

Ayllu y Gesellschaft. La experiencia de la Escuela-Ayllu de Warisata \"más acá de la utopía\".

César Altamirano.

Cita:

César Altamirano (2017). *Ayllu y Gesellschaft. La experiencia de la Escuela-Ayllu de Warisata \"más acá de la utopía\"*. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-022/515>

Título: “Ayllu y Gesellschaft. La experiencia de la Escuela-Ayllu de Warisata *más acá* de la utopía.”

Autor: Altamirano César Gonzalo

Eje: Sociología del poder, el conflicto y el cambio social

Mesa Nro. 81: Las clases no existen, pero que las hay..., las hay: Clases sociales, acción colectiva y movimientos sociales.

Institución: UBA-FSOC

Email: cesar.g.altamirano@gmail.com

Resumen:

El trabajo consiste en una reflexión en torno a los conceptos de “comunidad” y “sociedad” y sus derivaciones (acción social, comunitaria y movimiento social).

El problema gira en torno a (re)pensar la vitalidad y posibilidades analítico-políticas de estos conceptos a partir de la obra de F. Tönnies, entendida como pensamiento sociológico crítico del proceso de modernidad desde un horizonte utópico de la comunidad, contrastado o potenciado con los elementos ético-políticos de la Filosofía de la Liberación de E. Dussel.

Como tercer eje se articula la reflexión teórico-política con lo que podemos llamar un “estudio de caso”. Consiste en la recuperación histórica de la experiencia de la Escuela- Ayllu de Warisata. Este eje se utiliza para poner a prueba la capacidad analítica y explicativa de dicha batería conceptual-teórica, la cual se enriquece con la recuperación crítica de algunas herramientas del pensamiento sociológico-político de A. García Linera. No obstante, dicha experiencia influyo por sí misma a la precisión y potencia de dichos conceptos y propuestas políticas.

Un último aspecto (¿marginal?) del trabajo refiere a la intención de pensar la disciplina sociológica desde las experiencias y construcciones categoriales emergentes y propias de las experiencias latinoamericanas, como alternativa crítica de pensamiento y acción.

Palabras clave: Comunidad. Sociedad. Escuela-Ayllu. Warisata. Trans-comunidad.

Introducción

En este trabajo la propuesta es realizar una serie de reflexiones en torno a las posibilidades analíticas y críticas que nos dejan las palabras (quizás enseñanzas) del pensamiento de Ferdinand Tönnies, a partir de sus conceptualizaciones de dos términos fundamentales y estructurantes del pensamiento sociológico en general y de Tönnies en particular, como lo son “comunidad” y “sociedad”. En otras palabras, trataremos de “tomar el guante” que nos deja De Marinis cuando enuncia una pregunta fundamental para su trabajo y el presente y que versa “¿cómo poner en relación el extenso desarrollo que se ha realizado aquí del pensamiento tönnesiano con la explosión de (permítaseme llamarlos así) «motivos comunitarios» actualmente en curso, presentes en cualquier acción colectiva, política pública o discurso identitario?” (De Marinis, 2010, p.374).

La pertinencia de dicha pregunta dispara y nos deposita inmediatamente en ejes centrales sobre los cuales se asienta y discute críticamente el pensamiento amplio y diverso que denominamos “Filosofía de la Liberación”. En particular, me refiero a la cuestión política y la problemática sobre las formas de identidad/alteridad y de cultura. Supondremos, quizás de forma acertada, que De Marinis no es ajeno a algunas de estas cuestiones que trataremos desde el horizonte de la filosofía latinoamericana en la medida que alude a cuestiones tales como “ese costado mesiánico de la «comunidad utópica»” (De Marinis, 2010, p.377). En cualquier caso, si en el pensamiento tönnesiano hay una mirada de superación utópica de lo social desde una lectura crítica de la modernidad, intentaremos dar un paso más y trataré de generar alguna propuesta superadora de dichas miradas poniéndolas en diálogo con algunas de las propuestas ético-políticas que nos entrega Dussel y su filosofía de la liberación.

Un complemento ético-político es necesario y pertinente a mi juicio desde los elementos que nos ofrece la llamada filosofía de la liberación, pues será un aporte sobre el pensamiento tönnesiano que nos permitirá por último, y para no olvidarnos del costado político-ideológico de todo pensamiento científico como constructor de conocimiento y aporte social; hacer una lectura crítica tanto de los aportes dusselianos como de algunas acepciones y significados sobre los movimientos sociales y formas de agrupamiento que efectúa Álvaro García Linera, para luego ponerlas en diálogo, en el presente trabajo, con una revisión de la experiencia de la Escuela-Ayllu de Warisata.

Si este trabajo realiza un pequeño aporte para poder reflexionar sobre la construcción de herramientas desde el horizonte de la sociología y las experiencias históricas latinoamericanas, por medio del (re)ajuste y discusión crítica en torno a conceptos categoriales y fundamentales que hacen a la comprensión y lectura de todo fenómeno social, daré por satisfecha mi intención pero no aún (con suerte) nuestra tarea. Comencemos.

Contexto

En un contexto de constante efervescencia social producto de “efectos no deseados” de un sistema económico que muestra actualmente su peor cara generando un escenario de profunda exclusión, pobreza, marginación y conflicto; en conjunto con una crisis política que pone en evidencia las debilidades de las formas actuales (moderno/occidentales) de participación y representación política (Dussel, 2011), se torna imperioso y urgente reflexionar y avizorar alternativas teórico-políticas en cuanto a las formas de agrupación, organización y movilización sociales y comunitarias se refiere. Sobre estas formas desplegadas en el universo de lo empírico y la experiencia real se montan, encauzan y salen a la luz los reclamos, el sufrimiento y las desigualdades expresadas en diversos ámbitos de la vida, además de sugerencias y posibles soluciones o, mejor dicho, superaciones de dichas realidades.

Este escenario se torna, paradójicamente, suelo fértil para revivir viejos debates o problemáticas de índole sociológica que cobran importancia a partir del análisis de los procesos de fragmentación social e individuación de los sujetos, los cuales son expresión clara y verosímil de

los cambios que trajo consigo la llamada “modernidad” que, por otro lado, promueven y hacen necesarios los movimientos de búsqueda y generación de nuevas identidades y construcción de ámbitos comunes/comunitarios (De Marinis, 2010).

En otras palabras, ese retorno a los clásicos del pensamiento sociológico (Alexander, 1987) se vuelve menester y más que un mero ejercicio intelectual en la medida que nos permite construir o, en este caso, desempantantar un conjunto de ambigüedades que giran en torno a los usos que se hacen (de forma en ocasiones poco cuidada) de conceptos centrales tales como “comunidad”, “sociedad” y sus posibles derivaciones políticas (“movimientos sociales”, “multitud”, “muchedumbre”, “vecindad”, entre los más resonantes).

Por último y en lo referente a la experiencia histórica que más adelante señalaremos como un caso paradigmático y enriquecedor en términos no sólo históricos sino también sociales y políticos, pondremos el acento en lo que Álvaro García Linera (2015) nos sugiere cuando señala “(...) también hay que estar muy atentos, compañeros y compañeras, a otras formas inéditas de organización de la sociedad.” (p.32). Más adelante inclusive refuerza esta posición cuando apunta que es necesario (...) aprender... de las lecciones que dejan los fracasos temporales, y buscar los espacios, las acciones y los conceptos para sobreponerse a la adversidad mediante los nuevos caminos que expandan la acción colectiva emancipatoria.” (p. 37).

Adelanto en este último aspecto que es llamativo que, en principio, en Bolivia se haya tomado en consideración lo que fue la experiencia de la Escuela-Ayllu de Warisata pero sólo o eminentemente en términos pedagógicos¹, cuestión que en este trabajo trataremos de extender, como los mismos fundadores del proyecto lo hicieron en su momento, en términos políticos y sociales.

- Sobre la pertinencia del pensamiento sociológico de Ferdinand Tönnies revisitado desde el horizonte de la Filosofía de la Liberación.

La decisión de ubicar en un primer plano la obra de Tönnies tiene que ver, más allá de su claridad y honestidad intelectual a la hora de presentar su análisis de lo social y la sociedad de su tiempo, con una cuestión que podemos caracterizar como “histórico-biográfico- intelectual”. Esta caracterización viene a cuento de lo que Dussel (1996) nos señala cuando afirma:

...la Filosofía ha surgido siempre en la periferia, como necesidad de pensarse a sí misma ante el centro y ante la exterioridad total, o simplemente ante el futuro de liberación... [y continúa] Los hombres lejanos, los que tienen perspectiva desde la frontera hacia el centro... esos hombres tienen la mente limpia para pensar la realidad. Nada tienen que ocultar. ¿Cómo habrían de ocultar la dominación si la sufren? (p. 15-16).

En pocas palabras, Tönnies es lo que podemos llamar un “sociólogo de la periferia” ya que recordemos que éste a diferencia de sus colegas y contemporáneos Max Weber (Heidelberg), Georg Simmel (Berlín) y Werner Sombart (Berlín), con quienes fundó la Sociedad Alemana de Sociología y fue director; nuestro autor no estuvo vinculado fuertemente a las experiencias de las grandes ciudades o cunas del pensamiento de vanguardia. Todo lo contrario, su cercanía a la vida rural y a la periferia “geográfica y mental” le permitió según De Marinis (2010) “sostener posiciones intelectuales relativamente autónomas de las modas, las camarillas y las presiones académico-políticas de la época” (p. 369). que le valieron, recordando vivamente a un Rodolfo Kusch y al reconocimiento de la Filosofía de la Liberación en general en el ámbito académico; escasa o nula consideración institucional y provocaron cierta marginación y aislamiento de dichas esferas de poder.

¹ Ley de la educación Nro. 70, “Avelino Siñani-Elizardo Pérez”.

Algunas de estas experiencias son retomadas en formas de comentarios “al pasar” en el desarrollo de la obra de Tönnies, inclusive con las formas de hacer ciencia y su enajenación hacia los saberes expertos que los vuelve motivo de crítica por su aislamiento del ámbito de la discusión política hacia una esfera de poder pretendidamente autónoma (Arendt, 1993; Adorno & Horkheimer, 1994), pero esto ya es harina de otro costal, aunque nos sirve para sostener porque la elección de la obra de este autor es algo más que una cuestión meramente arbitraria.

- Acepciones y significaciones del *concepto* de comunidad desde la lógica del propio pensamiento tönnesiano y desde otras experiencias históricas

En este apartado, nos dedicaremos a dar algunas precisiones del concepto de comunidad desde la órbita del pensamiento científico-sociológico, en conjunto con algunas referencias de índole histórica que den cuenta de lo comunitario como experiencia de vida.

El tema del uso de la idea de comunidad tanto como resultado de una abstracción o como producto de una construcción colectiva de sentidos y significaciones comunes, genera una serie de imprecisiones y ambigüedades que si bien no es el tema *autónomo* de este trabajo y es imposible profundizar aquí pues reviste significación en todo el arco de las Ciencias Sociales, nuestra tarea es demostrar que las formas de agrupación, ordenamiento y movilización de intersubjetividades, de construcción y vivencia de espacios comunes; adquieren diferentes especificidades y significaciones culturales, lo cual torna a esta categorización un tanto evanescente (pero no por ello imposible de analizar).

En este sentido, me parece necesario para abrir dicha discusión traer a colación la noción de “institución” que efectúa Dussel para desplegar su ética y su política desde la premisa fundamental de que el hombre es genealógica, ontológica e históricamente un ser comunitario que no se puede concebir ni pensar por fuera de las formas institucionales. Pese a que las estructuras sociales desde esta perspectiva casi inhiben la capacidad individual de agencia de los sujetos, entendemos que a este respecto es menester tomar posición a pesar de referirse en cualquier caso a una lógica dialéctica de dichos fenómenos, más que a un antecedente histórico (“individualismo metodológico y acción social” de Max Weber, estructural-funcionalismo parsoniano, post estructuralismo de Giddens y Bourdieu, son sólo algunas de estas posturas).

En sus tesis sobre ética, Dussel (2014) nos habla de lo que él llama el “nivel institucional de la moral”. En dicha exposición, el autor nos dice que la moral se juega en todo acto humano y que éste último, a su vez, está siempre determinado por estructuras comunitarias a priori. En otras palabras, se separa desde un primer momento de las robinsonadas hobbesianas y el jusnaturalismo primordialmente, dando cuenta que:

El que un singular, siempre en comunidad, repita un acto en tiempo y el espacio y tenga la expectativa de que los demás miembros responderán de manera ya habitual a su acción, cumpliendo funciones previamente definidas (por las meras costumbres o explícitamente) constituyen ya una cierta institucionalización (Dussel, 2014).

Es interesante rescatar que si bien en el escrito de Dussel no importa hacer una distinción rigurosa de lo que significa lo comunitario en contraposición con lo social, esto deviene en que cuando menciona algunas características de la comunidad desde la óptica de Cornelius Castoriadis, es llamativo que éste autor no habla de “comunidad” sino que se refiere explícitamente a “la sociedad” (Dussel, 2014).

De a poco, vamos notando la importancia que tiene pensar estos conceptos desde lo específico de cada uno y a pesar de sus connotaciones semánticas divergentes, que nos hacen ver, entre otras cuestiones, que no sólo es un problema de “agregación” y “número” de individuos como

conjunto de algo. Veamos algunos ejemplos para graficar de qué se trata esto de las connotaciones semánticas culturales, como también lo vemos en De Marinis (2010) aunque desde otra perspectiva.

Dussel (2011) rastrea la etimología de lo que damos en llamar “comunidad” y encuentra que la primer acepción del término la vemos en la palabra egipcia “demos”, hace unos cinco mil años. Dicha etimología refiere a la idea de “comunidad”, de “pueblo” y de “aldea”, esta última es una de las formas en que evoluciona lo comunitario para Ferdinand Tönnies.

Esta primera acepción es muy importante para precisar el significado del término, puesto que veremos que en otras culturas hay acepciones autónomas que se refieren a esta forma de agrupamiento social y, porqué no, política; que desprenden similares connotaciones en cuanto a las dinámicas de intersubjetividad. Sin ir más lejos, pensamos en comunidad, o community (inglés), communauté (francés), altipetl (azteca), amaq (maya) y, los dos que nos interesan, Ayllu (aymara) y gemeinschaft (alemán).

La “comunidad es una sensación” nos dice el filósofo y sociólogo polaco Z. Bauman (2006), y en este sentido cobra importancia y nos allana un camino hacia el entendimiento de lo comunitario para nuestras culturas originarias, como bien nos muestra Benno Glauser (CLACSO TV. 2015, 10 de febrero. C - Entrevistas | Benno Glauser: “En las comunidades el poder no se tiene, es prestado y se lo administra”. Recuperado de http://www.clacso.tv/c.php?id_video=447) al describir su experiencia como estudioso de lo social desde una perspectiva trans-antropológica (pues no es mero relevamiento objetivo del campo), y cuyas reflexiones lo llevan a aseverar que el individuo sin comunidad está perdido. La comunidad es vista por Benno como una forma de integrarse a las decisiones políticas. Los seres que viven colectivamente son seres reales, y hay en esta forma de organización algo del orden de las fuerzas vitales, de las fuerzas de la vida, del sentirse bien en comunicación, de lo local no sólo como territorio sino como lugar propio que tiene su arraigo material pero que es muy difícil definir y fijar en abstracciones científico sociales pues estas últimas, con respecto a aquellas, son experiencias que parten desde otro horizonte paradigmático y experiencial (cultural). En otras palabras, es una tensión entre lo occidental y lo latinoamericano expresado en este caso en el campesinado del Paraguay (Glauser es Suizo y nos expresa que hay que proceder con suma cautela y precaución al intentar abordar otras formas de cultura a partir de otro sistema de creencias).

¿Individuo sin comunidad? Es imposible pensarlo pues tanto para Glauser, Dussel o Tönnies, el individuo no es posible sin una esfera institucional y esto nos da la premisa de por qué la experiencia de la Escuela de Warisata desde una perspectiva Ayllu que reivindicaban formas y saberes ancestrales, pero en un contexto de modernización y globalización creciente, es un hito que hay que revisar. No es mi intención adelantarme a las conclusiones de este trabajo, pero de lo antedicho salta a la luz si tenemos en cuenta que la palabra aymara “ayllu” significa simultáneamente “comunidad”, “pueblo”, “estancia” (de “estar”) y “familia” y los warisateños veían en su Escuela a “la casa de todos” y una “gran comunidad”; lo que la categoría “comunidad” nos entrega es más que un instrumento teórico-metodológico para entender la dinámica de los grupos de personas, sino que nos ayuda a plantear y a entender móviles y fines que tienen que ver con lo político.

Como decíamos más arriba, nuestra lectura de Tönnies está basada fundamentalmente en la reivindicación de sus visiones críticas con horizonte de superación utópica. No obstante, se torna imperioso hacer algunas aclaraciones o definiciones de qué es lo que entiende este autor cuando piensa en el concepto de “comunidad” (gemeinschaft).

Tanto como los significados anteriores, la comunidad para Tönnies está imbuida de connotaciones benignas y positivas. Tienen que ver con el universo central de la familia, del parentesco y las relaciones de cercanía, amistad y amor desde los cuales se construye lo común. En estas relaciones hay una cuestión del orden de las sensaciones muy fuerte que vemos cuando Tönnies (1947) nos dice “la «comunidad» doméstica con sus infinitos efectos sobre el alma humana, es «sentida» por todo aquel que ha participado en ella” (p.20). Luego nos dice, ya contraponiendo los principios de la comunidad contra lo que es la sociedad “Comunidad es lo

antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y como nombre... [y continúa más adelante] comunidad es la vida en común duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente” (Tönnies, 1947, p 21).

Es interesante pensar a Tönnies, como veíamos más arriba, como una suerte de “sociólogo de la periferia”, pues las lecturas que él hace de los procesos que está viviendo y que tienen que ver con cambios fuertes en el ámbito de los sistemas económicos y las formas de producción, reivindican la necesidad de superar la negatividad y la deshumanización que se plantean en este escenario de modernidad, expansión del comercio y globalización. Desde este horizonte, cobra significación la sentencia de Tönnies:

La teoría de la sociedad construye un círculo de hombres que, como en la comunidad, conviven pacíficamente pero no están esencialmente unidos sino esencialmente separados, y mientras en la comunidad aparecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones (1947, p.65).

Un poco más adelante Tönnies, aunque gran lector de Hobbes, se ubica en las antípodas de este último de forma aún más radical, cuando sostiene que es en la sociedad a donde uno está realmente sólo y en estado de tensión permanente con los demás (producto de la ficción e individualismo que explotan en estas formas de relación -inter- subjetiva, que se refleja en relaciones de dominación y choque de voluntades). Luego veremos que las implicancias ético-políticas de estas cuestiones se dan en torno a las formas de acción social como tipos de voluntad diferenciada en lo que hace a los consensos dentro y fuera del ámbito institucional del derecho y del Estado y tiene sus implicancias en las formas de entender lo económico. Por ahora, nos contentamos con haber dado algunas nociones clave del contrapunto Gemeinschaft-Gesellschaft según la entiende Ferdinand Tönnies, haciendo especial énfasis en la primera de la cual deriva, se sostiene y fundamenta la segunda.

- Las normativas proféticas tonniesianas complementadas desde la ética y la política de la liberación de Enrique Dussel. La reivindicación de los movimientos sociales desde el ojo de Álvaro García Linera en contraposición con la experiencia de la Escuela-Ayllu de Warisata: la forma multitud y la comunidad universal vs. lo trans-comunitario como alternativa de hegemonía-analógica.

Respuesta de Avelino Siñani a Elizardo Pérez en relación a la construcción de la Escuela-Ayllu :

“Todo lo sabemos... nada se nos ha pasado desapercibido. Desde los riscos de la montaña, de todas partes, desde nuestras chujllas (chozas) te observamos. Ten paciencia, tata. Muy pronto las indiadas de estas tierras sagradas llegarán hasta ti. Se levantarán las pampas y las montañas y como un solo hombre la comunidad íntegra estará a tu lado para cumplir su deber y dar de sí todo lo que le corresponde...”

(Castellanos, 2006, p.12).

“Y por naturaleza sucede así realmente: un mayor poder general es también una mayor capacidad de prestar auxilio; cuando a ello va unida propiamente una voluntad, ésta resulta tanto mayor y decidida al darse cuenta de su poder (porque éste es, a su vez, voluntad).” (Tönnies, 1947).

En esta última sección del trabajo, intentaremos poner en diálogo dos ejes. Por un lado revisar la noción de “comunidad utópica” (De Marinis, 2010, p.374) que se aprecia en la obra de Tönnies, junto con algunos aspectos de las propuestas ético- políticas de Enrique Dussel. El otro eje consiste en sostener en discusión crítica con ellos el análisis mediante dichas herramientas teóricas y puesta en situación desde la experiencia de Warisata, en conjunto con algunos conceptos de la sociología de Álvaro García Linera.

Entiendo que toda propuesta de cambio a nivel social y de las formas de institución que rigen dentro de un orden sistémico establecido, siempre y necesariamente forman parte de un

discurso y una práctica política. Ahora bien, ¿de qué manera entienden lo político estos pensadores? Ya veremos algunas coincidencias.

En primer lugar, recordemos que la noción que tienen ambos de lo que representa lo comunitario como instrumento y sustrato histórico-material de las formas de organización social, se encuentra en el orden de lo pretérito, de lo absolutamente necesario para sostener la condición social y humana, que de otra forma no tiene capacidad de suceder ni de existir. En el caso de Enrique Dussel esta cuestión nos ha quedado clara revisando más arriba sus tesis de ética, pero ¿qué hay de Tönnies para sostener esto? Veamos.

La cuestión política se expresa en Tönnies desde la lectura que hace de las formas de subsistencia que tiene lugar en la frontera de la comunidad por un lado, y de la sociedad por el otro. El concepto clave que da cuenta de estas formas de acción de lo social ya sea de forma comunitaria o societal, en conjunto con sus sistemas de creencias específicos; es el de “voluntad”.

En el caso de la *Gemeinschaft* (comunidad) la voluntad que predomina es la que Ferdinand dio en llamar “esencial”. Esta voluntad es esencial pues es la que permite la existencia de los consensos como instrumento que unifica dichas voluntades en una sola, que es la de la comunidad y tiene como modelo la familia. La voluntad esencial es casi un instinto, está en el orden de lo intangible (los sentimientos) y tiene que ver con una forma de conocimiento del mundo y de la preservación de la vida digna, solidaria, participativa y responsable (quizás debemos pensar en términos de una ética del trabajo como mediación para la buena vida, la cual incluye siempre una responsabilidad por el otro pues es comunitaria). Hay algunos pasajes que nos permiten rastrear estas cuestiones.

En principio, digo que esta voluntad está dentro del orden de lo instintivo porque Tönnies (1947) dice que “La inclinación recíproco-común, unitiva, en cuanto voluntad propia de una comunidad, es lo que entenderemos por consenso. Es la fuerza y simpatía social especial que mantiene unidos a los hombres como miembros del conjunto” (p.39). Si bien luego de ello pone como condición necesaria y simultánea de ese consenso la capacidad de entendimiento a través del lenguaje, lo cual podría hacernos pensar en este consenso como una mera cuestión comunicativa y formal, recordemos que la institución y el cuidado de sangre y familiar precede todo este andamiaje que se da de forma posterior y que excede la voluntad individual pues es una cuestión vinculada al aspecto comunitario de la vida (como garante supremo de la misma). Además, esta se da en el marco de la afirmación de la vida pues el desarrollo de la vida común tiene que ver con el goce y el trabajo recíprocos, que son fuente de dignidad en cuanto se hace comunitariamente (Tönnies, 1947, p. 31). La esfera de la voluntad comunal es un querer y un deber al mismo tiempo, por eso los consensos comunitarios y simétricos que buscan la dignidad de todos los participantes en la búsqueda del buen vivir, es vocación de servicio (Tönnies, 1947, p. 38).

Me permito la extensión de esta parte pues me parece lo más interesante y enriquecedor del pensamiento tonniesiano en vistas de las experiencias latinoamericanas. Más adelante sigue desplegando las características de dicho consenso y lo radical para nuestro desarrollo tiene que ver con la vinculación que hace de este concepto con la idea de lo bueno y lo malo, de las penas y alegrías, de lo fasto y lo nefasto que nos recuerda sin ir más lejos aquellos trabajos del orden de lo antropológico de la obra de Rodolfo Kusch, en la medida que las formas de conocimiento y vinculación con el mundo en el orden de la comunidad se dan a través de una relación de cuerpos, que se expresa en actos y palabras y en el cual la referencia a objetos (su abstracción), es secundaria respecto al goce y la posesión (como trabajo) mutuos. “Vida comunal es posesión y goce mutuos, y es posesión y goce de bienes comunales. La voluntad de poseer y gozar es voluntad de proteger y defender. Bienes comunes y males comunes; amigos comunes y enemigos comunes.” (Tönnies, 1947, p. 43).

Como contrapartida de todas estas expresiones comunitarias encontramos a la organización social como forma atrofiada de las relaciones en comunidad. Decimos bien que es una forma de comunidad puesto que algunos resabios de la misma siguen y deben seguir existiendo puesto que permiten subsistir a la sociedad, pese a que esta última engendra los peores valores del ser humano

como individuo egoísta. En cualquier caso, lo que se destaca es que en estas nuevas formas se levanta, por sobre todas las relaciones sociales, la llamada voluntad arbitraria. Esta forma de voluntad tiene la característica de expresar la voluntad individual de los sujetos en una economía comercial que torna dichas relaciones una mediación entre objetos en pos de obtener una ganancia individual en detrimento de la carencia del otro (razón instrumental del homo economicus). Tönnies hace una interpretación que se ajusta bastante bien a las lecturas que hace Marx en su obra “El Capital”, con respecto al proceso de acumulación originaria. En dichas relaciones comienzan a surgir situaciones de fetichismo, enajenación y dominación por parte de los propietarios (comerciantes y usureros en general). Cuando la religión como última defensa de la comunidad ante los embates de lo social cede, el Estado emerge como institución fetichizada que deja de funcionar como instancia delegada del poder, pues ya no posee contrapeso, y se convierte en instrumento de coerción y dominación de la voluntad arbitraria de los que poseen los medios de producción. Ya no hay instancia de consenso pues los dominados están en relación asimétrica con sus patrones o acreedores y, por la misma, en una posición infrahumana (Tönnies, 1947, p. 89). En resumen, esto es el pasaje desde la cultura de lo nacional a la civilización de lo estatal.

Tönnies fue un activista político muy vinculado a las organizaciones obreras y movimientos organizados de reivindicaciones y protesta de diversa raigambre (social, político, etc.). Esta faceta de nuestro pensador esta muy vinculada a las formas utópicas que él ve como un resurgimiento de lo comunal pero en un movimiento de superación de lo social, es decir, casi un movimiento dialéctico que no puede volver al estado pretérito (pues no podemos adscribirlo a la llamada “Escuela Retrógrada”) pero que supera el actual reivindicando algunas de las bondades de aquel pasado del cual hay que aprender. Sasín (2010) es retomado en De Marinis (2010) para dar cuenta de esta cuestión, y señala que este movimiento es “una huída hacia delante de la mano del pasado” (p.373). A esta “huída” Tönnies le augura buenos horizontes de la mano de los movimientos organizados de grupos comunitarios que pueden devenir sociales en una homogeneidad mayor, como prototipos de experiencias *comunitarias*².

La ética y la política de Enrique Dussel es compleja pero de apariencia sencilla, un arma de doble filo si se la trata sin cuidado. No obstante, a los fines de este trabajo sólo intentaré rastrear algunas cuestiones que se vinculen con este uso de lo político en el pensamiento tonniesiano que hemos desarrollado anteriormente.

En términos generales, Dussel (2006) nos plantea que el nivel institucional es condición de existencia de la comunidad como pueblo y, por ende, del individuo como actor político. Ahora bien, a diferencia de Tönnies, Dussel si nos da un fundamento de porqué ese Estado se torna hostil ante el *consensus populi* (B. de las Casas) que es quién lo ha construido, y esta forma de poder como dominación es una consecuencia posible e inevitable de toda institución. En otras palabras, las instituciones humanas son imperfectas y falibles pero pese a esto pueden llegar a pensarse en función del bienestar de la comunidad que les da fundamento. El problema está en que tarde o temprano la escisión necesaria de la potencia en potestas para poner en acción lo político como institución, da lugar a formas de fetichización por este carácter ambiguo de las instituciones. Tanto para Dussel como para Tönnies, esta dominación se da a través de procesos de burocratización y pérdida de la participación en las formas comunitarias de lo social. En este escenario, y pensando que E. Dussel utiliza como sinónimos los términos de “comunidad” y “pueblo”, podemos llegar a pensar que esta “huída” de retorno a la comunidad es un movimiento constante porque en el pensamiento del filósofo esta facultad del poder como potencia de acción comunitaria nunca se

² En este sentido, es por demás interesante notar cierto paralelismo con las lecturas políticas que ofrece Emile Durkheim en sus “Lecciones de Sociología”, particularmente en lo referente a los llamados “grupos secundarios” y “grupos territoriales”. A mi entender, sin forzar demasiado estas concepciones políticas, sabemos que Durkheim descarta inmediatamente la opción de los grupos territoriales para pensar las formas de relación en lo que él llama las “sociedades políticas”, cosa que en este trabajo pasan a un primer plano cuando nos referimos a la “*gemeinschaft*” y, más adelante, a lo “trans-comunitario”. No obstante, vemos posible en trabajos posteriores poder dar cuenta de ciertas coincidencias entre estos pensadores desde un marco que traiga a colación sus reflexiones políticas, y aliento dichas lecturas con los humildes aportes del presente trabajo.

puede arrebatar al pueblo (a la comunidad), pero en ocasiones se generan mecanismos para socavar la participación democrática y constituyente de la comunidad.

Lo más peculiar de estos dos pensamientos se muestra cuando tanto Tönnies como Dussel se dirigen a “los jóvenes” como ese actor al que hay que estimular para generar un cambio en la esfera de lo social. Sin embargo, Dussel adscribe esa hiperpotencia en la fuerza de los movimientos sociales con capacidad de cambio, en la medida en que los espontaneísmos de aquellos indignados puedan generar un nuevo consenso de los oprimidos, que es de por sí creativo y genera una nueva legitimidad que pone en jaque al sistema como dominación, pero que sólo será eficaz en la medida en que pueda construir y organizar esta nueva potencia de rebelión en un hegemon-analógico. Para poner las cosas en claro, hiperpotencia refiere a aquella voluntad creadora del pueblo que participa simétricamente de la construcción de las instituciones como medios para la acción social en un contexto de injusticia y represión, con el propósito de generar un nuevo poder que funcione con carácter obediencial (Dussel, 2010)

Por otro lado, el constructo “hegemon-analógico” tiene que ver con lo que Dussel llama poner en contacto los sufrimientos y aunar las voluntades en un bloque social de los oprimidos para que puedan expresar su grito de angustia y, como diría Fanon (2005), “mostrarse”. Pero en Dussel esta forma de expresión de la comunidad como bloque más amplio y social, tiene que construir nuevas formas de desarrollo de la democracia que no divorcie la representación de la participación, pues ésta última es fundamento y condición de la primera. Olvidando esta cuestión, el Gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia tuvo serios enfrentamientos con el movimiento TYPNIS en relación a la construcción de una carretera en espacios de autonomía indígena.

En pocas palabras, el hegemon-analógico refiere a la construcción de hegemonías más amplias, flexibles que se apoyen en la base social (más bien, comunitaria) que las fundamenta y se refiera constantemente a ella por intermedio de, por ejemplo, los partidos políticos (Dussel, 2011).

Por último, veremos que una reconstrucción de algunos aspectos de lo que fue la experiencia de la Escuela-Ayllu de Warisata nos deja algunas dudas sobre la posibilidad de que la expresión de la hiperpotencia canalizada mediante los llamados movimientos sociales y los partidos políticos, sea el único camino a recorrer para superar el estadio de lo social y no es, por el contrario, esta experiencia una muestra de que la “vuelta a la forma comunidad sin más” una opción que se encuentra dentro del horizonte de lo posible y cuenta así con el principio de factibilidad. Veremos...

El matemático y sociólogo devenido Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Álvaro García Linera, nos otorga un arsenal interesante de conceptos de índole sociológica en varios de sus trabajos escritos y conferencias sobre la experiencia social y política en Bolivia.

La construcción no meramente intelectual sino fuertemente política del pensamiento de García Linera, se desarrolla en el contexto y a partir del análisis del proceso de (re)constitución de las instituciones políticas y económicas (entre otras, por la radicalidad del fenómeno) en Bolivia a principios del siglo XXI, la cual para el autor significaba el despliegue de fenómenos de desfragmentación social que tuvieron lugar como consecuencia del cierre de grandes fábricas y el surgimiento de la pequeña y mediana industria, expansión de la ciudad y concentración de la población urbana que venía desde el siglo XX, en conjunción con una serie de protestas enfocadas desde movimientos campesinos y no ya sólo desde fracciones sindicales que habían retrocedido en lo que organizar voluntades se trataba, dando paso a la contraposición de la llamada desfragmentación pero con un nuevo elemento aglutinador, a saber, las comunidades (Garcés, 2013).

García Linera (2009) nos dice que la forma multitud de organización de lo social es el nuevo motivo de organización social que es propio de esa época de la historia y la cultura de Bolivia, y que en algún punto la podemos pensar como la forma en la cual se puede llegar a construir el llamado “hegemon-analógico”. ¿Cómo es posible sostener esto? Pues bien, la forma multitud tiene la característica de aglutinar en un movimiento de acción colectiva amplio, un conjunto de movimientos comunales con sus respectivos móviles y fines de acción, en un horizonte de hegemonía que va mutando de liderazgo de acuerdo a consensos dinámicos de ponderación de

temas. La debilidad que tiene este tipo de movimiento es que por su amplitud y lógica toma el cariz de “social”, que no genera empatía en el tiempo y tiene corta duración o por lo menos escasa intensidad (pues depende del contexto de efervescencia social).

También nos sugiere las categorías de las formas “vecinal”, “muchedumbre” y “comunidad” como otras alternativas con sus debilidades y virtudes. En cualquier caso, resulta llamativo que todas ellas refieren en algún momento y se fundamentan de una forma más o menos directa en la forma comunal (comunidad), la cual es el sustrato podemos decir cultural e ideológico de la forma institucional “plurinacional” de Bolivia.

La forma multitud tiene sus limitaciones y por lo antedicho, al fin y al cabo, la forma más acabada, deseable, factible y durable de organización de la acción social termina siendo de nuevo la forma “comunidad”. De qué otra forma se entiende que el mismo García Linera nos hable de “democracia comunal” y yo agrego, como forma superadora de la fetichización que resulta del divorcio de la participación y la representación propia de las democracias moderno-occidentales.

Por otro lado, la experiencia de la Escuela-Ayllu de Warisata es, a mi juicio, la expresión acabada de la vuelta a la comunidad desde tradiciones ancestrales y reconstrucción de instituciones originarias indígenas, sin necesidad de un momento “hegemon-analógico” y aprovechando en su expresión mínima las bondades de la institucionalidad del Estado-Nación pero generando una casi total autonomía de ésta y superándola en muchos aspectos.

No obstante la importancia histórica y antecedentes de formas alternativas de organización política y social que nos ofrece Warisata en sí misma, y como claro antecedente del ordenamiento institucional del actual Estado Plurinacional de Bolivia y sus resabios de tradiciones incaicas, es llamativo lo dificultoso que es encontrar referencia alguna en la obra de A. García Linera sobre dicha experiencia, inclusive en aquellas que entendemos tratan de forma central el tema de lo comunitario, el ayllu, etc. Esta cuestión es nuestra primera pista de que hablar de Warisata no es hablar estrictamente de un “movimiento social” y ni siquiera un “movimiento campesino” o algunas de las categorías que García Linera acuña y utiliza sino más bien, en sus albores, de una “acción trans-comunitaria”.

Para entender la dimensión del hito que representó la escuela-ayllu de Warisata veamos, en la voz de los propios participantes (afectados/actores), cuál era el fin y el móvil de dicha empresa. Nos estamos refiriendo concretamente a las palabras del profesor Carlos Salazar que nos dice:

Nosotros no queríamos educar pongos, ni sirvientes, ni esclavos. Queríamos liberar. Otorgar al indio la posibilidad de que se liberara a sí mismo. Por eso una de sus instituciones fundamentales fue que el indio por sí mismo recuperara su derecho de hablar, y ese es el recuperar el derecho a pensar (Yolvik Chacón. 2015, 26 de agosto. WARISATA la escuela Ayllu. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=rAaxsrrLqdl>).

La Escuela-Ayllu de Warisata surge en un contexto de total sometimiento y esclavitud de las poblaciones indígenas de Bolivia por parte de la alcurnia latifundista y sus expresiones de dominación fetichizadas institucionalmente en el Estado-Nación de Bolivia.

Como bien nos dice Carlos Salazar, era una escuela o, más bien habría que pensarla como más que una escuela o como una noción ampliada de escuela en la cual se buscaba la liberación, desde la proliferación y exaltación de prácticas comunitarias que luego se replicaron en otras regiones de Bolivia y fuera de ella (Guatemala, México y Ecuador por citar algunos), de forma totalmente autónoma y siempre desde una lógica del servicio y responsabilidad por el otro. Allí se practicaba lo que Patricio Miranda contaba que era la filosofía de Elizardo Pérez (uno de los fundadores de Warisata, su mitad mestiza si se quiere), que es la llamada “filosofía del adobe”, filosofía del trabajo.

Elizardo Pérez fue bien radical al describir la situación de los indígenas de Warisata en relación a esta nueva forma de vida con respecto al contexto social ampliado fuera del orden de lo

que era la organización Ayllu. Concretamente nos dice que “En Warisata el indio es un ser humano” (de la Torre, 2006, p.6). Estas palabras nos recuerda que aquél deseo de “querer ser un hombre” que nos grita Fanon (2005) no es en absoluto incomprensible e ininterpretable desde estas latitudes y sus realidades, mucho más si pensamos que la proliferación de la enseñanza de las escuelas normales como proyecto alfabetizador del indígena desde la llamada “sociología de lástima” y la noción de “pueblo enfermo” que vociferaban fundamentalmente desde la Sociedad Rural Boliviana por el desprecio racial del originario (Castellanos, 2006), era el rival inmediato del proyecto warisateño.

Contra viento y marea, en condiciones climático-ambientales sumamente hostiles, la Escuela-Ayllu de Warisata se erigió en un colosal monumento a base del trabajo y la colaboración de toda la comunidad warisateña, en contraposición y denuncia materialmente realizada (no sólo material como expresión formal de la acción sino como acción ya concretada), con aquellos modelos de Escuela normal que debían ser austeras, pequeñas y demás carencias que emularían lo que la Sociedad Rural Boliviana pensaba que eran los indígenas.

Escuela y comunidad eran uno sólo, así como comunidad e individuo se fundían más allá de la familia nuclear. Todos enseñaban y aprendían y las jerarquías entre educandos y educadores no existían, todos trabajaban y cantaban orgullosos al son de la poesía y las canciones aymaras (Warisata era un potenciador de las tradiciones originarias, era contestataria).

Los conceptos que se edificaron en esta gesta no fueron producidos, para decirlo como Vallejo, en el “ingenio del bufete”, o fuera de la vida “de carne y hueso”. Lo hicieron, en cambio, en el marco de una “sensibilidad terrestre”, vale decir, en el obrar (de la Torre, 2006, p. 4).

Con esta forma de organizar su vida cotidiana, llegaron a proliferar y a ser autosuficientes y autogestivos. Esto marca que el ataque y hundimiento de Warisata fue sólo una expresión reaccionaria de los sectores latifundistas bolivianos que vieron siempre con malos ojos y como foco de subversión y peligrosidad del sistema a la experiencia warisateña; pues los argumentos eran siempre del orden de que la experiencia de la Escuela-Ayllu no eran sostenibles, eran antieconómicos (aunque mejoraron la calidad de vida y el nivel de desarrollo cultural de todos los participantes comunitarios), e iban en contra de las formas de pedagogía exigidas y aceptadas por el Gobierno Central.

Las memorias y relatos más sensibles de lo que fue la experiencia de Warisata y la reconstrucción del Parlamento Amauta como formas de organización política, están por demás descritas en las palabras de Elizardo Pérez en su libro “Warisata. La escuela-Ayllu”. Lo que nosotros queremos destacar en el ámbito de lo político, es que claramente la propuesta excede lo que llaman la pedagogía de teja y ladrillo, en el cual el trabajo perdía totalmente su carácter presidiario. En el prólogo a la primera edición, Carlos Salazar Mostajo nos dice con total claridad que:

No fue creada esta Escuela por un espíritu altruista o filantrópico, sino que nació con un instrumento de liberación de las masas indígenas de Bolivia en la lucha contra el régimen de la servidumbre... No se trata de una obra de pedagogía: mucho más que eso, es un documento de lucha. (Pérez E., 2015, p. 13).

Pese a esta cuestión y como dijimos al principio y hemos visto, tanto en aquél entonces como en la actualidad, la experiencia de la Escuela-Ayllu pese al pedido explícito de sus fundadores, fue sólo tenida en cuenta (para atacarla o reivindicarla) en términos pedagógicos y anquilosada en su aspecto meramente educativo, ocultando su aspecto mucho más enriquecedor, que son las formas de organización social y política.

Vale decir que además de haberse forjado dentro de una lógica comunitaria, el ayllu de Warisata se expandió a otras comunidades, con tradiciones culturales propias y que habían sido hostiles entre ellas (aymaras y quechuas, por citar lo más visible), generando una verdadera comunicación y solidaridad mutuas sin necesidad de colonizaciones o guerras de conquista (como nos sugiere Elizardo Pérez en su mencionado libro, respecto de las tradiciones del Imperio Incaico). Los apoyos fueron mutuos y fortificaron los trabajos conjuntos en cada hogar y en obras públicas, lo que mejoró, insisto, la calidad de vida de todos quienes participaban de aquella voluntad, devolviendo la dignidad a la vida y las formas de cultura de dichas comunidades.

Ferdinand Tönnies (1947) sostenía que:

La organización de la casa tiene en este caso la máxima importancia como administración doméstica, es decir, en su aspecto económico, como comunidad de personas que trabajan y gozan juntas. El goce humano que de modo incesante se repite con el ritmo de la respiración es la nutrición... así el hogar y su fuego vivo vienen a ser el núcleo y la esencia de la casa misma, los sirios a cuyo alrededor se reúnen hombre y mujer, joven y anciano, señor y siervo, para *participar* en la comida (p, 49. el énfasis me pertenece).

Los warisateños le respondieron con las inscripciones de la fachada de la Escuela-Ayllu que “*Warisatt Wawan Chamapa*, “con el esfuerzo de los hijos de Warisata” y *Takke Jakken utapa*, la “Casa de Todos” (de la Torre, 2006, p. 1).

Conclusión

Hemos visto en el desarrollo de este trabajo que hablar de “comunidad” y de “sociedad” tiene connotaciones semánticas y experienciales distintas y diversas a nivel cultural y político-ideológico. Estas formas de expresión de la acción social nos obligan entonces a tener cuidado al utilizarlos como categorías y conceptualizaciones en la interpretación de cualquier fenómeno en donde se jueguen los modos de relaciones intersubjetivas entre sujetos, pues intercambiarlos lleva a ambigüedades y equívocos que se vuelven caros a dicho análisis, mucho más si en el plano de luchas de índole político-institucional nos estamos moviendo.

Las categorizaciones de Álvaro García Linera (2005; 2009; 2015) en este sentido y como surgidas propiamente al calor de experiencias revolucionarias y constitutivas de nuevas formas institucionales específicas de los pueblos latinoamericanos, son un gran aporte y dan cuenta de que categorías más tradicionales como “clase” van perdiendo su poder analítico cuando entran en juego fenómenos nuevos que implican lo diverso y plural, por sobre las particularizaciones que ofrecen los modos que fragmentan las vidas de los sujetos y grupos en un aspecto de su totalidad (trabajador o estudiante o mujer o feminista, etc.).

Pese a este esfuerzo, y ya metiéndonos en la cuestión netamente política de este trabajo, diré que tanto Dussel como Tönnies (De Marinis, 2010, p.370) ven en los momentos revolucionarios una herramienta pasible de ser utilizada para modificar el sistema (“Estado de Rebelión”) cuando se ha fetichizado y tornado “pan de muerte”, pero luego e inmediatamente tiene que surgir un orden institucional más justo y participativo pues la anarquía es la negación misma de, al final, el pleno desarrollo de la vida en comunidad (de la vida misma).

No obstante, para estos tres pensadores se torna ineludible dar cuenta de que el momento comunitario es permanente y es el suelo fértil o condición necesaria para cualquier tipo de organización social. La experiencia de la Escuela-Ayllu de Warisata en este sentido nos muestra el potencial de lo que he dado en llamar lo “trans-comunitario” (como un más allá de la comunidad a secas y de lo social como indeterminado), pues es una expresión cabal de organización comunitaria que se expande más allá de la región que le dio sustento y como institución paralela y contestaria

del sistema vigente (expresado en ese momento en un Estado-Nación no aún plurinacional), en la acción misma del vivir cotidiano; con la particularidad de no haber tomado la forma de “multitud” y tornándose hegemón-analógico sin movilización *social* sino más bien como acción comunitaria concreta y concretada. Era una forma de democracia comunal y filosofía del adobe fuertemente participativa no sólo en el plano político, sino que se expande al plano económico y cultural generando autonomía y fortificando los lazos de comunicación y acción colectiva. En este sentido visiones tales como la de “gran comunidad” no parecen tan utópicas, aunque a nuestro juicio la noción de “trans-comunidad” contiene la posibilidad de la alteridad cosa que las nociones de “gran comunidad”, “comunidad universal” o “Ayllu planetario” (G. Linera, 2015 p. 72) por su sentido absoluto y estático, cercena. En cualquier caso, la reconstrucción del “Parlamento Amauta” nos hace preguntarnos si alcanza sólo con encauzar las luchas mediante organizaciones de base en forma de partidos políticos para la generación de “hegemones-analógicos” o bien, paralelamente a ello, no hay que ir más allá de las meras expresiones de multitud y pensar acciones concretas que se desarrollen comunitariamente y se expandan por fuera de la órbita del Estado o del sistema, conviviendo con este pero poniéndolo en jaque en cuanto a sus formas monopólicas de satisfacer (en el mejor de los casos) las necesidades y exigencias de la sociedad.

Referencias bibliográficas

Libros

- Adorno. T & Horkheimer. M (1998) *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.
- Arendt, H. (2009) *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós.
- Alexander. J. (1987) *La centralidad de los clásicos*, en GIDDENS, A., y TURNER, J. : *La teoría social hoy*, México: Alianza.
- Bauman. Z. (2006) *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, España: Siglo XXI.
- Castellanos. C. (2006) *Reparar a Warisata*, Costa Rica, Pasos (Segunda época no. 124). CLACSO biblioteca Virtual.
- De la Torre. S. C (2006) *Estética y política en la Escuela-Ayllu de Warisata: una aproximación al expresionismo de Mario Alejandro Illanes*, La Paz: CIDES-UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo, CLACSO biblioteca virtual.
- De Marinis. P. (2010) *sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía (un recorrido por algunos textos de Ferdinand Tönnies)*, en: “La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias”, Pablo De Marinis, Gabriel Gatti, Ignacio Iruazuzta (Eds.), Barcelona: Rubí; México: Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. División Ciencias Sociales y Humanidades.
- Dussel. E. (1996) *Filosofía de la Liberación*, Colombia: Nueva América.
- Dussel. E. (1998) *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, España: Trotta.
- Dussel. E. (2006) *20 tesis de política*, Argentina, España, México: Siglo XXI.
- Dussel. E. (2011) *Carta a los indignados*, México: La Jornada Ediciones/Demos.
- Dussel. E. (2014) *14 tesis de ética*, Argentina: Docencia.
- Garcés. F. (2013) *Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*, Cochabamba: Clacso, Jaima, FHycE/UMSS. CLACSO biblioteca virtual.
- Fanon. F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*, España: Akal.
- García. L. A. (2001) *La estructura de los movimientos sociales en Bolivia*, Versión extractada y modificada del artículo “Sindicato, multitud y comunidad” en García, Álvaro; Gutiérrez, Raquel; Prada, Raúl y Tapia, Luis 2001 *Tiempos de rebelión*, La Paz: Muela del Diablo.
- -García. L. A. (2009) *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso.
- García L. A. (2015) *Socialismo comunitario. Un horizonte de época*. 1ª Edic. Ciudad Autónoma de Bs. As. Ediciones Luxemburg, Ediciones desde la gente, Universidad Nacional de Quilmes.
- Pérez. E. (2015) *Warisata. La escuela-ayllu*. 2ª reedición. La Paz, Bolivia. Ministerio de Educación.
- Tönnies. F. (1947) *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires: Losada.
- Vilchis. C. (2014) *La Escuela-Ayllu de Warisata, Bolivia y sus relaciones con México*, México D.F.: Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México. De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos (Vol. 1 no. 1 abr-sep 2014). Clacso biblioteca virtual.
- Ari Chachaki, W. (2014) *Construyendo la Ley de Indios: un proceso de descolonización en Bolivia* en Earth Politics. Religion, Decolonization, and Bolivia’s indigenous intellectuals (Durham / Londres: Duke University Press) pp. 135-169. Traducción de Silvia Rivera Cusicanqui.). Extraído de Antología del pensamiento boliviano contemporáneo / Gunnar Mendoza Loza... [et. al.] ; coordinación general de Silvia Rivera Cusicanqui; Virginia Aillón. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2015. Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Gentili, Pablo).

Revistas y publicaciones

- Franklin Ramírez Gallegos Pablo Stefanoni (2006), *La política de los movimientos sociales en Bolivia. Diálogo con Álvaro García Linera*, Iconos. Revista de Ciencias Sociales. Num. 25, Quito,

mayo 2006, pp. 91-107 © Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador. ISSN: 1390-1249.

■ TIPNIS (Subcentral del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure) Manifiesto público de la IX Marcha Indígena Originaria: Por la defensa de la Vida y Dignidad, los Territorios Indígenas, los Recursos Naturales, la Biodiversidad, el Medio Ambiente, las Áreas Protegidas, el cumplimiento de la CPE y respeto a la Democracia (2012). Extraído de Antología del pensamiento boliviano contemporáneo / Gunnar Mendoza Loza... [et al.] ; coordinación general de Silvia Rivera Cusicanqui; Virginia Aillón. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2015. Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Gentili, Pablo).

■ CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu) Pronunciamiento ante la promulgación de la Ley de Minería y Metalurgia (2014). Extraído de Antología del pensamiento boliviano contemporáneo / Gunnar Mendoza Loza... [et al.] ; coordinación general de Silvia Rivera Cusicanqui; Virginia Aillón. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2015. Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Gentili, Pablo).

Videos, fotografías y herramientas Web

■ Yolvik Chacón. 2015, 26 de agosto. WARISATA la escuela Ayllu. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=rAaxsrrLqdl>.

■ CLACSO TV. 2015, 10 de febrero. C - Entrevistas | Benno Glusser: “En las comunidades el poder no se tiene, es prestado y se lo administra”. Recuperado de http://www.clacso.tv/c.php?id_video=447.

-Biblioteca virtual CLACSO, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/>.