

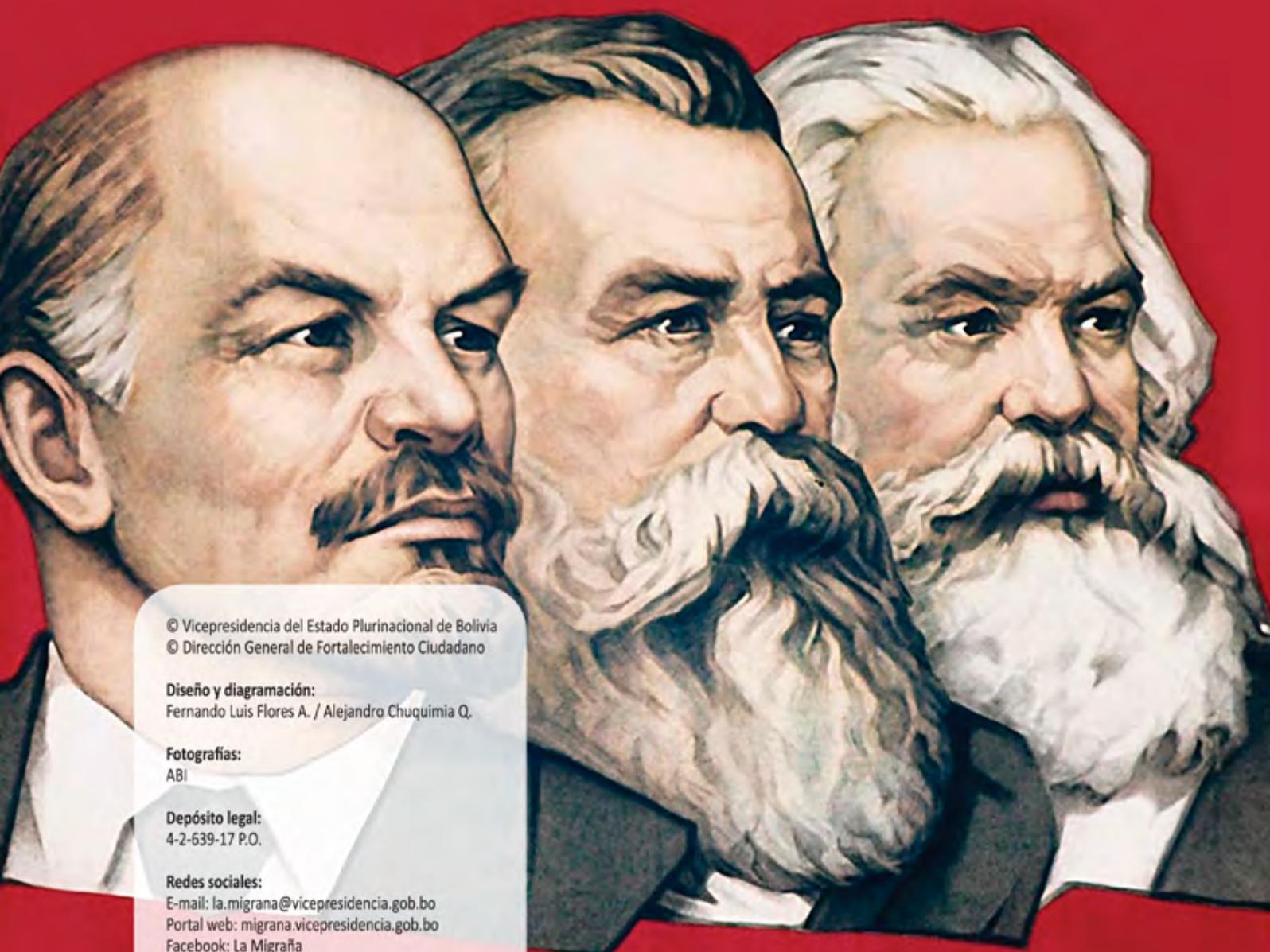


Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional
BOLIVIA

N° 3



Socialismo Comunitario



© Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
© Dirección General de Fortalecimiento Ciudadano

Diseño y diagramación:
Fernando Luis Flores A. / Alejandro Chuquimia Q.

Fotografías:
ABI

Depósito legal:
4-2-639-17 P.O.

Redes sociales:
E-mail: la.migrana@vicepresidencia.gob.bo
Portal web: migrana.vicepresidencia.gob.bo
Facebook: La Migraña

Distribución gratuita

Impreso en Bolivia

2017

Socialismo Comunitario

Contenido

1. El punto de partida: el Proceso de Cambio.....	7
2. La naturaleza del Capitalismo.....	11
3. ¿Cómo entender el Socialismo Comunitario?.....	23
4. Entonces, Socialismo Comunitario.....	39

Presentación

En el tiempo que vivimos de profunda crisis del capitalismo como sistema ha generado una serie de procesos progresistas en el Latinoamérica y el mundo como respuesta ante la barbarie a la que quieren llevarnos los intereses de los que defienden el capital. Por lo que se hace imprescindible el reflexionar acerca de Cuáles son las alternativas al capitalismo. El socialismo propuesto desde hace más de 100 años, todavía es puesto en duda y combatido por los sectores explotadores porque es la respuesta nacida desde la lucha de los trabajadores. A pesar de las diversas experiencias en el mundo, desde Cuba, Venezuela, Vietnam, Korea y la que fuera la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, pretenden hacernos dudar, quieren debilitar nuestra convicción afirmando que es imposible, que se derrumba, que no se desarrollará, olvidando que el propio capitalismo tardó en imponerse como sistema luego de diferentes fracasos.

La instauración del socialismo como sistema va más allá de un debate teórico, es una necesidad sustancial de emancipación, un camino vital para millones de trabajadores, campesinos y explotados en el mundo. El actual Proceso de Cambio del que somos protagonistas

en Bolivia, es fruto de nuestra lucha por una emancipación plena, económica, social y política. Es un Proceso por el conjunto de pasos que se van dando, de Cambio porque las transformaciones apuntan hacia el objetivo del Socialismo Comunitario. Por esa razón, debemos reflexionar y entenderlo como el desarrollo de contradicciones entre lo viejo y lo nuevo desde lo individual, a lo familiar, de lo familiar a lo colectivo como organización y de lo colectivo a lo social, como transformación profunda y esencial.

Hablamos del Socialismo Comunitario como el despliegue de lo comunitario como forma de ser en lo individual, colectivo y social en negación esencial del capitalismo, que nace desde nuestras raíces históricas en su sentido originario, y a partir de un despliegue del sentido realmente humano porque afirma nuestra emancipación. Es nuestra construcción propia, desde nuestra esencia, a nuestra imagen y semejanza.

“El Socialismo Comunitario habrá de ser entonces, por necesidad, descolonizador, anti-capitalista, antipatriarcal e intercultural para avanzar en la invención de nuevas relaciones sociales y tejer una socialidad inédita.”



El punto de partida: el Proceso de Cambio

Con el ascenso de Evo Morales a la Presidencia del Estado, en 2006, comienza una nueva historia para Bolivia. No se trata de un mero cambio de gobierno sino de un hecho que prácticamente parte en dos la historia de Bolivia: el antes, marcado por un tipo de Estado excluyente y oligárquico; y el ahora, caracterizado por un Estado completamente diferente, donde la inclusión, la democracia y la justicia social son principios contenidos en el diseño mismo del Estado.

El año 2006 marca, pues, la llegada al gobierno de una voluntad política dispuesta a transformar radicalmente al país. Esa voluntad no era únicamente la del flamante Presidente sino, ante todo, la voluntad de los movimientos sociales. Esos movimientos fueron los que

se enfrentaron decididamente al último gobierno neoliberal, el de Gonzalo Sánchez de Lozada, y lo derrotaron. Su triunfo, en octubre de 2003, vino acompañado de dos demandas fundamentales expresadas en lo que se llamó la Agenda de Octubre, es decir: 1) Nacionalización e industrialización de los hidrocarburos y 2) Convocatoria a una Asamblea Constituyente.

Los dos años siguientes estuvieron marcados por una creciente presión popular que exigía respuesta a sus demandas. Carlos Mesa, Presidente por sucesión durante ese período, fue incapaz de atenderlas, no sólo porque era un gobierno débil sino porque respondía a los intereses de los sectores dominantes, compartía con ellos su manera de entender la política y el desprecio hacia lo indígena y popular. La im-

posibilidad de mantenerse en el gobierno sin responder a las demandas de los movimientos sociales lo llevó a dimitir. Lo importante de ese período es que es la fuerza de esos movimientos la que abre una fisura que termina fracturando el dominio de la oligarquía en el poder, al punto de cuestionar el propio orden del Estado.

Pero si bien es la voluntad de los movimientos sociales la que sienta las condiciones para esta nueva historia de Bolivia, lo que posibilita su concreción es la voluntad del binomio ganador de las elecciones en 2005, Evo-Álvaro, de llevar adelante la transformación radical del país.

Así surge el Proceso de Cambio, como fruto de la conjunción de voluntades políticas y bajo el ideario de liberar a Bolivia, reconvertir la economía y construir un país para todas y todos.

Pero, ¿cómo se hizo eso? La Nacionalización de los hidrocarburos, el 1º de mayo de 2006, permitió dar el primer paso: recuperar el control soberano sobre nuestros recursos naturales y generar un excedente para comenzar a mejorar las condiciones de vida de toda la población. Esa medida se complementó con la política de industrialización.

El segundo paso fue la instauración de la Asamblea Constituyente, que diseñó un nuevo orden social con la creación del Estado Plurinacional de Bolivia. La actual Constitución Política del Estado tiene una diferencia abismal con las anteriores constituciones. Si ima-

gináramos el Estado como una casa, la Constitución de 1967 decía “Bolivia es esta casa y esta casa tiene una sola dueña, la nación boliviana”. Esa Constitución desconocía absolutamente la existencia de los pueblos indígenas y su derecho a ser reconocidos en tanto tales. La Reforma que se hizo a esa Constitución en 1994, cuando se afirmaba que Bolivia era un país multicultural y plurilingüe, fue una salida que encontró la oligarquía dominante para evitar cambios de fondo, porque la condición multicultural y plurilingüe equivalía a decir “Bolivia es esta casa, tiene una sola dueña que es la nación boliviana, pero aquí viven 35 inquilinos”. Esos “inquilinos” eran los pueblos indígenas, los cuales no podían aspirar a ser reconocidos sino como “culturas” diferentes –hablaban otros idiomas, tenían otras costumbres, otra historia– pero estaban igualmente sometidos al dominio de la nación boliviana. ¿Cuál es la diferencia con la actual Constitución? La Constitución aprobada en 2009 –que costó incluso muertos– dice, en otros términos, “Bolivia es esta casa y tiene 36 dueños de casa”. El reconocimiento de los pueblos en tanto naciones significa el derecho que tienen de ser partícipes en tanto sujetos colectivos en la conducción y construcción del país. Por eso el Estado Plurinacional es una construcción revolucionaria que inaugura una nueva historia para Bolivia.

Esa nueva historia –de liberación, soberanía y dignidad– está directamente relacionada con la construcción del socialismo. Pero, ¿qué entendemos por socialismo? En palabras de Álvaro García Linera,

El socialismo no es una nueva civilización, no es una nueva economía, una nueva sociedad, es un campo de batalla entre lo nuevo y lo viejo, entre el capitalismo dominante, predominante y un comunitarismo insurgente. Es la vieja economía capitalista aún mayoritaria gradualmente asediada por las nuevas economías comunitarias naciescentes;

es la lucha entre el viejo Estado que monopoliza decisiones de la burocracia y un nuevo Estado que cada vez democratiza más decisiones en comunidades, en movimientos sociales, en la sociedad civil. (García, 2015)

Para comprender esta lucha, es preciso definir primero qué es el capitalismo.

Idea Fuerza:

La asunción de Evo Morales a la presidencia el 2006 representa un hito histórico entre dos tipos de Estado: uno antiguo excluyente, racista y oligárquico; otro nuevo incluyente, participativo y con justicia social. La CPE es el núcleo vital del nuevo Estado Plurinacional caracterizado por el reconocimiento de la población mayoritaria como naciones indígenas originarias campesinas en el ejercicio de sus derechos como sujetos colectivos y su protagonismo en la construcción del socialismo comunitario.

Actividades.

- 1 ¿Como era Bolivia antes de 2006?
- 2 ¿Por qué los movimientos sociales demandaron la Nacionalización e Industrialización de los hidrocarburos y la Convocatoria a una Asamblea Constituyente?
- 3 ¿Qué sabes acerca de las luchas que hubo para lograr la aprobación de la actual Constitución Política del Estado?



La naturaleza del Capitalismo

Marx definía el capitalismo como un modo de producción, es decir, como un conjunto de relaciones sociales que producen materialmente la vida de los seres humanos y, en ese proceso, los seres humanos se producen a sí mismos. ¿Qué significa esto? Que los seres humanos no podemos vivir sin transformar la naturaleza a través del trabajo. Necesitamos producir nuestros medios de subsistencia y nuestras condiciones de vida, y en ese proceso de producir nuestras condiciones de vida nos producimos a nosotros mismos.

La importancia del concepto modo de producción tiene que ver con el propósito de Marx de demostrar que el ser humano no es nada en sí mismo, no tiene ninguna “esen-

cia” que lo defina y caracterice, sino que es resultado de las relaciones que entabla en/para la producción de su vida. Esas relaciones abarcan la relación con la naturaleza y la relación con los otros seres humanos en el proceso de trabajo.

¿Por qué se prioriza el trabajo? Porque es la relación más compleja que desarrollan los seres humanos pero, además, porque es allí donde ellos se producen a sí mismos. Para explicar esta idea, tomemos el ejemplo de los seres humanos antes de la conquista del fuego. Sin duda, las hordas primitivas cazaban y comían sus alimentos crudos, prácticamente carecían de utensilios para la elaboración de sus alimentos. Con la conquista del fuego, vino el dominio de los metales y las arcillas; con el dominio de los



metales, vino la invención de distintas formas de procesar los alimentos (imaginemos la sopa) y, consecuentemente, de una serie de utensilios de cocina (la olla, los cubiertos). El resultado, después de algunos milenios, es el actual ser humano con todas sus maneras de mesa. Es decir, transformando la naturaleza (conquistando el fuego) a través del trabajo (dominio de los metales y arcillas, procesamiento de los alimentos, fabricación de utensilios, etc.), el ser humano se transforma a sí mismo (culturas culinarias, maneras de mesa, etc.).

El trabajo ha posibilitado por ello la transformación de cuanto existe. Desde la prehistoria, el ser humano viene inventando instrumentos, maquinaria, tecnología que le han permitido superar el límite de la escasez impuesto por la naturaleza. Pensemos, por

ejemplo, en que antes la producción de alimentos dependía de la calidad del suelo, de la estación, etc.; hoy, distintas tecnologías les permiten a los seres humanos elevar el rendimiento de cualquier cultivo por hectárea, romper el ciclo natural de producción, etc. A esto, Marx le denominaba fuerzas productivas y entendía que la burguesía, en el marco del modo de producción capitalista, había cumplido una tarea revolucionaria al haber desarrollado esas fuerzas productivas en un grado superlativo, revolucionando con ello todas las antiguas condiciones de vida. Es decir, en razón del desarrollo de las fuerzas productivas, hoy los seres humanos producen muchísimo más de lo que necesitan para satisfacer sus necesidades. Algo muy distinto es cómo se distribuye toda la riqueza producida, eso lo veremos luego.

Pero el trabajo es también el espacio en que los seres humanos han tejido a lo largo de la historia sus relaciones sociales. Esas relaciones han ido desde las distintas formas de sociedades comunitarias –caracterizadas por la posesión colectiva de la tierra y el trabajo laborioso colectivo y colaborativo– hasta las sociedades de clase, en las que unos seres humanos viven a costa del trabajo de otros. Análogamente, en las formas comunitarias de sociedad, la relación de los seres humanos con la naturaleza ha sido de respeto y reciprocidad; por el contrario, en las sociedades de clase la naturaleza se convierte en un objeto más de explotación. A estas relaciones es a las que Marx denomina relaciones sociales de producción y hay que decir que esas relaciones inciden directamen-

te en la manera general de entender el mundo que tienen las personas.

Ahora bien, de todos los modos de producción que han existido a lo largo de la historia, nos interesa centrarnos en el capitalismo, explicar cómo funciona y comprender la lógica que lo guía.

El punto de partida es el proceso de producción de mercancías.

Lo primero a tener en cuenta es que a este proceso productivo concurren dos actores: el capitalista y el trabajador. El capitalista se caracteriza por ser el dueño de los medios de producción, por ejemplo, el dueño de la fábrica o el dueño de la tierra. Él posee además los recursos para comprar las materias primas que van a ser transformadas y para pagar el salario a los trabajadores que elaborarán las mercancías.

Frente al capitalista está el trabajador. Los trabajadores concurren al mercado, desprovistos de cualquier capital. No tienen una educación especializada, no tienen dinero para montar un emprendimiento propio, no tienen bienes, lo único que pueden vender es su capacidad de trabajar. Pensemos, por ejemplo, en un joven bachiller que migra del campo a la ciudad. Para conseguir un trabajo, él sólo puede ofrecerse como pura fuerza de trabajo, debe estar dispuesto a hacer todo lo que el capitalista requiera de él. Sus condiciones son desventajosas porque, como él, hay otros cientos de jóvenes en las mismas circunstancias.

En este primer encuentro, el capitalista posee todo y el trabajador no posee nada.

Una vez contratado, el trabajador –llamémosle obrero– comienza a concurrir a la fábrica. Allí encuentra un mundo que le es extraño: máquinas, formas de trabajo marcadas por el tiempo, conocimientos técnicos que antes no tenía, gente a la que no conoce... Poco a poco comienza a sumergirse en la vorágine del proceso productivo. Entra a una hora, trabaja intensivamente en la tarea que se le ha asignado, casi no tiene tiempo para conversar con los otros obreros. Toda la fábrica se mueve con un solo propósito: la producción de mercancías. Máquinas, materias primas y seres humanos son consumidos día tras día, semana tras semana, año tras año, para la producción de mercancías. El trabajo y el cansancio se repiten en un ciclo sin fin.

Nuestro obrero no es feliz. Entiende perfectamente que lo que él hace puede hacerlo cualquier otro trabajador, no es indispensable, y esa conciencia lo obliga a soportar la rutina y el cansancio: necesita el empleo. Si no trabaja, ¿de qué va a vivir?

Pero la fábrica es dura. Es difícil hacer amigos porque cada obrero vigila el trabajo del otro obrero, no sólo el capataz. Si se equivoca, puede hasta perder el empleo. Si daña algo, lo tiene que pagar de su bolsillo. La monotonía de su trabajo lo desgasta: todos los días hace lo mismo. No hay creatividad ni emoción, su trabajo no lo impulsa a pensar nuevas cosas. Y el cansancio lo agota. Con el tiempo, lo único que desea es que llegue el fin de semana para tener tiempo libre, para

poder ser él, para encontrarse con los amigos o disfrutar de la familia, pero por lo general duerme por su cansancio y posterga los encuentros.

¿Por qué nuestro obrero se siente tan infeliz? Porque todas las relaciones que él entabla dentro de la fábrica —la manera en que se relaciona con sus instrumentos de trabajo, con las mercancías que produce, con los otros trabajadores y con la propia patronal, la manera en que se relaciona consigo mismo— le son *ajenas*. No se puede reconocer en lo que hace porque nada de lo que crea con su esfuerzo le pertenece. Ni siquiera su trabajo le pertenece. *Él mismo no se pertenece* porque es fuerza de trabajo que el capitalista ha comprado para *consumirla* en el proceso de trabajo, como quiera y cuando quiera. Casi podríamos decir que él es una

cosa que se relaciona con las otras cosas en tanto cosa. Esto es a lo que Marx llama *trabajo enajenado*.

Si el producto del trabajo me es ajeno, se me enfrenta como un poder extraño, entonces ¿a quién pertenece?

Si mi propia actividad no me pertenece; si es una actividad ajena, forzada, ¿a quién pertenece entonces?

A un ser *otro* que yo.

¿Quién es ese ser? (Marx, 1985: 114)

El trabajo enajenado lleva al total vaciamiento de los trabajadores, a una suerte de embrutecimiento que invierte los términos de su vida.

De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar... y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en animal. (Marx, 1985: 109)

El trabajo enajenado es trabajo forzado, esclavitud asalariada que degrada al ser humano en tanto rompe sus vínculos con la naturaleza y con los otros seres humanos. En la fábrica —pero también en todo espacio en que se despliegan relaciones asalariadas—, los trabajadores aprenden a ver el mundo en términos de cosa y esto es así porque el propio trabajador es cosa para otros. La ruptura de los lazos que vinculan al trabajador con la naturaleza y los otros seres humanos implica la pérdida de su dimensión social. Si tenemos claro que los



seres humanos somos humanos precisamente por las relaciones que entablamos con los otros seres humanos y la naturaleza, el trabajo enajenado no significa otra cosa que la pérdida de humanidad.

Este proceso de deshumanización del trabajo se cumple en razón de que el reino de las cosas se impone al ser humano, lo muerto se impone a lo vivo. Estamos hablando de la

base sobre la que se erige la producción de mercancías.

Lo nefasto de todo esto radica en que esa destrucción del trabajador se produce en razón de que, en el proceso de producción capitalista, lo único que se persigue es la ganancia. Para el capitalista, absolutamente todo lo que compra—materias primas, maquinaria, trabajo humano— tiene que producir ganancia.

Idea Fuerza:

El capitalismo es un modo de producción. El trabajo es el espacio en que los seres humanos desarrollan las relaciones sociales de producción en condiciones de desigualdad, de opresión y dominio.

El capitalista y el trabajador son dos conceptos antagónicos, el primero se caracteriza por la propiedad de los medios de producción y el segundo es el obrero explotado, carente de educación especializada, sin recursos y con un solo patrimonio: su fuerza de trabajo. La condición de opresión, genera infelicidad en el trabajador porque nada de lo que hace con su esfuerzo le pertenece, ni su propio trabajo, porque su sacrificio físico o intelectual fue comprado por el capitalista.

Actividades.

1 ¿Sabes cómo se trabaja en las fábricas durante el neoliberalismo (cuántas horas, en qué condiciones,-

cuándo era el salario mínimo de los trabajadores, en qué condiciones trabajaban las mujeres, etc.)?



¿De dónde sale esa ganancia?

Para explicar esto, consideremos que el salario que recibe el trabajador a cambio de su trabajo *no equivale* al valor que transfiere a las mercancías. *El trabajo humano es la única mercancía que produce más valor del que se paga por ella.* Hablamos entonces de un plusvalor que es resultado de un plustrabajo o trabajo excedentario. Ese plusvalor –dijimos que el capitalista no le paga al trabajador por ese trabajo excedentario– es apropiado por el capitalista y explica de dónde sale su ganancia.

En conclusión, el origen de la riqueza del capitalista es el trabajo excedentario no pagado a los trabajadores.

A esto Marx le llama *plusvalía*. ¿Qué es la plusvalía? *Una relación social de explotación.*

Entonces, un capitalista es un explotador, alguien que vive del trabajo ajeno. Por eso Marx llamaba a los capitalistas “chupasangres”. Igual que cualquier parásito, que se prende al cuerpo de un animal para alimentarse de su sangre, los capitalistas viven de extraer trabajo de sus obreros. Los capitalistas no son los que producen riqueza sino los trabajadores, porque son los trabajadores los que producen mercancías. El trabajo del capitalista no es un trabajo productivo, no es un trabajo productor de riqueza, sino administrativo.

Ahora bien, el capitalista puede succionar más trabajo de dos formas: a través del plusvalor absoluto y/o a través del plusvalor relativo. El



plusvalor absoluto consiste en *prolongar la jornada de trabajo*, en hacer trabajar al obrero más horas de aquellas por las que le paga el salario. El plusvalor relativo, en cambio, se consigue manteniendo las horas de la jornada de trabajo pero intensificando el *ritmo de trabajo* del obrero gracias a nuevas maquinarias o tecnología. En algunos casos, el capitalista combina ambas formas, con lo que genera una súper explotación del obrero.

Pero hay un punto más que debemos considerar.

De todo lo que el capitalista recibe como ganancia, separa ciertamente una parte para vivir cómodamente y satisfacer desde sus necesidades hasta sus caprichos. Pero la otra parte la reinvierte en el proceso productivo: compra más maquinarias, contrata más trabajadores,

amplía sus instalaciones, etc. Pero, sobre todo, busca acelerar los ciclos productivos, porque es así como puede succionar cada vez más valor.

Pero las maquinarias, las materias primas, ¿acaso no son mercancías? Lo son, es decir, ellas en sí mismas contienen valor, son trabajo humano objetivado, trabajo humano vuelto cosa. Entonces, lo que genera el capitalista es que todo ese trabajo objetivado consume el trabajo del obrero en el proceso productivo para producir más valor.

Con esto hemos llegado al corazón del sistema capitalista, hemos llegado al *capital*.

¿Qué es el capital?

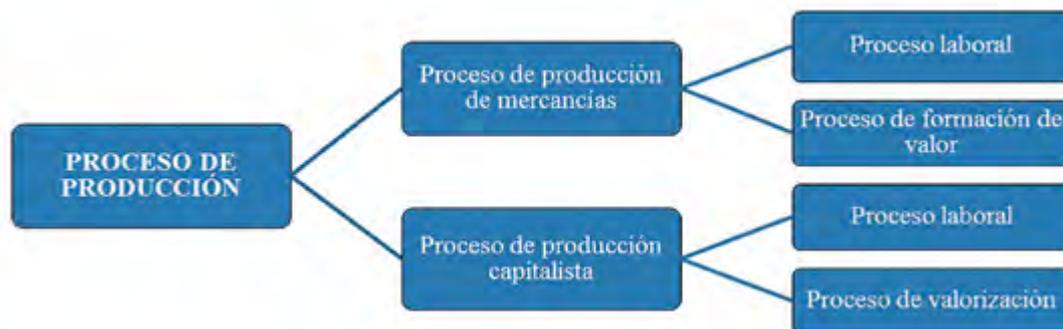
La valorización del valor. Valor que produce valor.

El capital construye un circuito infinito de succión de trabajo humano, mediante el proceso productivo. En el ámbito de la producción, el

capital, la valorización del valor, es la finalidad de la producción capitalista. Esto quiere decir que, en el capitalismo, no se produce para satisfacer necesidades sino para succionar trabajo humano de manera creciente. Por eso mismo, se convierte en una lógica generalizada.

Es importante entender esto último porque nos permite diferenciar al capital de los capitalistas. Aún si, en un acto justiciero, se eliminara hasta al último capitalista, no por eso el capital desaparecería. Se reproduciría igual. ¿Cómo es posible esto? Pues porque todos y cada uno de nosotros lleva cincelada en la cabeza la lógica de la valorización del valor. ¿Acaso no escuchamos día a día eso de que “se invierte para ganar”? La ganancia, como ya hemos visto, no es sino resultado del trabajo humano no pagado.

A manera de síntesis, podemos recoger los aspectos fundamentales de todo lo expuesto en el siguiente cuadro.



Fuente: Marx, 1988

Como se puede ver, si bien el proceso de producción es único, dos procesos se desarrollan a su interior de manera paralela: la producción de mercancías y la producción capitalista propiamente dicha. En ambos ca-

sos, el soporte es el proceso laboral, pero mientras en el primer caso destaca la formación de valor, en el segundo se devela el proceso de valorización del valor como el rasgo específico del capital.

Idea Fuerza:

El objetivo de la producción capitalista es la ganancia (plusvalía) y emerge del trabajo excedentario no pagado a los trabajadores. Es decir el trabajo humano es una mercancía que produce más valor que se paga por ella, dando paso al plusvalor que es el resultado del plustrabajo.

El capital es la valorización del valor, todas las maquinarias, materias primas son mercancías y generan ese valor. Y un capitalista es en esencia un explotador, es quien vive del trabajo ajeno.

Actividades.

- 1 ¿Cómo podrías ejemplificar la explotación obrera?
- 2 ¿Podrías mencionar qué dichos populares expresan la lógica de el capital?
- 3 Los empresarios suelen decir que “Gracias a ellos hay trabajo”, que ellos crean trabajo. ¿Qué opinas de eso?
- 4 Durante el neoliberalismo, qué predominó en Bolivia ¿el plusvalor absoluto o el plusvalor relativo?



¿Cómo enfrentar al capital?

Dijimos antes que se suele definir al capitalismo como un modo de producción y es cierto. Pero el capitalismo ha construido además todo un orden social que le permite reproducirse, que le permite formar a cada ser humano en su lógica y en sus valores. Al respecto, Álvaro García Linera señala:

El capitalismo es hoy una civilización que se va apoderando absolutamente de todas las fuerzas humanas, de todas las fuerzas productivas, técnicas, asociativas, emotivas, consuntivas de la sociedad. **Es un orden civilizatorio.** Hay capitalismo y reproducimos orden capitalista en nuestra relación de pareja, en nuestra relación amorosa, en nuestra relación con los estudiantes, en los sistemas educativos, en la forma de obtener, producir y llevar adelante los alimentos, en la forma de adquirir nuestra vestimenta, en nuestro vínculo cotidiano con los subalternos. Ahí también se produce esta lógica dominante. Es una civilización. Es producción, es consumo, es distribución, es tecnología, es subjetividad, es cultura, son sueños, son creencias, es moral, es cotidianidad, eso es el capitalismo en su conjunto. Y entonces, el enfrentarse a ese orden dominante, es algo que uno tiene que desplegarlo en todos los ámbitos de la vida, sin descuidar ninguno. Todos los ámbitos del ser humano son escenarios de lucha. Habrá algunos decisivos, el poder político estatal, el orden económico, son decisivos. Pero

no son los únicos, ni son los que definen todo, junto con ellos hay otras casamatas, otras trincheras del orden del capital que se expresan en la vida cotidiana y donde tiene que llevarse adelante también la lucha. (Salmón, 2016: pp. 30-31; cursivas nuestras)

La amplitud con la que el Vicepresidente describe el capitalismo puede asombrarnos. Muchas personas creen que el capitalismo se reduce a los capitalistas y, por tanto, es una cuestión puramente económica. No es así. El capitalismo nos constituye desde antes de nacer, porque desde antes de nacer se formula leyes, se establecen relaciones e instituciones que determinarán toda nuestra vida.

Nacemos, por ejemplo, en una sociedad constituida en torno a la propiedad privada, un concepto central en la civilización del capital. Aquí es importante señalar que por propiedad privada no debemos entender, por ejemplo, la propiedad de la casa en que vivimos.

La propiedad privada está referida a los **medios de producción** y esos son únicamente dos: la tierra y el capital.

Si recordamos lo dicho antes –que el capitalista era el dueño de todo, mientras el obrero no era dueño de nada–, comprendemos de inmediato por qué existe una relación tan desigual: el capitalista es el propietario de la fábrica, esto es, del capital.

A nadie le asombra, le preocupa o le indigna

que existan propietarios privados de los grandes medios de producción. Nos parece “natural” que así sea. Es más, el que más y el que menos sueña con “ser un día un gran empresario”, tener mucho dinero y “gozar de la vida”. Esa es precisamente la lógica del capital, que reproducimos sin darnos cuenta.

La amplitud del dominio del capital puede desanimarnos de pensar en su superación, pero si la mencionamos aquí es porque es preciso comprender aquello que se busca superar. Sólo sabiendo contra qué se lucha es posible avanzar.

Veamos ahora el socialismo comunitario.



¿Cómo entender el Socialismo Comunitario?

El Socialismo Comunitario fue formulado a fines de los años 80 del siglo pasado por el actual Vicepresidente del Estado, Álvaro García Linera, como uno de los principales lineamientos políticos que caracterizó la lucha del Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK).

En ese momento, cuando la mirada de la izquierda boliviana se concentraba exclusivamente en los sectores obreros, como actores fundamentales en la lucha contra el capital, y el neoliberalismo sometía a la más inmisericorde explotación a los trabajadores del campo y la ciudad, reorganizando la economía, la política, el tejido social bajo la lógica del capital, García Linera fue uno de los pocos cuadros revolucionarios que se detuvo a considerar un punto básico: la revolución socialista tiene que partir

de las contradicciones propias de cada país. Es decir, no existe una fórmula universal para la revolución: el socialismo se construye desde la especificidad de cada historia. Pero expliquemos primero la necesidad del socialismo.

¿Por qué socialismo?

La forma antitética del capitalismo es el comunismo, pero no es posible llegar al comunismo de forma directa. Ya dijimos que el capitalismo es un orden civilizatorio complejo, por tanto, para llegar a instaurar una nueva civilización en que no exista explotación ni clases, en la que se construya una sociedad de productores directos sustentada en una nueva relación ser humano–naturaleza y ser humano–ser humano, es preciso generar un tránsito.



En este sentido, Marx afirma:

La clase obrera sabe que ella tiene que pasar por diferentes fases de la lucha de clases. Sabe que el reemplazo de las condiciones económicas de la esclavitud del trabajo por las condiciones del trabajo libre y asociado no puede operarse sino mediante el trabajo progresivo del tiempo (que es la transformación económica), que esas condiciones requieren no solamente un cambio en la distribución, sino una nueva organización de la producción, o más aún la liberación (desembarazo) de las formas sociales de producción tal como ellas existen en la organización actual del trabajo (engendradas por la industria moderna), arrancándolas de las ataduras de la esclavitud, de su actual carácter de clase,

y realizando por fin la coordinación armónica de esas formas en el plano nacional e internacional. Sabe que su trabajo de regeneración será una y otra vez frenado y obstaculizado por la resistencia de intereses creados y de los egoísmos de clase. Sabe que la actual "acción espontánea de las leyes naturales del capital y de la propiedad de la tierra" solamente puede ser superada por "la acción espontánea de las leyes de la economía social del trabajo libre y asociado" mediante un largo proceso de desarrollo de nuevas condiciones, del mismo modo que lo fue la "acción espontánea de las leyes económicas de la esclavitud" y la "acción espontánea de las leyes económicas de la servidumbre". Pero sabe al mismo tiempo que grandes pasos pueden ser dados inmediatamente a través de la **forma comunal** de organización política y que ha llegado el momento de iniciar ese movimiento para ella misma y para la humanidad. (Marx, 1978: 190 – 191; cursivas nuestras)

Vemos, pues, cómo Marx puntualiza no sólo las diferentes fases de la lucha de clases sino que la emancipación del trabajo sólo puede darse "mediante el trabajo progresivo del tiempo". Se necesita un tránsito y ese tránsito es el socialismo. De ahí que, como señala Álvaro García:

El socialismo es el campo de batalla dentro de cada territorio nacional, entre una civilización dominante, el capitalismo aún vigente, mayoritario, pero decadente, enfrentado contra la otra nueva civilización

comunitaria emergente desde los intersticios, desde las grietas y contradicciones del propio capitalismo...

El socialismo no es una nueva civilización, no es una nueva economía, una nueva sociedad, es un campo de batalla entre lo nuevo y lo viejo, entre el capitalismo dominante, predominante y un comunitarismo insurgente... es la lucha entre el viejo Estado que monopoliza decisiones en la burocracia y un nuevo Estado que cada vez democratiza más decisiones en comunidades, en movimientos sociales, en la sociedad civil. (Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2015)

Inevitablemente, entonces, el socialismo es un campo de lucha del mundo del trabajo contra el capital. No se puede esperar, como sostenía una vieja izquierda, que el capitalismo se derrumbe por sí solo, que alguna de sus crisis sea la definitiva y lo lleve a la desaparición. El socialismo sólo puede ser resultado de la lucha de la comunidad laboriosa contra el orden de explotación y opresión existente, bajo el principio de la autodeterminación de los trabajadores y las naciones.

¿Pero, hacia dónde se orienta esa lucha?

Retornemos a Marx para considerar dos elementos.

El primero tiene que ver con la experiencia histórica de la Comuna de París. La gigantesca lucha que libraron los trabajadores parisinos en 1871 ha pasado a la historia como

uno de los grandes hitos de la lucha del trabajo contra el capital y es la que le permitió a Marx pensar la forma antitética al capital. Dice él:

La variedad de interpretaciones a que ha sido sometida la Comuna y la variedad de intereses que la han interpretado a su favor, demuestran que era una forma política perfectamente flexible, a diferencia de las formas anteriores de gobierno que habían sido todas fundamentalmente represivas. He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, ***fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta que permitía realizar la emancipación económica del trabajo.***



Sin esta última condición, el régimen comunal habría sido una imposibilidad y una impostura. La dominación política de los productores es incompatible con la perpetuación de su esclavitud social. Por tanto, la Comuna había de servir de palanca para extirpar los cimientos económicos sobre los que descansa la existencia de las clases y, por consiguiente, la dominación de clase. Emancipado el trabajo, cada hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser el atributo de una clase. (Marx, 1978: 76 – 77; cursivas nuestras)

En el inmenso trasfondo que significa la lucha por la emancipación del trabajo, Marx identifica a la comuna como una forma política de la lucha del trabajo pero, también, como una forma universal capaz de enfrentar la civilización del capital.



No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un *régimen comunal*, convirtiéndola en una realidad al destruir el Poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, de la cual no era más que una excrecencia parasitaria. (Marx, 1978: 73-74; cursivas nuestras)

El régimen comunal –comunitario, diríamos nosotros–, esa forma política que asume la lucha de los productores contra el capital y su civilización instituida, constituye la capacidad de reconstitución de la socialidad, la reapropiación de lo público, la forma necesaria para construir el sentido de un nosotros.

Dicho de otra manera, el régimen comunal significa la posibilidad no sólo de superar el individualismo egoísta que construye a diario el capital sino, sobre todo, de articular las luchas del trabajo y, por tanto, de construir un destino común. Es la propia sociedad en marcha retejiendo sus relaciones, restaurando vínculos, inventando nuevos vínculos, superando la separación entre lo público y lo privado para recrear un mundo. El régimen comunal es la invención de la común-unidad y, por eso, *la superación de la enajenación*.

La superación positiva de la *propiedad privada* como apropiación de la vida *humana es por ello* la superación *positiva* de toda enajenación, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, *social*. (Marx, 1985: 116)

La reapropiación de lo social implica necesariamente el reencuentro de la naturaleza:

La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues sólo así existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo entonces se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana*, la naturaleza en hombre. La sociedad es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza. (Marx, 1985: 145-146)

Pero hay un segundo elemento que considera Marx.

En este caso, tiene que ver con el análisis que hace sobre la comunidad rural rusa. En sus ya muy conocidas Cartas a Vera Zásulich, consultado por esta socialista rusa acerca de la necesidad de que la comuna rural rusa deba desaparecer para “primero” desarrollarse en sentido capitalista para “después” recién avanzar al socialismo, Marx contesta:

<Hablando en teoría, la comuna rural rusa puede, pues, conservar su tierra- desarrollando su base, la propiedad común de la tierra, y eliminando de ella el principio de propiedad privada, que también implica; puede convertirse en punto de partida directo del



sistema económico al que tiende la sociedad moderna; puede cambiar de existencia sin empezar por suicidarse; puede apoderarse de los frutos con que la producción capitalista ha enriquecido a la humanidad sin pasar por el régimen capitalista...>(…) Está incluso en condiciones de incorporarse las adquisiciones positivas [del capitalismo] sin pasar por sus horcas caudinas.(…) Y he llegado al resultado siguiente: si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciara la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista. (Marx y Engels, 1980: 40-41, 63)

Con esta respuesta, Marx se enfrenta precisamente a la visión que considera que la se-

cuencia esclavismo – feudalismo – capitalismo como una fatalidad histórica, es decir, se enfrenta a la visión lineal de la historia, para puntualizar que esa secuencia es característica del desarrollo que se dio en Inglaterra, pero que de ninguna manera es el tránsito obligado para todas las sociedades. La respuesta de Marx nos permite pensar por ello en diferentes procesos y puntos de partida para la construcción del socialismo.

Pero, además, la respuesta de Marx identifica algunas características que son propias de la comunidad pero que eventualmente posibilitarían el salto al socialismo.

1. La comuna rural rusa tiene existencia en escala nacional, siendo ésta una condición única en Europa pero, además, un indicativo de que no se trata de “restos” de comunidades.
2. Con respecto a su tierra, puede desarrollar la base de la propiedad común, eliminando la propiedad privada.
3. Su “relativo aislamiento” puede ser superado mediante formas representativas de organización.
4. Coexiste con el capitalismo, lo que le permitiría aprovechar todos los avances que éste ha logrado en materia de conocimientos, tecnologías, etc., sin tener que pasar por sus “horcas caudinas”.
5. Puede suplantar el trabajo parcelario por el trabajo colectivo en la agricultura, bajo el criterio de la necesidad de esa transformación y contando con los medios para realizarla. (Marx y Engels, 1980: 37-40)

Estas características nos permiten pensar en el valor que tienen las comunidades históricamente existentes para la construcción del socialismo.

Entonces, tenemos dos elementos en el planteamiento de Marx. Por una parte, están estas formas comunitarias –como la comuna rural rusa– que subsisten en medio del capitalismo, ahogadas por él, sometidas por él, pero que constituyen un elemento referencial para el socialismo. Por otra, la comunidad política, como comunidad de trabajo, de toma de decisiones, de organización de la vida colectiva. Aunque Marx trabaja estos dos elementos en distintos momentos de su vida (1871 y 1881) y con relación a dos realidades distintas, entendemos que ambos son complementarios.

¿Por qué complementarios? Porque ambos forman parte de un mismo razonamiento: cómo se avanza hacia la construcción comunitaria como forma antitética al capital.

...lo que algún día tendrá que sustituir al capitalismo como sociedad, necesariamente tendrá que ser otra civilización que libere e irradie a escala mundial todas esas fuerzas y poderes comunitarios hoy existentes, pero sometidos al lucro privado. Marx llamaba a esto la Comunidad Universal (Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2015a: 69)

Esa construcción es de hecho compleja.

El socialismo es el tránsito. Es un tránsito en que se dan las luchas de un capitalismo

predominante y de una emergencia intersocial de luchas comunitarias, de esfuerzos comunistas que tienen el apoyo del poder del Estado revolucionario para irradiarse, para expandirse, para volver a comenzar. Entonces, es un escenario de guerra total, de guerra social total. No militar, no necesariamente con armas, sino de ideas, con experiencias y organizaciones. Entonces, si eso es el socialismo, no es un modo de producción. El socialismo es un conjunto de luchas sociales que avanzan, que retroceden, que se expanden, que se irradian, que nacen, que se mueren, que las aplastan, que vuelven a renacer apoyadas permanentemente por iniciativas del Estado que no las sustituyen, sino que buscan que se expandan, que se irradian. Eso me permite a la vez entender que hay gente – quizás eso fue lo que pasó en la URSS– que dice, ya, está bien, pero ¿hasta cuándo? Y se cansaron. Porque en el socialismo tú estás depositando en la propia sociedad la iniciativa para que se auto organice y el Estado te ayuda, te facilita los medios, te permite irradiar de mejor manera, porque no te sustituye. La iniciativa está en la sociedad, para asociarse, para la cultura, para la definición de políticas, para la producción, esa sociedad es lo comunitario emergiendo desde lo social. Pero hay momentos en que desde el Estado dicen “está tardando mucho, es muy difícil, no entienden, no están preparados”, entonces los sustituyen y estatizan todo. ¡En ese momento perdiste! Porque ya la iniciativa no está en la sociedad, si no en una van-



guardia esclarecida, bien intencionada, que busca acelerar los procesos, pero lo perdiste porque ya lo asumiste todo, volviste al estado hegeliano, aunque ya no es una elite de funcionarios públicos interiorizados con el bien universal, sino una elite de revolucionarios que por el bien de la humanidad ha decidido acelerar las cosas y ha sustituido a los que tienen que hacer las cosas. En ese momento que asfixiaste todo ya no estás en el socialismo, estás en el capitalismo de Estado, y la frontera es muy difusa, muy difusa. (Ruiz, 2015: 5-6)

Ahora bien, el camino que implica el socialismo sólo es posible sobre un acto previo: la revolución. Marx decía que la lucha es la partera de la historia y es exactamente este sentido el que tiene la revolución.

La revolución implica la capacidad del mundo laborioso de rebelarse contra el dominio del capital, contra la explotación que convierte su trabajo en riqueza para el capitalista y pobreza para los trabajadores. En este sentido tiende a la expropiación de los expropiadores, a la reapropiación de la riqueza socialmente producida para redistribuirla también socialmente. Revolución, entonces, como justicia y liberación.

La revolución pasa, necesariamente, por la capacidad de creer en uno mismo, de negarse a ser lo que el capital hace de nosotros para reconstituir nuestra identidad, en un proceso paralelo a la construcción de nuestra autodeterminación. Esta relación construcción identitaria – autodeterminación permite visibilizar un horizonte distinto. Revolución, entonces, como construcción de la relación presente – futuro.

Revolución también implica la capacidad de organización y hermanamiento de todos los explotados del campo y la ciudad bajo la comprensión de que su lucha es la misma: la lucha contra el capital. En este sentido, revolución es construcción de su propia forma de autorepre-

sentación porque es otra forma de gestión de la política. Revolución, entonces, como construcción de un nuevo tejido social.

Revolución es un largo proceso pedagógico en el que se constituye un nuevo ser al fragor de la lucha pero también al desarrollo de la capacidad crítica que cuestiona de manera insobornable cada una de las relaciones que caracterizan al orden del capital y las instituciones que lo reproducen. Por necesidad propia, revolución entonces como reinención del mundo.

La revolución no es un acto histórico, sino un proceso que se empalma, se confunde, con la construcción del socialismo. Esto viene a propósito de refutar aquellas posiciones que entienden la revolución sólo como un acto insurreccional. Una insurrección puede ser el inicio de una revolución pero no es la revolución como tal y tampoco es el único camino.

¿Por qué es importante esta consideración? Porque también en el marco de procesos democráticos es posible pensar la instauración de procesos revolucionarios y, consecuentemente, la construcción del socialismo.

Idea Fuerza:

Capitalismo es un orden civilizatorio complejo que se manifiesta en la producción, consumo, distribución tecnología, subjetividad, cultura, sueños, moral, cotidianidad, etc. La antítesis del capitalismo es el comunismo, una nueva civilización donde no exista explotación, ni clases sociales sustentada en una relación del ser humano – naturaleza

y ser humano – ser humano. En este horizonte se necesita el tránsito del socialismo, que es un campo de lucha contra el capital. Es un tránsito en que se dan las luchas de un capitalismo predominante y de una emergencia de luchas comunitarias, de esfuerzos que tienen el apoyo del poder del Estado revolucionario, para irradiarse y expandirse.

El socialismo solo es posible sobre un acto previo: la revolución, que debe ser entendida como la capacidad de negarse a ser lo que el capital hace de nosotros en función a reconstruir la identidad. Es un proceso paralelo a la construcción de nuestra auto-determinación.

Actividades.

- 1 ¿Cómo podemos caracterizar a Octubre de 2003?
- 2 El proceso de cambio, ¿es una revolución?





Ahora bien, hasta aquí hemos intentado reseñar un conjunto de debates, reflexiones y aportes en torno al componente socialismo del Socialismo Comunitario. Veamos ahora el otro.

¿Por qué comunitario?

Para explicar el socialismo, partimos del criterio de que éste se construye desde la especificidad de cada historia. En el caso de Bolivia, esa especificidad del socialismo significa comprender que la revolución socialista pasa por plantearse el tema de las naciones indígenas. Sin desconocer las contradicciones de clase —y por tanto, reivindicando la lucha obrera—, la revolución socialista debe ser capaz de dar cuenta también de la lucha del mundo indígena, particularmente de aquella que libra en defensa de la comunidad.

...el núcleo central de la reivindicación y donde se sintetiza y alimenta la valoriza-

ción de la cultura e historia pasada común, es la comunidad de trabajo, vida y hábitos colectivos, es decir, el ayllu, la comunidad. Ello hace de la reivindicación de la autodeterminación frente al capital, frente al Estado burgués y ante la nación dominante, una reivindicación antagónica a todos ellos. Históricamente la acumulación capitalista antes de la Revolución de 1952, y el dominio de las relaciones del capital sobre la economía campesina después de esa fecha, se han realizado mediante el aplastamiento sistemático de las comunidades y las relaciones de cooperación e identidad que ella representa. La consigna de la preservación y re-construcción de las comunidades, en general, la autodeterminación de las nacionalidades, en tanto sea una reivindicación surgida de las propias masas trabajadoras del campo, es una reivindicación en contra del poder burgués, en

contra de su orden nacional y de su poder político. (García, 1988: 162)

Hay aquí dos ideas centrales. La primera es que, en Bolivia, la comunidad —el ayllu— es el corazón de la identidad de naciones indígenas como aymaras y quechuas. Los ayllus existen desde antes del incario y por centurias han venido tejiendo la vida y las relaciones de las/los comunarios bajo un criterio colectivo. El trabajo, la producción, la familia, las fiestas, es decir, la totalidad de la vida sólo tiene sentido en tanto se es con los demás.

La segunda idea es que, desde la invasión española, los ayllus fueron sometidos a un sistemático proceso de desestructuración. Pero si la colonia hizo esto, fue durante la república cuando más se atentó en contra de las comunidades.

Desarrollemos estas dos ideas.

Desde antes de constituirse como República, gran parte del territorio de lo que hoy denominamos Bolivia fue el espacio de asentamiento de estructuras comunitarias andinas, como los señoríos aymaras. Después de cinco siglos de la invasión española, esas estructuras subsisten hasta hoy aunque notablemente debilitadas tanto en su extensión como en la fortaleza de las relaciones que las caracterizan como comunidad.

¿Cuáles son esas relaciones?

De manera muy sintética, la comunidad andina puede ser caracterizada por cinco grandes categorías.

... [La primera es] **la cosmovisión** del mundo andino, pues allí está expresado el ordenamiento conceptual del mundo y de las relaciones, particularmente de aquellas que se entablan entre los seres humanos y la naturaleza, por una parte, y, por otra, entre los seres humanos entre sí. En el ámbito de la cosmovisión es donde mejor se aprecia la manera de procesar los conflictos y contradicciones en estos dos ámbitos macro de las relaciones sociales (el cambio), así como las jerarquías construidas a su interior (el orden).

La segunda categoría es la de **territorio**. Recurrentemente, la lucha de los *ayllus* por el territorio es una constante en su comportamiento, toda vez que el territorio es el fundamento material para la producción del *ayllu* como estructura comunitaria y, por tanto, el ámbito que posibilita el despliegue de la identidad colectiva.

La tercera categoría es la de **posesión de la tierra**. Se trata de un espacio por definición conflictivo que permite apreciar cómo se ha desarrollado la penetración capitalista en las estructuras comunitarias del *ayllu*.

La cuarta categoría es las **formas de trabajo**. En propiedad, esta es la categoría que hace al núcleo de la estructura comunitaria del *ayllu*, toda vez que se trata de formas colectivas de cooperación mutua, que perviven a pesar de todo el proceso de desestructuración que sufren hoy las comunidades. Dependiendo de cuán próximas se

encuentren ellas a los centros urbanos y cuánto intercambio sostengan con éstos, existe, evidentemente, también una penetración que tiende a desvirtuar el trabajo cooperativo...

Finalmente, la quinta categoría es el **sistema de autoridades**. Se trata de una aproximación al ejercicio político dentro de los ayllus y su relación con la conceptualización de los derechos tanto desde una matriz occidental liberal capitalista, como desde la matriz comunitaria. (De Alarcón, 2012: 76-77)

Estas categorías permiten identificar conjuntos de relaciones sociales que caracterizan a las comunidades andinas pero, sobre todo, que permiten la *producción* de la comunidad en tanto comunidad. De estas cinco categorías, vamos a retomar las tres últimas para valorar las relaciones que hoy nos permiten pensar la comunidad andina.

La posesión de la tierra

En lo que hace a la posesión de la tierra, en el pasado prehispánico, las comunidades tenían un régimen de posesión colectiva de la tierra, combinado con una posesión familiar. Tratándose de sociedades de productores directos, no existía a su interior propiedad privada ni apropiación de trabajo ajeno. Esta forma combinada comenzó a ser desestructurada durante la colonia, puesto que la dominación española impuso una reestructuración del espacio con la consecuente reorganización de los asen-

tamientos poblacionales como, por ejemplo, la creación de “pueblos de indios”. Pese a ello, los ayllus desarrollaron diferentes estrategias que les permitieron en gran medida preservar las tierras comunitarias y mantener un cierto grado de independencia en su organización social y gestión productiva.

Muy por el contrario, la posesión colectiva y familiar de la tierra fue mucho más vulnerada durante la República.

Pensemos, por ejemplo, en la Ley de Exvinculación promulgada en 1874 por el gobierno de Melgarejo que pretendió hacer desaparecer jurídicamente a las comunidades con la finalidad de que sus tierras, al no tener “propietario” reconocido pudiesen ser anexadas a las haciendas. Un intento similar en el propósito fue el que impulsaron los gobiernos liberales durante los treinta primeros años del siglo XX, al pretender la expansión de las haciendas a costa de tierras comunitarias. En ambos casos, las comunidades protagonizaron levantamientos y rebeliones para defender sus tierras. La respuesta de los gobiernos fue también la misma: sangrientas masacres.

Pero fue con el Estado del 52 y el Decreto Ley de Reforma Agraria que la destrucción de la comunidad se aceleró. Si bien el MNR eliminó el pongueaje y suprimió el régimen de hacienda, consideraba al mismo tiempo a las comunidades como un lastre del pasado que había que hacer desaparecer. El MNR ansiaba el progreso, el gran desarrollo capitalista del país, y las comunidades significaban

un gran obstáculo para lograrlo. La titulación individual de la tierra tenía justamente el propósito de convertir a los antiguos comunarios en *campesinos*, es decir, en pequeños propietarios individuales de la tierra. Dicho de otra manera, es con la Reforma Agraria que la propiedad privada se consolida como régimen dominante de tenencia de la tierra. La creciente expansión del capitalismo en el campo después de 1952 y la del propio Estado –a través de instituciones como la escuela o el ejército, por ejemplo– aceleró definitivamente la desestructuración de los ayllus. Este proceso, paralelo al de la construcción de la nación boliviana como nación dominante, trajo como consecuencia la desaparición de las tierras comunitarias.

A día de hoy, las comunidades carecen ya de tierras colectivas. En vez de ello, una creciente fragmentación de la tierra de propiedad familiar –ya ni siquiera se habla de minifundio sino de surcofundio– erosiona cada vez con mayor fuerza las otras relaciones comunitarias que aún subsisten. Esta lucha desesperada entre familias pertenecientes a la misma comunidad, o entre comunidades, frecuentemente ocasiona conflictos y enfrentamientos que dejan como saldo muertos de uno y otro lado.

Las formas de trabajo

Si una de las condiciones fundamentales del tejido de relaciones comunitarias, como la posesión colectiva de la tierra, ha desaparecido, las formas de trabajo colaborativas y asociativas todavía persisten. Nos referimos al trabajo,

...que se desarrolla entre familias y probablemente se trate del más cotidiano y significativo para el tejido comunitario. El trabajo que se despliega tiene un carácter colaborativo y solidario, centrado en garantizar tanto como sea posible la subsistencia de la familia. Este hecho tan básico de coadyuvar a la subsistencia del otro hace que el trabajo sea, en primera instancia, el espacio en el que se fortalece la lógica del valor de uso y la satisfacción de necesidades. El asumir la satisfacción de necesidades como un acto colectivo y no de mera responsabilidad individual o familiar, *produce lo humano como socialidad*, esto es, configura el ser no desde la mirada del sí mismo sino desde la colectividad inmediata, cercana, en su forma más básica: la subsistencia. Por eso el trabajo colectivo, como *gratuidad* en el ámbito de la necesidad, viene a ser la forma básica de la socialidad. La gratuidad no implica que no se retribuya el trabajo posteriormente, sino que la disposición inicial de una familia para colaborar con otra es un acto de libre decisión que se asume bajo la convicción de participar de un destino común, la necesidad de garantizar las condiciones de subsistencia. (De Alarcón, 2012: 206-207)

La forma más extendida de este trabajo asociativo y colaborativo es el *ayni*, pero existen muchas que varían de una región a otra, incluso de una comunidad a otra.

toda vez que el *ayni* genera una deuda que compromete la gratitud y la necesidad de retribuir -pero que sin embargo nunca se lo-

gra pagar del todo-, las familias van tejiendo redes múltiples que las cohesionan y construyen la noción de *par*. Es decir, cuando una familia retribuye con trabajo la ayuda -también en trabajo- que le brindó anteriormente otra familia, está demostrando que es capaz no sólo de agradecer sino de actuar como un *igual*: recibir y devolver pero devolver en trabajo. La insistencia en esta noción tiene que ver con la gran valoración que tiene el trabajo al interior de la comunidad puesto que el trabajo está definido como valor de uso, entonces, como trabajo concreto. Por las condiciones particularmente duras del trabajo en una sociedad agrícola, cuya principal fuerza productiva es el propio trabajo humano colaborativo, el trabajo es la fuente de todo derecho y de reconocimiento. De ahí que retribuir con trabajo la ayuda recibida es *actuar* como el otro, *ser* como el otro, por tanto, *hermanarse* con el otro. Así es como se construye la condición comunitaria propiamente dicha. (De Alarcón, 2012: 209)

Es innegable que, en las comunidades más próximas a los centros urbanos, el ayni ha comenzado a ser retribuido monetariamente. Este es sin duda un indicador de cómo las relaciones comunitarias se desvirtúan en razón de la expansión de las relaciones e instituciones propias del capital, sin embargo, cabe reconocer cuán importante resulta que esta relación nodal subsista hasta hoy.

Menos afortunada es la *mink'a*, forma de trabajo colectivo que hace a la reproducción de la comunidad en cuanto tal. La *mink'a* consiste

en el trabajo gratuito que brindan las familias para labores específicas como la limpieza de los canales de riego, construcción o mantenimiento de caminos, etc. Esta es una forma que, en el pasado no tan lejano, tenía gran importancia pero que hoy subsiste casi exclusivamente en las comunidades ubicadas en zonas alejadas de los centros urbanos y que probablemente cuentan con menos recursos monetarios para financiar este tipo de actividades.

El sistema de autoridades

Como en el caso de la posesión de la tierra, el sistema de autoridades también fue afectado desde la instauración de la colonia. Aunque la cita que sigue a continuación se remonta precisamente a esa época, expresa muy bien cuál fue la lógica para evitar que el sistema original sobreviviera. Con la colonia,

1. El nombramiento de las autoridades dejó de ser una prerrogativa de la comunidad para pasar a ser una potestad de las autoridades coloniales.
2. El cambio de nombre de las autoridades tradicionales al denominativo cacique no era una casualidad: evidenciaba otra forma de representación y otra función. Puesto que la función de las autoridades indígenas en la colonia era mediar, no constituían una representación de la comunidad sino *del* poder colonial *ante* la comunidad, es decir, la dirección del vínculo había sido invertida.
3. Hubo también un cambio en la significación de lo que implica ser autoridad. Mientras

en los antiguos ayllus un cargo jerárquico constituía un servicio a la comunidad, en la colonia era un mecanismo de empoderamiento y enriquecimiento personal. Es decir, fue en la colonia cuando autoridad y poder se convirtieron en los términos de una relación mediada.

4. De acuerdo con la naturaleza de la dominación colonial española, la aparición de nuevos cargos respondía a las necesidades emergentes de la nueva estructura socioeconómica y política. Es el caso de cargos como los alcaldes, corregidores, etc. (De Alarcón, 2012: 106)

La consecuencia de las modificaciones acaecidas en el sistema de autoridades de los ayllus ha sido un debilitamiento de la representación. Al mismo tiempo, debemos considerar que, después del 52, se creó un sistema diferente de representación: los sindicatos. El resultado ha sido un complejo cuadro de situación. En algunos lugares, el sistema de autoridades tradicionales se mantuvo; en otros, se creó una representación mixta, en la que conviven hasta hoy el sindicato con las autoridades tradicionales –en cuyo caso, cada instancia tiene minuciosamente definidas sus atribuciones y obligaciones. Finalmente, en otras zonas –mayoritariamente en las zonas de valle–, el sindicato ha sido la forma que ha sustituido al sistema de autoridades tradicionales.

Pese a ello, es evidente que, cualquiera sea el sistema en vigencia, lo que sí se ha logrado preservar en gran medida es la práctica de to-

mar decisiones en asamblea y por consenso. En este sentido, las autoridades elegidas, cualesquiera fueren, actúan grandemente como portavoces de una decisión asumida por la comunidad, y en pocos casos se desentienden de ella, aunque tampoco hay que generar una representación idealizada del comportamiento, máxime después de un notable proceso de debilitamiento de las estructuras comunitarias durante el neoliberalismo

Ahora bien, hasta aquí hemos considerado algunos aspectos centrales que nos permiten entender por qué el ayllu ha sido –y aún sigue siendo, aunque muy debilitado– ese espacio de constitución identitaria del mundo andino en Bolivia.

Si tuviésemos que definir entonces qué es la comunidad andina, podríamos decir que es “un continuo acto de producirse” (De Alarcón, 2012: 222), esto es, un continuo hacerse comunidad. Por eso tiene tanta importancia que la actual Constitución haya establecido el modelo sociocomunitario productivo como el principio de formulación de distintas políticas públicas. Si la comunidad es un continuo acto de producirse, es de vital importancia sentar condiciones desde el Estado para fortalecer ese acto de producirse. Retomamos aquí lo dicho anteriormente por García Linera:

...en el socialismo tú estás depositando en la propia sociedad la iniciativa para que se autoorganice y el Estado te ayuda, te facilita los medios, te permite irradiar de mejor manera, porque no te sustituye...

En otras palabras, hoy, las comunidades pueden terminar cediendo ante la lógica del capital y profundizar su proceso de desestructuración, o pueden apoyarse en las condiciones que les brinda el Proceso de Cambio para iniciar su rearticulación.

La construcción comunitaria sólo puede ser obra de las propias comunidades.

Pensemos, de manera muy puntual, por ejemplo, cómo es que la propia reivindicación de la indianidad ha sido un largo proceso constitutivo. Gracias a la lucha campesino indígena, allá por los años 70 del siglo pasado, se comenzó a reivindicar la dignidad de la identidad indígena y a la comunidad como el fundamento material de esa identidad. Esa lucha contribuyó a conquistas históricas de tanta importancia como la formación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y a la formu-

lación de un discurso cuestionador de la colonialidad y el capitalismo existente. Ambos hechos posibilitaron la producción de símbolos de lucha, como Tupaj Katari y Bartolina Sisa, como la whipala, que hoy han sido recuperados como símbolos emblemáticos en el Proceso de Cambio.

Todas las luchas del campesinado indígena originario, desde Katari hasta las movilizaciones actuales, son el mejor ejemplo para demostrar la construcción comunitaria como un proceso autopoietico.

Pero aquí es necesario también decir lo siguiente.

Ciertamente, los ayllus, las comunidades históricamente existentes, son un invaluable núcleo identitario de las naciones indígenas, pero no son lo mismo que la comunidad universal planteada desde el socialismo.

Entonces, Socialismo Comunitario

Los ayllus constituyen la base de nuestra historia como país y precisamente por eso constituyen nuestro antecedente más próximo en el tiempo para entender cómo es posible la construcción de la comunidad universal. Su historia, sus potencialidades, su inmensamente rica experiencia aún está ante nuestros ojos. Sin embargo, cuando se plantea la construcción de la comunidad, *el comunismo como el retorno a la forma comunitaria en condiciones superiores* (García, 1988) no se está indicando –como equivocada o malintencionadamente señalan algunos– que lo que se quiere es volver al pasado, retroceder en el tiempo 500 años atrás.

Se trata, por el contrario, y al modo en que Marx pensaba el tema de la comuna rural rusa, de con-

vertir al ayllu *en el punto de partida* para construir la nueva comunidad universal. A diferencia de otras sociedades, que han destruido por completo sus orígenes comunitarios con la extinción de pueblos indígenas, nosotros aún podemos ver, entender, lo que significa ser una comunidad, aún quedan restos del trabajo colectivo, de una lógica productiva centrada en la satisfacción de las necesidades y no en la ganancia.

Nuestro punto de partida en la construcción del socialismo no es cero. Tenemos una historia y debemos recuperar los elementos más ricos de esa historia comunitaria para aprender. Pero, al mismo tiempo, debemos tener claro que la comunidad universal que tenemos en nuestro horizonte supone *la superación del capitalismo*, la superación de las relaciones sociales de explota-

ción, la desaparición de la propiedad privada, la superación de la enajenación y la reconstitución de lo social. No hay nada que hoy se asemeje a una realidad semejante, porque es una realidad que debemos *crear* en un largo proceso de liberación y emancipación.

Por otra parte, no podemos olvidar que, al menos la mitad de la población de Bolivia, precisamente esa nación boliviana inventada en 1952 desde la consolidación del capitalismo como modo de producción dominante, se ha constituido en *oposición* al mundo indígena y, por tanto, a todo el legado comunitario. Recordemos que, para la blanquitud, ser boliviano/a era sinónimo de no ser indio/o. Así se construyó una identidad profundamente racista que le ha hecho mucho daño al país.

Hoy, cuando nos proponemos una construcción teniendo como horizonte el Socialismo Comunitario pensamos también en la reconfiguración identitaria de Bolivia, en la medida en que es preciso re-encontrarnos, re-unir-

nos, en la tarea de construir una socialidad cualitativamente superior, la comunidad.

En este sentido, esa bolivianidad tendrá que volver sus ojos hacia la indianitud para recuperar una historia que hasta hace poco despreciaba, pero que es de la que tiene que aprender para superar la lógica del valor de cambio, de la ganancia, que destruye nuestra condición humana.

Pero, al mismo tiempo, la otra mitad, la que nace en la existencia misma de los ayllus ancestrales pero ha sido sometida a la más salvaje explotación y opresión, tendrá que aprender de esa bolivianidad cuanto le sea útil para superar el límite de la escasez, sin perder por ello su legado cultural.

El Socialismo Comunitario habrá de ser entonces, por necesidad, descolonizador, anticapitalista, antipatriarcal e intercultural para avanzar en la invención de nuevas relaciones sociales y tejer una socialidad inédita.

Idea Fuerza:

La revolución socialista se basa en las naciones indígenas como sujeto histórico indígena, originario campesino cuya lógica de vida gira alrededor del ayllu y la comunidad. El ayllu es el corazón de la identidad indígena que desde la invasión española sufrió un proceso gradual de desestructuración, más aun en el periodo republicano. Éste, pese a su debilitamiento, es un espacio de constitución identitaria del mundo andino en el país, aunque como comunidades permanecen ante el riesgo de la influencia del capital. Su rearticulación y fortalecimiento depende de inclinarse en las condiciones propiciadas por el proceso de cambio.

Existe el ayllu o las comunidades como núcleo de las naciones indígenas, mientras que la comunidad universal es sostenida por el socialismo, entonces cuando se plantea la construcción de la comunidad, el comunismo como el retorno a la forma comunitaria en condiciones superiores, se refiere al modelo de la comuna rural rusa, convirtiendo al ayllu en el punto de inicio para la formación de la comunidad universal. En este contexto se construye el socialismo comunitario que en esencia deberá ser descolonizador, anticapitalista, anti-patriarcal e intercultural.

Actividades.

En grupos de trabajo, analizar y discutir la relación existente entre la concepción de ayllu – comunidad de las naciones

indígenas y el comunismo como nuevo orden civilizatorio.

Bibliografía

De Alarcón, S. (2012). *Comunidad, ética y educación. Estudio teórico sobre la comunidad y la ética aymara-quechua en proyección al nuevo modelo educativo*. La Paz: Instituto Internacional de Integración/Universidad Libre de Berlín.

De Alarcón, S. (2010). "Socialismo comunitario" En: *Debate sobre el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional/Fundación para la Democracia Multipartidaria.

García L., A./"Qhananchiri" (1988). *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia. A propósito de obreros, aymaras y Lenin*. La Paz: Ofensiva Roja.

Marx, K. (1978). *La Guerra Civil en Francia*. Pekín: Ediciones Lenguas Extranjeras.

Marx, K. y Engels, F. (1980). *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México: Pasado y Presente, Nº 90.

Marx, K. (1985). *Manuscritos economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

Marx, K. (1988). *El Capital*. Tomo I, vol. 1. México: Siglo XXI.

Ruiz, R. (2015). *Socialismo, comunidad e integración*. Entrevista a Álvaro García Linera. Transcripción.

Salmón, J. (2016). Valor y comunidad: Reencuentro marxista y boliviano. Una conversación con Álvaro García Linera. La Paz: Plural.

Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia (2015). "Discurso Álvaro García Linera 22 de enero de 2015". La Paz. Disponible en: <https://www.vicepresidencia.gob.bo/-Discursos->

Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia (2015a). *Socialismo comunitario. Un horizonte de época*. La Paz.



**Cuadernos de
Formación Política
Serie: Utopía e
Historia Social
Nº 3**



Hablamos del Socialismo Comunitario como el despliegue de lo comunitario como forma de ser en lo individual, colectivo y social en negación esencial del capitalismo, que nace desde nuestras raíces históricas en su sentido originario, y a partir de un despliegue del sentido realmente humano porque afirma nuestra emancipación. Es nuestra construcción propia, desde nuestra esencia, a nuestra imagen y semejanza.