



Arte de tapa: Arte de aeropuerto. Julio Chávez, Lima, Perú. Fotografía Ana Rocchetti.

ANTI es una publicación anual del Centro de Investigaciones Precolombinas que tiene como objetivos: 1. Conformar un lugar e intercambio entre diferentes especialistas a nivel nacional e internacional, así como también diferentes instituciones del campo de la historia, antropología, arqueología, etnología, y ciencias sociales en general; 2. Ofrecer un espacio para que investigadores y académicos puedan publicar sus producciones; 3. Construir un medio de comunicación a través de la difusión de investigaciones y ensayos; y 4. Jerarquizar la actividad académica.

Dirección postal Salta 1363 – 8 C. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CP. 1137.

Argentina. E-mail: revista.anti.cip@gmail.com

Atención UNIRIO plataforma OJS:

www. <http://www.2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Coord>

**Los artículos reflejan exclusivamente
la opinión de los autores**

© Centro de Investigaciones Precolombinas

ANTI *Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas*

Volumen 22 –Nueva Era– Septiembre 2024. Pp. 187.

ANTI ofrece acceso digital abierto a la información científica. Su contenido es evaluado por expertos temáticos de reconocida trayectoria.

ANTI es posible por la educación pública argentina

Dirección: Ana Rocchietti (CIP)

Co – Dirección: Andrea Runcio (CIP)

Secretario de Redacción: Ariel Ponce (CIP)

Consejo Editorial

Marité de Haro (CIP)

Yanina Aguilar (CIP)

César Borzone (CIP)

Alejandro Daniele

Colaboradores

Luis Alaniz (CIP)

Denis Reinoso (CIP)

Asistente de edición

Francisco Jiménez (CIP)

Comité Científico

Silvia Cornero – Universidad Nacional de Rosario – Argentina

Eduardo Crivelli - CONICET – Argentina

Eduardo Escudero - Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

María Virginia Ferro – Universidad Nacional de Río Cuarto - Argentina

Alejandro García – Universidad Nacional de San Juan- Argentina

María Laura Gili – Universidad Nacional de Villa María – Argentina

Ana Igareta – Universidad Nacional de La Plata – Argentina

Alicia Lodeserto – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Catalina Teresa Michieli – Centro de Investigaciones Precolombinas – Argentina

Fernando Oliva - Universidad Nacional de Rosario – Argentina

Ernesto Olmedo – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Graciana Pérez Zavala – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Verónica Pernicone – Universidad Nacional de Luján – Argentina

Mariano Ramos – Universidad Nacional de Luján – Argentina

Flavio Ribero – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Marcela Tamagnini – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Jhon Juárez Urbina - Dirección Desconcentrada de Cultura del Departamento de La Libertad- Ministerio de Cultura – Trujillo - Perú

César Gálvez Mora – Academia Nacional de la Historia- Perú.

Juan Castañeda Murga – Universidad Nacional de Trujillo. Perú.

Régulo Franco- Proyecto Arqueológico El Brujo - Museo de Cao, Fundación Wiese Perú.

Ricardo Morales Gamarra - Universidad Nacional de Trujillo – Perú.

Jorge Gamboa – Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo – Perú.

Luis Millones – Universidad Nacional de San Marcos – Perú.

Carlos Wester – Museo Brüning, Lambayeque - Perú.

Luis Valle, SIAN, Trujillo – Perú.

María del Carmen Espinoza Córdova – Museo Brüning – Lambayeque - Perú

María Elena Córdova Burga – Patrimonio Cultural- Trujillo – Perú

Los trabajos de ANTI 22, Nueva Era, Número 1, Septiembre 2024, fueron presentados en XVIII Coloquio Binacional Argentino – Peruano, en Buenos Aires. Coordinador: Francisco Jimenez.



7. EDITORIAL

8. RETROSPECTIVA DEL MISTI: A UN CUARTO DE SIGLO DE LAS EXCAVACIONES ARQUEOLÓGICAS EN EL CRATER DEL VOLCAN ACTIVO DE AREQUIPA

Constanza Ceruti

33. *ÁRBOL SOLO*: UNA MODALIDAD CERÁMICA ARQUEOLÓGICA DE LOS SALADILLOS, INTERFLUVIO SALADO-PARANÁ, SANTA FE, ARGENTINA.

Silvia Cornero y Paula del Río

61. EL HOMBRE Y LA MONTAÑA: OMBALLEC, MAESTRO CURANDERO DE LA COSTA NORTE DEL PERÚ

Cesar Gálvez Mora

85. LA CONMEMORACIÓN DEL DÍA DE LOS MUERTOS EN EL CEMENTERIO DE SAN JOSÉ DE FLORES: UN ESTUDIO DE CASO.

Ana Sol Fernández

107. MONUMENTA... ¡ES MONUMENTAL!

María Victoria Fernández Herlan

**122. EPISTEMOLOGÍA HISTÓRICA: AVANCES EN HISTORIA DIGITAL Y
COMPUTACIONAL**

María Virginia Elisa Ferro

**138. LITERATURA DE VIAJES E IMAGOTIPOS EN DOS PELÍCULAS SOBRE
LA AMAZONIA PERUANA**

Julián Galvan

153. ¿POR QUÉ RESISTE LA COMUNIDAD?

Ana María Rocchietti:

¿POR QUÉ RESISTE LA COMUNIDAD?

WHY DOES THE COMMUNITY RESIST?

POR QUE A COMUNIDADE RESISTE?

Ana Rocchietti

Centro de Investigaciones Precolombinas

Grupo Académico Bolivianista

Instituto de Sustentabilidad de Sistemas Productivos

Universidad Nacional de Río Cuarto

anaau2002@yahoo.com.ar

<https://orcid.org/0000-0003-0516-9297>

“La realidad corre más profunda que cualquier objetivación de ella.”

(Harman, 2015, p. 96)

Resumen

Desde las primeras décadas del siglo XX el término comunidad alude a conglomerados de población cuyo modo de vida incluye herencia colectivista de la tierra y una configuración social con alto grado de ritualización de roles y actuaciones

combinando creencias ancestrales (como el chamanismo) y algún grado de catolicismo expresado en fiestas, cofradías y castas. Esta exposición reseña algunas ideas en torno a su valor moral y político en la Filosofía de la Liberación y en el pensamiento sociológico sobre una for-

mación nacional “abigarrada” que poseen amplia difusión en los medios académicos y en las organizaciones atentas a las culturas indígenas promoviendo el diseño de una nueva forma de Estado: el plurinacional. Por esa razón se focaliza en Bolivia.

Palabras – clave: Comunidad campesina; estudios de comunidad; nacionalismo y protonacionista; teoría de comunidad.

Abstract

Since the first decades of the 20th century, the term community refers to population conglomerates whose way of life includes collectivist inheritance of the land and a social configuration with a high degree of ritualization of roles and actions combining ancestral beliefs (such as shamanism) and some degree of Catholicism expressed in festivals, brotherhoods and castes. This exhibition reviews some ideas about its moral and political value in the Philosophy of Liberation and in sociological thought about a “confused” national formation that are widely disseminated in academic media and in organizations attentive to indigenous cultures. promoting the design of a new form of State: the plurinational. For that reason it focuses on Bolivia.

Keywords: Peasant community; community studies; nationalism and protonationism; community theory.

Resumo

Desde as primeiras décadas do século XX, o termo comunidade refere-se a conglomerados populacionais cujo modo de vida inclui a herança coletivista da terra e uma configuração social com alto grau de ritualização de papéis e ações combinando crenças ancestrais (como o xamanismo) e algumas grau de catolicismo expresso em festas, irmandades e castas. Esta exposição revê algumas ideias sobre o seu valor motral e político na Filosofia da Libertação e no pensamento sociológico sobre uma formação nacional “confusa” que são amplamente divulgadas nos meios de comunicação académicos e em organizações atentas as culturas indígenas. Estado: o plurinacional. Por isso se concentra na Bolivia.

Palavras-chave: Comunidade camponesa; estudos comunitários; nacionalismo e protonacionismo; teoria da comunidade.

Introducción

Los estudios andinos, en los últimas dos décadas, han puesto el acento en las relaciones de las comunidades indígenas con el Estado Colonial, en las resistencias, en la asimilación y apropiación cultural; especialmente en la presencia de lo étnico en los contextos de conflicto nacional, en las multietnicidades, en las identidades territoriales y culturales (Cf. Ruz Zagal 2016). Muchas de sus propuestas se han proyectado en los regímenes políticos de algunos países sudamericanos (particularmente, Bolivia y Ecuador). El concepto de “comunidad” ha adquirido un contenido polisémico y una eficacia socio-política notable, particularmente significando “poder popular” (Rocchietti 2019, Rocchietti y Lodeserto 2019 a y b, Rocchietti y Lodeserto 2023). Este artículo expone algunas dimensiones de lo comunitario indígena en el marco de las actuales circunstancias que tiene lo nacional, de la Filosofía de la Liberación y de los fundamentos del Estado Plurinacional. En primer lugar expone el pensamiento de tres autores que pueden considerarse “continentales” dado que si bien escriben y escribieron para sus propios países, su óptica es latinoamericanista o, al menos, así son reconocidos: Juan Villoro, Enri-

que Dussel y Álvaro García Linera. Luego se reseñan algunos autores específicos del caso boliviano en la experiencia socio-política que llevó al Estado Plurinacional que puede considerarse como Neo indigenista; finalmente, se hace una serie de afirmaciones inferidas a partir de una impresión que motiva este artículo: el proto-nacionismo implícito en la comunidad el cual podría desencadenar nuevos acontecimientos.

Sociedad y comunidad

Una aproximación simplista, pero subyacente, opone comunidad y modernidad como una ruptura específica que los acontecimientos independentistas en las naciones latinoamericanas consagraron al disolver el mundo colonial. Pero lo cierto es que la comunidad resiste como forma social. ¿Por qué resiste?

Carlos Marx estimaba que el mundo moderno se desenvuelve a partir de tres ejes: salario, capital y tierra. En la primera categoría están los obreros (los que trabajan por salario), en la segunda los financistas y en la tercera los terratenientes. La estructura presenta clases sociales opuestas y antagónicas que constituyen el motor de la historia. No obstante, señalaba que no

basta con que existan relaciones de salario puesto que formaciones sociales antiguas y anteriores al capitalismo las verificaban (como el feudalismo y el esclavismo) con carácter excepcional, no modal. Ésta es una manera de ver la historia como una totalidad.

En esa totalidad- existieron tres modelos de tránsito al capitalismo: el inglés, el prusiano y el norteamericano (de Estados Unidos). En el modelo inglés, el terrateniente alquilaba tierra al financista que a su vez, contrataba mano de obra; se complementó con la revolución industrial del siglo XVIII y obtuvo la acumulación originaria (que se define como la transición a asalariar a la masa trabajadora). En el modelo prusiano el terrateniente es el financista que apropia la renta y las ganancias explotando la mano de obra asalariada. En el modelo norteamericano se disputaron las tierras a los indios. Otro tanto ocurrió en América Latina aunque con más retraso porque la estructura de tipo hacendatario-feudal o servil perduró hasta el siglo XX. Cuando ocurrieron las independencias en la América española las tierras realengas se convirtieron en fiscales (Cf. Azcuy Ameghino 2004). Los pueblos de indios (comunidades indíge-

nas) siguieron existiendo como apéndice de las haciendas.

Marx también señaló que en la sociedad del capital, la realización del trabajo es al mismo tiempo su desrealización, su alienación y su negatividad porque a medida que produce más valor, el trabajo lo pierde (Antunez 2015). Marx sostenía que debía crearse una sociedad de productores asociados que diera lugar a la libre individualidad con subordinación a la productividad colectiva como patrimonio social. Más modernamente, Althusser (1965) definió el materialismo histórico como la ciencia de los modos de producción y su articulación con las formaciones sociales. Es el punto de vista de este artículo en relación con las formaciones comunitarias andinas y altiplánicas en una visión de conjunto que se aparta de la etnografía de comunidad y explora el pensamiento sobre los proyectos políticos o programáticos que tienen a las comunidades como objeto teórico. La formación social sobre la que presenta este análisis se articula históricamente en el seno de la contradicción campo/ciudad. En el campo la contradicción predominante ha sido -y es- latifundio/comunidad mientras que en las ciudades se verifica una sociedad de cla-

ses típica. En ella la comunidad es representada como atávica, estática, anclada históricamente pero también potencialmente explosiva y amenazadora. Un esfuerzo gubernamental intenso se aplica a prever las turbulencias comunitarias y a controlarlas.

La Conquista española desbarató el mundo andino fundado por el orden social de los Inka, mantuvo parcialmente el sistema productivo nativo e introdujo varias formas de propiedad: propiedad realenga, propiedad privada de los colonizadores españoles, propiedad eclesiástica y propiedad de pueblos indios. Las tierras de los indios estaban adscriptas automáticamente como propiedad de la Corona.

El instrumento de aplicación era la legislación indiana (bulas, capitulaciones, instrucciones, ordenanzas, disposiciones). La maraña normativa fue recopilada en 1635 (Antonio de León Pinedo, en Lima) y publicada en 1680 con el título de Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias. El principio rector era el “casuismo” procurando soluciones para cada situación emergente y contingente, es decir, una técnica para legislar suspendiendo los efectos –si eran contraproducentes- supliendo al Rey. Ella regía en el derecho

público mientras en el privado lo hacía el derecho castellano. Coexistía con el derecho canónico y con las leyes “criollas”, es decir, las generadas en América por los Virreyes, las Audiencias y Cabildos. En la mitad del siglo XVI tuvo lugar una transformación importante porque se produjo una nueva evangelización (con eje en las reducciones de indios), una nueva concentración de la mano de obra (separando pueblos de indios respecto a pueblos de españoles) y una nueva recaudación tributaria. Significó toma de propiedad colonial sobre las tierras colectivas de los indígenas. A esto se agregó la categoría “tierras excedentes” o sea aquellas vacancias producidas por el descenso brusco de su demografía, las cuales ingresaron al mercado de tierras y a propiedad privada. La población andina tenía un patrón de asentamiento disperso. El Virrey Francisco de Toledo inició un proceso –ordenado por la Corona- de su reducción (concentración) en poblados con planta urbana española con el propósito de facilitar la adopción de la fe católica y la tributación. De esa manera quedaron establecidos dos “reinos” distanciados entre sí: la república de españoles y la república de indios. La segunda concentración de población tuvo

lugar entre 1610 – 1630 (virreyes Luis de Velasco, marqués de Montesclaros y Francisco de Borja y Aragón, marqués de Esquilache) antes que nada en la región minera vinculada a Huancavelica. La tercera la realizó, en el marco de una reforma eclesiástica y urbana, a partir de 1780 y como uno de los efectos de la rebelión de Tupac Amaru enfatizando la asimilación educativa de los indígenas dado que por la época se había revitalizado la idolatría a los antiguos dioses precoloniales. Lo importante de las medidas toledanas es que inauguraron el modelo nucleado indiano patrilineal y patrilocal. Luego la mita, la existencia de indios errantes (“forasteros”) y la evasión al tributo transformó a muchos de estos pueblos en matrilocales, es decir, con predominio de mujeres a cargo de las familias. Perduraron hasta el siglo XX (Huertas 2002).

En el sistema coexistían y se contradecían autoridades y cargos de comunidad (curacas, jefes de ayllus, gestores, *varayacs*) y autoridades virreinales (corregidores, alcaldes, funcionarios). Asimismo había dos sistemas de herencia: la de comunidad por familias y linajes y el mayorazgo para los españoles.

El sistema social colonial estaba constituido por estamentos o “repúblicas” (de españoles y de indios). Entre esos dos estaban los mestizos, zambos y mulatos prácticamente afuera de él por discriminación, dedicados a la agricultura, al pequeño comercio y a la artesanía. Los negros esclavos procedían de los *asientos* o centros de comercialización de africanos y estaban dedicados al servicio aunque también integraban los ejércitos. En la parte más baja estaban los *yanas* o *yanaconas*, indígenas que trabajaban en las haciendas a cambio de un lote de tierra y que pagaban tributo (o por ellos los pagaba el hacendado). Se trataba de una sociedad pigmentocrática que se debatía entre la *ius sanguinis* y la *ius solis* (entre la fidelidad a la sangre de linaje y al suelo de pertenencia). (Cf. Huertas 2002, Tamayo Herrera 2010, Sempat Assadourian 2002).

La tierra fue el objeto social principal de la comunidad rural y hubo modos diferenciados de acceder a ella por parte de las familias. Hubo conflicto por los linderos y por el límite general de comunidad aunque siempre rigió una legislación tutelar; en el siglo XVIII se consolidó el sistema de hacienda. La república introdujo

modificaciones en la titularidad de la tierra y promovió su propiedad y uso privado con el resultado de despojar de ella a las comunidades implementando expedientes notariales a título individual. Por otra parte durante esos siglos se favoreció a las jerarquías comunales, especialmente a los curacas. La legislación indiana reproducía en América aquella de la Reconquista de la Península Ibérica a los árabes y desarrollaba instituciones con la finalidad de hacer efectiva la ocupación de tierras, premios a los que colaboraron en ella, abastecimiento de nuevos centros, defensa contra el enemigo islámico, persecución a los judíos y establecimiento del culto católico universalizando el cristianismo como meta fundamental. Instauró una noción románica de la propiedad: poder del hombre sobre su cosa de hacer de ella y con ella lo que quisiera. Si bien ese ordenamiento atendía a las necesidades de los propietarios también fortalecía al Estado (Malriluz Urquiyo 1978; Urquieta 1993, Puiggrós 2005).

En síntesis: la comunidad real o sustantiva de este tiempo se funda en un orden social de siglos prehispánicos, hispánicos y post-hispánicos. Su entidad resiste al tiempo.

El pensamiento comunitario

Ferdinand Tönnies acertó sociológicamente en distinguir entre “comunidad” y “sociedad” como polos modelares de complejidad y de modo de interacción social. Durkheim (*El suicidio*, 1897; *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1912) sostuvo que la sociedad pesa sobre el individuo de una manera total, que la sociedad comunitaria es suprema respecto a sus miembros. La problemática retorna en la actualidad como un foco de los planteos en la Filosofía Política en pos de una liberación tanto social como espiritual o cultural de comunidades campesinas y urbanas de origen indígena en América Latina.

Roberto Espósito (2007) destaca el lugar de la comunidad en el pensamiento político occidental distinguiendo los aportes que más influencia han tenido en ese campo: 1. Teológico (la comunidad cristiana que es a la vez donación y sacrificio de muerte porque la comunidad aloja la vida de individuos que mueren o van a morir), 2. Rousseauiano (la comunidad es el origen y pervierte al individuo que nace bueno), 3. Hobbesiano (mientras el individuo moderno es exterior a la comu-

nidad, el tradicional es interior, la comunidad puede matar al uno o al otro); 4. Kantiano (lo que permite vivir en común es la ley), 5. Heideggeriano (la comunidad es la fuente del pueblo y su particularidad existencial), 6. Sartreano (el infierno son los otros porque la existencia está desgarrada respecto a la nada y la entidad de los “Otros” es su mirada).

En el caso latinoamericano, la raigambre del pensamiento comunitarista es muy antigua pero las figuras teóricas presentes en los estudios y análisis de comunidad puede ubicarse en la tendencia que culmina en los Diálogos de San Andrés en 1996, México, después de la sublevación zapatista y la atención que recibió el filósofo Luis Villoro (2015) cuya fórmula consiste en ejes de conceptualización fundamentados en Derechos de la cultura indígena + Grandes momentos del Indigenismo + Estado Plural y pluralidad de culturas¹.

La postura de Villoro gira en torno a la reivindicación del pensamiento latinoamericano (cuya raíz está en el indígena originario) como singular, al papel destructivo de la modernidad occidental, a la creatividad del pensamiento de los pueblos originarios, a la práctica del comuni-

tarismo, a la construcción de un “nosotros comunitario”, a la democracia participativa (distinta a la representativa), al centro de la vida social fundado en la Ética y la Justicia, a la necesidad de la liberación del hombre concreto mediante la movilización popular, a la denuncia del nacionalismo de Estado y del integrismo religioso como destructores del mundo para los cuales hay que encontrar una alternativa. Para eso hay que reconocer la pluralidad de las formas de vida. Ejercer un poder sin dominación consiste en construir ese Estado Plural que reconozca la multiplicidad de las culturas; éste sería contrario al Estado “homogéneo”.

Villoro ofreció no solamente una filosofía sino un verdadero proyecto social alternativo que sólo puede realizarse en comunidad. Después del 2000 tuvo evidentes ecos latinoamericanos. Dice lo siguiente: el proceso de la historia es un camino lleno de meandros que presenta un fin único, la comunidad liberada. La marcha de la historia va desde la represión a la liberación. La historia puede interrumpirse: es un instante en el que surge el proceso revolucionario y sustituye la situación anterior. El proceso tiene “etapas”: 1. Constitución de ideología para justificar

las acciones colectivas, 2. Violencia extrema, 3. Nueva situación y nuevo tipo de sociedad. La revolución, entonces, se da en dos niveles: creencias y acciones.

¿Hacia dónde va la revolución? En dirección a lograr el poder para el pueblo liberado. ¿Quién es el pueblo? Los que viven en comunidad, es decir, en relaciones interpersonales, en una “comunidad real”. Aplicado a México, distingue entre una democracia individualista (de base liberal) y una democracia comunitaria. Un México superficial y ciudadano y un México profundo de comunidad indígena. Una democracia representativa y una democracia directa con participación popular en plebiscito, referéndum, acción comunitaria y revocación de mandatos (Villoro 2015).². La evolución de su pensamiento siguió tres etapas: 1. Fenomenología de la experiencia existencial, 2. Vuelco a la Filosofía analítica (racionalismo crítico) y 3. Valoración de la vida práctica (Cf. Ramírez 2011).

Muchos intelectuales, antropólogos y docentes adoptaron la perspectiva de la Filosofía de La Liberación que tiene muchos puntos de contacto con la posición de Villoro y de antropólogos mexicanos: la de Enrique Dussel.

Dussel (1993) afirma que la Filosofía de la Liberación comenzó, con la segunda emancipación como Crítica de la Conquista (1510 – 1553), siguió con la Justificación de la primera emancipación (1750 – 1830) y la de la segunda (a partir de 1969). Entre 1969 y 1973 tuvo lugar la primera fase explícita; entre 1973 y 1978 se produjo su maduración; entre 1976 y 1983 fue perseguida, se debatió y se produjeron confrontaciones. A partir de 1983 no ha dejado de crecer. Surge desde la periferia subdesarrollada, oprimida y pobre.³

Su lenguaje se vincula a la tradición fenomenológica, a Husserl, a Heidegger, a la hermenéutica y a Emanuel Levinas. Por lo tanto adhiere al paradigma de la conciencia y de la existencia que esos filósofos colocan en primer lugar en la reflexión. El “Otro” (Levinas) se constituye en la miseria que sufre traumáticamente en su corporalidad. El Otro es la contracara de la modernidad.

En 1492 se formó un mundo: el colonial; en 1810 (independencias) el neo-colonial. En ese proceso se verifica la realidad de la Nación desarrollada del “centro” versus la Nación capitalista explotadora de la periferia. También confrontan

El pensamiento del “cogito” -Filosofía analítica- y el de la subjetividad devenida de la revolución. No basta con la reforma de la sociedad “abierta” (en alusión a K. Popper).⁴ sino que hay que superarla. Al proceso histórico lo esquematiza como Antiguo Orden – Pasaje de Liberación – Nuevo Orden.

La Filosofía de la Liberación debe hacer la Crítica de la Totalidad dominadora y negadora del ser de la persona siendo su punto de partida el Otro. El excluido lo está de la vida; son pobres, las mujeres, los oprimidos. Para el sistema son el “no ser”. Los concibe en una relación entre personas en una comunidad de comunicación del lenguaje y de la vida.⁵ El sistema político está conformado por la totalidad de instituciones que tienden a entenderse como naturales.

Pasando al plano sociológico, Dussel define al bloque social de los oprimidos como integrado por la clase obrera y los campesinos, la pequeña burguesía radicalizada y los grupos étnicos. Es el bloque social el que se vuelve sujeto histórico cuando se organiza. El “pueblo” es una categoría política excluida de la democracia formal para el cual se requiere un lenguaje “trascendental” desplegado como

“actos de habla”; es decir una pragmática interpersonal.⁶ ¿Cuál sería la alternativa política una vez configurado el Bloque? El socialismo democrático (y el sandinismo como referencia).⁷

Un momento fundamental de la praxis de la liberación es la religión popular. Ella no se puede negar. Las “formas de la vida” en interacción comunitaria comprenden los afectos, el erotismo, la estética y la religión.

Estas posiciones permanecen ajenas al comunismo o al maoísmo a pesar que ellos tuvieron un importante papel en las insurrecciones guerrilleras y el primero integró distintos frentes populares que tuvieron una importante función en las luchas y transformaciones sociales en el continente.⁸ Villoro propone un socialismo de carácter comunitario no fundamentado específicamente. Podrá tener genealogía en la social democracia aunque descarta la democracia parlamentaria. Su imagen de México enfatiza el desgarramiento trágico entre la parte indígena originaria y la no indígena siendo necesario un Proyecto que le dé viabilidad a México como “comunidad histórica”.⁹ Sin embargo, hay que tomar en cuenta que la modernidad europea se conformó en tres líneas: el

calvinismo, los jesuitas y el laicismo ilustrado de la revolución francesa (Cf. Abraham 2017) con lo cual en su interior confrontan dos modelos sociales: el teológico y el cívico. Y en este caso, la modernidad latinoamericana, conviven ambos.

En este estilo de pensamiento predomina la convicción sobre una suerte de salvación humana a través del comunitarismo y sobre la ejemplaridad ética de la comunidad. Pero no se instituye sobre la comuna proletaria sino sobre una idílica comunidad de tradiciones ancestrales auténticas.¹⁰

El tercer pivote del pensamiento comunitario emancipador popular es Álvaro García Linera (Bolivia).

García Linera, desde una postura laica, concibe un orden social que se logra por revolución, el cual habrá de instaurar una civilización comunitaria universal, realizada por un Estado al que denomina de los “movimientos sociales” (integrados por las clases humildes y menesterosas), con una democracia directa o participativa, asamblearia y la gestión comunitaria del agua, la salud, la educación, la ciencia, la tecnología, el medio ambiente. El sujeto de la Historia es el pueblo y su potencia plebeya que es la lava profunda

de la sociedad (en su caso, la boliviana). El Estado -por sí- no puede crear comunidad ni un régimen cooperativo; eso sólo lo hace la libre acción social (García Linera 2021).¹¹

Estas perspectivas desarrollan un liberacionismo que supone que el proceso siempre culminará en la autonomía identitaria originaria y en una contribución a un mejoramiento moral y práctico de la sociedad general. No contempla una evolución hacia la segregación nacionalista (política y territorial) aunque su posibilidad sólo estaría restringida por una correlación de fuerzas o por una decisión colectiva basada en la propia historia¹². El pensamiento latinoamericano y gubernamental en algunos casos específicos (como Bolivia) se ha nutrido de este comunitarismo oscilando entre la noción de comunidad “real”, es decir, territorializada, y otra abstracta como la comunidad histórica que une a la sociedad civil en su experiencia y valores comunes de nacionalidad. El emergente inesperado desde fines del siglo XX y el primer cuarto del siglo XXI es la transformación de la comunidad “originaria” o indígena convertida en modelo y cultura política.

La situación concreta es descrita por Díaz Polanco (1999). Este autor señala que existe una oposición conceptual –en el seno de la antropología- entre el racionalismo iusnaturalista y el historicismo jurídico en torno a una situación fundamental: la diversidad o pluralidad humana habida en una totalidad, en sus ámbitos socio-culturales, expresada en el interior de sociedades totales por la existencia de sociedades parciales que exigen reconocimiento de derechos; son grupos de identidad dentro del Estado Nación, especialmente demandantes de “autonomía”, la cual podría volverse en contra de la unidad nacional (en su caso México). El proceso transcurre sentando las bases de una sociedad plural. El enfoque de Díaz Polanco no idealiza a la comunidad ni al grupo étnico porque pueden contrariar los derechos humanos o la protección del individuo ya que la particularidad étnica contradice el universalismo social y cultural. La Antropología integracionista del siglo XX atentaba contra esa particularidad porque aspiraba a que los pueblos indígenas se disolvieran dentro de la nacionalidad general. También indica que las comunidades y grupos étnicos no son cerrados sino que sostienen complejas

relaciones regionales, nacionales y globales. Éstas serían el verdadero método a aplicar en el trabajo de campo. Díaz Polanco vincula el concepto de autonomía al libro de Pablo González Casanova que lleva por título *La democracia mexicana* (1965) y afirma que el concepto apareció por primera vez en los Diálogos de San Andrés, con los zapatistas. Relata – como una curiosidad- que los antropólogos que hacían sus investigaciones en Chiapas no la habían registrado nunca como un reclamo indígena.

Una observación sugerente de este autor apunta a que las teorías antropológicas en realidad procuran socavarse políticamente unas a otras y esa lucha condiciona la posibilidad de prever hacia dónde se orientará la evolución social.

Otra noción aportada por González Casanova (1997) es la de “construir las circunstancias de lo posible”; es una consigna que aparece tanto en la lucha política como en los fundamentos filosóficos académicos bajo la expresión “mundo posible”.

En las posiciones de Villoro y de Dussel hay una convergencia en torno al sujeto constituido colectivamente o a un sujeto que irrumpe en la historia con expresión

común por el hecho mismo de la toma de conciencia o de la enunciación trascendental. La perspectiva opuesta sostiene que no existe una historia presencial sino estructuras específicas de historicidad en las que la ideología tiene eficacia propia (Dosse 2013), lo que es una manera de afirmar que las historicidades son múltiples. Para Althusser (1965) se trataría, en cambio, de un “estado de estructura” en el marco de los aparatos ideológicos del Estado.

Cuando se analiza el carácter de las comunidades campesinas en Sudamérica, tanto para los comuneros como para el punto de vista de los que no lo son (autoridades políticas municipales, provinciales, nacionales; propietarios de tierras, población urbana); se advierte un fondo ideológico (un sistema ideativo) que las legitima y que se puede sintetizar como “experiencia originaria” o de origen. El origen no es únicamente una aserción histórica: funda un derecho de origen y una ética de origen.

Siguen algunas observaciones sobre el concepto de comunidad a partir de las implicaciones del concepto en los contextos actuales, especialmente en la predecible urdimbre de tensiones nacionalistas.

Comunidad y comunitario

Lo comunitario posee valor lógico-sociológico (para sobrevivir es necesario adherir a la vida en común) y valor histórico (origen, desenvolvimiento, existencia). La comunidad sería tanto un destino a lograr como una añoranza sobre que en origen todo estuvo mejor o que ella tiene un origen equivalente al “bien”. En ese sentido, la comunidad tiene doble naturaleza: ontológica (*ser juntos*) y como peligro de aniquilación (el riesgo de la masacre eventual, la partición implosiva).

Es tanto una autoproducción como una identidad, un estado y un sujeto (sociológico y político). Por eso reclama derechos de origen.

La comunidad es una totalidad culturalizada y una totalidad estética (arte y “ropa de cultura”) que ha adquirido centralidad política en la Sociología de la Comunidad, el neocomunitarismo norteamericano, la Filosofía de la comunicación, el comunismo, el cristianismo y el organicismo corporativo (la “comunidad organizada”). La comunidad es también una meta moral, ya sea como comunidad socialista (a la manera en que la concebía

Marx) o cristiana (como la concibe la Iglesia católica).

Las comunidades locales (rurales, campesinas, indígenas) tienen un régimen de historicidad propio. La resistencia de las comunidades puede confundirse con el rechazo de los acontecimientos y el establecimiento de rutinas fundadas en la asociación, la conexión entre pares y la completitud de su economía y sociología. La comunidad es un campo social dotado de autonomía y cierto grado de exclusión hacia lo externo o ajeno.

Hay algunos problemas implícitos que pueden enunciarse en torno a la comunidad/des:

- 1. ¿El pensamiento sobre la comunidad es un pensamiento sistemático?
- 2. ¿La comunidad es retorno o evolución?
- 3. ¿Es la comunidad un horizonte conceptual?
- 4. ¿La comunidad agota la identidad y la identificación respecto a la autenticidad, especialmente cuando es acosada por el cambio o la migración de sus miembros?

- 5. La comunidad supera los conflictos internos o los incrusta en su ontología?

Estas cuestiones pueden explicar el devenir político de comunidades campesino-étnicas de los Andes, del altiplano boliviano y de la Amazonía multinacional en las cuales está focalizado este análisis, particularmente en su estado de nacionalismo o de protonacionalismo; es decir, de impulso hacia una independencia nacional y territorial propia (Bechis 1998, Rocchietti 2017, 2020).

Comunidad andino-altiplánica

Al desarrollar pensamiento sobre la *comunidad* se puede abreviar en el concepto (como hacen Villoro, Dussel, García Linaera) para desarrollarlo en sus dimensiones ontológicas, históricas, políticas o en un modelo que aspira a expresar lo que la comunidad es en su régimen de historicidad.

Aquí se tiene en cuenta éste último como comunidad rural-étnica que está revestida tanto de singularidad como de rasgos universales de la población campesina de todo el mundo (sus ciclos anuales, sus técnicas de cultivo y cría, su régimen de

posesión de la tierra, sus reglas internas, sus intercambios, su sistema de autoridad y de trabajo, etc.). En concreto, se harán consideraciones sobre la “comunidad andina”, actualmente existente en los Andes y Altiplano del Perú y de Bolivia por conocimiento directo y porque la evolución del marco político ha pasado por el colonialismo español, el colonialismo republicano interno, las reformas agrarias y –en el caso boliviano- por una profunda transformación de la forma jurídica del Estado. Poloni-Simard (2000) sostiene que la historiografía, la etnohistoria (Antropología Histórica), el neoindigenismo, la sociología relacional –a medida que surgieron- fueron cambiando los enfoques y ampliando la visión sobre la sociedad indígena y promovieron el uso de categorías de distinto tipo y origen para caracterizar a los originarios andinos: República de Indios, estamentos, castas las que tienen por efecto “etnificar”. De esas categorías la inicial y más duradera fue “Indios”. Pero ellos eran –de acuerdo a las leyes de Indias- “libres” (pero menores de edad) mientras los africanos importados eran esclavizados y los mestizos representaban una severa transgresión. Los Andes de la Colonia fueron organizados en dos mode-

los simétricos: República de Españoles y República de Indios con instituciones simétricas (cabildos, regidores, alcaldes) y dieron trato especial a los curacas. Los pueblos de indios fueron reducciones evangelizadoras y allí se tomó provecho del trabajo indígena.¹³ El autor señala que después de la caída demográfica del siglo XVI, en el siguiente se produjeron grandes migraciones (unas coercitivas como la mita y otras espontáneas) cambiando intensamente la conformación de la población de los pueblos de indios. Indios, negros y mestizos trabajaban y se relacionaban en las ciudades formándose una plebe mezclada, “anticipadamente popular”. Pero ante todo, la andina fue una sociedad rural, agraria y campesina; formada por pequeños campesinos más que por comunidades indígenas (2000: p. 95). Por lo tanto, la complejidad étnica y social fue muy alta y sólo reconocida por la participación de los indígenas originarios en el mercado colonial.

Gonzalo Valdez Cabezas (2019) traza el devenir de la sociología boliviana moderna destacando autores fundamentales y esfuerzos individuales y grupales por comprender a la sociedad boliviana en donde la variación lingüística y la vigen-

cia comunitaria indígena-campesina son definitorias, especialmente como ilustración de la resistencia a desaparecer. De su libro se toman los intelectuales que él estima como particularmente influyentes y formadores de pensamiento: René Zavaleta Mercado, Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui. También presta atención a organizaciones de especial incidencia: el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (ONG) creada por Albó y el Taller de Historia Oral Andina (THOA) de la carrera de Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés que luego se transformó en una ONG dedicada a la reconstitución de los ayllus (por ejemplo los Qarapara y Yampara de Chuquisaca).

Existe también un libro un poco remoto pero que fue generado en el tiempo de Zavaleta Mercado, en donde el autor hacía sus propias conjeturas sobre Bolivia: *Sociología indigenal y Antropología telurista* de Juan Albarracín Millán (1982). Su reseña abarca el desarrollo sociológico científico, asociado a la caracterización de lo indígena como un “problema” en el país. La obra fue motivada por el hecho de la destrucción del movimiento indio por las fuerzas federales en las postrimer-

ías de la guerra civil de los años 1898 – 1899; ella tuvo efectos hasta la mitad del siglo XX aniquilando la demanda democrática en la participación nacional y sufriendo por ello los pueblos indígenas una dominación en nombre de la superioridad racial implementada por los liberales. En 1952 se amplió la base demográfica para el consenso político con la introducción política de los obreros en la década de los años 40 y de los campesinos en la de los 50 con una nueva concepción de la distribución espacial de la población electoral. Añade que el espacismo fue una constante en el pensamiento estatal boliviano. Se constituyó una nueva ideología y un nuevo aparato represivo. La secuencia de la filosofía indigenista ha sido la siguiente: indigenismo literario, indigenismo filosófico de Franz Tamayo (quien introduce a Nietzsche en 1910), indigenismo sociológico de Ricardo Pérez (con influencia de la revolución mexicana), tendencias folkloristas y artísticas propias de una antropología telurista. En términos generales se trató de un indigenismo anti-liberal que tuvo lugar intelectual entre 1900 y 1952. Fue impulsado por las demandas de democratización y por los cambios sociales en el campo.

Albarracín denomina Sociología Indígenal a aquella que quiere saber “lo que hay de boliviano en el indio actual y de indio en la nación boliviana de nuestros días.” Asimismo, cuánto de supremacía comunal hay en la formación social boliviana general.

Sintetiza el pensamiento sociológico boliviano en dos corrientes (de referencia europea): el positivismo y el irracionalismo. Para el primero el indígena es un problema, pone en duda sus instituciones, niega su capacidad ideológica, considera a las migraciones del campo a la ciudad como “extranjeras” y sostiene que es de requisito su subordinación al mestizo. El segundo, a su vez, nutrido del existencialismo filosófico y del vitalismo bergsoniano de los años 30 demanda protección y soluciones educativas. Cuando se hace referencia al espacio, las posiciones denotan al regionalismo y al problema de la tierra.

Zavaleta Mercado

Zavaleta Mercado –quien fue miembro del gobierno de la Revolución Nacional de 1952- marcó momentos constitutivos de la historia boliviana, particularmente, los que volcaron a los obreros y campesi-

nos (aunque él era favorable a los obreros mineros y consideraba a los segundos como conservadores) al campo político; entre ellos la misma Revolución Nacional. Caracterizó a la boliviana como una “sociedad abigarrada” cuya contradicción principal se establecía entre lo nacional y lo plebeyo (es decir, las clases subalternas).¹⁴

Zavaleta Mercado (1986) describe la formación nacional-popular como una conexión entre la “democratización social” y la “forma estatal” (apelando a un concepto weberiano). Aborda el problema entre 1952 y 1980 con un método que consiste en aislar acontecimientos por circunscripción temporal y espacial (regiones) poniendo en el centro del análisis a la Revolución de 1952, la cual sería un despliegue orgánico. Dice:

[...] los elementos latentes se ven obligados de súbito a un acto radical de manifestación o aparición y es aquí donde se advierte, por ejemplo, cómo el criterio de marginalidad, acaso válido en una cuantificación referida a un momento de subordinación nómica, sin embargo no lo es en absoluto en una

instancia de revelación crítica.”(Zavaleta Mercado 1986: 10).

La historia posterior a esa revolución no sería sino el desenvolvimiento de las características de la crisis de 1952. Los sujetos clasistas reproducen las condiciones de su actuación de aquel momento crucial porque ingresan nuevas clases sociales (obreros y campesinos) y nuevas mediaciones que imponen un nuevo sistema estatal boliviano en el siglo XX. El primero lo instauró la Guerra Federal (1899) con una alianza entre oligarquía y campesinado como nuevo bloque social dominante en el contexto del ingreso de Bolivia al mercado mundial con el estaño. En 1952 se amplió la base demográfica del consenso político. La nueva ideología fue el nacionalismo revolucionario.

“La abundante participación campesina en la implantación del proceso de reforma agraria (sobre todo en algunas regiones) demuestra que el criterio cuantitativo de marginalidad es una reducción.” (Zavaleta Mercado 1986: p. 13).

Con respecto al pacto militar - campesino de 1967, afirma:

“En realidad, todo indica que el campesinado tenía su propia acumulación de clase y también, si se quiere, su propia historia de clase dentro de la historia de las clases. Es elocuente el que sirva sucesivamente de masa hegemónica en el momento de la decisión del poder, como densidad conservadora a lo largo del llamado "pacto militar-campesino", cuando fue considerada como una "clase tranquila" y, por último, como asiento de la desagregación del bloque de clases del 52, es decir, de la disolución del Estado.” (Zavaleta Mercado 1986: p. 14).

Encuentra lo que denomina la “paradoja señorial”:

“La clase o casta secular boliviana resulta incapaz de reunir en su seno ninguna de las condiciones subjetivas ni materiales para autotransformarse en una burguesía moderna, quizá porque es una burguesía que carece de ideales burgueses o porque todos los patrones de su cultura son de gra-

do precapitalista. La paradoja consiste en que es a la vez capaz de una insólita ratificación como clase dominante a través de las diversas fases estatales, de cambios sociales inmensos e incluso de varios modos de producción. De esta manera, así como la revolución nacional es algo así como una revolución burguesa hecha contra la burguesía, el desarrollo de la misma es la colocación de sus factores al servicio de la reposición oligárquico-señorial. La carga señorial resulta así una verdadera constante del desenvolvimiento histórico de Bolivia.” (Zavaleta Mercado 1986: p. 15).

La reacción social en los ciclos democráticos (el primero desde 1899 a 1934, el segundo 1952 a 1964 en el relatorio de Zavaleta) y a los militares (el primero 1934 a 1946 y posteriores a 1964) ha dependido de la “perspectiva de las masas”. En este análisis, lo comunitario subyace a la identificación “campesino” y las contradicciones se deben a la “querrela por la apropiación del excedente”. El concepto andino del espacio se opone al gamonal y nacional porque es muy distinto al con-

cepto patrimonial. Coexiste la propiedad señorial del Estado y la propiedad privada del poder político (la “rosca”).¹⁵

Con respecto a Perú, lo califica como el país más prehispánico y el más colonial de América debido al enorme espacio que habría de administrarse. Es decir, una manera precapitalista de formación nacional; para los españoles gobernar México o Perú era hacerlo sobre toda la América, en la que se hizo una implantación cultural burocrática. Llama a esta ideología, “virreinalismo”.

Con todos estos elementos interpreta la historia moderna de Bolivia.

En una obra compilada por Zavaleta (1983), un capítulo firmado por Luis Antezana indica, respecto al campesinado lo siguiente:

“Otro objeto social aislable en/por el NR es el “campesinado”. A partir de la reforma agraria (1953), el “campesinado” deviene, cada vez con más intensidad y frecuencia, un grupo de poder en la formación social boliviana. Su carácter meramente cuantitativo —más del 30 % de la población— lo marca para ello. No sería exagerado decir que, bajo el NR, el “campesinado” es

sobre todo un objeto cuantitativamente determinado. A través de mecanismos sindicales, asistenciales, de mercado interno y acuerdos “clase-gobierno” (tal el célebre pacto militar campesino, instrumentado por Barrientos) el “campesinado” funciona distintivamente dentro del estado boliviano como una suerte de “reserva cuantitativa”. Un gran esfuerzo estatal ha sido desplegado para asegurar el “control” de este grupo social; proyectos internacionales como los “Clubes 4-S”, la “Alianza para el Progreso”, las importaciones religiosas, etc., no han sido ajenas para reforzar estos controles (ilustrativos de estos esfuerzos son las novelas de Jesús Lara [...]). El control cuantitativo del “campesinado” no solo se refleja en la posibilidad, a veces invocada, de volcarlos para controlar a los levantiscos mineros, sino, más en la “letra” del NR, en el control cuantitativo de las elecciones gracias al voto popular (1952), una de las medidas del NR. Convergentemente, bajo este mismo criterio cuantitativo, el “campesinado” asegura también un amplio margen de “mano de obra” tanto para los trabajos en las poblaciones como en las mi-

nas, la agroindustria y, casi en la misma vena, para las fuerzas armadas, [...]. Hay otros factores que convergen sobre éste. En primer lugar, hay contenidos sociales emergentes de la reforma agraria. La distribución de tierras, llevada a cabo bajo criterios de “propiedad privada”, tiende a formar una suerte de “pequeña burguesía”, con las características fluctuaciones de esta clase. Es notable por un lado, la tendencia a la proletarización del campesinado en las ciudades y las minas, mientras que por otro lado, a través de la comercialización, el campesinado va engrosando poderosos grupos comerciales intermediarios y de transportistas. En segundo lugar, mientras una parte del “campesinado” está sujeto a la movilidad social anotada, existe un aparato ideológico que tiende a aislar de la vida socio política boliviana a aquellos que permanecen como “campesinos” (Antezana 1983: 80 – 81).

En esta reseña, el campesinado-comunidad se ve por un lado como una forma social aislada o relativamente aislada al mismo tiempo que impulsada a evolucionar hacia el granjero pequeño

burgués en términos de una modernización compulsiva.¹⁶

Caparó (1994: 219 - 220) no duda en vincular en origen a las actuales comunidades andinas con las Ordenanzas del Virrey Toledo de 1575 que asignaban tierras colectivas o “tierras del común”. Desde entonces la palabra “comunero” indica “ayllu” e “indio” distribuidos en forma discontinua en su geografía. Iturralde (1995) afirma que el reclamo de reconocimiento, hacia 2000, tomó contenido específico: dominio territorial, lengua, tecnología y forma de vida opuesto al Estado homogenizador

Las perspectivas desarrolladas sobre el Estado Plurinacional y los sucesos a partir del 2000 en Bolivia, vuelven a plantear el tema del regionalismo y la autonomía regional pero ahora planteada de manera indigenista: el empoderamiento de las comunidades indígenas, originarias, campesinas (Cf. Gutiérrez Aguilar 2011) desagregadas en esas tres identidades aparentemente diferentes o parcialmente coincidentes o superpuestas.

Albó

La obra de Albó es vastamente conocida. Pero para abordar la cuestión indígena,

originaria, campesina en términos de protonacionismo o nacionismo se habrán de examinar sus ideas en torno a lo aymara en el libro *Pueblos Indios en la política* (2002) en el que un agudo examen etnográfico de las comunidades y personajes aymara representa el realismo histórico más concreto entre quienes han investigado la cuestión indígena comunitaria y su trascendencia política autónoma.

Los aymara –de acuerdo con Albó– exhiben resistencia colectiva a la desintegración cultural a pesar de una paradoja: la tensión entre la solidaridad y el faccionalismo interno a pesar de que un observador externo percibiría un fuerte sentido comunitario. Pero el faccionalismo puede llevar a una lucha a muerte entre comunidades rivales. En el esfuerzo por interpretar este proceso ensaya una tipología: aymara comunitario rural y relativamente aislado en el que los lazos comunitarios lleva a tomar decisiones conjuntas aún cuando cada familia tiene su propia actividad autónoma, reciprocidad y trabajo colectivo (“Jaima”o “Aima”) en las chacras o en los caminos; aymara individualista en un marco de desconfianza y envidia que puede llevar a la violencia interna; aymara faccionalista o de grupos que

entran en conflicto y pleitos que pueden estallar ante chispas como traza de acequias o cualquier acción unilateral que pueden llegar a la violencia. Los factores que pueden explicar el faccionalismo son la escasez de recursos naturales (pasturas, daños del ganado, barbechos, terrenos, acceso al control vertical, aguas, sal), la religión (en torno a la fiesta patronal, el *tinku*) y la política (facciones nacionales y regionales). Las grandes movilizaciones como las ocurridas durante el gobierno de la Revolución Nacional por divisiones internas del partido o las del 2000 y 2001 invocan tanto solidaridad como conflicto. Describiendo a lo que llama “paradoja cultural” la hace causalidad general a la unión de los contrarios (varón/mujer y sus respectivas familias) que une y separa simultáneamente y a la organización social por mitades (*hanan* y *hurin*) que aún cuando en muchos lugares ya no tiene vigencia incide en la conservación o destrucción del equilibrio comunitario debido a factores ecológicos, la presión demográfica, cercanía o lejanía a centros importantes y procesos de zigzag (subordinación manipulada por los no indígenas y su reacción por lo común indignadas o percibidas como indignantes). Ejemplifica el

proceso en el bloqueo de La Paz por Felipe Quispe (El Alto) y su lucha contra Evo Morales (Cochabamba) hasta finalmente unificarse para derrocar al gobierno en 2001. Dice:

“Es difícil determinar con precisión qué es la comunidad para el aymara por ser varios los círculos concéntricos comunitarios a que se pertenece y porque al mismo tiempo se pueden ir formando diversos subgrupos en una comunidad, los cuales potencialmente pueden llegar a facciones dentro de la comunidad y con bastante frecuencia a la formación parcial o definitiva de nuevas comunidades, fragmentadas de la comunidad original.”(Albó 2002: p. 31).

Rivera Cusicanqui

Para Rivera Cusicanqui la comunidad renace cuando hay lucha. Es una pensadora crítica, descarnada y realista sobre proceso boliviano. En el prefacio del 2003 de su muy famoso libro *Oprimidos pero no vencidos* escribió:

“La actual crisis estatal boliviana se inicia con la masacre de Tolata, Epizana y Melga en 1974, y entra en una fa-

se de prolongada exasperación con la llegada de la democracia. La experiencia de la izquierda en el gobierno, a través de la UDP, puso en evidencia algunos aspectos de la naturaleza de esta crisis y develó la matriz colonial del Estado y de la forma criolla de hacer política. En el plano económico, es el agotamiento de un modelo dependiente y entreguista de saqueo de los recursos agrícolas, mineros, petrolíferos, pero también de los recursos intangibles del conocimiento y los saberes prácticos de las poblaciones productoras y habitantes de esos espacios. Es el esquilmar sin piedad las fuerzas productivas del país y condenarlas a una situación de infravida, de huída en masa a otros países, cuando no directamente de muerte, sea por hambre o bala. Es la liquidación de toda forma de soberanía y representatividad — nociones implícitas en la idea de democracia— a través del llunk'erió de las élites, que nos somete colectivamente a diseños de poder que nos son ajenos. Los agentes de este proceso — en el doble sentido del término— son grupos oligárquico-coloniales que dominan Bolivia desde hace siglos. Su

chatura moral y ceguera política harían inexplicable su permanencia en el poder, si no fuera por el faccionalismo, el machismo y el colonialismo internalizado de que hacen gala también las cúpulas de muchos movimientos de corte popular o indígena. El análisis de las primeras estaciones de la CSUTCB y los debates ideológicos que se dieron en su seno alcanzan a tocar tan sólo parcialmente estos problemas, pues dejan de lado el tema de la masculinización de las direcciones sindicales y políticas, que es fundamental para comprender la dinámica perversa y autogenerada del 19 colonialismo interno en nuestro país (cfr. Rivera, 2001). Pero ese proceso se tiende a reproducir en nuevos contextos como CONAMAQ o CONSAQ (al menos en ciertas coyunturas), cuando ayllus masculinizados hacen pactos políticos a espaldas de las comunidades, y las mujeres son sólo usadas como adorno en un modelo urbano y discursivo de lo indígena. Es lo que llamaremos el proceso de ONGización de los discursos indígenas, que se ha intensificado en los años 90 [...]” (“Mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro [qhip

nayr uñtasis sarnaqapxañani]”. Prefacio de la autora, octubre del 2003 en Rivera Cusicanqui 2010: 18 – 19).

[...]

“La situación de los movimientos étnicos en las últimas dos décadas se ha complejizado de una manera notable. La corriente sindical del katarismo indianismo ha pasado por un largo período de desarticulación y cooptación por los partidos q’aras, para retomar un ímpetu contestatario en los últimos años, a través de una red de poderes locales descentralizados que se vuelve a expresar en la CSUTB, pero bajo el liderazgo caudillista y modernizante de Felipe Quispe (el “Mallku”). Este aspecto, a la vez enraizado en la experiencia comunitaria andina, y aspirante a los emblemas de la modernidad occidental, puede ser ejemplificado en la paradójica demanda de 1000 tractores para el Altiplano, que sin duda acelerarán la erosión de suelos y la liquidación a largo plazo de las posibilidades productivas y reproductivas de esta vasta región. La misma concepción de modernidad rural abrigaba Jenaro Flores en los años 80, cuando conducía la presencia de la CSUTCB en las mar-

chas de la COB montado en un tractor, pero vestido con el atuendo y los símbolos de mando de las autoridades étnicas aymaras. Estas contradictorias visiones y prácticas de la modernidad rural son pues de orden estructural, y hacen que la actual CSUTCB encarne un complejo juego de influjos y problemas, sólo a medias planteados en forma explícita. Si por un lado la CSUTCB sigue siendo un espacio de articulación entre lo gremial y lo político (como lo fue en sus inicios), por otra parte no deja de ser vulnerable a la dinámica clientelar y patriarcal de la política criolla y a toda su secuela de degradación de las prácticas y las vivencias concretas de pertenencia, participación y ciudadanía.” (ibídem: 22 – 23)

Para ella, el horizonte sindical *encuadra y civiliza* a la comunidad. En su obra, Rivera divide la historia boliviana en 1. Luchas anti-oligárquicas, 2. Pax revolucionaria y 3. Lucha por la autonomía. Restringe el término campesino (término instalado de manera oficial por la Revolución Nacionalista de 1952) a regiones y

etapas históricas en que no hubo fricción interétnica. Considera:

El profundo cisma que atraviesa a la sociedad —y que reproduce las dos repúblicas heredadas de la colonia— continuará mediatizando los antagonismos de clase y se expresará en la doble naturaleza de las relaciones de dominación que pesaban sobre la gran masa de trabajadores rurales, explotados como productores, pero -al mismo tiempo- oprimidos colonialmente como sociedad y como cultura. (Rivera Cusicanqui 2010: p. 74).

No obstante, su análisis rechaza la coexistencia —o conformidad- de lo tradicional y lo moderno como si ella afectara la genuina autenticidad de lo comunitario en forma grotesca.

Nacionismo

¿Por qué resiste la comunidad? Organización territorial, convivencia humana, lazos de familia, estado cíclico y religioso, coyunturalmente en conflicto interior y externo. Puede deberse a la organicidad de una vida colectiva de mutua dependencia o, como afirma Albó refiriéndose a la

comunidad andina, una categoría pragmática y con cierto valor teórico aún cuando no la interioricen lo propios comuneros. Puede haber convivencia pacífica o lucha violenta pero no deja de subsistir una realidad compleja, no totalmente comprendida.

En el caso boliviano ella ha alcanzado una importancia política de primer orden, antes que nada en el sustento ideológico legitimador del Estado Plurinacional aunque la sociedad boliviana está constituida también por población que no vive en comunidad y que no es indígena. Del rechazo secular a los indígenas se pasó a su conversión en sustento de la nación.

Si bien, Albó se refiere exclusivamente a los aymara no deja de mencionar para ciertos atributos de comunidad —el faccionalismo- a los quechua (de Cochabamba).

Quizá la dimensión más paradójica, frente a la potencia autonómica de ese pueblo, es que una vez ingresados al campo político desde la revolución de 1952, no hayan asumido cierto nacionismo; es decir, una tensión por constituirse de comunidad local o regional en “nación” o país independiente. El faccionalismo que menciona Albó podría considerarse un

síntoma de nacionalismo. Lo mismo podría decirse de los quechua.¹⁷

La situación es caracterizada con términos disímiles pero que apuntan al mismo tipo de dilema: la coexistencia de identidades ancestrales que reclaman autodeterminación y territorialidades pero sin abandonar el Estado nacional boliviano. “Dos Bolivias”, “Dos repúblicas”, “Territorialidades abigarradas”, “soberanías paralelas”, “geopolítica indígena” “estrategias indígenas”, “perspectivas de comunalidad”, “movimientos sociales” (Cf. Uc 2014) expresan los antagonismos objetivos y binarios subyacentes. La historiadora Mendieta Parada (2015) asigna esas perspectivas más bien a Silvia Rivera Cusicanqui, a Pablo Mamani y a Felipe Quispe; por otra parte señala que el proceso geopolítico debe atribuirse a la Revolución del MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) que terminó de destruir el Estado oligárquico y promulgó la Reforma Agraria, la Reforma Educativa y el voto universal y a la Ley de Participación Popular de 1994 –durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada– que descentralizó las comunidades campesinas, los pueblos indígenas y las juntas vecinales (Organizaciones Territoriales de

Base) de acuerdo a sus costumbres o a disposiciones estatutarias que implicó el reconocimiento de más de 12.000 y la creación de los Comités de Vigilancia articulados con los gobiernos municipales. Los sindicatos campesinos desde la Reforma Agraria de 1953 se constituyeron en un instrumento político formidable tanto para los comuneros y colonos como para los sucesivos gobiernos civiles y militares, siendo su culminación el Pacto Militar-Campesino en el gobierno de René Barrientos.

En principio, el pensamiento comunitario difiere del pensamiento de comunidad. El primero es interno y el segundo es un programa de transformación del mundo “en comunidad”, en la actualidad sostenido en el ideograma de “Vivir Bien” de procedencia que se asigna al aymara pero que también tiene resonancia aristotélico-católica.

El primero tiene la ventaja de expresar una autenticidad constitutiva porque consiste en lo que piensan los comuneros. El segundo reúne la tensión de una ambición de realización política de la comunidad y de la imposición de una moral política explícita: la comunidad “vive” mejor que la “no comunidad” anclada en la moder-

nidad capitalista, volviéndose un valor ético y no sólo una aspiración utópica. Es decir, combina sustancialidad (el existente denominado “comunidad”) y eticidad. Toda disrupción (conflictos, contradicciones, rivalidad, venganza, castigo, etc.) violenta este programa por distopía.

Otros prefieren hablar de “movimientos sociales”, destacando la acción o la praxis turbulenta, el momento y los acontecimientos de las rebeliones fijando el análisis en su potencialidad y en sus desenlaces (Prada Alcoreza 2003).

Tomando en consideración las perspectivas sobre tierra y territorio –una extensión crucial de lo comunitario- en el seno de una nación plurinacional es posible que los redactores de la Constitución de 2009 difuminaran la posibilidad y potencialidad de nacionalismo de una etnia indígena sobre todo el país para que no adquiriera carácter de una nueva división interna y pérdida de unidad nacional (que se sintetiza en la expresión *unidad del Estado*)

Balza Alarcón (2000) –en el marco de un libro sobre tierra y territorio y su adjudicación a comunidades- afirma que la definición territorial se basa en un trazado de límites sobre lo que la comunidad considera históricamente propio (lo *ances-*

tral). Tal definición habilitó que se les concedieran tierras tradicionales y tierras en reserva. Una alternativa es demarcar el territorio por la forma en que actualmente un pueblo ocupa su espacio para la satisfacción de sus necesidades materiales y espirituales (2000: p. 22). En Bolivia ha habido diversidad en el concepto de territorio que el autor sistematiza del siguiente modo:

- Conservadores: la tierra es un bien para la producción. Aunque hacen coincidir tierra con territorio.
- Progresistas: reconocen los territorios indígenas por la diversidad cultural del país, favorecen el desarrollo (salud, educación, comunicación, etc.) y la integración. Entienden por “pueblo indígena” un conjunto de comunidades articuladas por el espacio (por ejemplo, de cacería en las tierras bajas) y por las fiestas religiosas.
- Los técnicos de las organizaciones indígenas: acciones estratégicas de los pueblos indígenas deben regir en sus propios términos y ellas no pueden ser uniformes para todos los pueblos. Para la CIDOB, por caso, hay que distinguir entre tierra y territorio. La primera se

caracteriza por estar ocupada y dedicarse al sustento. El territorio es el lugar de la autonomía política.

- Estado: Distingue entre Tierra y Territorio pero los renombra “Tierras comunitarias de Origen”.

La comunidad tiene valor teórico para el investigador social: los destinos personales de quienes viven en comunidad, la tierra, la formación social interna (étnica) y la externa (en el plano de la coexistencia entre criollos, blancos, cholos, indios), su modelo de dominación alternativo (mediante la petición de solidaridades, por las obligaciones mutuas, por el rumor, la crítica, la envidia, etc.), la vida cíclica, las privaciones y las ventajas y mucho más (Cf. Rodríguez García 2010). El salto nacionalista sería muy costoso pero no imposible.

Conclusiones

Preguntar por qué resiste la comunidad es situar la cuestión en un sesgo temático (obsesiona a la bibliografía secular) y en un problema teórico con consecuencias étnico-estatales. La comunidad es una realidad humana entre otras, inmersa en el mundo del capital y sobrevive; posee un

régimen de historicidad propio que ha entrado en un vórtice político desde que se inició el siglo XXI. La necesidad de revisar el pensamiento sobre la comunidad y lo comunitario por las afirmaciones propositivas en lo político que indican que se debe avanzar hacia estructuras colectivas comunitarias fundamentadas en la situación y derecho de origen así como en la forma de vida y de propiedad lo convierte en un horizonte moral, no sólo un campo social organizativo que tiene identidad, autenticidad, identificación hasta el punto que se la imagina la antagonista del capital.

La Filosofía de la Liberación Latinoamericana está atravesada por el pensamiento de “conciencia” (fenomenología, existencialismo, catolicismo); eso la coloca en una genealogía específica y en una razonabilidad para acercarse a las comunidades indígenas en relación con las cuales la vinculación con el Estado contemporáneo se define en el plano moral (no nacionalista) habitualmente como interculturalidad y plurinacionalidad. El caso de Zavaleta Mercado, de García Linera o de Rivera es otro: argumentan tanto a partir de la gobernabilidad como de la caracterización académica aunque el segundo autor tam-

bién transita el ámbito de un posible horizonte civilizatorio-ético. Sea en la ruta de la Liberación, del reconocimiento de sí, del sindicalismo, de la demanda y del ejercicio de la autonomía, la formación discursiva sobre lo indígena evita el planteo nacionalista. “Bolivia” sigue estando por encima de todas las heterogeneidades. Una Ética Intercultural debería, razonablemente, apelar a la convivencia de lo particular (cultural superviviente) y lo universal (la totalidad globalizada) (Michelini 2019).

Probablemente, sea un exceso de confianza y de expectativas. Quizá lo más real sea que lo comunitario ofrece una protección orgánica al desamparo y el arbitrario social y por eso resiste.

Notas

¹Luis Villoro nació en España pero desarrolló su pensamiento en México y fue cercano al zapatismo. Más allá de su obra éditada, las cartas que intercambió con el Subcomandante Marcos, nutrieron las posiciones en torno a los pueblos originarios sobre todo la de los sacerdotes católicos posconciliares (Concilio Vaticano II, Medellín desde el 11 de octubre de 1962

al 8 de diciembre de 1965) y de los antropólogos de todo el continente.

²Villoro apoyó al movimiento zapatista que irrumpió en la escena mexicana el 1 de enero de 1994, cumplió un periplo destacado, primero insurgente (1994 – 2006) y finalmente político.

³El periplo biográfico de Dussel lo llevó desde Mendoza (en la Argentina) a España, a Israel, a Francia y nuevamente a la Argentina. En él se fue configurando un pensamiento fenomenológico (que culmina en el Instituto Católico de París) que puede ser adscripto al Humanismo Integral y al pensamiento comunitario liberado latinoamericano (Cf. Díaz Núñez 2011).

⁴*La sociedad abierta y sus enemigos*, 1945.

⁵En alusión a Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 1987

⁶Sostiene que debe haber una voluntad del habla del tipo “Queremos justicia”: enunciado en una sola y breve oración. Se basa en las propuestas de Otto Apel.

⁷Se pronuncia en contra del populismo por estar hegemonizado por las burguesías nacionales.

⁸En particular, la producción editorial de la Internacional Comunista y el Comin-

tern que difundieron entre los obreros la cultura comunista (Cf. Loyola 2020).

⁹ Villoro afirma que hay tres formas de violencia: la negación del “Otro”, la ideología que niega la realidad o contextura temporal del ser y no comprender ni pensar. La realidad sociocultural requiere un acto reflexivo-crítico. Implica tres momentos dialécticos a los que denomina razón teórica, razón práctica o axiológica y razón hermenéutica (que es la que se abre a la experiencia mítico-religiosa).

¹⁰ A pesar de presentarse como reflexiones analítico-críticas esta argumentación tiene evidentes nexos con la Teología de la Liberación y los principios ético-religiosos (incluida la opción por los pobres) del Concilio Vaticano II y el ingreso de las ciencias sociales a la Teología bajo la noción de que la Teología Moderna tiene la voluntad de ser contemporánea a los desafíos de la Modernidad (Cf. Silva 2022).

¹¹ Álvaro García Linera desempeñó el cargo de Vicepresidente del Estado Plurinacional del Bolivia entre 2006 y 2019.

¹² Incluso en nuevas configuraciones espaciales demarcadas por vínculos de mercado a la manera en que surgieron las naciones post-independentistas.

¹³ La palabra “indios” sería una categoría colonial y sólo adscribible a ese tiempo, especialmente porque tenía una fiscalidad propia.

¹⁴ Su pensamiento –premarxista y luego marxista- quedó plasmado en los libros *El desarrollo de la conciencia nacional*, 1967; *Lo nacional popular en Bolivia*, 1986 y *El poder dual en América Latina*, 1975.

¹⁵ En nota al pie 113, en base a una cita de Lenin, donde se afirma que el campesino con el tiempo se transforma en granjero, dice:

“[...] una cosa es el "pacto" entre individuos libres con tierras y otro si los campesinos están sometidos, por deudas o por cualquier causa, aunque hayan adquirido su "libertad" jurídica.” (Zavaleta Mercado 1986: p. 64).

¹⁶ En el Estado plurinacional esa transformación se percibe de dos maneras: 1. Transformación en clase media (“chockets”) y 2. La comunidad como reserva de trabajo cuando éste falta en la ciudad y es necesario conseguir algún ingreso para sobrevivir.

¹⁷El germen pudo haber estado en Felipe Quispe, el Mallqu. Entrevista en la Universidad de El Alto

Referencias bibliográficas

- Abraham, T. (2017). *El deseo de revolución*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tusquets.
- Albarracín Millán, J. (1982). *Sociología indigenal y Antropología telurista. Sociología boliviana contemporánea*. Tomo IV. La Paz: Impresora Universo.
- Albó, X. (2002). *Pueblos Indios en la política. Cuadernos de Investigación*, 55. La Paz CIPCA.
- Althusser, L. (1965). *Para leer El Capital*. Barcelona: Planeta.
- Antezzana, L. (1983). Sistema y proceso ideológicos en Bolivia. En Zavaleta Mercado (compilador), *Bolivia, Hoy*. México: Siglo XXI.
- Antunez, R. (2015). Marx y las formas actuales de la alienación: las cosificaciones inocentes y las cosificaciones extrañadas. En Marcello Musso (editor), *De regreso a Marx. Nuevas lecturas y vigencia en el mundo actual*. Buenos Aires: Editorial Octubre: Pp. 209 – 233.
- Azcuy Ameghino, E. (2004). *Trincheras de la historia*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Balza Calderón, R. (2001). *Tierra, territorio y territorialidad indígena*. Santa Cruz de la Sierra: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (INWIA) y Centro Holandés de Cooperación y Desarrollo.
- Bechis, M. (1998). La etnia mapuche en el siglo XIX, su ideologización en las Pampas y sus intentos nacionalistas. *Revista de Estudios Trasandinos*, 139–162.
- Caparó, R. L. (1994). *Racionalidad andina del espacio*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Banco Central de Reserva del Perú.
- Díaz Nuñez, L. G. (2011). Enrique Dussel. En Dussel, E. Mendieta, E. C. Bohorquez (Editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “Latino”(1300 – 2000)*. *Historia, Corrientes, Temas, Filósofos*. México: Siglo XXI, Pp. 849 – 851.
- Díaz Polanco, H. (1999). La antropología social en perspectiva. En P. Gonzá-

- lez Casanova (coordinador). *Ciencias Sociales: algunos conceptos básicos*. México: Siglo XXI.
- Dosse, F. (2013). *La historia: conceptos y escrituras*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Dussel, E. D. (1993). *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Espósito, R. (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrurtu.
- García Linera, A. (2021). *¿Qué es una revolución? Y otros ensayos reunidos*. Buenos Aires: Prometeo/Clacso.
- González Casanova, P. (1965). *La democracia en México*. México: Eras.
- González Casanova, P. (1997). *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2011). Los ritmos del Pachakuti. Cómo conocemos los hechos de emancipación y su relación con la política de autonomía. *Desacatos*, 17, septiembre – diciembre, 19 – 32.
- Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Huertas, L. (2002). El proceso de concentración social en el espacio andino, siglos XVI, XVII y XVIII. En J. Florez Espinoza y R. Varón Gaban (editores). *El hombre en los Andes. Homenaje a Frnaklin Pease Goy*. Tomo II. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Pp. 805 – 816.
- Iturralde, D. A. (1995). Naciones indígenas y Estados Nacionales en América Latina hasta el año 2000. En H. Díaz Polanco (compilador). *Etnia y Nación en América Latina*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: 105 – 140.
- Loyola, M. (2020). Libros y folletos de la Internacional Comunista en América Latina. Algunos apuntes para su historia. *Izquierdas*, 49, noviembre, Pp. 1670 – 1695.
- Mariluz Urquijo, J. M. (1978). *El régimen de la tierra en el derecho indiano*. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene. Lecciones de

- Historia Jurídica. II. Buenos Aires: Editorial Perrot.
- Mendieta Parada, P. (2015). De la revolución del 52 a Evo Morales. El recorrido político del sindicalismo campesino en Bolivia. *T'inkazos*, Número 37, Pp. 37 – 47.
- Michelini, D. J. (2019). Lo particular y lo universal desde la perspectiva de una Ética Intercultural. *Cultura en Red*, Año IV, Volumen 6, Pp. 17 – 24.
- Prada Alcoreza, R. (2003). Perfiles del movimiento social contemporáneo. El conflicto social y política en Bolivia. Buenos Aires: Clacso. *Observatorio Social de América Latina*, año IV, número 12, septiembre – diciembre, Pp. 35 – 46.
- Poloni-Simard, J. (2000). Historia de los andinos en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: un análisis y propuesta. *Anuario IEHS*, 15: Pp. 87 – 101.
- Puiggrós, R. (2005). *La España que conquistó el Nuevo Mundo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La Cuadrícula.
- Ramírez, M. T. (2011). Luis Villoro. En Dussel, E. Mendieta, E, C. Bohorquez (Editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “Latino”(1300 – 2000)*. *Historia, Corrientes, Temas, Filósofos*. México: Siglo XXI, Pp. 842 – 844.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010 [1984]) *“Oprimidos pero no vencidos”. Luchas del campesinado aimara y quechua (1900 – 1980)*. La Paz: Mirada Salvaje.
- Rocchietti, A. M. (2017). Huala. El desierto y una historia inacabable. *Revista Tefros*, Volumen 15, número 2, julio – diciembre: Pp. 78 – 88.
- Rocchietti, A. M. (2019). La insurrección en la cultura. *Cultura en Red*, Año IV, Volumen 6, Pp. 45 – 68.
- Rocchietti, A. M. y A. Lodeserto (2019). Bolivia insurrecta: una introducción. *Cultura en Red*, Año IV, Volumen 5, Pp. 16 – 27.
- Rocchietti, A. M. (2020). Bechis, nacionalismo y frontera de guerra. Un ensayo. *Cultura en Red*, Año V, Volumen 8: Pp. 55 – 94.
- Rocchietti, A. M. y A. Lodeserto (2019). Bolivia: el derecho a la nacionalidad indígena y su evolución en el marco de la identidad política de las

- clases subalternas. *Cultura en Red*, Año IV, Volumen 5, Pp. 79 - 97.
- Rocchietti, A. M. y A. Lodeserto (2023). Mapuche revolucionario y aymara plurinacional: lucha nacionalista y horizonte territorial de dos casos de nación originaria. *Ecúmene*, Año III, Volumen 2, número 6, agosto – enero, Pp. 197 – 218.
- Rodríguez García, H. (2010). *La choledad anti-estatal. El anarco-sindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1918 – 1965)*. Buenos Aires: Libros de Amaraes.
- Ruz Zagal, R. Y L. Galdames Rosas (2016). Imagen y representación de Fronteras y Pueblos Indígenas andinos. Historia, Antropología y Nuevos Enfoques. *Diálogo Andino*, 50, Pp. 3 – 4.
- Sempat Assadourian, C. (2002). La política del Virrey Toledo sobre el tributo indio: el caso de Chucuito. En J. Florez Espinoza y R. Varón Gaban (editores). *El hombre en los Andes. Homenaje a Frnaklin Pease Goy*. Tomo II. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Pp. 746 – 766.
- Silva, E. M. (2022). La cuestión del método en Teología y el aporte latinoamericano en la propuesta del ver – juzgar – actuar. *Cuestiones teológicas*, 49 (111): 1 – 25.
- Tamayo Herrera, L. (2010). *Nuevo Compendio de Historia del Perú*. Lima: Editorial Wari SAC.
- Uc, P. (2014). Geopolítica Indígena en la región andina. Territorialidades en disputa y proyectos plurinacionales. En Ayerbe, L. F. *Territorialidades e intersecções geopolíticas na América Latina*. San Pablo, Brasil. Fundación Memorial de América Latina. Culturas Académicas Editora, Pp. 168 – 194.
- Urquieta, D. (1993). *De campesino a ciudadano. Aproximación jurídica*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Villoro, L. (2015). *La alternativa Perspectivas y posibilidades de cambio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zavaleta Mercado, R. (compilador) (1983). *Bolivia, hoy*. México: Siglo XXI.

Recibido: 2- de mayo, 2024.

Aceptado: 15 de agosto, 2024.

