

***PENSANDO LA VIDA DESDE LOS SUJETOS COLECTIVOS, LA
COMPLEMENTARIEDAD Y LA RECIPROCIDAD:
reflexiones sobre las epistemologías otras***

**PENSANDO A VIDA A PARTIR DOS SUJEITOS COLETIVOS, A
COMPLEMENTARIDADE E A RECIPROCIDADE:
reflexões sobre as epistemologias alternativas**

Laura Collin Harguindeguy*

Resumen

Las ideas de complementariedad, reciprocidad y sujetos colectivos han sido señaladas como parte de los conceptos rectores del Buen Vivir en estudios del mundo andino y mesoamericano. En el artículo, con base en la interacción prolongada con pueblos originarios y la participación en organizaciones sociales que los involucran, reflexiono en torno a cómo estas nociones se reflejan y al mismo tiempo condicionan la vida cotidiana. Argumento como esos conceptos suponen un modo de vida que implica una versión contraria al modelo occidental. Concluyo que supone no solo una ontología y una epistemología otra, sino y sobre todo una alternativa civilizatoria, una propuesta de vida. Se relaciona esta visión del mundo con las propuestas de la teoría de la complejidad.

Palabras clave: Buen vivir. Epistemologías otras. Sujetos colectivos. Complementariedad.

Resumo

As ideias de complementaridade, reciprocidade e sujeitos coletivos têm sido apontadas como parte dos conceitos orientadores do bem viver em estudos do mundo andino e mesoamericano. No artigo, com base na interação prolongada com povos originários e na participação em organizações sociais que os envolvem, reflito sobre como essas noções se manifestam e ao mesmo tempo condicionam a vida cotidiana. Argumento que esses conceitos pressupõem um modo de vida que implica uma versão contrária ao modelo ocidental. Concluo que isso implica não apenas outra ontologia e epistemologia, mas principalmente uma alternativa civilizatória, uma proposta de vida. Essa visão de mundo se relaciona com as propostas da teoria da complexidade.

Palavras-chave: Bem Viver. Epistemologias Alternativas. Sujeitos coletivos. Complementaridade.

Introducción

Las propuestas del Buen vivir, Vivir Bien, o Vivir Sabroso y sus equivalentes en quechua y aimara han logrado resonancia como consignas políticas y son retomadas por un amplio espectro de actores sociales que se consideran de izquierda (si es que tal distinción conserva el sentido) o con la nueva propuesta del progresismo. En el mundo académico tienen sus equivalentes en las propuestas de-coloniales y más recientemente de las epistemologías del sur. En otro artículo analicé cómo al retomar el concepto cada actor social lo reinterpreta

* Dra. en Antropología, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores III, Profesora Investigadora en El Colegio de Tlaxcala. E-mail: lauracollin@gmail.com

desde su propia posición, de manera tal que los funcionarios o intelectuales vinculados a los gobiernos progresistas lo identifican desde las funciones redistributivas del Estado o desde el gobierno, como socialismo de los pueblos originarios lo interpretan desde el marxismo, mientras que los ecologistas resaltan el amor a la madre tierra, es decir cada lector ve lo que quiere ver (Collin, 2016). Otra vertiente es la representada por las voces de los pueblos originarios que establecen distancia con respecto de las visiones occidentales y de quienes, sin ser originarios ni miembros de los pueblos, reflexionan sobre las implicaciones de la existencia de otras formas de ver el mundo, es decir, sobre las epistemologías. En este artículo, intentare profundizar sobre las implicaciones que tiene el cambio de mirada y poder ver desde categorías diferentes de las desarrolladas en occidente. Por tanto, el significado profundo de las propuestas de ontologías y epistemologías otras, más allá del discurso y la denuncia carentes de etnografía.

Antecedentes de la emergencia de los conceptos

La propuesta de las epistemologías otras o del sur, nombra y le concede un estatus mayor a las diferencias culturales que implican conceptualizaciones disímiles o formas alternas de entender la realidad. Cuando surge la idea de las epistemologías otras (Alarcón-Cháires, 2019) o epistemologías del sur (Santos, 2011) se logra conceptualizar propuestas que reconocían la existencia de otras formas de pensar, algunas de larga data como las incluidas en el concepto de antropológico de cultura y propuestas más recientes que refieren a la imposición del llamado pensamiento occidental. Si bien se puede argumentar que la identificación de diferentes formas de ver la realidad tiene larga data en la antropología, no siempre se realizó sin bajarse del pedestal de la superioridad del pensamiento científico.

La visión de los antropólogos a veces adoptó tintes discriminatorios como cuando al animismo se le denomina pensamiento pre-lógico (Levy-Bruhl, 1974), es decir un pensamiento que aún no alcanza el carácter de lógico, que se atribuye exclusivamente a la tradición occidental. En otros casos se trata de formulaciones moderadamente discriminatorias al concederle el estatus de razón práctica (Sahlins, 1997). Sahlins reconoce que “Las culturas son órdenes significativos de personas y cosas. Como esos órdenes son sistemáticos, no pueden ser sólo libres invenciones de la mente (p. 10).

Los primeros antropólogos que reconocieron las diferencias en las formas de entender la realidad las atribuyeron a atraso o falta de desarrollo evolutivo, las consideraron nociones pre-científicas, pre-lógicas, mágicas o animistas, en un modelo evolución lineal, trasladado de

la biología a la cultura. Tales calificativos exhiben un dejo etnocéntrico debido a que quienes los formulaban se incluían a sí mismos como parte de la cultura occidental que a su juicio representaba la cúspide de la civilización. Expresaban en la práctica la alteridad y la otredad que caracterizan a la disciplina antropológica (Auge, 1998), pero también a la imposibilidad de desprenderse del etnocentrismo. Fue preciso que transcurriera casi un siglo para concederle a esas formas diferentes de ver y entender la realidad el estatus de epistemologías y ontologías y reconocer su capacidad de representar opciones civilizatorias.

A la tradición académica, que reconoce a las culturas categorías de pensamientos, se suma la tradición militante que además de registrar la diferencia, reclama el derecho a ser y pensar diferente y su dimensión como opción civilizatoria, es decir como modelo de pensamiento para otras sociedades, incluyendo la occidental. Como antecedente lejano se pueden rememorar el reclamo de las 3 reuniones de Barbados por la liberación del indígena (Chirif, 2021) que además de instaurar la consigna liberacionista reconocería que tales pueblos portaban una opción civilizatoria.

Las reuniones de Barbados dieron pie al surgimiento de movimientos etnopolíticos (Bartolomé, 1996). Ambas reuniones tenían como antecedente, las luchas anticoloniales de la posguerra, sobre todo de la de Argelia, donde va a resaltarse el papel de la cultura en la lucha por la independencia (Cabral, 1977) y posteriormente la adopción del concepto de identidad étnica (Hobsbawm, 1997). La primera reunión de Barbados por la liberación del indígena, replicó en América, el coloquio convocado por Robert Jaulin y protagonizado sobre todo por antropólogos europeos, realizado en 1970: El etnocidio a través de las américas (Jaulin, 1975). Por tal motivo se centró sobre las denuncias de etnocidio.

Si bien en la primera reunión de Barbados, participaron solo académicos y se centró en las denuncias, para la segunda, se incorporaron líderes étnicos “Participaron tanto antropólogos como líderes indígenas de movimientos recién constituidos y los resultados fueron recogidos por Guillermo Bonfil Batalla”¹ (Grünberg, 2021, p. 50). La segunda, concedió mayor visibilidad a la persistencia de acciones de resistencia por parte de los pueblos.

¹ Grupo de Barbados: “Indianidad y Descolonización en América Latina - Documentos de la segunda reunión de Barbados”, 1979, México.

El surgimiento de organizaciones étnicas, algunas corporativas y otras independientes no fue ajena a estas discusiones (Báez; Jorge, 1985). Entre los antecedentes del surgimiento de las ideas anti-coloniales no puede soslayarse la importancia de André Gunder Frank (1966) – gringo, ni modo – y de Pablo González Casanova (2006), el primero aporta la noción de la dependencia (Kay, 2006) y el segundo la de colonialismo interno. Sería, muy posteriormente cuando desde la corriente de los estudios culturales surgen las propuestas de-coloniales que desde hace varias décadas crítica a la colonización del pensamiento (Quijano, 2014; Mignolo, 2015). Corriente crítica que confluye con la propuesta de las epistemologías otras o epistemologías del sur, que al igual que sucedió con la propuesta del Buen Vivir, tuvo una amplia acogida con resultados parecidos, es decir, interpretaciones varias. La perspectiva de-colonial se centra sobre el carácter racista y excluyente del colonialismo que establece la separación entre criollos-blancos y los indios y mestizos:

Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo (Quijano, 2014, p. 777).

Si bien, tanto Quijano (2014) como Mignolo (2000) mencionan reiteradamente la imposición del pensamiento occidental, no logran identificar o mencionar algunas de las diferencias ontológicas y epistemológicas entre las formas de ver el mundo. En ese sentido se quedan en la denuncia:

Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento...reprimieron tanto como pudieron, es decir en variables medidas según los casos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos,... una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma Occidental, y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno (Quijano, 2014, p. 13).

Al no concretar cuáles serían las diferencias ontológicas y epistemológicas los autores reproducen la ceguera ontológica que critican. Seguramente, la ceguera ontológica se deriva de la falta de trabajo de campo o diálogo con “los colonizados. Críticas más radicales que las que aquí formulo, son las de Silvia Rivera (Rivera-Cusicanqui, 2010) y Grosfogel (2015)

quienes acusan a los académicos de los estudios culturales por practicar el extractivismo epistémico:

El extractivismo intelectual, cognitivo o epistémico trata de una mentalidad que no busca el diálogo que conlleva la conversación horizontal de igual a igual entre los pueblos, ni el entender los conocimientos indígenas en sus propios términos, sino que busca extraer ideas para colonizarlas por medio de subsumirlas al interior de los parámetros de la cultura y episteme occidental... los pueblos del sur global se limitan a producir insumos, experiencias que luego son apropiadas en el norte y devueltas como teorías elaboradas... enredadas en un discurso de la alteridad profundamente despolitizado (Rivera-Cusicanqui, 2010, p. 58).

Desde la otra orilla del atlántico la aportación, de Boaventura de Sousa Santos (2011), es a mi juicio, la de proporcionar nombre y visibilidad a una idea que venía tratándose en diferentes ámbitos: la existencia de diferencias en las formas de ver y entender la realidad. En mi caso recurrí al concepto de lógica (Collin, 2015), para ahora adoptar el de epistemologías. Boaventura adjudica a la idea de la variación en las formas de establecer relaciones entre las cosas un nombre, el de epistemologías del sur (Santos, 2011), propuesta la que se suma, quizás con menos visibilidad la de ontologías otras (Viveros-de-Castro, 2016).

Boaventura recurre al concepto de epistemologías con gran éxito y posiciona, otros conceptos también con suceso como *epistemicidio*, para denotar, la invisibilización de las categorías de pensamientos de los colonizados. Al conceder a las diferentes formas de pensar estatuto epistemológico, la colonialidad del pensamiento se transforma en epistemicidio. Se pueden asimilar a la idea de epistemicidio las expresiones despectivas de las otras formas de conocer, adjetivándolas como supercherías, creencias, fetichismos, supersticiones o. o calificándolas como pre-lógicas, pre-científicas, etc. Sin embargo, sus textos, desde Portugal, al igual que los de los estudios culturales, carecen de etnografía o de diálogo con los sujetos, sobre los que teoriza. La denuncia y la enunciación no son suficientes, se requiere de la investigación profunda con el adjetivo que se guste (participativa, dialogo de saberes o de ciencias) para ver que se ve cuando se mira desde otras categorías.

Definitivamente no resulta sencillo cambiar la mirada, sobre todo desprenderse de las categorías que condicionan la visión y de las cuales el que mira ni siquiera es consciente de tenerlas o de que puedan condicionar lo que se ve. Se requiere estar dispuesto de deconstruir las propias categorías de pensamiento, y mucho trabajo de campo, para para poder mirar desde la mirada del otro y entender que es lo que ven y las relaciones que establecen entre las cosas. Aquí se plantea el problema crítico ¿cómo acceder a un diálogo intercultural no extractivista, no mediatizado, pero sobre todo que, en vez de traducir los conceptos a los

occidentales y repetir lo de traducción=a traición, permita ver desde la mirada del otro? La pregunta tiene dos contextos y en realidad son uno mismo: el del compromiso militante y la capacidad autocrítica. Ambos aspectos se complementan, pues mientras el segundo, supone intentar despojarse de las propias categorías, el compromiso militante implica asumir los intereses de los sujetos con los que el investigador se compromete, en palabras de González Casanovas:

cómo se relaciona con las alternativas emergentes, sistémicas y anti-sistémicas, en particular las que conciernen a “la resistencia” y “la construcción de autonomías” dentro del Estado-nación, así como a la creación de vínculos (o a la ausencia de estos) con los movimientos y fuerzas nacionales e internacionales de la democracia, la liberación y el socialismo (González-Casanovas, 2006, p. 409).

Los conceptos antes mencionados: buen vivir, epistemologías otras, ontologías otras, pensamiento de-colonial, sin duda se han puesto de moda. Un problema visible en la popularización de los conceptos es la repetición de las propuestas de los autores, sin vincularlas a datos concretos desde los pueblos originarios, es decir, conceptos sin etnografía. Otro problema que se evidencia en ambas popularizaciones, la del buen vivir y la de las epistemologías, es confundir la forma de ver la realidad con la folclorización, manifiesta en la proliferación de rituales supuestamente prehispánicos, con el uso de disfraces, o eventos sin fundamento sobre presumidas filosofías Toltecas o la cultura Nahuaca, pensando que bailando o disfrazándose se piensa como el otro. En ambos casos se devalúa o se minimiza la trascendencia y lo que implica en términos epistemológicos el ver la realidad desde categorías de pensamiento diferentes a las occidentales. Se pierde también la posibilidad de cambiar la mirada. La folclorización y la trivialización finalmente coadyuvan a que:

Al asimilar, es decir, subsumir estos conocimientos de los pueblos al conocimiento occidental se le quita la radicalidad política y la cosmogonía crítica “alterativa” para mercadearlos mejor, o simplemente extraerlos de una matriz epistémica más radical para despolitizarlos. (Rivera-Cusicanqui 2010, p. 39)

Ontología y Epistemología desde la etnografía

Durante casi 300 años el paradigma científico hegemónico positivista y empirista creó una mística basada en la fe en la objetividad del conocimiento. El objetivismo es finalmente monismo pues supone que las cosas, los entes, tienen una realidad objetiva al margen del observador. El empirismo como teoría filosófica comenzó a naufragar a mediados del siglo XX como lo constata la obra de Bertrand Russell (García, 2006), aunque es preciso reconocer

que muchos académicos aún no se enteran. Paralelamente desde diferentes disciplinas se presentaban muestras concretas de -usando un concepto que sirvió para la disrupción del paradigma cartesiano- la relatividad del conocimiento. Desde ejemplos muy pragmáticos sobre alteraciones de la percepción que modifican lo que se ve, hasta teorías complejas como el constructivismo, sobre las categorías que modifican o construyen lo que se observa. Si estas observaciones remiten a sujetos cognoscentes individuales, el otro camino fue la visualización de la diferencia cultural.

La idea de epistemologías otras o epistemologías del sur cuestionan en su concepción intrínseca a las ideas universalistas y objetivistas de una ciencia única y proponen la posibilidad de la existencia de otras ontologías y epistemologías. Es decir, la posibilidad de ver el mundo con otras categorías de pensamiento. Admitir la existencia de categorías culturales que condicionan lo que se ve cuando se mira. En otras palabras, que no se ven las mismas cosas cuando se mira un mismo objeto (ontología), ni se establecen las mismas relaciones entre las cosas u entes de la naturaleza (epistemología).

El reconocer que se pueden ver entes y relaciones diferentes constituye el gran desafío para antropólogos, filósofos, lingüistas, agrónomos, biólogos y hasta para políticos y teólogos, por solo mencionar algunas disciplinas. Implica despojarse de las categorías analíticas aprendidas e intentar mirar la realidad desde otras ópticas, tarea sin duda ardua y complicada, sobre todo cuando quienes teorizan al respecto carecen de trabajo de campo prolongado en otras sociedades y entrenamiento en las técnicas de la etnografía. Se suma como problema la tendencia al etnocentrismo que lleva a creer que la manera como se piensa constituye la única posible. Admitir la existencia de diferentes categorías de pensamiento, supone el reconocer que las categorías que sirven para pensar la realidad son creadas por los seres humanos y en ese sentido, relativas a un contexto histórico social y cambian en el tiempo

En este artículo pretendo abordar, como las categorías de pensamiento modifican lo que se ve (entes) y al cambiar la conceptualización de lo visto, se establecen diferentes relaciones, valoraciones y acciones. Quizás la fórmula más precisa y concisa es la de Geertz que atribuye a la cultura “mecanismos extra personales para percibir, comprender, juzgar y manipular el mundo” (Geertz, 1987, p. 189) En este caso, consideraré solamente tres conceptos culturales y sus repercusiones en la vida social, el de sujeto, y las nociones de complementariedad y reciprocidad.

No intento sostener que en lo personal haya logrado percibir la realidad desde la óptica de los pueblos originarios y podría escribir otro artículo sobre las dificultades que conlleva el

poder por ejemplo cambiar la noción del tiempo o de sujeto individual a sujeto colectivo. Reconozco que solo he logrado algunas intuiciones, que comparto con los lectores.

El yo o el nosotros

Comienzo este intento de reflexión sobre las diferencias ontológicas y epistemológicas con el tema de los sujetos, en tanto resulta ilustrativo de la dificultad de pensar con otras categorías o más concretamente como desprenderse del individualismo y pensar en términos de nosotros. Los sujetos sociales, o lo que se considera un sujeto social resulta una construcción social histórica y culturalmente definida. Estamos tan acostumbrados a pensar en términos de sujetos individuales, que cuesta entender que otras culturas piensan en términos de sujetos colectivos. El sujeto individual constituye un invento moderno como lo demuestra Weber (2005). Sin duda aportó a la subjetivación, al descubrimiento del inconsciente, la reflexividad y el análisis, pero también constituye el principio del individualismo narcisista. Afortunadamente el sujeto individual resulta una construcción moderna y si atendemos a la propuesta de Foucault en vías de desaparición:

El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena (Foucault, 2005, p. 376).

En las sociedades amerindias y aparentemente en muchas otras partes del mundo, el hombre en singular como lo denomina Foucault, o el sujeto individual e individualista resulta impensable, se es parte de una familia, y de una comunidad. En el mundo andino:

Nadie llega a ser plenamente “persona” (jaqi) si no llega a formar pareja: la unidad mínima de convivencia que, además, es fuente de nueva vida. Por eso casarse se dice jaqichasiña: ‘hacerse persona’, y estas parejas –que ya son familia– constituyen la base de toda la organización comunal. El concepto aymara de chacha-warmi resalta además que esta convivencia tiene algo de diferencia y complementariedad entre los que aprenden a convivir bien (Albó, 2011, p. 134).

La familia no se limita a la pareja, constituye un entramado de relaciones y normas de parentesco que definen el trato y las obligaciones mutuas. En antropología se ha discutido reiteradamente el concepto de unidad doméstica (Harris, 1986) y las relaciones de colaboración en su seno, preguntándose si constituye una unidad residencial o de trabajo. En

mi experiencia lo que define a las unidades domésticas es el constituir una unidad de reproducción social, donde sus miembros se sienten corresponsables sobre quienes integran grupo doméstico, que pueden ser parientes sanguíneos, políticos o falso parentesco como en el caso de los padrinzos y compadrazgos. No importa si uno vive en el mismo predio, en la misma comunidad, en comunidades lejanas o en el extranjero. Son estas normas de corresponsabilidad las que explican el enorme flujo de remesas que se envían a sus comunidades de origen por parte de los migrantes internacionales, pero también la bienvenida y el acogimiento de los parientes que pierden el trabajo por situaciones de crisis económica, o como se evidencio recientemente en el contexto de la pandemia.

Los esquemas de parentesco que priorizan la familia extensa predominan en Mesoamérica y en el mundo Andino, como modelo de relación y convivencia, que inclusive amplían las relaciones de parentesco por medio del compadrazgo. En cuanto a normas de trato se encuentran vinculados mediante relaciones de reciprocidad. Estas formas y normas de parentesco resultan de notable efectividad para la reproducción social y para proporcionar seguridad a los vulnerables. La complementación de esfuerzos e ingresos ha permitido sobrellevar estos años de precarización del ingreso, cuando el salario individual ya no basta para mantener a una familia, asimismo ha resultado como sostén emocional y económico cuando algún miembro pierde temporalmente su fuente empleo. Además, estas relaciones de parentesco y falso parentesco, como el compadrazgo, se extienden a los no humanos, a las entidades naturales y sobrenaturales: “Por eso se le dice Madre: Pachamama. La relación que se establece es filial, es de Madre a hijos”. (Bautista, 2011, p. 111).

La relación que se establece entre la red de parentesco y las condiciones de subsistencia se evidencia cuando los informantes relacionan la pobreza con la carencia de parientes como encontró Thierry-Palafox en la sierra norte de Puebla (Thierry Palafox, 2016), en el mundo andino: “La palabra que tanto quechua como aimaras prefieren siempre para decir pobre, mendigo, es waxcha (o waqcha, en quechua) que, en rigor, significa ‘huérfano, abandonado’” (Albó, 2011, p. 135).

Corresponsabilizarse en la reproducción social del grupo, implica el flujo de bienes y servicios, tanto lo que se denomina la economía de los cuidados, como en las relaciones productivas. En las sociedades tradicionales la familia extensa se ve como natural pues se establecen relaciones de reciprocidad e interdependencia en la reproducción social, donde a más miembros mayor diversidad de bienes y servicios, en unidades de producción que aspiran a la autosuficiencia.

A la pertenencia a una familia, generalmente extensa, se suma la pertenencia a la comunidad, o la noción de comunalidad, que hoy se difunde en México (Díaz, 2014). Formar parte de un sujeto colectivo, implica la complementariedad y la interdependencia. “Lo comunal es la integración de la diversidad, es la unidad de la diversidad natural” Sostiene Martínez Luna (2015, p. 106). En el mundo andino:

En el caso nuestro, nuestra sujeción es comunitaria; es decir, el sujeto es sujeto porque está sujeto al nosotros, espera la acción conjunta para prodigarse, aproximaciones semánticas y filosóficas un nosotros expansivo, siempre en apertura a la expansión de nuevos parientes La mismidad podría resignificarse como una nostridad, sujeto como comunidad-de-vida (Bautista, 2011, p. 109).

En tanto no se reconoce al sujeto individual, sino un sujeto colectivo (Ávila, 2008) en consecuencia, los intereses colectivos se anteponen a los personales. Es más, la idea de derechos no aparece en la mayoría de los pueblos originarios, de manera que cuando incorporan la idea al discurso, lo hacen en castellano por carecer de un término en su lengua. Contrariamente, de manera recurrente aparece la noción o idea de obligaciones, en sus términos el cargo: algo que se carga, que pesa, convertido en un modelo de obligatoriedad de la cooperación: “De alguna manera u otra, nadie [variable cantidad] escapa de la cooperación comunitaria” (Robichaux, 2004 p. 24). Los cargos reportan prestigio mas no remuneración: “Los cargueros no reciben pago alguno” (Korsbaeck, 2005), y quienes ocupan un cargo suelen resaltar las pérdidas asociadas a la desatención de sus actividades, así como por el gasto que implica el desempeño del cargo. Independientemente del costo y del esfuerzo, invariablemente terminan aceptando pues supone garantizar su continuidad como miembros de la comunidad (Korsbaeck, 2005). En sentido contrario del rechazo, ser nombrado representa un motivo de orgullo si bien se reconoce que habrá de emplear tiempo, esfuerzo y dinero, pues supone prestigio (González de la Fuente, 2011).

La importancia de la existencia de cargos radica en que consisten en mecanismos de articulación comunitaria (Gallardo-García, 2012), eje vertebrador de lo colectivo (González de la Fuente, 2011), de un proyecto social (Korsbaeck, 2009) pero sobre todo condición de la reproducción social comunitaria (Millan, 2005) o en términos de Bonfil llevar una vida autosuficiente, con autonomía (Bonfil, 1989).

Las particularidades de la organización de las comunidades indígenas mediante cargos son elementos que sirven de eje para la articulación de distintas reglas informales que regulan la vida social, económica, política y cultural, a través de los mecanismos de reciprocidad y colaboración. La importancia de estos mecanismos se encuentra en que históricamente han

constituido los medios tradicionales para alcanzar el bienestar comunitario como medios para la atención de las demandas y necesidades de los propios pueblos indígenas (Gallardo-García, 2012).

En tanto patrones culturales que conforman conductas, los sistemas de cargos: “...expresan las representaciones indígenas sobre la responsabilidad, la obligación y el control” (Millan, 2005, p. 235), es decir, la manera correcta de hacer las cosas y de vivir. El sistema de cargos, si bien proviene de los pueblos originarios, se encuentra presente en comunidades mestizas (Robichaux, 2004) y en otras partes como Brasil y los países andinos (Korsbaek, 1995).

La existencia de normas y conceptos culturalmente definidos orientados a la conservación de los vínculos entre la comunidad y sus miembros y el subyacente principio de obligación o responsabilidad explica, en parte, no solo la magnitud de las remesas enviadas a las familias, sino también las que se envían para obras comunitarias (García-Zamora, 2007). Estas normas que rigen la vida social comunitaria suponen la persistencia de la lógica del don o de la reciprocidad. El don fue definido como la obligación de dar, aceptar y devolver (Mauss, 2009), mientras que Polanyi define la reciprocidad como: movimientos entre puntos correlativos de agrupamiento simétricos, que puede no ser lo mismo al mismo tiempo (Polanyi, 2009). Ambas formas de intercambio se encuentran presentes en las lógicas comunitarias:

[...] dos tipos de mecanismos de cooperación, colaboración y reciprocidad intracomunitarios: aquellos que se dan a nivel de personas y familias, como la mano vuelta; y, aquellos que se dan en beneficio de la comunidad tales como el sistema de cargos, los trabajos comunitarios (tequio, faena o fajina) y los procesos de toma de decisión comunitaria a través de la asamblea comunitaria (Gallardo-García, 2012, p. 11).

El comunitarismo consiste en un sistema centrado en las obligaciones y en una estructura de méritos atesorados. Entre las acciones propias de la “costumbre comunitaria” Ávila menciona las siguientes competencias: [...] normas generales para mantener el orden interno; definición de derechos y obligaciones; definición de funciones y cargos de la autoridad, manejo, control y solución de conflictos; tipificación de delitos y sanciones y; reglamentación sobre el acceso y distribución de los recursos (Ávila, 2003, p. 75). El modelo privilegia el servicio a la comunidad por encima de los derechos, en tanto reconoce a la comunidad como sujeto y como participantes a quienes son considerados miembros de la comunidad, en términos de filiación.

En sentido contrario al de los sujetos colectivos, en el mundo moderno la visión del individuo aislado y que se relaciona con otros a través de la competencia se encuentra tan asimilada y tan preconsciente que está llevando a la disolución social y familiar.

La individualidad-competitividad, se encuentra implícita en la fórmula clásica de la economía como la relación entre bienes escasos y fines alternativos. En el ámbito productivo conduce al monocultivo y a la especialización creciente y en lo social al individualismo extremo. Por individualismo extremo refiero a la autosuficiencia que raya en el solipsismo, que proporciona y propicia la autonomía basada en la disposición de dinero.

El individualismo egoísta está propiciando la modificación de las relaciones familiares. En los 300 años de hegemonía del capitalismo se fue transitando de la familia extensa propia de las sociedades tradicionales precapitalistas a la familia nuclear del capitalismo industrial donde, mediante el salario que recibe el jefe de familia y el trabajo de cuidados de la esposa se logra la reproducción social del grupo – como describen Marx y Engels para la Inglaterra del XIX. La familia monoparental coincide con la incorporación masiva de las mujeres al trabajo asalariado su empoderamiento y concomitante separación o no matrimonio. Mas recientemente empieza visualizarse con el neoliberalismo una situación extrema la de la no – familia. Por no-familia refiero a un fenómeno reciente donde las condiciones de competencia extrema en el medio laboral, asociada a veces a la de inseguridad, propia de la sociedad de riesgo (Beck, 2002) lleva a postergar la posibilidad reproductiva o como sucede en Japón a inclusive negar la posibilidad de tener pareja, por la energía que insume y distrae de la competencia. Situación que por el momento afecta más a personas con mayores niveles educativos o de capacitación.

La hiper especialización a nivel personal – al igual que en el monocultivo requiere de energía externa o exo-energía. Para concentrarse en la competencia profesional se desechan otras capacidades productivas y reproductivas, por tanto, para satisfacer las necesidades reproductivas requieren la adquisición de bienes y servicios en el mercado, así como minimizar los intercambios no mercantiles. La competencia reemplaza la asociación y por eso conduce al solipsismo en ese sentido resulta disruptiva de la vida social. Tal disolución de la vida social no debería adjudicarse al egoísmo o a la falta de valores (como muchos suelen señalar) sino al triunfo o la hegemonía de la lógica del capitalismo que logró transferir la satisfacción de necesidades al mercado y minimizar o descalificar las relaciones de reciprocidad no monetarias. Lógica que sustituyó la idea de bienes por la de mercancías. La dependencia con respecto de la adquisición de mercancías supone el incremento de la entropía

por la creciente demanda de energía externa y su adquisición la dependencia con respecto del dinero.

Como coinciden en señalar los diferentes autores que analizan la teoría de las necesidades, las necesidades humanas son limitadas y universales, lo que varía con las culturas y el tiempo son los satisfactores. Por solo dar un ejemplo, la necesidad humana es la comunicación que puede recurrir a la comunicación personal mediante la palabra, las palomas o un aparato de teléfono celular, o un emogi. La trampa del capitalismo fue confundir o identificar la necesidad por el satisfactor y convencer a la gente que el satisfactor es la necesidad y la dependencia de las mercancías y el dinero la producción industrial con el consecuente gasto energético. Por el contrario, desde la visión de los sujetos colectivos y la complementariedad, la satisfacción de las necesidades depende de la interdependencia y la reciprocidad con otras personas y con la naturaleza.

No vayamos a pensar que hay un mosquito que transmite el virus del individualismo, o un genio maligno que cambia el lente mediante el cual se observa la realidad. Los tránsitos corresponden con modelos culturales, económicos y sociales, que una vez normalizadas se ven como naturales, o más bien se naturalizan. Al tránsito correspondiente al capitalismo industrial, Polanyi lo denomina *la gran transformación* que atribuye a la inclusión o consideración como mercancías de tres cosas que no lo eran: la tierra, el trabajo y el dinero (Polanyi, 2006). La gran transformación se produce con la introducción del trabajo asalariado, cuando el trabajo se convierte en mercancía. En adelante los que se vende es trabajo abstracto, o sea tiempo y el salario supone el pago del costo de reproducción del trabajador, y de su familia compuesta por los hijos que suponen la siguiente generación de trabajadores.

Pensar desde las categorías de diversidad-complementariedad

La idea del sujeto individual, o de los entes individuales, resulta consustancial al pensamiento occidental, que aspira a la unicidad de los entes al menos desde los filósofos griegos. Contrariamente observar la realidad como poblada por entes diversos, interdependientes y complementarios, constituye una visión diametralmente opuesta a la mentalidad moderna occidental. Medina propone que buena parte de la filosofía y el pensamiento occidental han partido de los llamados los principios de la lógica, el principio de identidad, de contradicción, del tercero excluso y el de razón suficiente, que supuestamente “rigen el pensamiento” sin embargo, hay otras formas de ver la realidad no fundadas ni en la

identidad ni en la oposición, y que lleva a diferentes resultados. Medina resalta las implicaciones de tales principios de la lógica

El Occidente cristiano, desde el punto de vista lógico, se construye sobre el principio de no-contradicción que señala: una proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez y en el mismo sentido. Por tanto, se trata de una contradicción formal más que de una contradicción material. El principio de no-contradicción tiene dos derivados: el principio de identidad, que sostiene que cualquier ente es necesariamente idéntico consigo mismo (A es igual a A) y enfatiza la diferencia con cualquier otro ente distinto. Este principio es idéntico al principio individualista (Leibniz), y constituye el asiento lógico del individualismo moderno de los Estados de Derecho basados en la democracia representativa. El otro principio es el principio de tercero excluido que sostiene que una proposición es o verdadera o falsa; por consiguiente, no existiría una tercera posibilidad. Este principio afirma la exclusión mutua de los valores lógicos (verdad y falsedad); es decir, tanto verdadera como falsa, ni verdadera ni falsa. Estos son los principios lógicos que han modelado el alma de Occidental (Medina, 2011, p. 41).

La ciencia moderna occidental, regida por los llamados 4 principios de la lógica, por una parte, se obsesionó con la búsqueda del ente que, de acuerdo con el principio de identidad, fuera indivisible, sino que también se dedicó a clasificar y separar la realidad con criterios de similitud y diferencia, lo que es peor, a considerar lo diferente como opuesto y en competencia. Tal mirada lleva al etnocentrismo y al racismo, a la separación-oposición entre géneros, razas, familias. La obsesión clasificatoria propia de occidente Bauman la denomina la lógica del jardinero, encaprichada con el orden, la especialización, el aislamiento entre especies. (Bauman, 2005). Ordenados, cortados, separados, tanto el jardín como el terreno agrícola, donde cada especie señorea en su parcela de monocultivo, libre de hierbas que le hagan competencia. La visión que parte de la contradicción, e implica la competencia entre las cosas diferentes, niega por definición la posibilidad de la complementariedad.

Solo lo diferente puede ser complementario, lo igual es idéntico, por tanto, no complementario. Constituyen visiones diferentes. ¿Pero que implica ser complementario?, por un lado, la palabra misma indica que, la persona, planta, o lo que sea no se encuentra completo, de hecho, requiere del complemento. Es a partir de su unión con su complemento que se completa. Otra implicación refiere al intercambio o más bien la circulación de bienes servicios e información entre los complementarios.

La noción lleva a descartar la existencia de sujetos individuales, solitarios o autosuficientes, la extrañeza de pensar un ser o un ente al margen de relaciones e interdependencias, como plantea la teoría de los sistemas complejos (García, 2006; Tyrtania, 2008). El frijol necesita a la vara del maíz para enredarse, pero le proporciona al maíz el

nitrógeno que este consume. Las gallinas y guajolotes llevan a la practica el control biológico de plagas, al comer insectos al tiempo que abonan la milpa.

No solo en la milpa o el traspatio cumplen tareas de limpieza también son bienvenida dentro de la cocina para comer las sobras que cayeron al piso y los insectos. El espacio de la milpa mesoamericana y de la chacra andina, con su mezcla de especies animales y vegetales, se observa caótico, desde una visión centrada en el orden y la separación, desde otra mirada compone un ecosistema con especies asociadas e interdependientes que intercambian información y se retroalimentan. El propio cuerpo humano puede ser descrito como un ecosistema que requiere de un ejército de bacterias para el procesamiento de los insumos, o sea los alimentos.

Las taxonomías occidentales clasifican en función del parecido, la similitud, es decir el principio de identidad, de ahí que por el grado de proximidad pueden ser familia, genero, y especie, tronco y reino. La idea de exclusividad lleva inclusive a rechazar que los humanos seamos iguales, entre nosotros y genera la obsesión por las razas puras, inclusive en las mascotas. En las taxonomías occidentales sería impensable que una gramínea, del orden de los poales, de la subfamilia de los panicoideae como el maíz (*Zea mays*), pueda ser pariente de una cucurbitácea, de la familia bignoniáceae, es decir la calabaza, o de una *Phaseolus vulgaris* del género *Phaseolus*, familia Fabaceae., como el frijol. Contrariamente en la lógica de la milpa consideran que el maíz, el frijol y la calabaza son familia, porque se llevan bien.

Los criterios clasificatorios son arbitrarios, un pueblo, o cultura puede clasificar las plantas por su uso en comestibles, venenosos o alucinógenos, los animales por si caminan o vuelan, o por su asociación (Idoyaga Molina, 1995). La clasificación por parecido sólo constituye una de las *taxas* posibles. Pero el criterio al que se recurre, si bien arbitrario, implica consecuencias, cuando se piensa en la especie como unicidad, se la cultiva aislada, pues se considera que otras plantas competirían con ella, es decir, se privilegia el monocultivo.

Con la lógica de la competencia en un monocultivo se recurre a herbicidas, para que ninguna otra planta, estorbe su crecimiento, y para que tenga más nutrientes se aplican fertilizantes. Todas las plantas en un sembradío, pero también en todos los sembradíos, tenderán a utilizar un mismo tipo de semilla, fuerte resistente, rendidora y porque no, genéticamente modificada. El sueño de la raza pura como los arios, pero en las plantas.

Contrariamente cuando la clasificación parte de la complementariedad, los espacios ya sean del exterior o del interior estarán poblados por variedad de especies animales y vegetales

que se complementan. Se valora la diversidad, la asociación y la interdependencia. A diferencia de la visión monotemática que pretende separar y diferenciar entes, encasillar en compartimentos estancos, en la visión de la complementación, todo se mezcla de manera indiferenciada, pero retroalimentándose, o complementándose.

La valoración de la diversidad se extiende a los nichos ecológicos: Murra e Condarco (1987) identificaron en los andes la existencia de pisos ecológicos, y explicó su existencia como teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica. En México, aparentemente también las comunidades tenían territorios discontinuos con el mismo fin, conseguir la mayor variedad de bienes para el consumo. La idea de mezcla, de diversidad y complementariedad se evidencia también en la noción de sujeto.

Pensar desde la reciprocidad, circularidad

La idea de la reciprocidad o del don como la definió Mauss (Godelier, 1996), sintetizada en la fórmula de la obligación de dar, aceptar y devolver, o en la de Polanyi (2006), el intercambio de bienes y servicios entre dos puntos simétricos que no requiere ser lo mismo ni en el mismo momento, sin duda constituyen fórmulas, pero sobre todo constituyen mecanismos de relación entre miembros del sistema. La reciprocidad obliga, como sostiene Mauss, constituye una responsabilidad moral de por vida, a Isabel Garibay su informante le confesó que ya no participa en la *gozona*², porque si llega a morir se quien habrá de pagar su deuda, si no tiene hijos (Garibay, 2020), esta confesión representa la profundidad de la obligación moral que, trasciende la vida de una persona.

En Mesoamérica y en el mundo andino la reciprocidad adquiere formas institucionalizadas como el tequio, la faena, la gozona, los sistemas de cargos, y otros no tan formalizados, como los que existen al interior de la familia, pero tampoco se limitan a los seres humanos, sino que comprenden a las relaciones con la naturaleza, animada o inanimada. En este punto nos traiciona el lenguaje clasificatorio, moderno, pues la distinción animada-inanimada, coincide con la visión moderna, pero tal separación no existe desde otras miradas de la realidad. En los sistemas de representaciones mesoamericanas buena parte de los entes naturales, ríos, montañas, tierras constituyen entes animados, dotados de voluntad y agencia, una visión que coincide con la propuesta de Latour (2005) en cuanto a la existencia de actantes.

² Forma de trabajo recíproco, en Oaxaca, México.

Pero a diferencia del antropólogo francés la visión mesoamericana no se limita a la noción de actantes, los entes naturales (que más bien se entienden como sobrenaturales), se encuentran dotados de voluntad e intención, pueden vengarse, como mostrar su agradecimiento, y sentimientos, al igual que los santos y los humanos. Por ello, los entes naturales y sobrenaturales se incorporan a las cadenas de reciprocidades y de rituales. En toda Mesoamérica y parte de Aridoamérica, antes de tomar bienes de la naturaleza, ya sea mediante la agricultura, la caza, pesca o recolección, se solicita permiso. La fórmula repetida en casi todos los casos, manifiesta pedir autorización para tomar bienes, pero con el compromiso de no tomar más de lo que se necesita:

Según las tradiciones, antes de cada intervención en la naturaleza hay que solicitar el permiso de los espíritus protectores para poder trabajar la milpa o ir de cacería los rituales y las ceremonias que deben realizarse para ello y para agradecer los dones recibidos, son organizados y dirigidos por personas de edad avanzada. Funcionan como metáforas que les proporcionan seguridad (Gabriel, 2010, p. 164).

El compromiso que establece límites a la actividad, se refrenda mediante ofrendas, generalmente comida, bebidas y flores, como si los entes invocados fueran humanos. Además de la ofrenda o rito previo, la relación con los elementos de la naturaleza se vincula con el sistema ritual religioso de la comunidad. La calidad de la fiesta patronal, o por el contrario la violación de las restricciones o abstinencias por parte de mayordomos y fiscales puede reportar actos vengativos de la naturaleza como sequías o lluvias torrenciales, como han datado quienes estudian los sistemas de cargos. Las comunidades, en tanto sujetos colectivos, establecen relaciones de reciprocidad con la naturaleza, que suponen el intercambio de bienes y servicios, que pueden ser fiestas o rituales, por lluvia, lo que importa es que se establece una relación que implica el trato respetuoso y de cuidado entre los que intercambian (en este caso humanos y no humanos) no exenta de miedo por las repercusiones. Valga señalar que la idea de que la naturaleza puede vengarse no surgió con el ecologismo, ni la invento Lovelock (2007) sino que se encuentra presente en las representaciones de los pueblos originarios desde tiempo atrás. Los antropólogos del pasado la calificaron como animismo, sin entender que, de manera metafórica, la sacralización y subjetivación de la naturaleza constituye una forma de reconocer que los seres humanos somos naturaleza, en relaciones simbióticas, y que la pérdida de ese saber, con la objetivación de la naturaleza y su comprensión como recursos naturales sujetos de explotación, conduce a desequilibrios tóxicos y la posibilidad del colapso ambiental.

Reflexiones finales

La reflexión final en cuanto a cómo se ve la realidad mirando desde los sujetos colectivos, y desde las ideas de complementariedad, la interdependencia y la reciprocidad no pretende limitarse a señalar la existencia de categoría de pensamientos diferentes de las occidentales cartesianas, y como éstas modifican lo que se ve, y por tanto las conductas sino y, sobre todo, repensar su validez, esto es su dimensión militante y de compromiso con la sobrevivencia de la humanidad.

Sin duda, el reflexionar sobre como las categorías de pensamiento inciden sobre lo que se ve tiene trascendencia teórica pues cuestiona el empirismo y el objetivismo en tanto teorías científicas. No con menos relevancia teórica, priorizo la segunda inferencia pues refiere a las consecuencias prácticas de las categorías para la vida social y de las relaciones de los seres humanos con la naturaleza o invirtiendo la formulación a las interacciones de los humanos como parte de la naturaleza.

Las analogías de las ciencias sociales con las naturales, han sido reiteradamente cuestionadas, sin embargo, vale preguntarse si la distinción entre lo natural y lo “social” no deriva del antropocentrismo que justificó el supuesto dominio y depredación de los seres humanos sobre la naturaleza. Los seres humanos que miraron a la naturaleza como objeto inerte la consideraron como apropiable, manipulable, y su propiedad y han conducido a la humanidad al borde del colapso ambiental. Toda interacción supone modificaciones de los involucrados, pero hay tipos o diferencias en las interacciones. El reconocimiento de los seres humanos como naturaleza supone participación como parte integrante, implica simetría, intercambio, contrariamente, la separación, la supremacía del humano, conduce a la apropiación, depredación y la posibilidad del colapso.

Si reconocer la interdependencia supone, por tanto, que lo que afecta a la naturaleza afecta al humano, en tanto seres naturales, esto no supone una analogía entre las ciencias naturales y las sociales, sino la ruptura de los límites entre disciplinas. Interpretar y juzgar la realidad desde categorías como la complementariedad, la reciprocidad o auto identificarse como sujetos colectivos constituyen ideas perfectamente lógicas y racionales. De ninguna manera pueden catalogarse de pre-lógicas o como razón práctica. Es más, podríamos adjudicar un sentido más racional que muchas propias del pensamiento “científico”, o al menos reconocer que el pensamiento científico corresponde a un modelo teórico y que muchas de las ideas como las mencionadas coinciden con nuevas propuestas como las de la

teoría de la complejidad. Inclusive ideas no comprobadas como la sacralidad de la naturaleza, si se toma como metáfora y se entiende en sus efectos normativos de la conducta, conduce a acciones respetuosas, menos depredadoras, de baja entropía y por tanto más racionales que la conducta depredadora propia de la visión antropocéntrica.

Pensando la vida desde los sujetos colectivos, la complementariedad y la reciprocidad pretenden aportar a describir las implicaciones del cambio de mirada en las relaciones humanas y no humanos. Implica admitir la existencia de diferentes categorías de pensamiento, esto supone el reconocer que las categorías que sirven para pensar la realidad son creadas por los seres humanos son relativas a un contexto histórico social y cambian en el tiempo. La pregunta es como volver a pensar en sujetos colectivos, miembros de familias, de comunidades y de organizaciones. Concluyo con una frase futurista de Arturo Escobar:

El humano “post-humano” –aquel ‘humano’ que emerja del final del antropocentrismo– tendrá que aprender de nuevo a existir como ser vivo en comunidades de humanos y no-humanos, en el único mundo que verdaderamente compartimos que es el planeta. La re-comunalización de la vida y la re-localización de las economías y la producción de los alimentos en la medida de lo posible – principios clave de los activismos y diseños para la transición– se convierten en principios apropiados para la práctica teórico-política del presente (Escobar, 2017, p. 65).

Referências

ALARCÓN-CHÁIRES, Pablo. **Epistemologías otras:** Conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo. Ciudad de México: AC/IIES: UNAM, 2019.

ALBÓ, Xavier. Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? *In:* GUDYNAS, Eduardo; ACOSTA, Alberto (org.). **Buen Vivir/Vivir Bien:** Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Montevideo: CLAES, 2011. p. 127-143.

AUGE, Marc. **Hacia una Antropología de los Mundos Contemporáneos.** Barcelona: GEDISA, 1998.

AVILA, Agustín. Sistemas sociales indígenas contemporáneos. *In:* **Los derechos de los Pueblos Indígenas.** Fascículo I. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2003.

AVILA, Agustín. Gobierno local y comunidades indígenas en San Luis Potosí. *In:* REUNIÓN INTERNACIONAL SOBRE GOBIERNOS LOCALES CONTEMPORÁNEOS EN AMÉRICA LATINA, 2008, Oaxaca. **Anais de la Reunión Internacional sobre Gobiernos Locales Contemporáneos en América Latina.** Oaxaca: Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca y el México: Institute del Woodrow Wilson Center For International Scholars, 2008.

BAEZ, Félix; JORGE, Jorge. ¿Líderes indios o intermediarios indigenistas?: dinámicas internas y externas en el caso mexicano. **Cuadernos de Hoy,** México, n. 14, p. 24-33, 1985.

BARTOLOMÉ, Miguel. **Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México.** Brasilia: Universidade de Brasília, 1996.

BAUMAN, Zigmund. **Modernidad y Ambivalencia.** México: Anthropos: UNAM: UCV, 2005.

BAUTISTA, Rafael. Hacia una constitución del sentido significativo del “vivir bien”. *In:* FARAH, Ivonne H.; VASAPOLLO, Luciano (coord.). **Vivir bien** ¿Paradigma no capitalista? La Paz: CIDES-UHMS: Sapiensa: Oxfam, 2011. p. 93-124.

- BECK, Ulrich. **La sociedad del Riesgo Global**. Madrid: Siglo XXI ed., 2002.
- BONFIL, Guillermo. **México profundo. Una civilización negada**. Grijalbo-CONACULTA. 1989
- CABRAL, Amílcar. El Papel de la Cultura en la lucha por la Independencia. **Cultura y Sociedad**, n. 1, p. 10-17, 1977.
- CHIRIF, Alberto. **Por la conquista de la autodeterminación**. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados. Lima: IWGIA, 2021.
- COLLIN, Laura. La lógica reproductiva como modelo alternativo. *In*: GRACIA, María Amalia (coord.). **Trabajo recíproco y reproducción de la vida: experiencias colectivas de autogestión y economías solidarias en América Latina**. Buenos Aires: Miño Dávila: ECOSUR: CONACYT, 2015. p. 85-110.
- COLLIN, Laura. El Buen Vivir la emergencia de un concepto. **Gaia Scientia**, Argelia, v. 10, n. 1, p.5-11, 2016.
- CONDARCO, Ramiro; MURRA, John. **La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica**. Series Breves Biblioteca de Bolsillo 2. Bolivia: Hisbol, 1987.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Epistemologías del Sur. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Bogotá, v. 16, n. 54, p. 17-39, jul./set. 2011.
- DECLARAÇÃO DE BARBADOS. Por la liberación del indígena. *In*: **La problemática india**. México: Ediciones ERA, 1979. p. 259-266. Disponible em: <https://www.jstor.org/stable/43906047>. Acceso em: 17 abr. 2023.
- DIAZ, Floriberto. **Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe**. México: UNAM, 2014.
- ESCOBAR, Arturo. Desde abajo, por la izquierda y con la tierra: la diferencia de Abya yala/Afro/latino/América. *In*: REGALADO, Jorge. **Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso, 2017. p. 43-60.
- FOUCAULT, Michel. **Las palabras y las cosas**. México: Siglo XXI Editores, 2005.
- GABRIEL, Marianne. Reciprocidad y equilibrio – conceptos claves de la cosmovisión maya en rituales y ceremonias. **Acta Americana**, v. 18, n. 1/2, p. 95-121, 2010.
- GALLARDO-GARCÍA, Enrique. Lo público en los procesos comunitarios. **Polis**, v. 11, n. 31, p. 2-13, 2012. Disponible em: <https://polis.revues.org/2555>. Acceso em: 17 abr. 2023.
- GARCIA, Rolando. **Sistemas complejos conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria**. Barcelona: GEDISA, 2006
- GARCÍA-ZAMORA, Rodolfo. El Programa Tres por Uno de remesas colectivas en México. Lecciones y desafíos. **Migraciones Internacionales**, v. 4, n. 1, p. 165-172, 2007. Disponible em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062007000100007. Acceso em: 17 abr. 2023.
- GARIBAY, Isabel. **Llinlawe, wshallo y gwzon: sistemas de intercambio y reciprocidad en San Andrés Solaga, Oaxaca**. 2020. Monografía (Licenciatura em Antropología) – Departamento de Antropología, Universidad de las Américas, Puebla, 2020.
- GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las Culturas**. Barcelona: GEDISA, 1987
- GODELIER, Maurice. **El enigma del don**. Buenos Aires: Paidós 1996
- GONZÁLEZ DE LA FUENTE, Iñigo. Comunidad, sistema de cargos y proyecto social. **AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana**, v. 6, n. 1, p. 81-107, jan./abr. 2011.
- GONZALEZ-CASANOVAS, Pablo. **El colonialismo interno: una redefinición**. En La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.
- GROSFUGUEL, Ramon. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico. **Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo**, n. 24, 2015, p. 33-45, 2015.
- GRÜNBERG, George. Barbados 1971, un desafío vigente. *In*: CHIRIF, Alberto (ed.). **Por la conquista de la autodeterminación**. Lima: IWGIA, 2021. p. 45-59.

- HARRIS, Olivia. La unidad doméstica como unidad natural. **Nueva Antropología**, México, v. 8, n. 3, p. 199-222, 1986.
- HOBSBAWM, Eric. Izquierda y políticas de Identidad. **Viejo Topo**, Barcelona, v. 104, p. 32-38, maio 1997.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. **Modos de clasificación en la cultura Pilagá**. Buenos Aires: CAEA, 1995.
- JAULIN, Robert. **El etnocidio a través de las américas**. México: Siglo XXI Editores, 1975.
- KAY, Cristobal. André Gunder Frank (1929-2005): pionero de la teoría de la dependencia y mundialización. **Revista Mexicana de Sociología**, México, v. 68, n. 1, p. 181-190, 2006. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032006000100006. Acesso em: 18 abr. 2023.
- KORSBAECK, Leif. El sistema de cargos en el estado de México. **Cultura y sociedad**, México, v. 15, n. 1, p. 67-98, 2005.
- KORSBAEK, Leif. La historia y la Antropología: el sistema de cargos. **Ciencia ergo sum**, México, n. 2, p. 175-183, 1995.
- KORSBAEK, Leif. El sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan. In: BARBACHANO, Fernanda Cámara; KORSBAEK, Leif (ed.). **Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México**. México: MC Editores, 2009. p. 67-98.
- LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social – An Introduction to Actor-Network-Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2005
- LEVY-BRUHL, Lucien. **El alma primitiva**. Barcelona: Península, 1974
- LOVELOCK, James. **La venganza de la Tierra**. Madrid: Editorial Planeta. 2007.
- MARTÍNEZ LUNA, Jaime. Conocimiento y comunalidad. **Bajo el Volcán**, v. 15, n. 23, p. 99-112, 2015.
- MARX, Karl. **El Capital**. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- MAUSS, Marcel. **Ensayo sobre el Don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas**. Buenos Aires: KATZ, 2009
- MEDINA, Javier. Acerca del Suma Qamaña. In: FARAH, Ivonne H.; VASAPOLLO, Luciano (coord.). **Vivir bien ¿Paradigma no capitalista?** La Paz: CIDES-UHMS: Sapiensa: Oxfam, 2011. p. 39-51.
- MIGNOLO, Walter. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In: LANDER, Edgardo (comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 27-38.
- MIGNOLO, Walter y Pedro Pablo GOMEZ. **Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad**. Bogota: CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango, 2015
- MILLAN, Saul. Los cargos en el sistema. In: LARA, Hilario Topete; KORSBAEK, Leif; SEPÚLVEDA, María (ed.). **La organización social y ceremonial**. México: MC Editores, 2005. p. 217-238.
- MONTAÑO-CONTRERAS, Edgar A. Apropiación de la naturaleza en el Sistema Milpa de Santa Catarina Lachatao, Oaxaca: un enfoque desde la teoría del Metabolismo Social. In: MADERA PACHECO, Jesus Antonio; GUZMAN GOMEZ, Elsa. **Estrategias e identidades productivas campesinas 2017**. México: AMER, 2017. p. 127-140.
- POLANYI, Karl. **La gran Transformación**. México: Fondo de Cultura Económica 2006.
- POLANYI, Karl. **El sustento del hombre**. Madrid: Capitan Swing, 2009.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2014. p. 113-129.

RIVERA-CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

ROBICHAUX, David. Identidades cambiantes: “indios” y “mestizos” en el suroeste de Tlaxcala. **Relaciones**, v. 26, n. 104, p. 59-104, 2004.

SAHLINS, Marshall. **Cultura y Razón Práctica**. Barcelona: Gedisa, 1997

TIERRY PALAFOX, Frederick. **Pobreza y desarrollo regional una perspectiva desde la Antropología**. 2016. Tese (Doctorado en Desarrollo Regional) – El Colegio de Tlaxcala, San Pablo Apetatitlán, 2016.

TYRTANIA, Leonardo. La indeterminación entrópica. Notas sobre disipación de energía, evolución y complejidad. **Desacatos**, México, n. 28, p. 41-68, 2008.

VIVEROS-DE-CASTRO, Eduardo. El nativo relativo. **Ava Revista de Antropología**, n. 29, p. 29- 69, 2016.

WEBER, Max. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Recibido em: 24/04/2023

Aceito em: 07/07/2023