

# El cambio recíproco entre los aymaras

## Reciprocal exchange among the Aymara people

Junko A. Seto\*

### Resumen

El artículo analiza las relaciones recíprocas entre los aymaras del altiplano boliviano, como un aspecto complementario a la economía de mercado, teniendo en cuenta las teorías sobre el intercambio de dones y la reciprocidad. Especialmente se aborda la relación del *ayni* –intercambio recíproco caracterizado por la contraprestación equivalente–, tanto en la vida cotidiana (*ayni* laboral) como en las fiestas (*ayni* festivo), con base en los datos etnográficos, obtenidos a partir de investigaciones de campo. Se revela que estas dos fases del *ayni* se construyen mutuamente, y que en el sistema de mercado de las ciudades también está incorporada esta forma de relación recíproca, bajo la figura de la *casera*.

**Palabras clave:** Reciprocidad, cultura aymara, *ayni*, *cariño*, *casera*.

### Abstract

This article analyzes the reciprocal relationships among the Aymara people of the Bolivian highland, as a complement to the market economy, taking into

---

\* Doctora en antropología. Obtuvo los títulos de Ph. D y de Máster europeo en Antropología de Iberoamérica por la Universidad de Salamanca, España, así como el de Máster en Estudios Internacionales por la Hiroshima City University, Japón. Ha impartido clases en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) de La Paz Bolivia y en la Universidad de La Salle de la misma ciudad.  
Contacto: athenaia.junko@gmail.com

consideration the theories of gift-exchange and reciprocity. In particular, this paper examines the *Ayni* relationship –reciprocal exchange, characterized by equivalent consideration–, in both real and festive life, based on ethnographic data obtained through field research. This study reveals that these two phases of *ayni* are constructed mutually, and also that the reciprocal relationship is incorporated into the market economy in complementary way. According to the concepts of Polanyi, reciprocity like *ayni* appears simultaneously with exchange as a market monetary system, in contemporary Bolivian society.

**Key words:** Reciprocity, Aymara Culture, *ayni*, *cariño*, *casera*.

## 1. Introducción

El objetivo del presente trabajo es describir y analizar las relaciones recíprocas entre los aymaras del altiplano boliviano<sup>1</sup>, como una complementariedad a la economía de mercado, teniendo en cuenta las teorías en torno al intercambio de dones y la reciprocidad, especialmente los conceptos de Karl Polanyi.

### 1.1. Estudios precedentes sobre el don y la reciprocidad

Es explícito que el cambio de dones caracteriza al ser humano. Aunque existen animales que realizan el regalo nupcial, el ser humano es el único que intercambia objetos, con lo que practican relaciones sociales (Konma, 2000). Así, el cambio de dones ha sido uno de los temas principales en la antropología social y cultural.

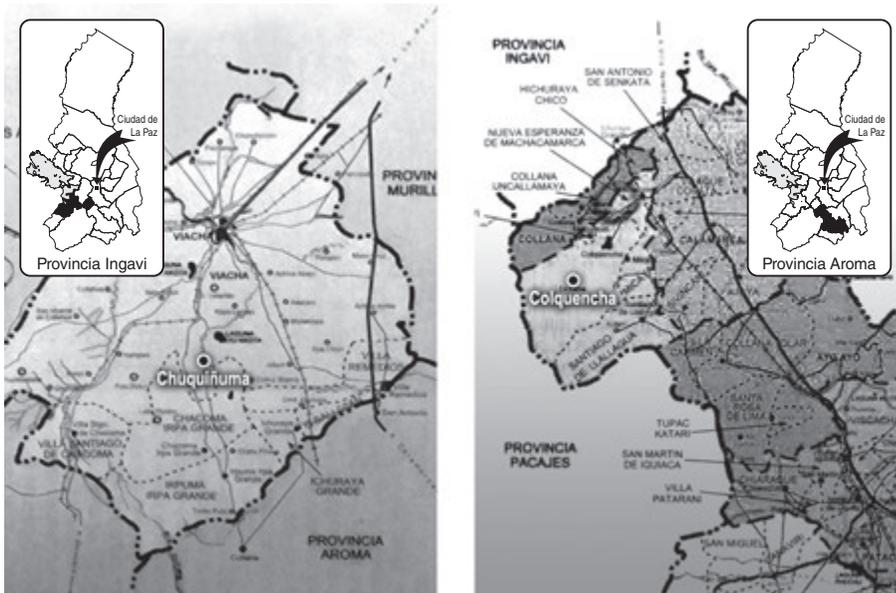
Malinowski (1982 [1922]), que investigó en las Islas Trobriand, marcó el punto de partida del desentrañamiento de la teoría de dones y cambios, descubriendo diversos tipos de cambios en la región Massim, de Papua New Guinea. Especialmente reveló que el Kula –intercambio de dos objetos de riqueza– era una actividad no solamente económica sino también social y ritual, originándose en el mito y basándose en la regla tradicional. Asimismo, prestó atención a la reciprocidad que se hallaba en el trasfondo de dichos cambios.

Mauss (1925), de acuerdo con este descubrimiento y las investigaciones sobre el Potlatch, entre otros, examinó el tema en su famoso trabajo “Ensayo sobre el don”. En consecuencia, señaló que el intercambio recíproco de dones es un sistema de prestaciones totales que consta de prestaciones y contraprestacio-

<sup>1</sup> La investigación de campo en la que se apoya este artículo fue realizada por la autora entre los años 1997 y 2010, en las comunidades originarias de los pueblos aymaras situados en las provincias de Ingavi (Chuquiñuma) y Aroma (ayllu Colquencha) del departamento de La Paz, Bolivia.

nes, el cual implica las obligaciones de dar, recibir y devolver, afirmando que el sistema de cambio de dones se comprende como “fenómeno social total”.

Lévi-Strauss (1950), a pesar de que se inspiró en dicho trabajo de Mauss, lo critica. Según Lévi-Strauss (1949), la reciprocidad es un principio dentro de la estructura innata del espíritu humano y no se construye mediante los principios sociales. Asimismo, considera que el matrimonio es el sistema de intercambio de mujeres. Según su análisis estructural, la prohibición consciente del incesto para los interesados es un producto del principio de reciprocidad inconsciente de la estructura mental.



Ubicación de las dos comunidades estudiadas, en el departamento de La Paz.

Entretanto, los datos empíricos, presentados principalmente por Malinowski, impulsaron el análisis antropológico de la economía; se han expuesto diversos argumentos en torno a la pertinencia del concepto de “economía” a la sociedad llamada primitiva. Polanyi (1976 [1957]) distinguió el significado formal y el significado substantivo del término “económico”, intentando determinar el significado coherente del término en todas las ciencias sociales; el significado substantivo implica el intercambio entre hombres y su medio ambiente natural y social, cuya economía está incrustada en la sociedad, mientras que el significado formal supone que la economía es independiente de la sociedad e implica la racionalidad de la relación medios-fines, basándose en la maximización del beneficio.

Polanyi propuso la economía substantiva para el análisis económico de las sociedades a las cuales no se aplican los axiomas de la teoría económica formal, entendida como la elección racional y el sistema de mercados formadores de precios. Esto fomentó el debate entre los sustantivistas, que se adhieren a Polanyi, y los formalistas, quienes sostienen que la teoría económica formal es aplicable universalmente (Godelier, 1974)<sup>2</sup>.

Polanyi propuso tres principios como formas de integrar el proceso económico substantivo: la reciprocidad, la redistribución y el intercambio (1976: 162). La reciprocidad implica los movimientos de bienes y servicios entre los agrupamientos o los individuos simétricos. La redistribución designa los movimientos hacia el centro y desde el centro. Por último, el intercambio se refiere a movimientos viceversa en el sistema de mercado de la economía monetaria. Polanyi subrayó que las tres formas “no implican ningún orden temporal” (1976: 167) y pueden presentarse simultáneamente en una sociedad.

Sahlins (1972), aunque estudió bajo la dirección de Polanyi, incorporó estas formas a su teoría evolucionista del sistema político, aplicándolas a las etapas de la evolución: la reciprocidad predomina en las etapas de bandas y tribus, la redistribución en la de jefaturas y el intercambio en la etapa de Estados.

Sahlins (1972 y 1974) también desarrolló la tipología de la reciprocidad en torno a la economía tribal; señala que tres conceptos –reciprocidad “generalizada”, reciprocidad “negativa” y reciprocidad “equilibrada”– forman una secuencia que corresponde con la distancia social. En su definición, la reciprocidad generalizada designa a los dones altruistas sin contraprestación y la equilibrada al intercambio de cosas idénticas o equivalentes; el don debe ser devuelto dentro de un plazo. Por último, la negativa es un intento de obtener algo gratuitamente en forma más asocial, incluso por trapacería o robo.

Aunque Sahlins incluye el movimiento de una dirección en el concepto de la reciprocidad, generalmente este concepto se considera como una consecuencia de los movimientos interactivos (viceversa) de bienes o servicios entre dos partes –agrupamientos o individuos. Según Baal (1975), dicho concepto encierra la expectativa de que se devuelva lo equivalente, incluso los actos negativos y sus represalias. Baal también considera que el cambio de dones permite esta-

2 Como Burling (1962) –uno de los formalistas– indica acertadamente, nos parece que la diferencia entre ambas propuestas, en gran parte, deriva de la discrepancia sobre el objeto de la investigación. El objeto de los economistas es el sistema de mercado de la economía monetaria con el axioma de maximización, mientras que el interés de los antropólogos es el acto del ser humano; su economía se considera en un contexto más amplio. Aunque el debate clásico no parece que haya desembocado en un acuerdo, es indudable que esto ha llamado la atención sobre el problema epistemológico de si los conceptos occidentales, como el de “economía”, son aplicables o no en las culturas no occidentales; es un punto sustancial desde la visión de la antropología social y cultural.

blecer y reforzar las relaciones sociales, y que el regalo es un instrumento para realizarlo.

A lo dicho se añade el grupo conocido como neomarxista; Godelier (1973), criticando tanto el sustantivismo como el formalismo, afirmó que el análisis económico debía realizarse desde el concepto del modo de producción, y argumentó el concepto de fetichismo en torno a las relaciones de producción. Posteriormente, Godelier (2000) reexamina el trabajo de Mauss (1925), refutando el comentario de Lévi-Strauss (1950) que criticó el argumento de Mauss, quien atribuyó la fuerza impulsora del cambio de dones a la virtud o el espíritu de las cosas (*hau*). Godelier explica esta fuerza mediante los conceptos de “propiedad inalienable” y el carácter “personal” del don. En este libro, Godelier sugiere el papel nuevo que tienen los dones, más allá del mercado y la moneda, en la actualidad de la sociedad occidental.

Como hemos visto, en la historia de la teoría de dones y cambios ha destacado la propensión a vincular el cambio recíproco de dones con la sociedad categorizada como primitiva, contrastándolo con la sociedad industrializada, que se basa en el sistema de mercado y la economía monetaria. La discusión clásica citada arriba entre sustantivistas y formalistas también implica esta dicotomía. Pese a ello, como varios autores advierten, el cambio de dones se practica también en las sociedades industrializadas. Además, no podemos negar que estos actos económicos también están incrustados en la sociedad.

Por ejemplo, como Godelier (2000: 222) menciona acertadamente, en Japón, típica sociedad industrializada, la costumbre tradicional del cambio de dones está difundida, y sigue siendo muy popular aún hoy. Originalmente tuvo un significado religioso: el don de fin de año (歳暮 *seibo*) era una parte de las ofrendas para las deidades, y se regalaba a los superiores o mayores; el don de verano (中元 *chuguen*) acompañaba al oficio de difuntos, como parte del culto a los antepasados. Antes, dichos regalos eran productos de las cosechas o pescas propias, pero luego fueron sustituidos por mercancías, que ocupan una proporción considerable en la economía del mercado japonés. Además, el modo de entrega de regalos también ha cambiado en cierta forma. En teoría, estos regalos deben ser entregados directamente en una visita personal, pero desde hace varias décadas el servicio de entrega ofrecido por la sociedad se ha difundido ampliamente.

En el acto de la compra de dichos regalos se puede aplicar la teoría económica, dado que se emplean monedas y se hace una elección racional. Pese a ello, el acto de darlos y recibirlos implica varios aspectos personales y sociales: las

relaciones entre donantes y donatarios, la moral social, el honor y el prestigio, entre otros. De suerte que esta costumbre se comprende también como un “fenómeno social total”. Así, en este caso se observa que el significado substantivo de la economía (“incrustada en la sociedad”) subsiste incluso en la sociedad industrializada.

Entretanto, la economía monetaria ya penetró en las sociedades pre-industrializadas. Hoy en día es muy difícil que exista una sociedad “primitiva” cuya economía se base exclusivamente en el sistema de cambios recíprocos y que carezca de moneda. La sociedad aymara tampoco es una sociedad “primitiva”; la economía monetaria está presente en los pueblos, pese a lo cual sigue teniendo gran importancia el cambio recíproco. Tal como critican acertadamente Arnold y Spedding (2008:135-148), citando a Ferrado (2006), Klein (1993) y Schulte (1999)<sup>3</sup>, entre otros, “la oposición tradicional entre las esferas de los intercambios de mercado y la reciprocidad” debe ser cuestionada<sup>4</sup>.

## 2. Relaciones de producción y reciprocidad

### 2.1. El intercambio laboral

Es bien conocido que en los Andes, el *ayni* y la *mink'a* son las principales entre varias formas de intercambio y transferencia de mano de obra (Spedding y Llanos, 1999:151; Gose, 1994; Carter, 1964: 49). El *ayni* es intercambio de trabajo, mientras que la *mink'a* es intercambio de trabajo por productos y/o dinero, es decir, este último es un tipo de labor asalariada (Carter, 1964:49). El *ayni* es el intercambio común entre los íntimos y normalmente es calculado por unidad doméstica, más que por individuo, reflejando el hecho de que la unidad doméstica sea la unidad de producción (Orlove y Custred, 1980).

Los que no quieren involucrarse en la responsabilidad y la relación a largo plazo del *ayni* suelen recurrir a la *mink'a* (Carter, 1964: 49). Asimismo, aunque sean parientes cercanos, los que no tienen terrenos, por ejemplo, los inmigrantes en las ciudades, suelen ofrecer su labor mediante la *mink'a* en el campo, puesto que no pueden recibir la devolución del trabajo equivalente.

3 Schulte (1999) analiza esta relación entre los sistemas económicos en la región kallawayá, en La Paz, Bolivia.

4 Ferrado arguye que “en esta región andina, el dinero ha sido incorporado en las relaciones de reciprocidad desde hace siglos, y que las relaciones con el mercado han coexistido con formas de intercambio más tradicionales desde el comienzo de la Colonia” (Ferrado, 2004, citado en Arnold y Spedding, 2008: 135).

Mientras tanto, entre los más íntimos, también es común que se ofrezca mano de obra sin contraprestación. Sobre todo, los yernos son esperados para que ayuden a sus suegros, sin contraprestación. En nuestro campo de investigación, tal colaboración altruista se denomina “*cariño*”, que suponemos equivalente a la “*yanapa*” (ayuda) en las informaciones precedentes (Albó, 1985: 32; Gose 1994: 9).

El término “*cariño*” tiene la ventaja de poner de relieve la característica que lo distingue del *ayni* y de la *min'ka*; si bien cualquiera de estas tres formas de transferencia de mano de obra se realiza generalmente para la ayuda –no solamente el *cariño* o *yanapa*, sino también el *ayni* y la *min'ka*– estos últimos conllevan la obligación de devolución o remuneración, cosa que no ocurre con el *cariño*, término que subraya su cualidad de que no obliga a los receptores de ayuda, en absoluto. Por ello empleamos el término *cariño* para designar la ayuda sin obligación de devolución y/o contraprestación.

El *ayni* corresponde a una reciprocidad “equilibrada”, mientras que el *cariño* es una clase de reciprocidad “generalizada”, según la tipología de Sahlins (1972). No obstante, existen casos en que los receptores del *cariño* corresponden con algún regalo: una parte de la cosecha realizada con dicho *cariño*, dinero, alimentos, entre otros; pero este regalo también es “*de cariño*”, y no una contraprestación obligatoria del *cariño* recibido. En definitiva, el intercambio del *cariño* es la expresión literal del cariño, pues, ni el *cariño* laboral ni el *cariño* de agradecimiento generan obligación de devolver. Varias formas de intercambio laboral o ayuda mutua se combinan conforme a la necesidad<sup>5</sup>.

En los campos del altiplano aymara se reúne más mano de obra para la cosecha, y con cualquier tipo de intercambio laboral (*ayni*, *min'ka* y *cariño*), mientras que para la siembra no siempre se recurre al intercambio laboral, sino más bien, para el sistema y/o proceso total de la siembra –roturación, preparación de abono y adquisición de tierras, entre otros– se observan diferentes tipos de cooperación.

## 2.2. El control de la mano de obra, la ayuda mutua y la dispersión de riesgos

Kimura (1988), revisando el control de la mano de obra y la ayuda mutua desde el punto de vista de la dispersión de riesgos en torno a la economía social en los Andes, señala lo que podemos resumir en los puntos siguientes:

<sup>5</sup> Sobre la variedad de tipos de intercambio y sus casos concretos, véase Seto (2012) (capítulo VI de la tesis doctoral).

- a. La agricultura andina, que se caracteriza por la dispersión de tierras y la diversificación de plantas cultivables, entre otros, se dirige a la minimización de daños, en vez de a la maximización de beneficios, evitando el asolamiento de productos y dispersando el daño por la oscilación climática o por daños ocasionados por un insecto, etc. En otras palabras, este sistema de la dispersión de riesgos se basa en el modelo de prioridad a la seguridad (*safety-first model*), en vez del modelo de maximización (Browman, 1987: 121).
- b. Este sistema deja la productividad del trabajo a un lado, causando la complicación del programa laboral. Esto provoca que, para operar dicho sistema, cobre mucha importancia el control de la mano de obra y la ayuda mutua.
- c. Además, se observa la existencia de desequilibrios en la extensión de los terrenos poseídos por los comuneros, por lo que es necesario coordinar las relaciones de producción entre los que carecen de tierras y los que carecen de mano de obra pero les sobra terrenos, a través del intercambio laboral o la ayuda mutua.

A partir de esto, Kimura pone en duda el argumento de que el intercambio laboral o la ayuda mutua se ejecuten a disgusto, cuando no hay otro remedio debido a que el propietario no se basta a sí mismo para satisfacer las necesidades de mano de obra entre los componentes de la unidad doméstica (West, 1981); Kimura afirma que, si bien es cierto que la unidad doméstica es importante como unidad de producción (Orlove y Custred, 1980), el supuesto de que la autosuficiencia laboral de la unidad doméstica es ideal, propuesto por West (1981), carece de base. Concluye que el sistema de dispersión de riesgos, el cual requiere el control complejo de la mano de obra, conlleva el intercambio laboral o la ayuda mutua como una premisa.

Ahora bien, el presente trabajo no intenta argumentar “la economía andina” de manera sintética. Pese a ello, mediante nuestra revisión de la representación en torno a las relaciones recíprocas, especialmente la del *ayni*, podemos poner de relieve la importancia de la ayuda mutua como imprescindible en la producción agrícola aymara.

### 2.3. El *ayni*

El *ayni*, intercambio recíproco difundido en toda la sociedad aymara, entraña no solamente el intercambio laboral (*ayni* laboral), sino también el cambio de

bienes, incluidos objetos simbólicos que se regalan en las fiestas y los rituales; a este último lo designamos como el “*ayni* festivo” en el presente trabajo.

En cuanto al intercambio laboral, entre los más íntimos se observan casos en que se define la forma de intercambio posteriormente; si se realiza la devolución, resulta en el *ayni* y, en el caso contrario, resulta en el *cariño*. Por el contrario, el *ayni* festivo se define desde el principio, y sus dones son contabilizados uno por uno. Los donatarios del *ayni* festivo se convierten en deudores de los donantes hasta que cumplan con la contraprestación equivalente y cancelen la deuda.

En principio, para el *ayni* festivo se intercambian cosas idénticas, mientras que la contraprestación del *ayni* laboral no siempre es idéntica a lo prestado, si bien debe ser equivalente<sup>6</sup>. En definitiva, la “contraprestación equivalente” es la característica distintiva del *ayni*, y cualquier *ayni* tiene la cualidad simétrica con los movimientos interactivos<sup>7</sup>. Una ciudadana de La Paz, proveniente de un pueblo aymara, nos explicó adecuadamente que el *ayni* consta de “prestar y devolver”, accediendo a nuestra solicitud de explicar el *ayni* en castellano. Según ella, entre los aymaras el *ayni* se realiza no solamente en las aldeas, sino también en la ciudad, y tanto en sentido laboral (ayuda en construcción o en la cocina en las oportunidades festivas, entre otros) como festivo (cambio de dones, principalmente de cerveza)<sup>8</sup>.

En la vida cotidiana de los pueblos aymaras, el *ayni* se ejerce principalmente como intercambio laboral en los contextos de la agricultura o la construcción. No obstante, el concepto del *ayni* puede también aplicarse en otros contextos. Por ejemplo, cuando mi anfitrión me ofreció una vivienda, a cambio de que contribuyera para reformar esta misma vivienda, se refirió al ofrecimiento como *ayni*. Y aunque este intercambio difiere del *ayni* que consta de prestación y contraprestación, es un tipo de relación recíproca en el cual se equilibra el valor interactivo.

6 Por ejemplo, hubo un caso en que un yerno de mi familia anfitriona ayudó a segar la cebada; posteriormente, un hijo de dicha familia devolvió este *ayni* laboral mediante el trabajo de construcción de la casa del yerno.

7 Spedding y Llanos (1999) afirman que la base del *ayni* es un concepto moral, incluida la represalia del “ojo por ojo”, pese a que “los estudios sobre el *ayni* tienden a tomarlo más como una categoría económica” (151).

8 Entrevista realizada el 6 de junio de 2009 en La Paz.

### 3. Dones e intercambios en fiestas

En las fiestas aymaras también se observan varias formas de intercambio en diversos aspectos. Diferentes tipos de trabajo en el contexto festivo (cocina, servicio, transporte y realización de fuegos artificiales, entre otros) suelen ser asegurados mediante el *ayni* y la *mink'a*. Existen danzas tradicionales realizadas mediante el *ayni*, como una forma de intercambio entre los pueblos<sup>9</sup>.

Por ejemplo, en la fiesta de la Santa Cruz en Chuquiñuma participan dos conjuntos de la danza *Qina qina*, provenientes de dos pueblos colindantes. A cambio de esta participación, la comunidad Chuquiñuma devuelve la misma danza en las fiestas de los dos pueblos. Asimismo, en el carnaval del *ayllu* Colquencha se intercambia la danza de *Q'axcha* entre los pueblos del *ayllu* y su contorno, como se puede ver en las siguientes fotografías.



<sup>9</sup> No obstante, la mayor parte de los conjuntos musicales urbanos, como bandas musicales, son contratados y pagados en efectivo.



Para asegurar la participación de los danzantes, también se aprovecha el *ayni*; por ejemplo, el organizador de la danza ruega a una persona que participe en ella, y en un año posterior le devuelve como *ayni* la misma participación, cuando la otra persona es el organizador de la danza, es decir, accediendo al mismo ruego. A continuación vamos a revisar el intercambio específico que se da en las fiestas o los rituales, es decir, el *ayni* festivo.

La razón por la cual distinguimos el *ayni* festivo es porque este intercambio lleva una regla que consiste en cambiar dones exclusivamente en las oportunidades festivas, mediante regalos a la persona que desempeña un papel importante en la misma fiesta, especialmente a los organizadores. Aunque tales regalos incluyen objetos que se consumen en la vida diaria –como cervezas o refrescos–, el *ayni* festivo no se puede devolver en contextos de la vida cotidiana (Buechler, 1980: 6-8).

Los donatarios deben devolver el *ayni* festivo, en principio con el mismo artículo, cuando los donantes asumen algún cargo de organización de fiestas, en el futuro. Buechler (1980) menciona el caso de un anciano que asumió uno de los puestos de organizador de la fiesta, aunque ya había concluido su itinerario de autoridad comunal, meramente para obtener ganancias recogiendo sus *aynis* pendientes<sup>10</sup>. En el trasfondo de esta actitud existe la mencionada regla.

En los pueblos aymaras, los puestos de responsabilidad de las autoridades comunales (*malkus*) generalmente obligan a los matrimonios, es decir que el

10 Según Buechler (1980:53), este anciano no tuvo hijos, de manera que no tenía esperanza de recoger sus *aynis* en algún rito de paso, como el del matrimonio; por ello decidió asumir de nuevo un puesto de organizador de la fiesta.

esposo y la esposa son igualmente responsables de sus obligaciones y deben participar en los acontecimientos comunales como pareja, con sus vestuarios oficiales respectivos (Seto, 2015). Dada esta circunstancia, generalmente los donatarios del *ayni* son parejas.

Según nuestra observación, los donantes también suelen ser parejas; los que donan el *ayni* presuponen la contraprestación, es decir, esperan asumir algún puesto de organizador de fiestas en un futuro próximo. Por lo tanto, es razonable que los donantes sean parejas<sup>11</sup>.

Los objetos típicos que se intercambian en el *ayni* festivo son cervezas, tomando una caja de una docena como unidad. Los donantes regalan su *ayni* en público –en la plaza o en el camino–, bajo las miradas de la multitud, al donatario que está cumpliendo su encargo de la fiesta; este último expresa su agradecimiento ceremonioso haciendo aspavientos; suelen arrodillarse y besar la mano al donante.



Recepción del *ayni*: una pareja saliente de un puesto de autoridades comunales recibiendo el *ayni* (cajas de cervezas y panes en forma de rosca y pescado), regalado por la pareja donante.

11 No obstante, existen casos en que una persona de la unidad doméstica acude a la fiesta y entrega el regalo del *ayni*, como representante de la pareja o de su unidad doméstica.

Generalmente, los organizadores de fiestas reciben decenas de *aynis*; y éstos son contabilizados aclarando el artículo, la cantidad y el orden, esto es, *ayni* inicial o de devolución (Buechler, 1980: 36, 256). Con las bebidas donadas se invita a los participantes. Por ejemplo, si el donatario es el organizador de una danza, invita la cerveza recibida a los ejecutantes de la danza, a los parientes suyos, a otros donantes del *ayni* y a las autoridades comunales, entre otros.

### 3.1. El *ayni* festivo con objetos simbólicos

En el *ayni* festivo también se regalan billetes, los cuales se fijan al vestido del donatario, como si fueran broches o joyas. Estos billetes son literalmente un fetiche, pues alhajan al donatario como un símbolo de riqueza durante la fiesta.



El *ayni* con billetes: una pareja organizadora de una danza tradicional, con billetes regalados por el *ayni*.

#### 3.1.1. El *ayni* con sombreros

En los pueblos aymaras se halla también el *ayni* con sombreros de papel. Se regala una bolsa llena de sombreros de un mismo color llamativo y de diseño atrevido; y los donatarios los regalan a los participantes en el mismo lugar; por

lo tanto, entre la multitud de gente que se reúne en la fiesta aparecen decenas de personas que comparten el mismo sombrero. Este tipo de sombrero llamativo no se puede comprender como un símbolo de riqueza ni de valor, mucho menos como un objeto sacro. Más bien sería un elemento que representa visualmente la esfera de influencia del donatario.



El *ayni* con sombreros: una pareja del preste (representante de la fiesta) con sombreros regalados por el *ayni*.



Participantes en la fiesta con el sombrero como regalo por el *ayni*.

### 3.1.2. El *ayni* con panes (*T'ant'a ayni*)

Se supone que el *ayni* con panes es una tradición relativamente antigua entre los aymaras. La Barre (1948: 189-190) observó las ceremonias del año nuevo en el año 1938 en Tiwanaku (provincia Ingavi) y describió una danza en la cual las nuevas autoridades comunales se destacaban por sus vestidos llamativamente adornados: una cadena larga de frutas (peras, piñas, plátanos, chirimoyas y otros) y adornos de pan en forma de rosca, pescado, toro y estrella.

Es posible que esta fiesta descrita por La Barre sea una fiesta de relevo de autoridades comunales, puesto que en la provincia Ingavi la mayor parte de los pueblos celebra dicha fiesta en año nuevo, oportunidad en la que se regalan los *aynis*, incluidos frutas y panes, por lo menos en la actualidad.

En los pueblos de nuestra investigación se regala como *ayni* una cadena de panes y frutas que se disponen como un collar. Además, en el pueblo investigado, que se sitúa en la provincia Aroma, existen unos hornos en los que los pobladores hacen pan en forma de rosca para hacer un collar y, asimismo, en forma de pescado, de casi 50 centímetros de largo, para cargar a las espaldas. Estos dos tipos de panes –rosca y pescado– se preparan por pares para regalar a una pareja, esposo y esposa. Aunque en este pueblo también se intercambian cajas de cervezas, billetes y otros objetos, destaca el *ayni* con panes.



El *ayni* con panes: una pareja organizadora de la danza, adornada con cadenas de panes y frutas. Llevan también un pan en forma de pescado.

En este pueblo, una de las oportunidades más importantes para realizar el intercambio de dones son las fiestas de conclusión de los puestos de autoridades comunales<sup>12</sup>. En estas fiestas se festejan y se elogian los que han cumplido con su puesto de responsabilidad durante el año de su mandato, que se cumple en la fecha de la celebración. En algunos casos se puede observar que muchos donantes se ponen en una fila larga para regalar su *ayni* a las autoridades salientes.

Además de dichas fiestas, el Carnaval es la oportunidad principal para donar el *ayni* a los *kamanas* (protectores de los sembrados de la *aynuqa*<sup>13</sup>), porque es en esta época que su misión alcanza mayor auge —época de floración de papas. Precisamente por eso los *kamanas* son los protagonistas de la fiesta del Carnaval en las comunidades aymaras. En definitiva, en estas ocasiones la prestación del *ayni* se realiza de manera especial para los donatarios.



*Kamanas* en el carnaval: un ritual del carnaval, celebrado por la pareja de *kamana* (protector de los sembrados de la *aynuqa*).

### 3.1.3. El simbolismo del pan

Como hemos visto más arriba, los objetos donados por el *ayni* observados en el campo de nuestra investigación son: cervezas, refrescos, billetes, sombreros de papel y collares de panes y frutas, así como panes en forma de rosca y pescado. Una cualidad compartida por todos estos objetos es que no son productos

12 En este pueblo no se culminan juntos todos los mandatos, sino que se reparten en cinco fiestas anuales.

13 *Aynuga*: tierras cultivables bajo control comunal del sistema de barbecho sectorial colectivo (Seto, 2008).

locales que se pueden cosechar en las parcelas, y por lo tanto, implican la economía monetaria.

En torno a los panes, aunque existen hornos para hacerlos en el pueblo, la mayor parte de harina de trigo es importada de Argentina y Estados Unidos, y se compra en el mercado. Los panes hechos en el pueblo también se compran con monedas. Además, su forma de pescado implica el mundo exterior, puesto que el pescado es poco común en este pueblo, alejado del lago Titicaca, y aún más del mar.

La mayoría de los campesinos practican la agricultura de subsistencia, y sus productos no se convierten en dinero. Por consiguiente, los productos principales –tubérculos y cebada–, tienen poca implicación en la economía monetaria. Por el contrario, aparte de estos productos locales, para la adquisición de los demás objetos, incluidos productos agrícolas, no se puede prescindir de la economía del mercado monetario. En definitiva, para alcanzar la prosperidad total, es necesario relacionarse con el mundo exterior.

En las fiestas aymaras, la consecución de la subsistencia es la meta primordial (Seto, 2012). Además de ello, más allá de la subsistencia básica, en las fiestas se expresa también la importancia de la relación y comunicación con el mundo exterior, como veremos a continuación.

El *ayni* es un intercambio entre yo y otros, por decirlo así; es un tipo de comunicación. Su cualidad, que se calcula por unidad doméstica, implica la introducción de cosas o labores “desde el exterior”. En definitiva, el *ayni* festivo es una ejecución, expresión y representación ritual de tal comunicación. El hecho de que los objetos que se intercambian en el *ayni* festivo sean diversos objetos provenientes del “exterior” subraya dicha cualidad.

Ahora bien, según los comuneros, “pan es bendición”, y la bendición se explica como una abundancia de productos y/o alimentos otorgados por los dioses; sobre todo, “bendición es muchas papas y muchos *ch'uñus*<sup>14</sup>”. Aunque parece que las dos expresiones son similares, panes, por un lado, y papas y *ch'uñus*, por otro, son diferentes según la siguiente interpretación: papas y *ch'uñus* son la bendición por sí mismos, mientras que los panes son el símbolo de la bendición, si se toma en cuenta su uso simbólico en las fiestas. Quizás, mejor dicho, se deba considerar a los panes como una metonimia de todos los alimentos, representando toda la comida, lo cual nos recuerda el simbolismo occidental del pan: “pan de cada día”.

14 *Ch'uñu*: papas procesadas mediante la congelación y la deshidratación, para conservarlas a largo plazo.

Además de ello, si ponemos atención a la calidad del pan, que es un recurso proveniente del mundo exterior, también podemos interpretarlo como un símbolo de todos los objetos, incluidas las monedas para comprar panes, e incluso la prosperidad o la riqueza como concepto general. La abundancia de panes donados y adornados con los que se visten orgullosamente en las fiestas aymaras nos sugiere que el pan representa la prosperidad de todo tipo.

### 3.2. El arco de donación (*cariño*)

En el pueblo investigado, los representantes (*prestes*) de las fiestas patronales suelen recibir unos “arcos” (*kuichi*: arco iris en la lengua aymara), regalo por el *cariño* de sus parientes íntimos; esto ocurre inmediatamente después de la procesión, es decir, en el clímax del *preste*. El arco es un regalo gigante, hecho de madera cubierta de tela, que alcanza hasta tres metros de altura. En la cara del arco se cuelgan numerosos objetos.



Los arcos (*kuichi*) regalados por *cariño*, cubiertos con panes, dulces, mercancías y billetes.

Los donantes preparan no solo el arco para regalarlo al *preste*, sino también licores para invitarle y realizar la libación (*ch'alla*), en pleno camino de regreso de la iglesia, que es un hervidero de gente: el *preste* y sus acompañantes, los participantes de la fiesta, decenas de bailarines y músicos, espectadores y visitantes, entre otros. De tal modo, los arcos se donan en público, bajo las miradas de la multitud, igual que los dones del *ayni*.

Los arcos se llevan a la casa del *preste*, para decorarla con ellos, apoyándolos en la pared y el techo, y exponiéndolos a la vista de la gente. Los objetos comunes

que se cuelgan en la cara de los *arcos* son: numerosos panes y frutas, conservas, billetes, dulces, mantas (frazadas), jofainas y tinas, entre otros. A simple vista se nota que se trata de una representación simbólica de la prosperidad. Se observan algunos productos agrícolas en el *arco*, especialmente una abundancia de frutas y a veces cebollas. Llama la atención que no se cuelga ningún producto importante del pueblo, ni papas ni *ch'uñus* ni cebada.

Análogamente al *ayni* festivo, en la representación de la prosperidad del *arco*, el cual se regala por *cariño*, también se eligen objetos que no se pueden producir en las parcelas del pueblo. En consecuencia, se puede decir que en la donación del *arco* también se observa una representación de la prosperidad y su relación indisoluble con el mundo exterior.

### 3.3. Intercambios en las fiestas

Hemos revisado los dos tipos de dones que se realizan en el contexto festivo: el *ayni* festivo y el *arco* como regalo por *cariño*. A continuación vamos a reseñar sus características:

- a. Los donatarios son los que tienen el papel más importante en la fiesta: por ejemplo, los representantes y organizadores de la fiesta, y las autoridades salientes de la organización comunal, en las fiestas de conclusión de los puestos de autoridades comunales.
- b. Los dones se regalan en público, bajo las miradas de la multitud, en un proceso ritual de entrega ya establecido.
- c. Los objetos regalados en las fiestas no son guardados ni ocultados, sino presentados públicamente: los regalos por el *ayni* (cervezas, refrescos, sombreros del papel, entre otros) son compartidos entre los allegados al donatario, o bien se los usa como adornos (billetes, frutas y panes). Asimismo, el *arco* regalado por *cariño* decora la casa del donatario.
- d. Los objetos de dones festivos no son productos locales que se pueden cosechar en las parcelas del pueblo, sino provenientes del mundo exterior.
- e. El *ayni* festivo requiere la contraprestación equivalente; esto se confirma mediante la contabilización.

La regla del *ayni* festivo que se entrega en público y en la oportunidad de celebración del donatario sugiere que su objetivo y/o significado difiere del *ayni* pragmático, que se produce en la vida real en forma de *ayni* laboral. El *ayni* festivo alaba el honor del donatario en una ocasión especial y, asimismo, muestra que el donatario tiene una red de conexiones sociales con la que puede realizar

el *ayni*. En otras palabras, el *ayni* festivo le permite al donatario manifestar y constatar públicamente su red de conexiones sociales para realizar el *ayni* –intercambio sustancial para asegurar mano de obra necesaria– en la vida real.

En definitiva, podemos interpretar que el *ayni* festivo se ejecuta para representar el propio *ayni*, construyéndolo y consolidándolo; en este sentido, es un intercambio simbólico. Su ejemplo paradigmático es el *ayni* con sombreros de papel; El sombrero llamativo y tosco representa clara y visualmente la esfera de influencia del donatario, aunque no sirve ni para uso práctico ni como objeto de representación de riqueza, valor o santidad. Asimismo, compartir bebidas, regaladas por el *ayni*, entre los allegados al donatario implica el mismo sentido; manifestar, constatar y consolidar la red de conexiones.

Entretanto, el *arco* que se regala por *cariño* no requiere la contraprestación. Por lo tanto, recibir el *arco*, que lleva abundantes objetos de valor, y adornar la casa con ello es una manifestación de la existencia de relaciones que demuestran literalmente un gran cariño al donatario. Ambos tipos de prestación, tanto el *ayni* como el *arco* entregado por *cariño*, no implican alguna jerarquía social existente entre donantes y donatarios. Más bien el *ayni* representa una red de relaciones simétricas.

### 3.4. Relaciones de intercambio

Ahora bien, ¿quiénes conforman la red citada arriba? Buechler, investigando en los pueblos aymaras cercanos al lago Titicaca, revisó las dieciocho listas del *ayni*<sup>15</sup> de los doce comuneros que desempeñaron el papel de organizadores de fiestas o ritos de paso (1980: 254-271). En consecuencia, los promedios de todos los rituales –fiestas patronales y ritos de paso– son: parientes, 45.3%; parientes rituales, 19.3%; amigos y vecindarios, 15.4%; relación desconocida, 20%. Los promedios solamente de las fiestas patronales son: parientes, 51.7%; parientes rituales, 14.9%; amigos y vecindarios, 9.5%; relación desconocida, 24%.

Entre todas estas relaciones del *ayni*, las de la esposa son el 36.7%; y las del esposo, el 58.2% (los demás son por los hijos –0.4%– y otros). Así que gran parte –alrededor de 50%– del *ayni* es realizada por los parientes, y más de la mitad de la misma es patrilineal. Buechler concluye que este hecho refleja la herencia patrilineal de las tierras. Asimismo, este autor señala la importancia de las relaciones de amigos de infancia, del servicio militar y de los negocios.

15 Correspondientes solo al “*ayni* festivo”, dado que Buechler (1980) no trata del *ayni* laboral; además, este último generalmente no se contabiliza.

### 3.4.1. La tasa del *ayni* entre los gastos de los organizadores de fiestas

Según otros datos utilizados por Buechler, un 30% de los gastos realizados por los organizadores era cubierto por la ayuda del *ayni* (1980: 227-232). Entre todas las prestaciones del *ayni*, el porcentaje de devolución es de 10 a 20% (229). Es decir, la mayor parte era el *ayni* inicial, como una deuda que debe ser devuelta posteriormente; de ello se deduce que la ayuda del *ayni* para la organización de fiestas es considerable.

No obstante, el gasto de los organizadores no es económicamente destructivo. Según Buechler, aunque es cierto que el gasto varía considerablemente según el organizador, en general ocupa entre el 12 y el 13% de la renta anual; esta cifra es mucho menor que las cifras informadas de los casos de Mesoamérica y de otras regiones andinas; También es menor la diferencia de gasto entre los pobres y los ricos. Dadas estas circunstancias, Buechler afirma que no se percibe un efecto de nivelación de riqueza en los gastos para organizar las fiestas (227-232).

Como el estudio de Buechler sugiere, el intercambio de dones en las fiestas no solamente representa simbólicamente las relaciones sociales, sino que también las construye. Por ejemplo, el *ayni* festivo, igual que el laboral, da lugar a la contraprestación en el próximo acontecimiento, y asimismo produce una relación por la deuda que el donatario contrae hasta devolverlo; en definitiva, con el *ayni* se construye una relación social.

Por lo mencionado, el intercambio específico en el contexto festivo representa las relaciones del intercambio y causa su reproducción. En este sentido, la fiesta es un espacio para actuar y construir las instituciones sociales. A través tanto de la práctica del don e intercambio como de la representación simbólica de la misma, se afirma y se reafirma, así como se constituye y se transmite, la manera de establecer relaciones sociales mediante una variedad del intercambio mutuo.

### 3.4.2. La reciprocidad en los Andes peruanos

Vamos a reseñar brevemente un estudio de la reciprocidad realizado en los Andes peruanos y compararlo con nuestros datos, para poner de relieve las características de la reciprocidad entre los aymaras.

Alberti y Mayer (1974: 13-33) desplazan la tipología sintética de la reciprocidad peruana, en la cual se subraya una pauta sustancial: simétrica/asimétrica. Entre otros aspectos de la reciprocidad asimétrica, el sistema redistributivo implica la diferencia de status, importante en Perú, cuyas etnografías muestran

la estratificación social en los pueblos quechuas con diferentes clases sociales, como la de *runa* (comuneros) y la de *mistis* (notables) (Gose, 1994).

Sin embargo, en los pueblos aymaras investigados en el altiplano boliviano no se halla la reciprocidad asimétrica en el sentido de la “redistribución” mencionada por Polanyi, la cual supone la estratificación social. Por ejemplo, los banquetes especiales invitados por los organizadores de fiestas aymaras o por las autoridades comunales no se comprenden como redistribución. Estos puestos de autoridades u organizadores de la fiesta se asignan al comunero de forma rotativa y no suponen recaudación de tributos de los comuneros. Es decir, estas autoridades rotativas carecen de la concentración del poder y la riqueza, de suerte que dichos banquetes mantienen una línea independiente del sistema de tributo –por ejemplo, el sistema de la redistribución bajo el dominio del Inca.

### 3.5. La casera: reciprocidad en la economía de mercado

Ahora bien, en la ciudad de La Paz, una relación recíproca llamada “*casera*” está difundida ampliamente. Especialmente está extendida en la compraventa en las tiendas aymaras. La acepción del término casera en este contexto difiere de la original del español. Cuando un comprador tiene por costumbre comprar uno o más artículos en una tienda fija, establece con su vendedor una relación recíproca; si la relación es asidua, se llaman mutuamente “*casera/o*”.

Los vendedores *caseras/os* proporcionan facilidades a sus compradores *caseras/os*; venden sus mejores mercancías con precios más bajos y proveen los artículos satisfaciendo las necesidades de sus compradores *caseras/os*. Estos últimos, a su vez, manifiestan su lealtad a sus vendedores *caseras/os* con su conducta de compra: “compro en mi *casera*”, “tengo mi *casera*”, y no otra vendedora. De este modo se genera una ventaja para ambas partes.

En la sociedad industrializada también se hallan formas similares para generar la ventaja de las dos partes. Por ejemplo, en los sistemas de la tarjeta de supermercado y del *mileage* (billetes gratuitos de avión), si los usuarios o los compradores fijan las agencias de manera asidua, se genera la ventaja. No obstante, aunque existan algunos puntos comunes con dichos sistemas industrializados, la relación *casera* tiene una cualidad especial: la relación es de comprador-vendedor, y no con la agencia. En definitiva, es una relación íntima, cara a cara entre personas conocidas. Existen casos en que los involucrados se conocen por sus nombres, aunque suelen llamarse “*casero/a*”. El hecho de que ambas partes compartan ese apelativo sugiere la simetría y nos recuerda la reciprocidad del *ayni*.

Orlove (1986), en su estudio cuantitativo sobre el trueque y la venta al contado de pescados a la orilla del lago Titicaca en Perú, menciona que en ambos tipos de comercio se observaba el vínculo de la *casera* (*casera link*). A nosotros nos llamó la atención la implicación de la relación *casera* en el comercio aymara, sin importar la existencia o no de la interposición de la moneda.

Como hemos visto más arriba, también en la ciudad está difundido el *ayni*, con el que se realiza la ayuda mutua entre los aymaras. No obstante, la relación *casera* no siempre está compuesta sólo por aymaras; es cierto que la mayoría de los vendedores son aymaras, pero los compradores no siempre lo son. En definitiva, lo que nos llama la atención es que la relación recíproca de la *casera* está difundida entre los ciudadanos, y que este hecho sugiere que en la economía monetaria de mercado también está incorporada la relación recíproca de forma complementaria. Se supone que la información de Orlove también es un ejemplo de la complementariedad de los dos sistemas en los pueblos cercanos al lago Titicaca.

## 4. Conclusión

Primero, hemos reseñado la historia de los estudios precedentes sobre el intercambio de dones y la reciprocidad, en la cual se ha destacado la propensión a vincular el cambio recíproco de dones con la sociedad categorizada como primitiva, contrastándolo con la sociedad industrializada, que se basa en la economía monetaria de mercado. Esto pese a que el cambio de dones también se practica en las sociedades industrializadas y que, en el mundo actual de la globalización, la economía monetaria ya penetró en las sociedades pre-industrializadas.

En segundo lugar, hemos esbozado el intercambio laboral practicado entre los aymaras, poniendo de relieve la cualidad del *ayni* de obligar a una contraprestación equivalente, lo cual conforma la reciprocidad equilibrada.

Luego, revisando los intercambios festivos –*ayni* y *cariño*–, así como sus objetos –especialmente el *ayni* con sombreros y panes–, hemos señalado que estos intercambios permiten a los donatarios manifestar públicamente su red de conexiones sociales, representando simbólicamente y visualmente la propia relación de intercambio. Y no solamente la representan y la constatan, sino que también la construyen, dando lugar a la contraprestación, o deuda, especialmente en el caso del *ayni*.

La red para el intercambio festivo es aplicable a la ayuda mutua en la vida real, y viceversa. De tal modo, mediante el *ayni*, tanto laboral como festivo, junto con otras relaciones de intercambio como la *min'k'a* y el *cariño*, se conforman, se mantienen y se entretajan las relaciones entre personas del interior y el exterior del pueblo.

Indudablemente, la reciprocidad se observa en muchas partes del mundo. Y en el caso de los aymaras, la han desarrollado poniendo títulos explícitos, como el *ayni*, la *min'k'a* y el *cariño*, entre otros. Sobre todo, han refinado el *ayni*, estableciéndolo como una institución social, incluidas expresiones rituales y simbólicas. Así, mediante estos intercambios recíprocos constituyen la red social, con la cual organizan trabajos y fiestas.

La red del intercambio recíproco también se da en la ciudad. En la economía monetaria de mercado se extiende la relación recíproca llamada "*casera*", no solamente entre los aymaras, sino también entre los ciudadanos. Este hecho sugiere que en el sistema de mercado también está incorporada la relación recíproca, de forma complementaria. O mejor dicho, conforme a la vinculación de *casera* mencionada por Orlove (1986), se supone que la relación recíproca puede complementar a la economía humana, sin importar la existencia o no de la interposición de la moneda.

Finalmente, según los conceptos de Polanyi, la reciprocidad, bajo la figura del *ayni*, coexiste simultáneamente con el intercambio de mercado de la economía monetaria, en la sociedad actual de Bolivia.

---

### Agradecimiento

Agradezco sinceramente al editor Walter Vargas, que me ha ayudado para mejorar el texto con paciencia y tenacidad. Agradezco también a la Dra. Denise Arnold por su valiosa sugerencia. Para la investigación de campo, los campesinos aymaras me han colaborado durante largo tiempo; asimismo, la Fundación para Artes y Arqueología Takanashi, de Tokio, y la Sociedad Japonesa de Ciencia Sasakawa Scientific Research Grant me han proporcionado su valioso apoyo financiero. Expreso sinceramente mi profundo agradecimiento a todos ellos y a los lectores.

---

## Referencias

1. Alberti, Giorgio y Enrique Mayer. 1974. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
2. Albó, Xavier. 1985. *Desafíos de la solidaridad aymara*. La Paz: CIPCA.
3. Arnold, Y. Denise y Alison Spedding. 2008. "La región Altiplano como espacio económico". En: D. Arnold (editor y compilador), *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*. La Paz: Fundación UNIR.
4. Baal, Jan Van. 1975. *Reciprocity and the Position of Women: Anthropological Papers*. Assen: Van Gorcum.
5. Browman, David L. 1987. "Pastoralism in Highland Perú and Bolivia". En: D. Browman (ed.), *Arid Land Use Strategies and Risk Management in the Andes: A Regional Anthropological Perspective*, pp. 121-149. Boulder: Westview Press.
6. Buechler, Hans C. 1980. *The Masked Media: Aymara Fiestas and Social Interaction in the Bolivian Highlands*. The Hague-Paris-New York: Mouton Publishers.
7. Burling, Robbins. 1976 (1962). "Teorías de maximización y el estudio de la antropología económica". En: M. Godelier (ed.), *Antropología y economía*, pp. 101-123. Barcelona: Editorial Anagrama.
8. Carter, William E. 1964. *Aymara Communities and the Bolivian Agrarian Reform*. Gainesville Florida: University of Florida Press, University of Florida Monographs.
9. Ferraro, Amilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en Los Andes de Ecuador: La comunidad de Pesillo*. Quito, Ecuador: Abyayala, FLACSO.
10. Godelier, Maurice. 1973. *Horizon, trajes, marxistes en anthropologie*. Paris: Maspero.
11. ----- . 1976 (1974) *Antropología y economía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
12. ----- . 2000 (1996) *L'Énigme du don*. Tokio: Hosei University Press (edición en japonés). (versión española: *El enigma del don*. 1998. Barcelona: Paidós).
13. Gose, Peter. 1994. *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean town*. Toronto: University of Toronto Press.
14. Gouldner, Alvin W. 1960. "The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement", *American Sociological Review*, 25(2), 161-178.
15. Kimura, Hideo. 1988. *El manejo de riesgo, la ayuda mutua y el cambio histórico: el sistema de producción en Amarete, Bolivia\**. Tokio: Universidad Asia.
16. Konma, Tooru. 2000. *Antropología de dones e intercambios\**. Tokyo: Ochanomizu Shobo.
17. La Barre, Weston. 1948. *The Aymara Indians of the lake Titicaca Plateau, Bolivia*. New York: American Anthropological Association.
18. Lévi-Strauss, Claude. 1977 (1949) *Les structures élémentaires de la parenté*. Tokio: Banchoshobo (edición en japonés) (versión española: *Las estructuras elementales del Parentesco*. 1981. Barcelona: Paidós).
19. ----- . 1950. *Sociologie et Anthropologie*, "Introduction à l'oeuvre de Mauss.". Paris: PUF.
20. Malinowski, Bronislaw Kasper. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*.

- London: George Routledge & Sons (edición en japonés: 1980, Tokio: Chuokoronsha). (versión española: *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1982, 2 vols.: asimismo, Península, Barcelona, 2000).
21. Mauss, Marcel. 1925. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". *L'Année sociologique*, nouvelle série 1 (versión española: *Ensayo sobre los dones*. 1971. Madrid: Editorial Tecnos S.A.)
  22. Orlove, Benjamin. 1986. "Barter and Cash Sale on Lake Titicaca: A Test of Competing Approaches", *Current Anthropology* 27(2): 85-106.
  23. Orlove, Benjamin y Glynn Custred. 1980. "Agrarian Economics and Social process in Comparative Perspective: The Agricultural Production Unit". En: B. Orlove y C. Custred, *Land and Power in Latin America*, pp. 1-30. New York: Holms and Meier.
  24. Polanyi, Karl. 1976 (1657). "El sistema económico como proceso institucionalizado". En: M. Godelier (ed.), *Antropología y economía*, pp.155-178. Barcelona: Editorial Anagrama.
  25. ----- . 1980 (1977). *The livelihood of Man*. New York, London: The Academic Press (edición en japonés 1980, Tokio: Iwanami Shoten) .
  26. Sahlins, Marshall. 1976 (1974). "Economía tribal". En: M. Godelier (ed.), *Antropología y economía*, pp. 233-259. Barcelona: Editorial Anagrama.
  27. ----- . 1984 (1972). *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine-Atherton (edición en japonés, Tokio: Hosei University Press) (versión española: *La economía de la Edad de Piedra*. 1984. Madrid: Akal).
  28. Service, Elman. 1966. *The Hunters*. New Jersey: Prentice Hall.
  29. Seto, Junko. 2015. "Los mallkus de uraqita: La obligación que legitima la posesión de la tierra. Las autoridades comunales en las comunidades aymaras del altiplano boliviano", *Integra Educativa*, N° 22, 103-140. <http://integraeducativa.jimdo.com/>
  30. ----- . 2012. "Un estudio antropológico de las fiestas aymaras con relación al ciclo agrícola, la sociedad comunal y la ecología del altiplano boliviano". Tesis doctoral, dos tomos. Salamanca: Gredos: Repositorio Documental de la Universidad de Salamanca. <http://hdl.handle.net/10366/1156542012>.
  31. ----- . 2008. "Regímenes comunales de la tierra en comunidades aymaras en el altiplano de Bolivia". En: A. Espina (ed.), *Antropología aplicada en Iberoamérica*, pp. 721-743. Recife: Fundación Joaquim Nabuco.
  32. Schulte, Michael. 1999. *Llamereros y caseros. La economía regional kallarwaya*. La Paz: PIEB.
  33. Spedding, Alison y David Llanos. 1999. *No hay ley para la cosecha: un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Chari y Chulumani*. La Paz: PIEB/SINERGIA.
  34. West, Terry E. 1981. *Sufriendo nos vamos: From a Subsistence to a Market Economy in an Aymara Community of Bolivia*. New School of Social Research.

Nota: Los títulos señalados con un asterisco han sido traducidos del japonés por la autora de presente trabajo.