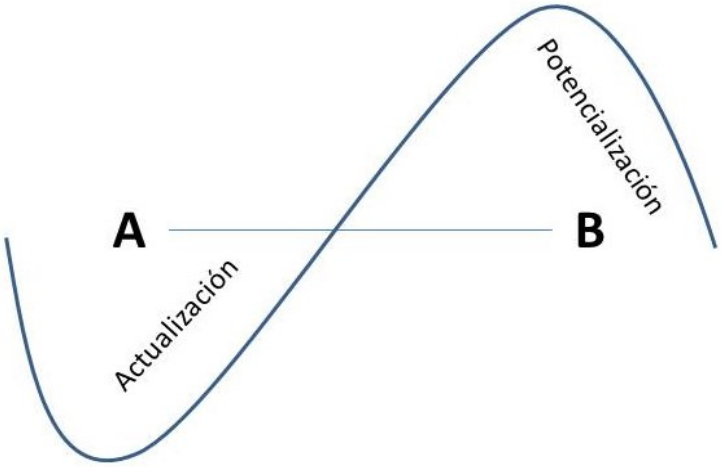
[6] *Cfr.* Brenner, J., *art. cit.*, pp. 252-258.
[7] *Cfr.* Lupasco, S., *Las tres materias*, Buenos Aires, Sudamericana, 1963, pp. 9-17, 26, 27, 46, 52-55, 65, 124.

sucesivos y contradictorios"[8]. De ahí que los fenómenos que presenciamos, los acontecimientos energéticos (todo acontecimiento implica movimiento), tanto en el orden físico como natural, son lo que sucede en una relación dialéctica mutuamente causal y teleológica.

De las tres materias planteadas por Lupasco, inanimada, animada, y cuántica, correspondientes a sistematizaciones energéticas de orientación homogénea, heterogénea y equilibrada respectivamente, las dos primeras generan una ortodialéctica desequilibrada y la última una ortodialéctica equilibrada[9]. Las materias inanimada y animada son determinadas por un horizonte existencial contradictorio-dualista. Esto significa que cada acontecimiento fenoménico (A y B) comporta a su antagónico, posibilitándolo, sucesiva y recíprocamente (A tiende hacia B y B tiende hacia A), generando una relación dialéctica espacio-tiempo contradictoria-dualista. Ver figura 1.

[8] "Beings and things seem to exist and are able to exist only in function of their successive and contradictory conflicts" (*L´UniversPsychique*, Paris, Denoël-Gonthier, 1979, cit.por: Joseph Brenner, *The philosophical logic of StéphaneLupasco (1900-1988)*, "Logic and Logical Philosophy", 3 (2010), p. 248).
[9] *Cfr.* Lupasco, S., *op. cit.*, pp. 14, 23-26, 28, 35, 44-45, 54, 56, 93-94, 128-130.

**Figura 1. La Dualidad Fenoménica**




**Fuente: Elaboración propia con base a Stéphane Lupasco**

Dado que el antagónico en la relación (el otro) es siempre una fuerza latente, otra posibilidad de manifestación fenoménica, ya no es conveniente seguir hablando de los contrarios sino de los contradictorios-dualistas, los que ahora enmarcan el proceso de la relación. A este nivel de interacción, de causalidad diádica, solamente puede surgir una conciencia que, conforme a Lupasco[10], es determinada relativamente por el antagónico potencial: la conciencia elemental. La conciencia elemental resulta de una alteración del estado fenoménico actual, que impulsa la necesaria realización del estado fenoménico virtual. Por ejemplo, el ser viviente que se mueve en la dialéctica vida-muerte tiene por conciencia aquello que lo condiciona

[10] *Cfr., Ibid.*, pp. 106-108.

temporalmente, identificándose con ello: seguir alimentándose y mantenerse en alerta.

En el sistema dialéctico de Lupasco (la ortodialéctica de lo contradictorio), la relación equilibrada de los dinamismos antagónicos, la no resistencia mutua, resulta en un sistema nuevo, cuya dinámica es independiente de la dinámica contradictoria-dualista. Brenner[11]enfatiza la distinción entre el proceso ortodialéctico de la emergencia del acontecimiento nuevo, y el acontecimiento mismo como una entidad autónoma. Comienza así otra realidad, una realidad de complejidad mayor: el paso de una realidad diádica a otra tríadica, con ortodialéctica propia.

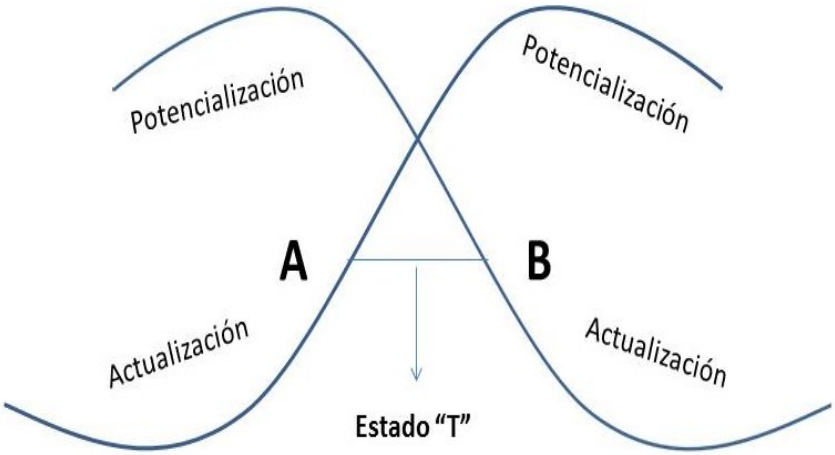
> Por otra parte, cuanto más se aproximan los dinamismos antagónicos a un grado igual de actualización y potencialización recíprocas y respectivas, tanto más se entrechocan, como a mitad de camino entre el estado potencial y el estado actual, y tanto más susceptibles son de engendrar una creciente contradicción, la cual, a su vez, fundamenta una tercera lógica […][12].

Hay un estado de la realidad donde nada puede ser actualizado y potencializado. Es el Tercero incluido[13]. El Tercero incluido se distingue ya de la coexistencia no-contradictoria, ya de la coexistencia contradictoria-dualista. El Tercero aparece en un momento de contradicción que está más allá de la dualidad fenoménica, el momento de

[11] *Cfr.* Brenner, J., *art. cit.*, pp. 264-265.
[12] Lupasco, S., *op. cit.*, p. 53.
[13] *Cfr., Ibid.*, pp. 58-59, 85.

la libertad frente a lo determinante-determinable: la coexistencia contradictoria-tríadica. El sistema cuántico (la tercera materia), cuya dinámica antagónica tiende hacia un punto medio, tiene para Lupasco cierta similitud con el sistema psíquico, en el cual los acontecimientos antagónicos percibidos por la conciencia elemental son valorados por la conciencia de la conciencia[14], la cual no es la conciencia de algo sino el momento de la reflexión y la volición. Ver figura 2.

**Figura 2. El Tercero Incluido**




**Fuente: Elaboración propia con base a StéphaneLupasco.**

Lupasco advierte entonces en el sistema psíquico, el lugar donde es presencial la experiencia contradictoria de la conciencia, la conciencia que observa a sí misma el nacimiento de otro sentido: el sentido de lo

[14] *Cfr., Ibid.*, pp. 68-70, 112

contradictorio-tríadico. El Tercero naciente en el sistema cuántico es la afectividad [15]o idea pura en el sistema psíquico. Sin embargo, la afectividad está velada a todo otro.

> Si la energía conoce y se conoce, en virtud de la naturaleza misma de sus sistemas en último término solamente se conoce a sí misma. La experiencia ontológica de la afectividad parece que debe quedar fuera de sus posibilidades cognoscitivas […] la afectividad es el enigma capital"[16].

La experiencia de la afectividad, encerrada en la subjetividad absoluta (el misterio), no es experimentada simultáneamente con el otro. Lupasco no intuye que la idea pura que se sobrepone al conflicto contradictorio-dual, en la forma de un cuestionamiento permanente, el estado de la libertad de la conciencia, pueda ser comunicada inter-subjetivamente. Sin duda, el sentido de la afectividad (no limitado por lo no-contradictorio y lo contradictorio-dualista) y su orden espacio-tiempo contradictorio-tríadico, ponen las bases para un modo de la existencia en la que se superan los antagonismos. En el devenir de los contradictorios-dualistas, en su desdoblamiento dialéctico natural, en el momento en que ya no hay una orientación polar temporal, Lupasco vislumbra la conciliación universal. "La contradicción es la salvaguarda de la

[15] *Cfr., Ibid.*, pp. 60-71.
[16] *Ibid.*, p.71.

eternidad"[17]. El Tercero incluido conserva a los antagónicos al mismo tiempo: la unidad tríadica. Su realidad es distinta a la continuidad sintética de los antagónicos relativos. Su realidad es aquella en la que los antagónicos son uno y otro, sin ser uno y otro en su particularidad.

La tesis de una realidad abierta (multidimensional), estructurada por niveles de conocimiento[18], propuesta metodológica de Nicolescu, señala un camino para aclarar el Tercero incluido de Lupasco. El Tercero es aquello que unifica a los contradictorios (A y no A) en otro nivel de realidad y percepción (A, no A y T), vinculados coherente e indefinidamente: una zona de no-resistencia irracionalizable[19]. El paso a otro nivel de realidad, a través de aquello que se presenta como el límite de un conocimiento nuevo, es también el de una conciencia que ya no se explica así misma por el mismo estado de percepción. Es una conciencia trans-finita, es decir, que avanza descubriéndose en la realidad de realidades. Y lo hace trans-subjetiva (más allá de una realidad interior determinada) y trans-objetivamente (más allá de una realidad exterior determinada).

---

[17] *Ibid*.
[18] *Cfr.* Nicolescu, B., *La transdisciplinariedad*, México, Multiversidad Mundo Real Edgar Morin A.C., 1996, pp.20-30, 40-42.
[19] *Cfr., Ibid.*, pp. 43-45.

> Si uno permanece en un solo nivel de Realidad, toda manifestación aparece como una lucha entre dos elementos contradictorios. La tercera dinámica, la del estado-T, se ejerce en otro nivel de la realidad, donde lo que parece estar desunido está de hecho unido, y lo que parece contradictorio es percibido como no contradictorio[20].

La idea de una realidad en la que hay discontinuidades (manifestación de contradicciones) y continuidades (superación de las contradicciones), por mediación del Tercero, deriva en un aspecto social fundamental: el Tercero entraña la conciliación de los conflictos expresados en ideologías, creencias, etc. El Tercero rompe con la realidad unidimensional. Nicolescu, al argüir el status no-contradictorio del Tercero de la lógica de Lupasco, puesto que hay niveles de realidad y percepción, lo libera de su supuesta irracionalidad. Sin embargo, el Tercero ya no es el misterio sino lo que aún no se manifiesta en su plenitud, es decir, el Tercero es el medio por el que se transita hacia un saber humano que nunca llega a ser universal.

La experiencia vivencial (la interacción sujeto-objeto) de lo aparentemente contradictorio, central en la explicación del fenómeno cuántico[21], abre la realidad permanentemente.

---

[20] "If one remains at a single level of Reality, all manifestation appears as a struggle between two contradictory elements. The third dynamic, that of the T-state, is exercised at another level of Reality, where that which appears to be disunited is in fact united, and that which appears contradictory is perceived as non-contradictory" (Basarab Nicoluscu, *art. cit.*, p. 30).

[21] *Cfr.* Nicolescu, B., *op. cit.*, pp.53-57.

Considerada como experiencia vivencial compartida, lleva a otro acontecimiento y otro conocer de la conciencia. Ello presumiría que no solamente no hay la separación sujeto-objeto y la superación de todo antagonismo en cada nivel de realidad. También habría un espacio-tiempo de nivel de realidad compartido, entre uno y otro, de uno a otro. El espacio-tiempo de la reciprocidad. Desde ésta perspectiva, el misterio de la afectividad (la subjetividad absoluta) expuesta por Lupasco adquiere una dimensión nueva: la afectiva compartida. ¿Acaso la afectividad compartida nos permitiría conocer su naturaleza?

El puente que establece la lógica de la contradicción Lupasquiana, entre el modo en que se manifiesta la realidad (la actualización-potencialización antagónica) y la subjetividad (la afectividad), es llevado a otro nivel a partir de la Teoría de la Reciprocidad de Temple. "La teoría de Lupasco reduce la distancia entre la ciencia y la ética. No hay hiato entre el espíritu científico y el espíritu místico, solamente una orientación diferente"[22]. Temple propone un origen no circunstancial del acontecimiento de la afectividad, por el que se accede a

[22] Temple, D., *Teoría de la reciprocidad*, Tomo II, Bolivia, Garza Azul, 2003a, p. 32.

ella y además pueda realizarse: el encuentro recíproco instituido libremente.

> La reciprocidad permite que el *agente* sea simultáneamente *paciente* y el *paciente agente*, que cada uno sea entonces la sede de lo contradictorio […] La existencia del uno está puesta en juego, frente a la existencia del otro, y la relativización mutua, del uno y el otro, da nacimiento a un Tercero incluido nuevo, *la humanidad*; nuevo ya que está situado en otro nivel que el del sí mismo de cada uno[23].

La experiencia de la afectividad, la revelación de la conciencia a sí misma, que es imperceptible exteriormente, implica que, "si no se participa de su génesis, es imposible saber algo sobre ella, pues no se la conoce […] de manera objetiva. Sólo puede ser sentida, aprehendida como algo que se sufre mediante la experiencia"[24]. La participación en la génesis de la afectividad resulta en la afectividad compartida, una potencia espiritual que ha devenido entre uno y otro, por lo tanto, no existe al principio, o mejor dicho, nada de lo que existe puede dar cuenta de ella. Sólo lo creado por aquella potencia puede hacerlo.

Dependiendo del tipo de encuentro recíproco es el sentido de la afectividad: a favor de, en contra de y de modo justo. El enfoque de la reciprocidad de Temple recupera la distinción que hace Lupasco entre la Ortodialéctica

[23] *Ibid.*, p.52.
[24] *Ibid.*, p.16.

desequilibrada, en la que predomina temporalmente alguna de las fuerzas antagónicas, y la Ortodialéctica equilibrada, situación de la emergencia del Tercero. La Ortodialéctica desequilibrada asemeja con los encuentros recíprocos desequilibrados dialécticos, y la Ortodialéctica equilibrada asemeja con el encuentro recíproco equilibrado dialéctico. La primera puede designarse como la Ortodialéctica de la afectividad desequilibrada compartida (positiva y negativa). En cambio, la segunda puede designarse como la Ortodialéctica de la afectividad equilibrada compartida (del justo medio).

Temple relaciona el carácter equilibrado del encuentro recíproco dialéctico con la igualdad, una igualdad que no se funda en juicios a priori o normativos. El encuentro recíproco equilibrado dialéctico es un tipo ideal, donde la afectividad que nace es incorruptible, es decir, donde ya no están presentes los horizontes de la afectividad positiva (a favor de) o negativa (en contra de). "La reciprocidad simétrica tiene de remarcable el que no conduce a ninguna forma de dominación y no aparece, entonces, en ninguna relación de poder"[25].

[25] *Ibid.*, p. 67.

En el encuentro recíproco horizontal dialéctico, el contexto de cada uno de los recíprocos no puede actualizarse definitivamente. Esto señala el comienzo de la creatividad (la auto-creación) del espíritu, pues es la afectividad equilibrada compartida, tierra virgen y autónoma, quien lo autoriza. Para Temple[26], el que se presenta y organiza la vida espiritual naciente es un *Otro-Sujeto* en cada cual de la relación recíproca, cuya identidad es ajena a la condición particular de los relacionados: la alteridad radical. La identidad del *Otro-Sujeto* es la identidad del Tercero naciente en reciprocidad equilibrada, una identidad que no es más determinada por la oposición (cultural, ideológica, de raza, etc.). De ésta manera, el *Otro-Sujeto* produce y reproduce libremente el sentido de la afectividad equilibrada compartida, por mediación de múltiples y diversas estructuras dinámicas que llevan el signo de lo contradictorio-tríadico, de lo que no tiene límites.

El momento en que la conciencia se forma una idea de sí misma en reciprocidad es ya un primer momento de la libertad del hombre. "La conciencia afectiva pura […] es una efusión evanescente que es incluso indiferente a toda

[26] *Cfr.* Temple, D., *Reciprocidad y comunidad*, "Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal", 35-36-37 (2000), pp. 27-28.

pena o alegría, que se escapa al ser mismo para aventurarse al infinito, la afectividad de la libertad"[27]. Sin embargo, la convivencia entre los hombres no depende para Temple de afectividades individuales o colectivas desequilibradas (no-contradictorias). Tampoco es exclusividad de una gracia espiritual de origen. El reconocimiento del otro y de sus condiciones existenciales adecuadas pasa por la participación en lo que une: la afectividad de lo contradictorio-tríadico.

Lo que para Nicolescu es el comienzo hacia estados de realidad y percepción cada vez más complejos, lo contradictorio-tríadico, para Temple es el comienzo hacia estados de libertad del hombre frente a finalidades individuales y colectivas. "Y cuando lo no-contradictorio domina, suena la hora de las ideologías asesinas que entregan a los judíos al infierno, los negros a la esclavitud, los indios al "servicio doméstico", a todos los "heréticos" a la tortura y la muerte"[28]. El descubrimiento de la humanidad por la afectividad equilibrada compartida es el inicio de la senda hacia la convivencialidad. Por tal razón, el enigma Lupasquiano de la afectividad no concluye con su dilucidación en reciprocidad equilibrada. La

[27] Temple, D., *op. cit.*, p. 59.
[28] *Ibid.*, p. 69.

comunicación recíproca de la afectividad de lo contradictorio-tríadico es su continuidad simbólica.

La afectividad de lo contradictorio-tríadico tiene en el encuentro recíproco equilibrado dialéctico su génesis, y en el *Otro-Sujeto* reciproco su clarificación. El *Otro-Sujeto*, que transita hacia un otro orden social, en el que no predominan las relaciones sociales que tienen por eje la racionalidad medio-fin, ejemplificadas perfectamente por las relaciones de intercambio capitalista, es, desde mi consideración, el *homo reciprocus*. Él iguala con su semejante, porque tiene como eje de sus encuentros la afectividad equilibrada, lo que es común a uno y otro. El *homo reciprocus* pertenece a una sociedad que aún no es y que se caracteriza por la unidad de la diversidad o unidad tríadica, la cual requiere la actualización creativa de las relaciones de reciprocidad equilibrada. Es la sociedad que, en términos de Colomer[29], representa la comunidad de hombres libres, producto del equilibrio contradictorio y abierto en las relaciones sociales. El *homo reciprocus* no se reconoce ni puede ser reconocido en una realidad social dominada por la lógica de la razón instrumental, la lógica no-contradictoria que hoy media mayormente entre los hombres.

[29] *Cfr.* Colomer, A., *Solidaridad y comunidades*, "Cuadernos Americanos Nueva Época", 139 (2012), pp. 179-182.

Es así que la praxis del *homo reciprocus*, por mediación de las formas de la reciprocidad equilibrada (formas que son recreadas indefinidamente), adquiere un papel fundamental en la reorganización de la realidad social dominante. La historia de otra humanidad es la historia de la praxis del *homo reciprocus*.

### 1.3 Lo contradictorio-tríadico y lo simbólico

La emergencia de la conciencia humana en reciprocidad equilibrada es también la de su expresión: la configuración simbólica de la afectividad común. "La Omnipotencia de la función simbólica […] No es de este mundo. Y, por ende, ¡no existe! En cambio, da sentido a todo lo que existe que, desde luego, puede ser conocido y transmitido"[30]. El acontecimiento afectivo equilibrado encuentra en la palabra su sentido (ahí se le des-cubre, rompiendo el silencio de la afectividad Lupasquiana), la palabra que ha de establecer su orden representativo. Colomer resume claramente esta situación: para "Temple la reciprocidad es la cuna del ser social, de la conciencia y del lenguaje"[31]. En el estado superior de las relaciones sociales humanas (la unidad tríadica), la afectividad equilibrada se expresa por significantes propios. Evidentemente, la reciprocidad

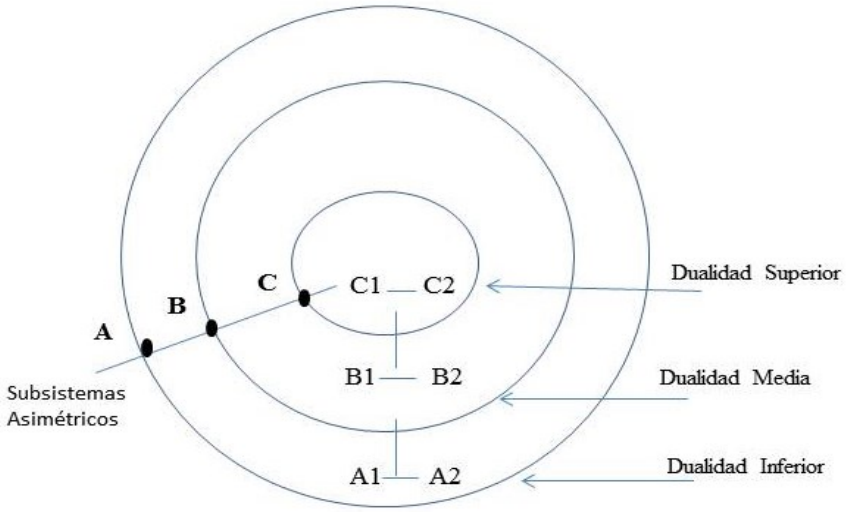
[30] Temple, D., *op. cit.*, p. 15.
[31] Colomer, A., *art. cit.*, p. 181.

admite la palabra de la representación complementaria no-contradictoria (idéntico-diverso, amigo-enemigo, etc.), la dualidad en el modo de representarse la realidad los recíprocos. No obstante, alega Temple[32], la palabra dual complementaria está restringida para nombrar y organizar lo que pertenece a otro nivel de realidad, lo contradictorio en sí.

La relativización de la representación humana de la realidad es compartida por la antropología clásica. Sin embargo, la antropología clásica, para la cual el orden social humano es no-contradictorio, no tiene modo de resolver el planteamiento del Tercero incluido Lupasquiano. El Tercero se explica, de acuerdo a Strauss[33], por una dualidad de dualidades. El Tercero es otro polo con el que se instaura una dualidad nueva, una dualidad desequilibrada, la cual corresponde a otro nivel de realidad. Lo que no se comprende por una dualidad equilibrada, se comprende por una dualidad desequilibrada: el tríadismo. Ver figura 3.

[32] *Cfr.* Temple, D., *op. cit.*, pp. 53, 55, 65-67, 109-112,
[33] *Cfr.* Strauss, C., *Antropología Estructural*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 165-191.

**Figura 3. La Dualidad de Dualidades**




**Fuente: Elaboración propia con base a Claude Lévi-Strauss.**

Por consiguiente, lo contradictorio-tríadico no aparece en el sistema de dualidad de dualidades Straussiano. El Tercero no es lo que une, en un orden superior, a los opuestos equilibrados y desequilibrados. En general, el otro, el opuesto, es concebido en una relación dual compleja, en un estado de oposición que no termina con la estructura diádica equilibrada, sino que continúa por un tercer polo que universaliza la dualidad, una dualidad heterogénea. "Una vez que el investigador se decide a tratar como sistemas ternarios esas formas de organización social habitualmente descritas como binarias, sus anomalías

se desvanecen y es posible referirlas todas a un mismo tipo de formalización"[34].

A partir de la dualidad de dualidades, que responde a la lógica de la no-contradicción, Strauss guía entonces sus investigaciones sobre la vida social de las poblaciones originarias de América e Indonesia. Por el contrario, Medina[35]y Temple[36]mencionan que la manera de representar y organizar la vida social los amerindios no es no-contradictoria sino cuántica. Esta afirmación deriva de un modo de entender al ser: el ser relacionado con lo universal. En la cosmovisión andina, subraya Medina[37], subyace la unidad dual y el equilibrio dinámico de sus constituyentes, haciéndose presente en el quehacer del indígena andino. En éste sentido, la unidad dual y la unidad tríadica (una no se comprende sin la otra) fundamentarían la convivencia humana, y no uno de sus elementos.

[34] *Ibid.*, p.184.
[35] *Cfr.* Medina, J., *Pensar también el lado cualitativo,* en Javier Medina, coord.: *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la vida buena*, Bolivia, PADEP/GTZ, 2008, pp. 23-26.
[36] *Cfr.* Temple Dominique, *op. cit.*, pp. 74, 125-128.
[37] *Cfr.* Medina, J., *La buena vida occidental y la vida dulce amerindia,* en Javier Medina, coord.: *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la vida buena*, Bolivia, PADEP/GTZ, 2008, pp. 32-34.

> Esta tendencia de la razón occidental moderna a no pensar la complejidad y tratar de reducir e identificar el todo con sólo una de las partes de la dualidad, debida a la primacía del principio de identidad y no contradicción en nuestra programación neurolingüística, se ha ido repitiendo, de forma laica y secularizada, a lo largo de la era industrial[38].

El dominio de uno de los elementos de la dualidad, en la forma de la representación unidimensional, tiene un origen histórico en la obra de Temple: el encuentro entre el europeo occidental y el amerindio en el siglo XV. El encuentro inter-civilizatorio está enmarcado por la confrontación e imposición de una de las representaciones: la del colonizador español. Este hecho, ejemplificado por la re-significación del don amerindio, un don que es interpretado por el colonizador como un bien material acumulable, es nombrado por Temple[39]como el *quid pro quo* histórico. Aquella confrontación inaugura la dialéctica de la reciprocidad negativa, una dinámica recíproca a favor de uno de los integrantes de la dualidad, y por consiguiente, en contra del otro integrante: el amerindio.

La representación de lo que no tiene límites, lo contradictorio-tríadico, requiere de significantes de un orden superior, los cuales den luz a lo que nace entre los hombres. De este modo, sigue el descubrimiento de la

[38] Medina Javier, *op. cit.,* p. 24.
[39] *Cfr.* Temple, D., *Teoría de la reciprocidad*, Tomo III, La Paz, Garza Azul, 2003b, pp. 17-159.

afectividad equilibrada compartida, a través de lo que Temple[40] denomina como la eficiencia espiritual del hombre. Llega el segundo momento de la libertad del hombre, el momento de la realización del espíritu, que hace de una realidad polar no-contradictoria un otro orden simbólico universal, el cual da testimonio de otra humanidad. La palabra de lo contradictorio-tríadico, expresión de la humanidad infinita, rompe con la significación unidimensional de la palabra de oposición, separación, en fin, con la palabra de la no-contradicción.

> Los significantes deben entonces obedecer al principio de lo contradictorio: comprometerse los unos con los otros en estructuras de discurso que regenerarían las condiciones de emergencia de momentos contradictorios […] las estructuras que permiten esta resurrección de lo contradictorio son semejantes a las matrices originales: las estructuras de reciprocidad[41].

En reciprocidad equilibrada todo se vuelve un significante de la vida espiritual del *Otro-Sujeto*, pero hay uno que enfatiza Temple, pues envuelve a todos los participantes en su creación y renovación, un significante que se orienta a todo recíproco presente o ausente. El significante que es el símbolo de la expresión del nacimiento de la humanidad infinita es el don. "Los dones son, así, símbolos, palabras silenciosas que le permiten al imaginario atravesar los

[40] *Cfr.* Temple, D., *Reciprocidad y comunidad*, "Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal", 35-36-37 (2000), pp. 28-30.
[41] Temple, D., *Teoría de la reciprocidad*, Tomo II, La Paz, Garza Azul, 2003a, p. 54.

límites de lo real"[42]. El don es una potencia simbólica del *Otro-Sujeto*, por lo tanto, el don es en la reciprocidad equilibrada y en la reciprocidad equilibrada es un valor. Temple separa éste don del don de prestigio de la reciprocidad equilibrada positiva, el cual corresponde a las sociedades tradicionales de reciprocidad estudiadas por la antropología económica. El don está organizado de modo libre, como libre es la experiencia afectiva de la que procede.

El don, cuyo sentido es universal, forja el vínculo social a través de una segunda dialéctica: la dialéctica de lo contradictorio-tríadico. El don, al igual que toda eficiencia del espíritu, involucra a todos en su movimiento dialéctico, pues le es inherente su realización social. Su curso dialéctico trans-corporal (más allá de su materialidad) y trans-cultural (más allá del *ethos* imperante) lo distingue. La dialéctica de lo contradictorio-tríadico es el soporte de las estructuras (abiertas) de la reciprocidad equilibrada. El *Otro-Sujeto* ordena así sus experiencias vivenciales, por mediación de aquellas estructuras, las cuales potencializan la afectividad de lo contradictorio-tríadico y sus

[42] *Ibid.*, p. 55.

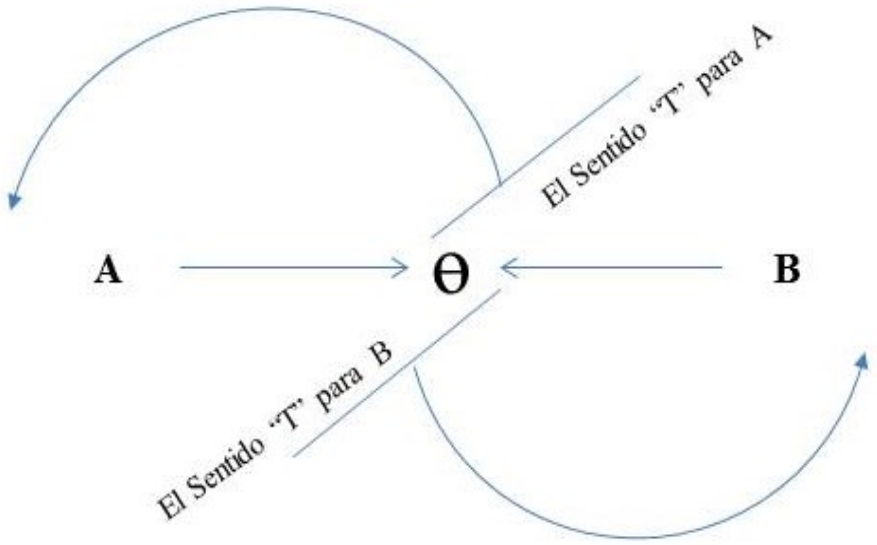
significantes. Bien dice Temple[43]que la palabra en este orden nuevo no es la mera enunciación de otro sentido de la humanidad, ella es creadora de más sentido. El don lo ejemplifica.

Ahora bien, ¿cuáles son las estructuras que caracterizarían el orden nuevo de las relaciones entre los hombres? Temple[44] destaca como estructuras dinámicas básicas de la reciprocidad equilibrada, el encuentro diádico y tríadico. De ellas es posible derivar una multiplicidad y diversidad de encuentros recíprocos equilibrados. En razón de la estructura dinámica de la reciprocidad equilibrada en que se participa es la naturaleza de la afectividad, la cual se traduce por un valor humano en cada cual de los recíprocos. Tales valores, indefinibles *a priori*, son el referente en las relaciones sociales, los que guían la voluntad del espíritu del *Otro-Sujeto*. Por supuesto, no hay modo de saber de ellos sin la intervención en su formación, por lo tanto, es imposible referirlos desde el yo solipsista. Los encuentros recíprocos equilibrados y sus valores constituyen estados de libertad del hombre.

[43] *Ibid.*, pp. 55, 165.
[44] *Cfr., Ibid.*, pp. 183-193.

El orden recíproco equilibrado tiene un espacio y un tiempo propios. El espacio es el del encuentro de los recíprocos, y el tiempo sus alternancias respectivas. En el encuentro recíproco equilibrado diádico, la afectividad común acontece directa e inmediatamente. Es entre uno y otro, donde no hay pre-disposición ni pre-figuración alguna, que el hombre llega a conocer el valor de la amistad. Sin la presencia del otro es imposible reconocerse en el *Otro*, la identidad espiritual que vivifica a uno y otro. El *Otro* se vuelve en la relación como la amistad. Ver figura 4.

**Figura 4. El Encuentro Recíproco Diádico**




**Fuente: Elaboración propia con base a Dominique Temple.**

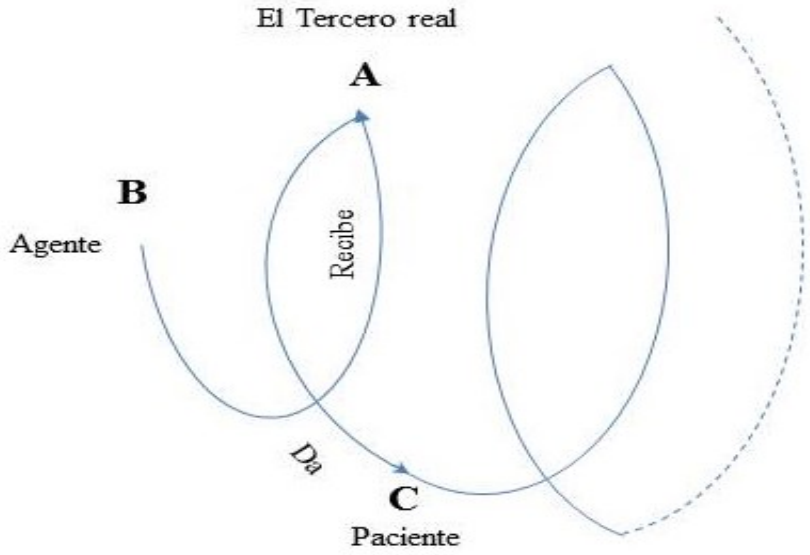
> Cada uno es, para el otro, el espejo de su advenimiento. En la mirada del otro se ve […] un sentimiento que uno mismo experimenta, pero que para ser común a sí y al otro se nombrará de la misma forma para el uno y el otro. Así, para la conciencia, el otro no es solamente el mediador del sentimiento de humanidad, es también el espejo de la revelación. Desde que encuentra un rostro para acogerla y transmitirla, la afectividad de la revelación se transforma en amistad[45].

En el encuentro tríadico (comienzo de la reciprocidad generalizada), el *Otro* tiene su origen en la individualidad de los recíprocos. La afectividad común ya no surge entre uno y otro, directamente, ya que el sujeto individual tiene ahora enfrente un orden recíproco equilibrado que lo envuelve dialécticamente. Al tomar parte en la reciprocidad equilibrada ampliada asume la condición del tercero real, o mediador en la dialéctica general de la reciprocidad equilibrada. En consecuencia, asevera Temple[46], la afectividad del tercero real se expresa por la responsabilidad, el compromiso con el orden y la palabra de todos. La participación en la creación y recreación del vínculo social es la confirmación de la comprensión de la afectividad común, confirmación que se concreta en derechos y obligaciones para todo recíproco. Enseguida, concreta Temple[47], la afectividad de la responsabilidad se convierte en la afectividad de la justicia cuando el tercero real,

[45] *Ibid*., p. 189.
[46] Temple. D., *Reciprocidad y comunidad*, "Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal", 35-36-37 (2000), pp. 32-35.
[47] *Ibid*., pp. 33-34.

además de considerar al otro como *Otro* (su semejante recíproco), apela a la justa asignación del don. Ver figura 5.

**Figura 5. La Reciprocidad Generalizada**




**Fuente: Elaboración propia con base a Dominique Temple.**

Es evidente que los encuentros recíprocos equilibrados (encuentros que no terminan con sus formas diádica y tríadica) dan otro sentido a la libertad del hombre: la libertad como la amistad, la libertad como el compartir, la libertad como la responsabilidad y la libertad como la distribución debida de un valor que no se agota en su materialidad. Estos valores no son precisamente inalcanzables. Desde el momento que lo contradictorio-tríadico (lo que está más allá de lo contradictorio-

diádico) tiene un origen propiamente humano, el establecimiento de la reciprocidad equilibrada en las relaciones sociales (no limitadas al ámbito parental), es posible acceder a esos valores, los valores de la humanidad infinita.

la emergencia incipiente y circunstancial de la espiritualidad solidaria que presenciamos hoy día, ante la esquizofrenia tecnológica y económica global, responde mayormente en nombre de la conciencia crítica no-contradictoria, en otros términos, en razón de la diversidad de intereses sociales, políticos y económicos del hombre, todos igualmente legítimos. Al respecto surge una pregunta obligada: el hombre, además de su diversidad espiritual, ¿comparte algo en común, construido por los propios hombres, y que ha pasado desapercibido entre los hombres? Para forcades[48], la crítica de la diversidad espiritual contemporánea no es conducida exclusivamente por la conciencia individual o colectiva, ella es acompañada por una experiencia trans-racional, un sentimiento que no puede ser racionalizado. De este modo, la dimensión afectiva argumentada por Temple se complejiza. La construcción de un orden recíproco equilibrado, cuya

[48] *Cfr.* Forcades, T., *La diversificación de la espiritualidad*, "Iglesia Viva", 222 (2005), pp. 41-42, 45-47.

dinámica contemple la afectividad trans-racional (lo que supondría una afectividad plena), se vuelve un reto gigantesco para la humanidad.

**1.4 A modo de conclusión**

He tratado de exponer el argumento de Temple sobre la convivencia humana a partir de la afectividad equilibrada compartida, una experiencia (*ad intra*) a nivel de la conciencia reflexiva, que es en uno (s) y otro (s), recíprocamente: la comunión subjetiva. Tal afectividad es exteriorizada (*ad extra*), expresándose simbólicamente frente al otro: la comunión simbólica. El hombre, cuya condición natural y cultural es heterogénea, descubre en la afectividad común la posibilidad de superar sus antagonismos. La afectividad común no homogeniza al ser humano sino potencializa su heterogeneidad a otro nivel de la vida espiritual del hombre: la vida espiritual del *homo reciprocus.*

El inicio del encuentro recíproco equilibrado es el inicio de una vida de paz de los participantes, es decir, la respuesta de los recíprocos de la comprensión de la afectividad común. En éste sentido, el concepto de reciprocidad no se reduce a una mera formalización de las relaciones sociales humanas. En el encuentro recíproco

equilibrado se promueve la realización de un valor humano determinado. Ese es su fin. Por lo tanto, entre los recíprocos no hay intereses sino valores los que se comparten. La invitación a vivir la experiencia afectiva va a ser fundamental, entonces, en el proceso de humanización de la sociedad.

## 1.5 Bibliografía


Brenner, J.: "The philosophical logic of Stéphane Lupasco (1900-1988)" en *Logic and Logical Philosophy* 3, 2010, pp. 243-285.

Colomer, A.: "Solidaridad y comunidades" en *Cuadernos Americanos Nueva Época* 139, 2012, pp. 179-187.

Forcades, T.: "La diversificación de la espiritualidad" en *Iglesia Viva* 222, 2005, pp. 41-52.

Gaos, J.: *Historia de nuestra idea del mundo*. XIV-Obras Completas. México: Ed. UNAM, 1994.

Lévi-Strauss, C.: *Antropología estructural*. Barcelona: Ed. Paidós, 1995.

Lupasco, S.: *Las tres materias*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1963.

Medina, J.: "Pensar también el lado cualitativo" en Medina J. (coord.): *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*. Bolivia: PADEP/GTZ, 2008, p. 23-30.

_____: "La buena vida occidental y la vida dulce amerindia" en Medina J. (coord.): *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*. Bolivia: PADEP/GTZ, 2008, p. 31-40.

Nicolescu, B.: "Methodology of transdisciplinarity-levels of reality, logic of the included middle and complexity" en *Transdisciplinary Journal of Engineering & Science* 1, 2010, pp. 19-38.

Nicolescu, B.: *La Transdisciplinariedad*. México: Ed. Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, A.C., 1996.

Temple, D.: *Teoría de la Reciprocidad*. Tomo II. Bolivia: Ed. Garza Azul, 2003a.

_____: *Teoría de la Reciprocidad*. Tomo III. Bolivia: Ed. Garza Azul, 2003b.

_____: "Reciprocidad y comunidad" en *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal* (RIDAA) 35-36-37, 2000, pp. 27-37.

# CAPÍTULO II. MODERNIDAD CAPITALISTA Y VALOR DE USO EN BOLÍVAR ECHEVERRÍA

## 2.1 Introducción

Hoy, la crítica de la economía política debe considerar el análisis del valor de uso, al cual, al igual que la mercancía, le es inmanente una dualidad: su carácter físico y su carácter meta-físico. Su carácter físico no explica por sí mismo la reproducción del sujeto social. Solamente adquiere un sentido la materialidad cuando el hombre proyecta en ella una forma propia (la practicidad), una forma de existencia no-natural. Su separación del mundo natural es su incorporación al mundo social, es decir, pasar de su determinación natural a su determinación-actualización por parte del sujeto social.

En su momento, Marx criticó el absurdo de la economía moderna capitalista: la reproducción del ser humano está condicionada a la reproducción del valor. Dejando entrever que, para el capitalista, los trabajos y objetos útiles y diversos son secundarios. Pero no continuó más allá. Echeverría decide recuperar el tema del valor de uso y lo desarrolla desde un enfoque distinto: la producción-consumo de valores de uso es la producción-consumo de significaciones. De esta manera, el valor de uso deja de

ser un simple rostro de la mercancía. El valor de uso es una expresión del sujeto social en un determinado momento.

La voluntad del sujeto social de dar un sentido a su objeto es un acto político (no económico). Por lo tanto, el sujeto productor es, primeramente, un sujeto político que da, a sí mismo y en reciprocidad, una forma determinada de su socialidad. Son los cambios al interior de la sociedad los que marcan el paso y definen la objetividad del objeto. Dicho lo anterior, el presente ensayo tiene como objetivo recuperar la línea argumentativa de Echeverría sobre el valor de uso, a manera de ir detectando los cambios y continuidades con el planteamiento de Marx.

## 2.2 La figura histórica de la economía moderna capitalista

La expresión, por antonomasia, de la vida material de la sociedad moderna capitalista es la forma social dual contradictoria (la mercancía). Echeverría[49] menciona que Marx ve en ella la expresión de todas las contradicciones de la vida moderna capitalista. Dicha forma hace su aparición determinante en el siglo XIX, como el agente de la integración o unificación económica dominante: el inter-cambio generalizado.

[49] Echeverría, B., *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*, México, ITACA, 1998, pp. 9-20.

Fenómeno moderno propio de un

> materialismo político, es decir, el hecho de que en la vida social aparece una primacía de la política económica sobre otro tipo de políticas […] puesto en otros término, la primacía de la sociedad civil o burguesa […] en que la sociedad funciona como una lucha de propietarios privados por defender cada uno los intereses de sus respectivas empresas económicas […] lo otro, el aspecto más bien comunitario, cultural, de reproducción de la identidad colectiva, pasa a un segundo plano[50].

La necesidad de desenvolvimiento autónomo de la forma social dual contradictoria (necesidad marcada por su constitución abstracta y general) suponía un mecanismo capaz de regularse por sí mismo: el mercado de precios generalizado. En éste sentido, no sólo se independiza de cualquier forma corpórea natural (lo creado por la naturaleza), también de cualquier orden social tradicional (normas y prácticas de convivencia). La dialéctica mercado autorregulado-mercancía autónoma dio una imagen falaz: la totalidad intemporal. Un mito que, a decir de Polanyi[51], desconoció al mercado regulado y focalizado, al comercio exterior complementario y a la diversidad de sistemas económicos anteriores al siglo XIX.

[50] Echeverría, B., *Modernidad y blanquitud*, México, ERA, 2010, p. 16.
[51] Cfr.Polanyi, K., *La gran transformación*, México, Juan Pablos, 2009, pp.71-101.

Concretando la idea

> Desde el siglo XVI en adelante los mercados fueron numerosos e importantes. Bajo el sistema mercantil se convirtieron […] en una preocupación principal de los gobiernos; pero aún no había señal del venidero control de los mercados sobre la sociedad humana. Por el contrario. La regulación y la regimentación fueron más estrictas que nunca; la idea misma del mercado autorregulador no se conocía[52]

Sin duda, tuvieron que acontecer ciertos hechos que sentaran las bases del desarrollo de una entidad económica separada de la sociedad, por ejemplo, la unificación político-territorial de los estados (la cual incentivó la constitución de un mercado interno o nacional), el crecimiento económico en las ciudades (movilizando la fuerza de trabajo), la creciente tecnificación de los procesos de producción (lo cual hizo que el trabajo fuera adquiriendo un perfil más homogéneo), etc.

> Y así como la transición a un sistema democrático y a una política representativa entrañaba una inversión completa de la tendencia de la época, el cambio de los mercados regulados a los autorreguladores a fines del siglo XVIII representó una transformación completa en la estructura de la sociedad[53]

Al liberarse la entidad económica del orden *ethico* antiguo, la forma social dual contradictoria encuentra en el nuevo orden autorregulado el modo de su vinculación y realización. Dicho orden lo vincula, socialmente, sobreponiendo lo cuantitativo a lo cualitativo, y lo

[52] *Ibid., p. 84.*
[53] *Ibid.*, p. 110.

realiza de acuerdo a su valor económico. Al revés, toda forma objetiva pre-moderna-capitalista no puede ser considerada ni realizada por aquel orden.

En el nuevo orden autorregulado se impuso entonces un modo de la existencia para las cosas: el valor y su revalorización capitalista[54]. Lo creado por la naturaleza y re-creado por la acción del trabajo humano es así requerido, y en cuyo proceso formador el código social dominante (la parte sémica del objeto-mercancía) es dado por aquél modo de la existencia. Ya que el *telos* del capital se ciñe al valor y su reproducción, aparece otro mito, el mito de la trascendencia por el valor, ahí donde el hombre es el único capaz de generarlo y reproducirlo ilimitadamente.

La historia del proceso de valorización-enajenación capitalista, tratada teórica y críticamente por Marx, evidenció el conflicto entre la forma social abstracta cuantitativa y la forma social concreta cualitativa (dos formas antagónicas de la reproducción social), y en cuyo proceso operaba el espíritu de libre iniciativa y la realización técnica del valor (el proceso técnico está

[54]*Cfr.* Echeverría, B., *Crítica de la modernidad capitalista*, (Antología), Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/OXFAM, 2011, pp. 67-117.

gobernado por el principio de la valorización del valor). De éste modo se configura el *ethos* civilizatorio de la modernidad capitalista[55].

Como sabemos, la Crítica de la Economía Política, efectuada por Marx en 1859 (ampliada posteriormente en su obra El Capital), tuvo como punto de partida el sistema de la economía burguesa, de acuerdo a un plan y un método[56]. De su sistema categorial (valor de cambio, equivalente general, plusvalía, etc.), el valor de uso aparece únicamente en calidad de soporte material de la mercancía, en otros términos, Marx no pretende hacer la crítica de la forma natural de la mercancía. Si la estructuración del plan de trabajo de Marx (expuesta en el contenido capitular de El Capital) no consideró el proceso autónomo del valor de uso, es porque su carácter práctico (útil, directa o indirectamente) no explicaba, por sí mismo, las relaciones económicas en el nuevo orden autorregulado. "El valor de uso en esta indiferencia a la determinación económica

[55] *Cfr.*, *Ibid*, pp. 79-96.
[56] Rubel (2003) argumenta que el itinerario intelectual de Marx (el cual contemplaba, además de la crítica de la economía burguesa, las críticas sistemáticas a la moral, la política y el derecho) nunca fue completado. Razón para no considerar el pensamiento de Marx como un sistema cerrado, acabado, tal como los marxismos lo han querido ver.

formal, es decir, el valor de uso como tal, se halla fuera de la esfera de investigación de la economía política"[57].

Ni el valor de uso como objeto útil, ni el valor de uso como objeto cultural, podían ser el eje de las relaciones económicas en el siglo XIX. Respecto al objeto cultural, Marx se limita a llevarlo por el mismo curso de su pensamiento materialista. Así lo explica Picó:

> De ahí que para situar la cultura como producción material y espiritual de la humanidad en su lugar apropiado haya que vincularla a la estructura económica y social que predomina en cada momento histórico […] tal como dice en el Prefacio […][58]

El acontecimiento de la trans-figuración del objeto práctico al objeto práctico-mercantil, movimiento clave (Capítulo I del Capital de Marx) para la comprensión del sistema capitalista[59], va a cambiar el rumbo de la vida económica del hombre. El valor de uso ya no tiene manera de realizarse más que en su contrario, desdoblándose en la forma concreta que expresa su valor relativo y, posteriormente, en la forma del valor en general: la forma dinero (modo de la superación de la contradicción), lo cual significa que el valor de uso es la apariencia del valor

[57] Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Cultura Popular, 1976, p. 22.
[58] Picó, J., *Cultura y modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 89.
[59] *Cfr.*, Echeverría, B., *op. cit.*, pp. 570-573.

mismo."[…] la realización de una condición está directamente ligada a la realización de su opuesta"[60].

La omnipresencia del valor de cambio (el lazo social cósico) es ahora lo que comienza a dinamizar las relaciones económicas. Relaciones que, de acuerdo a Marx[61], son protagonizadas por un individuo representativo (propietario y aislado) que aparece como puesto por la naturaleza. De inicio, son los productores-propietarios los que hacen circular sus mercancías u objetos intercambiables, midiéndose unos con otros.

> El plusvalor se presenta aquí, como el incremento que algunos de los individuos que pueblan esta esfera (los productores-propietarios-consumidores privados, los ciudadanos libres o independientes y en igualdad de derechos) alcanza para los valores de su propiedad, sin necesidad de objetivar o cristalizar trabajo propio, es decir, aparentemente, mediante un acto de prestidigitación[62]

No nos referimos a la valorización del valor (aspecto central de la crítica de Marx al Capital, pero que no puede ser el punto de partida de la crítica al valor de uso de la sociedad moderna capitalista) sino al hecho del cambio de manos de un objeto práctico-mercantil, y al trabajo que produce a la mercancía en su forma valor de uso.

---

[60] Marx, K., *op. cit.*, p. 43.
[61] *Cfr. Ibid.*, pp. 236-237.
[62] Echeverría, B., *op. cit.*, p. 562.

> En la sociedad mercantil, la forma natural del objeto está impedida de existir como realidad independiente y autónoma […] El producto […] debe esperar la autorización que viene de la mano oculta de la oferta y la demanda […] autorización que consiste precisamente en la adjudicación de un valor de cambio al valor del objeto[63]

Esto dirige el cuestionamiento hacia la proyección autónoma del valor de uso y su realización fuera del ámbito del inter-cambio. Igualmente, en el marco expuesto, ha de ser cuestionada la determinación de la actividad vital del hombre, condición de su reproducción como ser viviente. Dice Marx:

> El proceso de trabajo […] es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual[64]

Ahora bien, el proceso de inter-cambio no es un proceso independiente. Forma parte, en el planteamiento teórico-metodológico de Marx, de una totalidad: el sistema económico capitalista. Esto es ya previsto en la Introducción de 1857, donde ve al sistema económico como una unidad, en la que cada elemento es mediación del otro.

[63] Echeverría, B., *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*, México, ITACA, 1998, pp. 15-16.
[64] Marx, K., *El Capital*, México, FCE, 1984, p. 136.

> Por consiguiente, llegamos a la conclusión de que la producción, la distribución, el cambio y el consumo no son idénticos, sino que cada una de estas categorías constituye un elemento de un todo y representa la diversidad en el seno de la unidad[65]

De esta manera, en la fase de inter-cambio de mercancías entre productores-propietarios, en la que el objeto práctico está presente en las diversas figuras concretas que toman los equivalentes relacionados, y que, como refiere Echeverría, es el "[…] punto de partida de la argumentación global del Capital- de la Crítica de la Economía Política […] como movimiento inicial, de un paso argumental […]"[66], el valor de uso cumple su finalidad elemental en la totalidad del sistema económico capitalista: hacer de su necesidad social(real)el primer movimiento vinculante (en el mundo de las mercancías), correspondiente a los productores-propietarios. En el segundo movimiento vinculante, el valor valorizándose toma el lugar del objeto práctico-mercantil, correspondiente a los propietarios-capitalistas.

> En cuanto tal, como objeto práctico de la sociedad, la mercancía es, de una primera perspectiva, una porción de materia concretamente útil o con valor de uso: un bien. Y no solamente un bien en general […] sino un bien específico o elemento que pertenece diferencialmente a la totalidad sistemática de lo que es efectivamente bueno o favorable para satisfacer las necesidades de consumo- en unos casos

[65] Marx, K., *Fundamentos de la crítica de la economía política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 36.
[66] Echeverría, B., *Crítica de la modernidad capitalista*, (Antología), Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/OXFAM, 2011, p. 567.

> final o disfrutante, en otros intermedio o productivo- de un determinado sujeto social[67]

Al entrar los valores de uso al mundo de las mercancías adquieren un rostro nuevo: el práctico-mercantil. Bajo esta modalidad ya no se cuenta con "un principio distributivo político o sujetivo (proveniente de la praxis auto reproductiva del sujeto social) que la rija […]"[68]. Los valores de uso no tienen otro modo de relacionarse entre sí. Esta visión dominante de la vida material del hombre es replanteada por Bolívar Echeverría. La preeminencia del sujeto sobre el objeto (el objeto-mercancía) va a estar en el centro de su argumentación.

## 2.3 El objeto-práctico significativo

Echeverría comienza su argumento preguntándose, qué puede ser una otra forma natural[69] de la reproducción social, diferente de la forma natural que la sociedad moderna capitalista reconoce: la forma natural del progreso técnico, la cual Marx veía con buenos ojos.

> Fuertemente influenciado por la visión del progreso técnico propia del Iluminismo francés que permeaba al Industrialismo ingles de su época, Marx no avanzaría en verdad en el camino de una crítica radical de la forma natural del mundo y de la vida en la época moderna[70]

---

[67] *Ibid.*, p. 576.
[68] *Ibid.*, p. 570.
[69] La figura representativa de una determinada necesidad social real.
[70] Echeverría, B., *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, p. 65.

La respuesta la encuentra en el orden cultural del hombre, como pre-condición del proceso técnico-social y como el "*surplus* ontológico"[71] de la reproducción social. En lo útil producido hay algo más que su mero uso, "[…] producir y consumir significaciones. Es el carácter político del animal humano lo que hace de él […] un ser semiótico"[72]. La forma objetiva que da el ser humano a su objeto práctico tiene como soporte substancial su código social. El objeto-práctico es ahora el objeto-práctico significativo.

> En la fase productiva sucede como si el sujeto humano intentara decir algo a ese otro que será el mismo en el futuro inscribiéndolo en el producto útil. Intención que se cumplirá en la fase consuntiva cuando él mismo, deviniendo otro, lee dicho mensaje en el útil producido[73]

En el proceso de reproducción social, no es la omnipresencia del valor sino la del código social lo determinante. El ser humano aparece en dicho proceso (directa y personalmente) para ordenarlo de acuerdo a un proyecto de auto-transformación. Transformación de sí mismo, pero también transformación de otro: el objeto práctico-significativo entra en un proceso abierto de comunicación. En palabras de Echeverría[74], pasar de decir algo a sí mismo a decir algo en reciprocidad. Comienza la

[71] Echeverría, B., *Definición de la cultura*, México, FCE/ITACA, 2010, p. 25.
[72] *Ibid.*, p. 74.
[73] *Ibid.*, p. 74.
[74] *Cfr.*, *Ibid.*, pp.74-76.

historia real del código social. "Todos los individuos sociales […] están en un proceso permanente de hacerse a sí mismos, inventando hacer a los otros y dejarse hacer por ellos"[75].

La libertad del ser humano de producir y re-producir su socialidad permea el proceso de producción-consumo. El objeto práctico-significativo resulta de esa libertad: la libertad de actualizar de un modo singular, en una figura representativa, la socialidad.

> El conjunto de relaciones de interdependencia entre los miembros del sujeto social requiere de una figura concreta que debe ser sintetizada por el propio sujeto social. La *socialidad* misma de éste existe como materia con la que él […] construye su identidad y la identidad diferencial de sus miembros. El ser sujeto, la *sujetidad*, consiste así en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad[76].

Pero ésta nunca es definitiva. El no-reconocimiento de la figura presente (su significado-significante), en un contexto inter-subjetivo comunicativo (productor-consumidor), y su consiguiente re-configuración es lo que, a juicio de Echeverría[77], hace del proceso de reproducción social un proceso de carácter político.

Meta-significar, un acto propiamente político, revela que el compromiso con el código social ya no es vigente, que la

[75] *Ibid.*, p. 75.
[76] Echeverría, B., *op. cit.*, P. 166.
[77] Echeverría, B., *Definición de la cultura*, México, FCE/ITACA, 2010, pp. 85-99.

socialidad ha cambiado. Esto es fundamental en la explicación que hace Echeverría[78] sobre la unidad de los sistemas de capacidades y necesidades del sujeto social, la que permanece en tanto permanezca vigente el compromiso. O para decirlo de otra manera suya, el sujeto se mueve dialécticamente entre la fidelidad y la desobediencia al compromiso histórico. En éste sentido tiene que entenderse el proceso de reproducción social.

"El ciclo de la reproducción como proceso de vida social […] es un producir/consumir significaciones, un cifrar/descifrar intenciones transformativas […] de acuerdo a un *código* inherente a la estructura tecnológica del propio campo instrumental"[79]. En el proceso de significar y meta-significar no solamente está en juego el código social. Los principios meta-técnicos que organizan el proceso técnico-social van a replantearse.

Para empezar, el *telos* que cumple la técnica moderna tiene su raíz metafísica en la voluntad de poder[80]. En razón de un antropocentrismo y un progresismo que tiende hacia el infinito, el hombre moderno se arroga el derecho de hacer el mundo a su imagen y semejanza, sin fronteras. Al hacerlo

[78] *Ibid.*, pp. 85, 55-62, 98-107.
[79] Echeverría, B., *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, p. 185.
[80] Mayz, E., *Ratio Technica*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1983, pp. 9-50.

puede disponer de él y superar su finitud. "El fin del hombre, en cuanto actual, es la omnímoda disponibilidad"[81]. Disponibilidad que siempre es progresiva y supra-natural.

El hombre moderno capitalista es un hombre insatisfecho con el valor de uso y la técnica natural: la naturaleza es des-finalizada de sí y finalizada en otro supra-natural. Servir para, en función de un plan. "Todo instrumento o maquina moderna […] lleva […] el plan propio […] Haber inventado *planes* es el equivalente supernatural de inventar *esencias*"[82].

La forma social-artificial (forma que alberga la substancia artificial), que ha nacido con la técnica moderna, existe como una invención a disposición del capitalista. Invención porque, de acuerdo a García Bacca[83], la técnica moderna plasma en lo natural (su forma material) un fin inventado. Pero la técnica moderna radicaliza esta situación. La propuesta espontánea de lo útil natural, que es el comienzo de una progresiva efectividad cualitativa de la técnica moderna, pasa a un segundo plano. Ahora, indica Heidegger[84], la naturaleza es puesta en el camino de un develar provocado, es decir, una liberación de energía conducida

[81] García, J., *Elogio de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1987, p.51.
[82] *Ibid.,* p. 46.
[83] *Ibid.*, pp. 20-26.
[84] Heidegger, M., *Filosofía, ciencia y técnica*, Chile, Editorial Universitaria, 1997, pp. 115-140.

por el hombre, distinguiéndose, por lo tanto, de la *poiesis* (un develar en libertad, por sí mismo en sí mismo o por otro).

Esta técnica moderna, coadyuvante en la superación de la finitud del ser humano, es el soporte general del modo de producción capitalista. En consecuencia, su plan técnico particular, la realización del valor, es una continuidad de aquella. Sin embargo, Mayz Vallenilla[85] afirma que todo *a priori* técnico está condicionado epocalmente, que no hay una efectividad única de la técnica. Esta idea es compartida por Echeverría[86], para quien la efectividad de la técnica permanece abierta, es decir, la configuración libre del objeto social. Ello supondría la intervención del sujeto en el modo como el objeto social ha de ser objetivado.

> Usar el campo instrumental consiste por un lado en *obedecer* y por otro en *rebelarse* al proyecto de objetividad que él trae consigo en su composición técnica; es intervenir en la historia de la producción/consumo como historia de la relación sujeto-objeto[87].

Al cambiar la socialidad, cambia el código social y todo principio meta-técnico del hombre. Como vemos, el planteamiento de Echeverría no está centrado en el objeto

[85] Mayz, E., *Ratio Technica*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1983, pp.12-40.
[86] Echeverría, B., *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 170-190.
[87] *Ibid.*, P. 186.

sino en el sujeto de la reproducción social. Un volver a la sujetidad, a la auto-proyección. Una propuesta que hoy es necesario retomar para explicar de otro modo las relaciones económicas del hombre.

## 2.4 Conclusión

Al partir del valor de uso y no del valor, Echeverría deja en claro su intención: comenzar la problematización de la forma social-natural. ¿Por qué? No sólo el valor, su reproducción y enajenación eran determinantes para el capitalista. Su figura representativa, síntesis de su identidad, también lo era. Ello suponía abordar críticamente al valor de uso desde su proceso interno de significación-meta-significación y su proceso externo de convalidación-negación, sin perder de vista su estado actual: subordinado al valor y al *telos* de la técnica moderna.

## 2.5 Bibliografía comentada

Echeverría, B., *Crítica de la modernidad capitalista*, (Antología), Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/Oxfam, 2011.

_____, *Definición de la cultura*, México, FCE/ITACA, 2010.

_____, *Modernidad y blanquitud*, México, ERA, 2010.

_____, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.

_____, *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*, México, ITACA, 1998.

García, J., *Elogio de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1987.

Heidegger, M., *Filosofía, ciencia y técnica*, Chile, Editorial Universitaria, 1997.

Marx, K., *El Capital*, México, FCE, 1984.

_____, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Cultura Popular, 1976.

_____, *Fundamentos de la crítica de la economía política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

Mayz, E., *Ratio Technica*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1983.

Polanyi, K., *La gran transformación*, México, Juan Pablos, 2009.

Picó, J., *Cultura y modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

Rubel, M., *Marx sin mito*, Barcelona, OCTAEDRO, 2003.

# CAPÍTULO III. LAS FUENTES DEL TRABAJO COLECTIVO EN LA MIXTECA ALTA OAXAQUEÑA, MÉXICO

## 3.1 Introducción

La unidad de la diversidad, el modo de concebir y construir las relaciones sociales, es una constante en la vida cotidiana de los mixtecos oaxaqueños de la zona alta. El yo no se comprende sin el nosotros, cuya forma simbólica se expresa política, religiosa, estética y económicamente. En su expresión económica, el trabajo juega un papel fundamental en la realización objetiva de un proyecto común. El trabajo, de carácter colectivo, participa en los diversos ámbitos de la realidad comunal oaxaqueña, por ejemplo, en la política como servicio, en la estética como recreación de los estilos de la cultura propia, y en la economía como donación recíproca de bienes y capacidades físicas y espirituales.

Para conocer las fuentes del trabajo colectivo en la mixteca alta oaxaqueña hacemos un análisis histórico de su desarrollo y un análisis del fundamento filosófico que lo explica. Partimos de que las formas diversas del trabajo colectivo (compromisos de participación) tienen su razón de ser en "lo comunal", y éste en "el bien universal". Por lo

tanto, todo trabajo es disposición para la ayuda o servicio (no explotación) del otro. Debe tenerse en cuenta que, en la realidad concreta en la que opera el trabajo, subyace la teología del mixteco oaxaqueño, enriqueciéndola. "Lo universal", "Lo absoluto", vivifica y potencializa la convivencialidad. Con esto no se quiere afirmar que "Lo universal" determina sin más las experiencias convivenciales de los mixtecos oaxaqueños, más bien los mixtecos oaxaqueños hacen suyo "Lo universal" desde la singularidad de cada cual.

### 3.2 Desarrollo del trabajo colectivo

La forma colectiva del trabajo ha sido una característica de los pueblos originarios de América Latina. Su fin trascendía el ámbito propiamente económico, el cual estaba determinado por factores políticos y religiosos. Previo al contacto inter-civilizatorio, a finales del siglo XV, la organización del trabajo respondía a un orden universal, un orden en el que las cosas y los hombres son de modo justo. En términos generales, había dos formas del trabajo, el organizado desde abajo (horizontalmente), entre los comunes, y el organizado desde arriba (verticalmente) por el estado étnico. Ambos eran complementarios. La complementariedad, como principio y como práctica, es uno

de los elementos que explica el orden *ethico* de los antiguos pueblos mesoamericano y andino. En lo económico, su función integradora permitía movilizar trabajos y recursos diversos. Por ejemplo, Manzanilla (1996) sostiene que, sin la práctica de la complementariedad, no hubiera sido posible la integración y desarrollo de las economías teotihuacana (zona mesoamericana) y tiwanakota (zona andina), en el periodo clásico.

Con la conquista comienza la desestructuración política y económica tradicional. En esencia, el orden jerárquico se mantuvo, garantizando la disponibilidad de fuerza de trabajo local. Para Macleod (1990), la organización sociocultural de las sociedades indígenas, claramente estratificada, fue fundamental en la organización laboral colonial, a través de distintas modalidades tales como la encomienda, el repartimiento y las cajas de comunidad. Del saqueo de bienes materiales durante el primer contacto[88], se pasa al uso de la fuerza de trabajo como fuente de riqueza. Para entonces, las bases de su nueva organización suponían una distinción natural entre los hombres, el uso racional

[88] En el Tomo III de la Teoría de la Reciprocidad, Temple (2003b) narra el origen histórico del saqueo de los amerindios por parte de los españoles. Durante el primer contacto, el "don" amerindio se convierte en la fuente de la riqueza del colonizador, un bien de valor que rompe con su sentido original: la búsqueda de reconocimiento y la creación de un vínculo con el extraño.

de los recursos materiales (incluyendo la tierra) y el inevitable castigo originario.

Conforme avanzaba el periodo colonial, otras formas del trabajo surgían, sobre todo en las zonas de menor población indígena. "En general, en casi toda la colonia hubo un trasvase de indígenas de pueblos tributarios, de encomienda y de repartimiento hacia categorías de mano de obra libre" (Macleod, 1990: 157). Las actividades económicas de la mano de obra libre (compuesta básicamente de grupos no indígenas) correspondían al desarrollo económico colonial. Consecuentemente, su relación con el mundo indígena se definía más por lo económico que lo cultural.

Si bien la organización del trabajo colectivo compulsivo fue perdiendo vigencia en el sistema económico colonial, la organización del trabajo colectivo comunal siguió vigente. Ello no significa que los sistemas de producción y distribución indígenas permanecieran ajenos al desarrollo económico colonial y poscolonial. Tampoco que continuaran los vínculos étnicos construidos por el antiguo soberano. Respecto al caso mexicano, Carrasco (1975) comenta lo siguiente:

> Los antiguos señoríos locales (…) se convirtieron en las unidades sociales de los grupos indígenas, de modo que la solidaridad social de éstos se vio fragmentada y limitada

> al nivel de las comunidades locales, o como se les llamó, repúblicas de indios (178).

Por lo tanto, la otrora macro-participación del trabajo, organizado por el estado étnico, se transformó en una micro-participación del trabajo, organizado por la república de indios, producto de la nueva organización política colonial. A éste nivel, sin embargo, "Continuaron con pocos cambios los usos relacionados con la vida familiar y económica de los campesinos indígenas: la técnica y la organización de la producción familiar, así como las creencias y ritos relacionados con estas actividades" (Carrasco, 1975: 179).

En el estado de Oaxaca, la cohesión al interior de cada grupo indígena dependió del compromiso con la matriz cultural. La unificación en torno al sistema cultural total (complejo y diverso), en el cual el trabajo obedece a un orden moral, Diskin (1986), hizo que la cultura política y económica local permaneciera en el tiempo. Otro aspecto a considerar es la geografía física, de la cual habla Romero (1996), refiriéndose a las zonas altas de Oaxaca:

> (…) lo agreste de sus montañas y los pocos recursos existentes en ellas (…) permitió a los serranos, pasadas las violentas décadas de la conquista, conservar un mayor margen de independencia en las decisiones que adoptaban para reconstruir su propia cultura (128).

En los asentamientos coloniales de mayor importancia política y económica, el proceso de transformación cultural fue evidente. Sin embargo, esto no ocurrió así en la mixteca alta oaxaqueña. Sabemos que las relaciones asimétricas ya existían desde antes de la conquista (justificadas por el mito del origen divino), y que continuaron con la instauración de una nueva estratificación social, la cual distinguía al español (encomendero, comerciante, funcionario, hacendado, etc.) del indígena noble (beneficiado económicamente y sirviendo al sistema político colonial) y común. Pero entre las familias campesinas mixtecas la situación era distinta. Pastor (1987) menciona que dichas familias formaban parte de una unidad social indiferenciada o *siqui*, el cual fue primero una comunidad gentilicia y, a partir del siglo XVIII, una comunidad territorial.

A través de la participación con trabajo, el mixteco común asumía una responsabilidad intra-familiar e inter-familiar, es decir, en comunidad. Alvarado (citado en Pastor, 1987) refiere, en términos lingüísticos, el sentido original de esa participación: "Yo trabajo se dice *yoquidzandi tniño*, que literalmente significa "yo hago el tequio" o sea la obligación para con la comunidad, y "pagar el tequio" significa a su vez labrar la milpa del común" (p. 38). El

trabajo organizado por los comunes correspondía a lo que Pastor (1987) denomina economía colectiva. Estrictamente hablando, lo producido y circulado en el espacio referencial de los comunes no eran mercancías, o unidades de valor económico, sino bienes y servicios reciprocados. Por otra parte, el trabajo demandado, en distintos momentos, por la autoridad tradicional y española, correspondía a la economía pública, Pastor (1987).

En principio, el trabajo comprometido estaba asociado al uso colectivo de la tierra. No obstante, Pastor (1987) comenta que ésta forma social de tenencia de la tierra dio un giro en el siglo XVII, con la asignación particular de tierra a cada familia nuclear mixteca oaxaqueña, la cual empezaba a realizar otras actividades económicas, igualmente de modo particular. El aprovechamiento particular de la tierra y la diversificación económica del mixteco oaxaqueño común, no llevo a un cambio generalizado de economía mercantil capitalista. De hecho, el uso particular de la tierra, aclara Stavenhagen (1985), era ya una práctica normal desde antes de la mercantilización de la agricultura en América Latina.

Varios fueron los factores que inhibieron la desestructuración del orden *ethico* que heredó la comunidad de la mixteca alta oaxaqueña, entre ellos, las resoluciones del pueblo en asamblea y sin la intromisión de agentes externos, el uso no capitalista de la tierra y la transmisión oral de sus creencias o principios rectores de la vida social. La fragmentación del señorío étnico en espacios sociales reducidos, la parcelarización de la tierra y el enriquecimiento de algunos indígenas comunes y de origen noble, no minaron el sentido profundo del trabajo: el compromiso. Este se volcó hacia otras formas de participación inter-familiar, de servicio comunal y de gobierno.

El transito del trabajo colectivo puede expresarse de la siguiente manera: En la fase pre-colonial, la macro-participación del trabajo, organizado por el estado étnico, tenía como finalidad la redistribución de los recursos de acuerdo a la cualidad de cada estamento; en la fase colonial, la micro-participación del trabajo, organizado por la república de indios, tenía como finalidad la extracción sistemática de labor (para proyectos económicos de gran interés para la corona) y valores (materiales y monetarios); al terminar el periodo colonial, el trabajo en las comunidades fue un medio para la aproximación y

construcción de lazos sociales entres las familias campesinas.

El servicio comunal (tequio) y el servicio en el gobierno del pueblo (sistema de cargos) se volvieron los pilares (mutuamente complementarios) de la vida pública de los mixtecos oaxaqueños. De igual modo, los acuerdos inter-familiares para la distribución de trabajos y recursos se volvieron los pilares de la economía campesina. La relación entre su realidad concreta y su realidad trascendental fue renovada heterogéneamente al interior de cada comunidad. Sus principios éticos siguieron alimentando sus prácticas políticas y económicas. En general, las tareas públicas e inter-familiares permanecieron distanciadas del mero ejercicio del poder[89] y de la búsqueda de un beneficio económico.

Ahora bien, el servicio en el gobierno del pueblo, comúnmente llamado sistema de cargos, se ha caracterizado por involucrar la diversidad de capacidades físicas y espirituales de los miembros de la comunidad. El sistema de participación considera esa diversidad en función de

[89] En sus investigaciones antropológicas sobre el poder (1981), y su relación con la estructura interna de las sociedades amerindias (1978), Clastres argumenta que la esencia de lo político en dichas sociedades es el servicio, y que, por lo tanto, la encarnación de un poder autónomo en una persona o institución es absolutamente rechazado. En última instancia, es el orden *ethico* el que fija los límites al poder.

saberes y experiencias. Desde las resoluciones tomadas en asamblea, hasta su cumplimiento a través del trabajo de los comisionados, el espíritu de "lo comunal" está presente: la unidad de la diversidad. La vida pública y la vida inter-familiar serán así organizadas. La corresponsabilidad que subyace en la unidad de la diversidad le confiere a las tareas de los comisionados un carácter eminentemente ético, núcleo central en la visión del mundo de los mixtecos oaxaqueños.

Si la responsabilidad para con la comunidad es la expresión simbólica o humana del orden universal de las sociedades indígenas, Korsbaek (2009), se entiende entonces que "lo comunal" no hace referencia a un modo de poseer las cosas, sino a un orden *ethico* y metafísico que le da un soporte ontológico al quehacer del mixteco oaxaqueño. Díaz (2004), pensador indígena mixe, sostiene que la comunidad, o espacio de recreación (por mediación del trabajo) de lo creado (la naturaleza), es lo que es por "lo comunal". Montes (s. f.) dirá que es lo que integra como colectividad.

La idea de la comunidad como un todo integral no supone su invariabilidad en el tiempo[90]. El esfuerzo del indígena por crear un estado de paz, o equilibrio, al interior de la comunidad es lo principal y determinante de las formas sociales que lo hacen posible. De ahí que Korsbaek (1995) hable de la adaptabilidad del sistema de cargos, de su aspecto camaleónico. El otro pilar de la vida pública, el Tequio, es hoy trabajo multifuncional (restauración de caminos, escuelas, etc.), anteriormente trabajo agrícola. "El tequio participa en el mismo espíritu de servicio obligatorio y no remunerado que el sistema de cargos y los dos constituyen parte de la definición de ciudadanía" (Diskin, 1986: 270). Pueden distinguirse, para fines ilustrativos, tres tipos de tequio: el tequio de cabildo, que es organizado por los comisionados; el tequio de las agencias o barrios; el tequio general, donde participa todo el pueblo. Todos ellos refuerzan el *ethos* del compromiso mutuo.

[90] La nuevas experiencias comunales, que tuvieron como antesala los conflictos políticos en los estados de Chiapas (finales del siglo XX) y Oaxaca (principios del siglo XXI), México, son definidas por Esteva (2006) como nuevos ámbitos de comunalidad. Al respecto, "lo comunal" sería la reapropiación creativa del orden *ethico* de las sociedades indígenas. Esto rompe con la idea dominante de un presunto estatismo o mecanicismo de las estructuras sociales indígenas.

Respecto a la economía campesina, el trabajo colectivo ha encarnado en diversas figuras. En el orden económico, la reciprocidad de dones[91] deviene lazos inter-familiares de fraternidad. El vínculo creado se expresa en acuerdos que los participantes tratan de mantener. "(…) la gente acostumbre a establecer acuerdos que funcionan como una especie de redistribución de medios de producción". (Diskin, 1986, p. 267). Los acuerdos inter-familiares no están regulados por la economía de intercambio (forma económica dominante en la sociedad occidental, donde prima la lógica medio-fin) sino por la moral social del pueblo (la identidad creativa creencia-vivencia), un moral que "empareja", secundándole lo económico. Los valores de uso, como también los valores de cambio, están supeditados a los valores éticos. Para Temple (2003), los valores éticos en éste tipo de sociedades no son preconcebidos ni formalizados, más bien experimentados (como conciencia común) durante los encuentros recíprocos emparejados. Por lo tanto, en la atención de las necesidades, propias y ajenas, el valor ético es siempre el referente.

[91] Los dones no son valores de uso ni valores de cambio. De acuerdo a Temple (2003a), son símbolos eficientes, es decir, la manifestación de la comprensión de un orden común de los opuestos complementarios. Parafraseando a Temple, diremos que es lo que unifica a los diversos. Tienen la forma corpórea del proyecto de vida material del pueblo.

En los acuerdos inter-familiares, la fuerza de trabajo responde a la fuerza de los valores éticos. "Los valores constituidos por las estructuras de reciprocidad (simples o complejas) no son, en efecto, inertes, pasivos sino, al contrario, eficientes" (Temple, 2008: 41). Los dones y los valores éticos son potencias que renuevan el espíritu de los acuerdos. El trabajo se ve así envuelto en una dinámica singular, la de la convivencialidad. No es, por tanto, un trabajo creador de mercancías sino un trabajo creador de lazos sociales de reciprocidad. De este modo, lo apropiado es seguir hablando del trabajo como un servicio (como lo es en los cargos y tequios), distinguiéndose del trabajo capitalista, cuya forma abstracta y despersonalizada es negada por el mundo indígena. Hay tres formas de organización del trabajo que ejemplifican lo anteriormente mencionado: "a la partida"; "la mediería"; "la gueza". Junto con los cargos y los tequios constituyen la unidad de la diversidad recíproca complementaria[92].

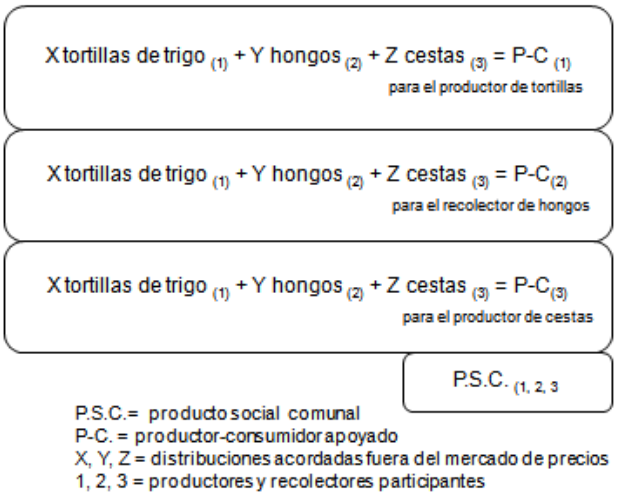
[92] La plaza es otro componente importante del orden *ethico* de los Mixtecos oaxaqueños, sin embargo, no es tema de estudio en ésta investigación.

“A la partida” es la forma más sencilla de reciprocidad. Ella consiste en compartir la cría del animal (su alimentación o cuidado). Quien recibe la responsabilidad de su cuidado (normalmente, a cargo de los miembros más jóvenes) no es un peón que le rinde cuentas al dueño del animal. Quien da al animal recibe el producto de la buena crianza, quien da la buena crianza recibe el producto que calma temporalmente sus necesidades. La parte cuantitativa no media entre uno y otro sino el reconocimiento de sus necesidades básicas mutuas. Se debe hacer énfasis en que no hay un condicionamiento mutuo. Si las condiciones (salud, clima, etc.) no permitieron el desarrollo adecuado del animal, de todos modos se reconoce el esfuerzo y se comparte el animal.

“La medieria” es la complementariedad de bienes para la producción o la consumición. Los acuerdos equilibran las donaciones (por ejemplo, de semillas, abono, yunta, etc.) y el acceso a lo creado por todos. En “la medieria” aparece ya lo cuantitativo, pero como el producto social que debe cubrir las necesidades de los participantes. Indudablemente, la convergencia de un mayor número de donantes-donatarios no sólo ayuda a resolver sus carencias materiales, también y, sobre todo, refuerza el sentido de

la corresponsabilidad. Como vemos, "lo comunal" se afirma en éste tipo de prácticas económicas. Ver figura 1.

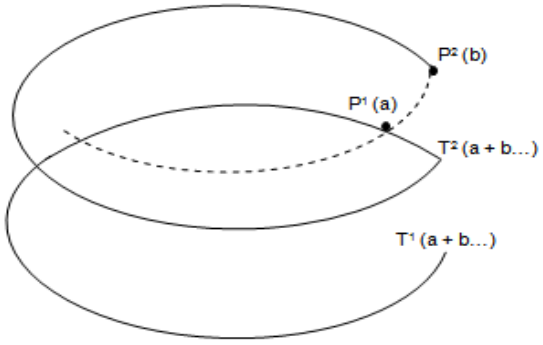
**Figura 6. Mediería**




**Fuente: Elaboración propia.**

"La gueza" es concesión de trabajo en la tierra del otro. En éste caso, el trabajo actúa, en lugar del don, como el *medium* inter-temporal e inter-espacial de la reciprocidad. Su disponibilidad para el uno es también su disponibilidad para el otro, pero en tiempos y espacios distintos. Ver figura 2.

**Figura 7. GUEZA**




T¹ = trabajo (tiempo presente)
P¹ = producto inter-familiar para la unidad domestica (a)
T² = trabajo (tiempo posterior)
P² = producto inter-familiar para la unidad domestica (b)
(a + b...) = unidades domesticas. La participación permanece abierta.

**Fuente: Elaboración propia.**

En los tres casos que hemos comentado sobresale algo que les es común, la ausencia del equivalente general (dinero), por el que se accede, a través de un mercado de precios, a bienes y trabajos. Esto tiene una explicación, en las prácticas económicas intra-comunidad no se busca inter-cambiar. Contrariamente a la ecuación de Marx (1984) de $M_1$-D-$M_2$, lo que media en la vida económica de los mixtecos oaxaqueños son sus valores éticos. Valores que están en el centro de su pensamiento filosófico y teológico. A continuación lo explicamos.

### 3.3 Razón ética y convivencialidad

Para los mixtecos oaxaqueños, "lo comunal" es el referente inmediato de su pensamiento. "Así pues, en la comunalidad estriba la esencia de lo americano autóctono y su filosofar" (Ortiz, 2005:100). "Lo comunal" es el modo cultural del orden universal de los mixtecos oaxaqueños, presente en sus relaciones intra-comunitarias e inter-comunitarias. Ahora bien, todo ser finito diverso es considerado como parte del Ser infinito unitario. Por sí mismos, los seres finitos diversos no tienen razón de ser, pues su ser es en "Lo universal", "Lo subsistente". "La religión del mixteco, *sasica huahua sacaa sañyuhu*, "Lo bueno", "Lo grande", "Lo de encima", articulaba y trascendía lo real, permitía su comprensión y su manejo y penetraba hasta el fondo todas las dimensiones de su existencia" (Alvarado, citado en Pastor, 1987: 21).

Siendo parte del Ser infinito unitario, nada existe como individualidad, pero sí como singularidad: lo que lo distingue entre la diversidad. Luego entonces, el ser finito diverso es un "ser colectivo". "Así, la nosotridad no significa anulación. *Yo-colectividad* conforman: *ndoo;* pero sin inmolación del uno al otro, sin sobreponerse el

uno al otro, sólo de esta manera es posible la convivencia equilibrada (…)" (Ortiz, 2005:103).

El "ser colectivo" se piensa colectiva y emparejadamente. Pensamiento latente entre uno (s) y otro (s). Vivencialmente, orienta las experiencias en el mundo humano y natural. Pero el "ser colectivo" no solamente es juicio, que a través de la palabra dice de sí mismo y de otro, también es, como ser integral, la palabra del corazón, que no es un mero sentimiento sino un sentimiento sublimado por "Lo universal". De ahí, el amor universal. "El ser humano (…) su dimensión dual que deviene en síntesis (…) en unidad…*Nadjani ini: Anima, despierta, levanta tu corazón* (...), es la otra consigna" (Ortiz, 2005: 131). En la filosofía zapoteca oaxaqueña, el "ser colectivo" nace del amor universal. "El amor ("*guendaranaahí*") es quien engendra, en el seno de "*guenda*" (el Ser) a los verdaderos espíritus" (López, 1955: 96).

Al parecer, el "ser colectivo" y emparejado está en varias de las explicaciones de la realidad de las sociedades indígenas latinoamericanas. Ello supondría que se parte de un mismo principio metafísico. En el caso de los mayas tojolabales, México, Lenkersdorf (2002) habla de un nosotros organismico, un nosotros que no es un todo

funcional sino un nosotros contextualizado por "lo comunal". Nuevamente es referido el espíritu de "lo comunal", el espíritu que hace del hombre un ser integral y responsable con la comunidad. Por tanto, el "ser colectivo" no se encierra en un solipsismo sino que se abre intersubjetiva y horizontalmente.

> Los tojolabales se esfuerzan en *coordinarse, en lugar de subordinarse a otros o de subordinar a otros*. En la lengua se trata de la expresión *'ojj' ajjb' ajtik*, es decir, *vamos a emparejarnos*, que es el prerrequisito para que nos pongamos de acuerdo (…) (Lenkersdorf, 2002:128).

Todo encuentro personal (singular o plural) es venturoso en tanto sea en la unidad de la diversidad, donde es posible el reconocimiento entre los recíprocos complementarios, donde surge la conciencia del límite del poder del ser humano, y donde es posible acordar y coordinar el uso de los diversos trabajos. Solamente en la unidad de la diversidad el trabajo es emparejado, realizándose como ayuda o servicio.

En la tradición andina, el "ser colectivo" y emparejado lo encontramos en *qamiri*. *"Qamiri"* (…) es el *jaqui* (persona) que sabe vivir y convivir *en y con* todos los diversos mundos (…)" (Yampará, 2011:16). *Qamiri*, que tiene una representación concreta en forma de entrelazamientos de distintas telas, enfatiza la unidad compleja. Incluso, *jaqui* es ya una dualidad emparejada, la dualidad hombre-

mujer, comenta Yampará (2008), la raíz o el comienzo de las siguientes interrelaciones, igualmente emparejadas.

Puede decirse que hay una visión compartida en torno a la cual se afirman estos pueblos: el "ser colectivo" no crea un orden a partir de intereses egoístas; el "ser colectivo" no coexiste (tendencia a la separación) sino convive (tendencia a la aproximación); el "ser colectivo" no impone sino busca el acuerdo que devenga en un estado de paz.

La primera aproximación del "ser colectivo", en la tradición indígena latinoamericana, es la hospitalidad. Ortiz (2005) arguye que la hospitalidad (*na kundeku tnaae'*) es la apertura del "ser colectivo", la apertura que, como convivencia y diálogo, muestra su ser verdadero. En las sociedades organizadas por los principios de reciprocidad, el don juega el mismo papel. Para Temple (2000), el don de hospitalidad, y el valor creado (la amistad), apertura las relaciones sociales. El "ser colectivo", encarnado en la figura dual del donante-donatario, participa en la dialéctica de la reciprocidad emparejada. El don, y todo lo que es dinamizado por el "ser colectivo", lleva a cuestas el espíritu de la unidad de la diversidad.

En toda aproximación, las relaciones instrumentales y la competencia están ausentes. Mas es patente el apoyo recíproco, cuya heterogeneidad y amplitud se corresponde con el "ser colectivo". Ortiz (2005) sostiene que en cualquier momento de la convivencia surge *ko 'on tindeeo ta'anyoo* (vamos apoyarnos mutuamente), como conciencia común y sentir del corazón, que atiende a toda limitación humana.

La experiencia de la ausencia lleva al acompañamiento, y su especificidad marca el curso de *ko 'on tindeeo ta'anyoo*. El "ser colectivo" es un ser cuya moralidad se funda en asistir e impulsar al prójimo. Modo de ser y hacer en comunidad. Así, toda práctica comunal responde al sentido profundo de la responsabilidad recíproca, que valora lo de uno (s) y lo de otro (s), que atiende a uno (s) y a otro (s). Se entiende entonces que la finalidad del trabajo no es lo objetivamente creado por él.

> Sustento y moral van emparejados en la doctrina del trabajo: *na kada tniñur' nuu miñie' kundeku va' ae' nuu nkuu januu vaae':* trabajemos si queremos vivir tranquilamente y si tenemos un poco de vergüenza, tal es el imperativo categórico para *da'a ñuu savi* (el hijo del pueblo mixteco) (Ortiz, 2005: 117).

Queda claro que el trabajo sigue el ritmo de "lo comunal" y no de lo económico, como sucede con los mayas tojolabales, para quienes "Trabajar es nosotrificar la realidad (…)" (Lenkersdorf, 2002:186).

Comportarse correctamente con el otro es un proceso que ha de seguir *da'a ñuu savi* durante toda su vida. Conocer aquello que es "el bien" se descubre convivencialmente. Ahí nace la reflexión de la conciencia y la pulsión del corazón. "Pensar-sintiendo-acción-responsabilidad. Triada esta indisoluble y propia de la buena moral (…) que habla bien del *da'a ñuu* (hijo del pueblo)" (Ortiz, 2005:131).

La historia de *da'a ñuu savi* es la historia de su existencia ordenada por "el bien", que como "puro bien" lo trasciende e ilumina. "Ahí en la cima es donde se ubica la luz esclarecedora" (Ortiz, 2005, p.132). En la teología mixteca y zapoteca oaxaqueña, el "ser colectivo" avanza hacia el bien infinito del Ser infinito, principio y fin de todo. Al ir conociéndolo, primigeniamente, surge en él una cualidad moral, igualmente primigenia: la humanidad, la cual hace del "ser colectivo" un ser digno, frente a los otros diversos emparejados y frente al Otro unitario. Así, "lo bueno", "el bien" (*sa va'a*), Ortiz (2005), conocido entre los zapotecos como *guelagueza*, López (1957), anima la

vida comunal del *da'a ñuu savi*. Valor supremo al que se encaminan todas las eficiencias físicas y espirituales del *da'a ñuu savi*. La unidad de la diversidad, el vínculo esencial entre el ser finito diverso y el Ser infinito unitario, y su horizonte ético-teológico de una existencia virtuosa, conforman, finalmente, la realidad profunda del mixteco oaxaqueño.

### 3.4 Conclusión

El pueblo mixteco oaxaqueño, de la zona alta, ha logrado conservar cierta autonomía en la organización del trabajo. Sus formas han ido cambiando históricamente, pero su sentido original se mantiene: ayudarse o atender las necesidades de uno (s) y otro(s). Todas las eficiencias del trabajo tienen como fin último servir al prójimo. La reciprocidad de trabajos y productos se explica por su orden metafísico, que es considerado verdadero y bueno. De éste modo, el trabajo colectivo (diverso y emparejado) llega a ser un *continuum creativo* de aquel orden, es decir, humanizado por las diversas experiencias comunales.

## 3.5 Bibliografía


Carrasco, P. (1975). La transformación de la cultura indígena durante la colonia. *Historia Mexicana*, *25*(2), 175-203.

Clastres, P. (1981). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.

Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el estado.* Venezuela: Monte Ávila.

Díaz, F. (2004). Comunidad y comunalidad. Recuperado de https://www.insumisos.com/.../comunidad%20y%200comunalidad.pdf

Diskin, M. (1986). "La economía de la comunidad étnica en Oaxaca". En A. Barabas y M. Bartolomé (Eds.), Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca (pp. 257-297). México: CNCA.

Esteva, G. (2006, diciembre). *Los ámbitos sociales y la democracia radical*. Ciudadanía y Comunes, Ciudad de México.

Korsbaek, L. (2009). El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización. *Argumentos*, *22*(59), 121-123.

Korsbaek, L. (1995). La historia y la antropología: el sistema de cargos. *Ciencia Ergo Sum*, *2* (2), 176-183.

Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.

López, G. (1957, enero/diciembre). La guelagueza. *Filosofía y Letras*, *31*(63-64-65), 221-228.

López, G. (1955, enero/diciembre). La filosofía de los zapotecas. *Filosofía y Letras*, *29*(57-58-59), 85-98.

MacLeod, M. (1990). "Aspectos de la economía interna de la América española colonial: fuerza de trabajo, sistema tributario, distribución e intercambios". En L. Bethell (Ed.), Historia de América Latina (pp. 148-187). Barcelona: Crítica.

Manzanilla, L. (1996). "La organización económica de Teotihuacan y Tiwanaku". En M. Cervantes (Coord.), Mesoamérica y los Andes (pp. 13-81). México: CIESAS.

Marx, C. (1984). *El Capital*. México: FCE.

Montes, A. (s. f.). La comunalidad: raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas. Recuperado de https://www.redindigena.net/ser/

Ortiz, I. (2005). *Filosofía andina y mixteca (ÑUU SAVI)*: *estudio comparativo* (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.

Pastor, R. (1987). *Campesinos y reformas: la mixteca (1700-1856)*. México: COLMEX.

Romero, M. (1996). *El sol y la cruz: los pueblos indios de Oaxaca colonial*. México: CIESAS/INI.

Stavenhagen, R. (1985). *Sociología y subdesarrollo*. México: Nuestro Tiempo.

Temple, D. (2003*a*). *Teoría de la Reciprocidad* (Tomo II). La Paz: Garza Azul.

Temple, D. (2003*b*). Teoría de la Reciprocidad (Tomo III). La Paz: Garza Azul.

Temple, D. (2000). Reciprocidad y comunidad. *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal* (RIDAA), *35-36-37*, 27-37.

Yampara, S. (2011). Cosmovivencia andina: vivir y convivir en armonía integral-*Suma Qamaña*. *Bolivian Studies Journal*, 18, 1- 22. doi: 10.5195/bsj.2011.42

Yampara, S. (2008). "Viaje del *Jaqi* a la *Qamaña*: el hombre en el vivir bien". En J. Medina (Ed.), *Suma Qamaña*: la comprensión indígena de la vida buena (pp. 73-80). La Paz: PADEP/GTZ.