

Socialismo Comunitario

Silvia de Alarcón

Desde hace algún tiempo, se viene hablando de socialismo comunitario, en el marco de cómo pensar el actual proceso de cambio que vive el país. Sin embargo, el uso del término es bastante ambiguo porque no designa, generalmente, sino una ruta posible para las transformaciones que se quiere emprender a futuro, sin mayor precisión. Genéricamente, se entiende que se trata de una forma de socialismo –lo que en sí mismo precisa ya una definición–, pero lo comunitario suele quedar en la abstracción.

El tema de la ambigüedad en la definición no es, sin embargo, un tema casual. Deviene de que, al ser una realidad a construir, el socialismo comunitario no tiene un contenido específico, previamente determinado o, si se quiere, es un concepto a formular a partir de la construcción de lo real. La dificultad de su definición tiene además que ver con el posicionamiento que se asume para enfrentar esa propuesta de construcción del socialismo en Bolivia. Eso no significa, claro, que no existan nociones previas que contribuyan a su comprensión y establezcan sus alcances. Precisamente, lo que intentaremos a lo largo de este análisis es precisar el origen del concepto, delinear grosso modo su proceso de formulación y plantear algunas rutas con miras al quehacer.

De inicio, toda vez que el concepto de socialismo comunitario fue formulado por Álvaro García Linera, vamos a recorrer parte de su producción teórica para ver desde dónde y cómo lo plantea.

1. Los inicios

En 1988, sale a la luz pública *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia*. A propósito de obreros, aymaras y Lenin, libro escrito por Álvaro García Linera bajo el seudónimo de Qhananchiri. Se trata de su primera obra.

De manera significativa, la tapa del libro es íntegramente roja, con el único detalle de una whipala en la parte superior izquierda. Significativa porque, en la simbología política de la época, el rojo era el color fuerte, distintivo, de la izquierda marxista, mientras que la whipala apenas si tenía importancia y reconocimiento para esa misma izquierda. La whipala había sido más bien recuperada por las corrientes indianistas, particularmente kataristas, y había flameado orgullosa en diversas movilizaciones comunarias y campesinas trayendo a la memoria las luchas de Katari y la reconstitución de la lucha indígena, pero, para la izquierda tradicional, no tenía mayor valor. Su horizonte de comprensión estaba demarcado por la ruta que abrió la Unión Soviética, o por las otras vertientes del marxismo. De ahí que la sola presentación del libro fuese atípica y provocativa, al conjuncionar dos simbologías políticas usualmente separadas.

Más allá de ello, *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia* es un libro particular. Su objetivo es sentar con claridad un posicionamiento político, argumentar la mirada que se tiene respecto a cómo pensar la revolución socialista en Bolivia, pero, además, marcar una diferenciación y una ruptura para con aquellas posiciones propias de una izquierda tradicional que, se argumenta en el texto, son responsables no sólo de desvirtuar el marxismo sino, lo que es peor, de coadyuvar tanto a la reproducción del capital como al dominio burgués a título de impulsar la revolución socialista en Bolivia. Dos preguntas guían entonces todo el libro: la primera, ¿qué entender por una revolución socialista?, y la segunda, ¿cómo es posible la revolución socialista en Bolivia?

De inicio, queda claro que no se trata de un puro y mero ejercicio reflexivo. El apasionamiento que atraviesa característicamente los argumentos teóricos y el análisis histórico hablan de la urgencia de pensar el quehacer en la perspectiva de impulsar la revolución. Por tanto, es un libro que fundamenta con fuerza y solidez un posicionamiento, una mirada, una acción a seguir.

Las condiciones contiene un largo análisis de la historia nacional y, en particular, de la lucha de clases en que se ha ido constituyendo la identidad étnica y clasista de los trabajadores del campo y los obreros. En una periodización que va desde la etapa pre 52 hasta mediados de los años ochenta, se analiza las formas que ha asumido esa lucha de clases y las tendencias emancipativas que se han ido perfilando en el mundo del

trabajo. Se revisa pormenorizadamente las contradicciones presentes en la constitución de clase para interpretar qué condiciones objetivas y subjetivas han sido desarrolladas por los trabajadores en su lucha contra el capital que posibiliten el socialismo.

En ese marco, una de las tesis por entonces novedosas en la lectura marxista de la realidad boliviana fuertes que desarrolla el libro es la reivindicación de la autodeterminación de las nacionalidades. Y dice,

Lo que sucede con la naturaleza social de la reivindicación del trabajo agrario respecto al capital, no es distinto esencialmente a la naturaleza de la propia reivindicación de autodeterminación de las nacionalidades oprimidas por la nación burguesa. Es un objetivo que tiene un sello democrático en tanto tiende a ser una reivindicación impulsada por sectores de campesinos indiferenciados y más bien ligados por una cultura (lengua, hábitos, costumbres, color) histórica pasada común. Sin embargo, el núcleo central de la reivindicación, y donde se sintetiza y alimenta la valorización 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 ellas representan. La consigna de la preservación y reconstrucción 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 económico y político. (García Linera, 1988: 162)

A diferencia de las tradicionales posiciones de la izquierda nacional, que caracterizaban al mundo campesino-originario como pequeña burguesía, en virtud de una lectura mecánica del marxismo, aquí se reivindica su potencial revolucionario sustentado precisamente en el carácter antagónico de la autodeterminación nacional con respecto al dominio del capital y la burguesía. Y no sólo como carácter potencial: la historia nos muestra cómo ese campesinado-indígena ha desarrollado una larga lucha por su emancipación, lucha que no ha estado exenta de contradicciones, como la firma del pacto militar-campesino, pero que ha logrado apuntalar una tendencia revolucionaria:

Por ejemplo ver Tesis Política de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de La Paz, Tupac Katari. Enero, 1986. Se trata de un documento significativo porque saca a la luz una nueva interpretación y práctica del katarismo revolucionario, desenmascara al falso katarismo que ha servido para que una camarilla de dirigentes privilegiados se cobije bajo la sombra de los grandes capitalistas y señala al “verdadero katarismo” como una síntesis de las iniciativas revolucionarias de las masas comunarias aymaras, opuestas y en guerra ininterrumpida contra los regimenes estatales dominantes desde hace 5 siglos, y en particular, contra el actual régimen capitalista.

Asimismo señala, que el katarismo revolucionario es también la unificación y rescate de la múltiples formas milenarias de lucha y organización del trabajo asociado de aymaras, que pueden y deben ser punto de apoyo tanto en la continuación de la Guerra contra la minoría gobernante, como para la construcción de una forma superior de sociedad basada en el control de los trabajadores sobre sus condiciones de existencia. Esta forma superior es el Socialismo Comunitario de Ayllus. (: 213; cursivas nuestras)

García Linera argumenta aquí dos ideas sustanciales. La primera, que para llegar al socialismo, no es necesario pasar por la disolución de la comunidad; la segunda, que la potencialidad de la comunidad radica en el carácter del trabajo que desarrolla.

Acerca de la primera, García Linera desarrolla una crítica durísima hacia todas aquellas posiciones de izquierda que han visto en la comunidad un factor de atraso para el “desarrollo nacional” y, por tanto, planteado la necesidad de “modernización” de la comunidad, es decir, de su disolución. Tal planteamiento no representa sino un profundo desconocimiento de la obra de Marx quien, contrariamente a las lecturas lineales de la historia, nunca propuso que, para llegar al socialismo, había que pasar en forma previa por el capitalismo. En la correspondencia que sostuvo con Vera Zasúlich, Marx afirma, por el contrario, que dado el desarrollo tecnológico generado por el capitalismo a nivel mundial, la comuna rusa podía avanzar al socialismo sin tener que pasar por las horcas caudinas del capitalismo.

Sobre la segunda, además de liberar las posibles rutas que puede seguir la lucha por el socialismo en los distintos países del mundo y, por tanto, de aproximarse a la comprensión de los procesos históricos concretos, este planteamiento de Marx permite establecer por qué la comunidad puede ser el punto de partida de la producción comunista:

Cinco son los principales elementos que toma Marx:

1° La propiedad colectiva de la tierra en tanto posibilita el trabajo colectivo de las comunidades.

2° La producción parcelaria en la que cada campesino cultiva su propia parcela y se apropia los frutos de su trabajo. Para Marx, esto será un elemento que tiende a la diferenciación de riquezas y la disgregación de la sociedad, pero, a la vez, dará un “desarrollo incomparable a la individualidad”.

3° La existencia de la comunidad rural a escala nacional.

4° La contemporaneidad del sistema capitalista, tanto en Rusia como en Europa, que le permiten a la comunidad poder apropiarse de sus adquisiciones.

5° El ocaso del capitalismo que se halla en una “crisis que solo terminará con su eliminación (del propio capitalismo) y con la vuelta a las sociedades modernas de tipo “arcaico” de la “propiedad colectiva”.

Un sexto elemento que actúa como condición de posibilidad es la propia revolución.

Ahora bien, en este marco,

En Bolivia, una parte considerable de las comunidades campesinas, después de la Reforma Agraria de 1952, sufrió transformaciones radicales en la propiedad de la tierra (de hecho, este era un objetivo de la Reforma Agraria), pasando de propiedad colectiva a propiedad privada parcelizada. En otras comunidades, la propiedad de la tierra de laboreo y pastoreo, se ha conservado como propiedad colectiva de toda la comunidad, que las reparte periódicamente para su cultivo, ya sea individual o comunal. Pero, en todo caso, lo que más importa de las 3700 comunidades censadas en 1950 no es tanto la forma de propiedad de la tierra, sino el “trabajo cooperativo y combinado”, que posibilita. Esto es lo que más le importa a Marx y, en general, lo que más importa a las condiciones de la Revolución Socialista en el país, pues ese “trabajo colectivo y combinado” podrá convertirse en la “base de la producción y apropiación colectiva que representa el socialismo.

En la actual comunidad campesina, tanto en aquellas que conservan la propiedad colectiva de la tierra, pero también en aquellas en las que ha sido recientemente privatizada, existen y se reproducen formas desarrolladas de trabajo colectivo como el ayni, la minka, la jayma, el waki, la uñara, umaraga, albucalla, wayka y otros que, en conjunto, le posibilitan el paso a formas superiores de producción colectivas y socializadas. (: 166)

No hay, pues, razón para pensar en la disolución de la comunidad, como plantea la izquierda tradicional y mecanicista. Por el contrario, ella aparece como una “poderosa palanca” para instaurar formas de producción y apropiación colectiva que no son otras que las que caracterizan al socialismo. Toda vez que este paso es, además, la obra voluntaria de los trabajadores agrarios, constituye una condición objetiva de la revolución socialista en Bolivia.

Dadas las características históricas de las comunidades, especialmente andinas, que son el fundamento de la nacionalidad aymara, la libre autodeterminación no es un “tirar la historia atrás”, sino la única forma de posibilitar una voluntaria integración de la nación oprimida a la nueva nación socialista y proletaria. Esta integración voluntaria es esencial, pues sólo sobre ella es posible la sólida unión socialista de diversas nacionalidades, sin que ninguna oprima a la otra.

El derecho a la libre determinación de la nación andina (aymara) oprimida, lejos de postergar indefinidamente la Revolución Socialista “hasta que las naciones pre-capitalistas se conviertan en naciones modernas”, plantea su necesidad y su posibilidad objetiva presentes también en las características históricas de la comunidad campesina que da sustento a su nacionalidad. Junto con esto, el derecho a la autodeterminación plantea una nueva forma de relación entre la clase obrera y los oprimidos del campo, relación basada en la aceptación de las identidades colectivas de cada uno, pero también en la comunidad de intereses

y la unión voluntaria para conquistarlos. Esto es una relación socialista de alianza de clases y de unión de naciones. (: 170-171)

Ahora bien, en lo que hace a la condición subjetiva que posibilite la revolución socialista en Bolivia, nuevamente se formula una crítica despiadada contra la impostura de la izquierda tradicional que ha querido convertir al partido en la condición subjetiva de la revolución, suplantando así la acción de las clases productoras contra el capital.

La tarea del partido no es pasar por alto las tareas de preparación de la revolución, esperando sentado en la esquina que las “masas” tengan “disposición a la revolución” (PCB); pero tampoco puede reemplazar con su activismo panfletario (POR) a las condiciones subjetivas. Estos aparentes dos extremos (“las masas por sí mismas se han de lanzar a la revolución”, en un caso; en el otro, “el partido es la condición subjetiva”) tienen sin embargo una misma raíz que es la actitud contemplativa frente a la trayectoria de las masas. Una y otra posición no comprenden el papel del partido (como su impulsor) en el proceso de maduración de las condiciones subjetivas y, lo que es peor aún, el papel contemplativo respecto al paso a “acciones revolucionarias que quiebren el poder vigente”, inevitablemente se traduce en un bloqueo de la situación revolucionaria y las posteriores derrotas temporales. Tal es lo que pasó con la socialdemocracia europea durante la Primera Guerra Mundial y el caso de la izquierda pequeño-burguesa en los últimos siete años.

Para el leninismo, un partido revolucionario no puede esperar sentado el surgimiento de las condiciones subjetivas de la Revolución, ni sustituirlas con llamados estériles a aumentar el número de afiliados, como garantía de la revolución.

Para el leninismo, las condiciones objetivas ideológico, políticas y, en especial, las condiciones subjetivas de la revolución dependen de lo que también el partido es capaz de hacer o no hacer en un momento dado; o bien las impulsa o bien las bloquea pero, de cualquier forma, toda condición subjetiva, sea cual sea su grado de desarrollo, está marcada por lo que los partidos, las organizaciones y hasta las personas que están dentro de las clases revolucionarias hacen y dejan de hacer en su desarrollo.

Dado que la “condición subjetiva” es la concentración de la iniciativa revolucionaria de miles y miles de trabajadores en un momento cumbre que, en ese momento y ante una posibilidad de victoria, hacen converger en un solo punto sus múltiples aspiraciones, su ánimo, su descontento, sus habilidades, su disposición, su rabia y desprecio a muerte por el poder existente; la convergencia de esas múltiples y contradictorias fuerzas depende, aunque nunca exclusivamente de ninguna de ellas, de los pasos, de las actitudes y opciones que cada organización, cada agrupación (sindicato, soviets, partido, asamblea, etc.) de esas masas revolucionarias adopta frente a la agresión común del régimen (hambre, represión, etc.).

La unificación de voluntades para la acción común, decisiva y violenta contra el régimen también dependerá entonces de la “habilidad” (Lenin) con que una organización de masas (soviets), un partido revolucionario, o hasta una persona expresiva de esa masa revolucionaria, sea capaz de irradiar materialmente (a través de los actos revolucionarios “decididos y abnegados” de los que habla Lenin, de la existencia de una fuerza militar revolucionaria capaz de nuclear las iniciativas de masas, etc.) una esperanza de victoria y, en tanto ello, capaz de hacer converger en un momento dado, ante una agresión dada, y en un punto, esas múltiples y contradictorias fuerzas existentes en las clases revolucionarias, en un solo impulso de sublevación; en tal caso, la revolución ha estallado. (: 224-225)

Es esta disposición de la lucha del trabajo contra el capital lo que denota la autenticidad de un proceso revolucionario. Reiteradamente, a lo largo de todo el texto, García Linera denunciará todo intento de convertir al partido en el sujeto de la revolución, así como de equiparar la madurez de las condiciones subjetivas de la revolución con el programa del partido. Esta precisión tiene que ver con lo que se proyecta en sí como revolución.

Otra tesis de igual importancia trabajada en Las condiciones es la relativa a cuál es el sentido, la directriz del socialismo. Una vez más polemizando con la izquierda estalinista y trotskista, García Linera asume que la revolución no se hace para elevar la productividad y la técnica (: 257), bajo el argumento de la condición de país atrasado que caracteriza a Bolivia; esa es la tarea que le compete a la burguesía, no a las fuerzas revolucionarias del trabajo. Aquí emergen varias falsificaciones que podrían muy puntualmente ser sintetizadas de la siguiente manera:

1. La característica del Estado socialista es ser un Estado en extinción, no un Estado que se perpetúa como espacio de poder de una burocracia estatal sobre el mundo del trabajo, menos que expropia la voluntad colectiva pero se erige sobre ella “en nombre de todos”.

2. La tarea del Estado socialista es potenciar las luchas que conduzcan a la transformación de las relaciones sociales de producción, lo que implica la transformación del proceso de trabajo inmediato y la construcción de nuevas relaciones. En ese ámbito, la estatización de los medios de producción puede ser –no lo es de hecho, en sí misma– una forma que asuma la propiedad socialista, pero únicamente si ella va acompañada de la revolucionarización del proceso de trabajo inmediato, condición necesaria de la desaparición de las antiguas relaciones y la aparición de otras nuevas que posibilitan la superación de la enajenación.

3. En cuanto a la planificación, ella sólo tiene sentido si es el resultado de un proceso de apropiación que desarrollan los trabajadores sobre el proceso productivo y, con ello, sobre su destino. Pero, además, la planificación sólo adquiere un carácter revolucionario cuando permite ir superando la clásica separación entre trabajo manual y trabajo intelectual.

Ahora bien, este conjunto de elementos diseña ya un escenario de lo que puede entenderse por socialismo y cuál es su vínculo con el mundo de la comunidad. En lo que estimamos fundamental, queda claro que el proceso y la finalidad comparten la misma condición: el de ser el movimiento del trabajo contra el capital. Es decir, el horizonte del socialismo es la destrucción de las relaciones sociales de producción que caracterizan al capital y que han enajenado al ser humano de su vida, sus condiciones de producción. No se construye socialismo para perpetuar el Estado o para prolongar la explotación bajo el eufemismo de la propiedad estatal. Y el horizonte que guía esa nueva construcción del trabajo es la comunidad. En el trabajo “colectivo y combinado”, pero también autodeterminativo, en respuesta a las necesidades de la sociedad en vez del lucro de unos cuantos, es donde está la condición necesaria para la universalización de la comunidad como forma social y productiva emancipadora.

Pero esto, que no representa sino el necesario movimiento emancipatorio del trabajo frente al capital, por tanto, el corazón mismo del marxismo como fuerza productiva de la revolución, es lo que se pretende desconocer y esa voluntad no es casual. Independientemente de que hoy no estemos en el contexto de la guerra fría y que prácticamente hayan desaparecido los partidos de la izquierda tradicional, con lo que se debatía en su momento, los argumentos que guían este posicionamiento teórico y político siguen teniendo pertinencia para dibujar un horizonte de comprensión y esbozar líneas de acción.

Este posicionamiento, claramente esbozado en Las condiciones, se perfila aún más en otro documento, que fue elaborado años más tarde.

2. La forma comunidad

En 1995, estando detenido, García Linera escribe el texto posiblemente más complejo de toda su producción teórica: Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al ayllu universal.

Se trata de un texto que contrapone la forma civilizatoria del valor, propia del capitalismo, a la forma comunidad, que no es sino la proyección del ayllu universal como nueva forma de socialidad. De ahí el extremadamente pormenorizado análisis que hace, primero, de la forma valor para luego detenerse en la formación de la nación. Desde la civilización del valor,

... no debemos dejar de ver que en la época del carácter universal de la forma de valor y del valor de uso subordinado a él, toda otra forma básica de espacio social nacional no directamente emanado de la forma de valor, la nación no-capitalista está a la vez influenciada por la forma nacional burguesa. La forma universalizada de la última ha establecido una determinada calidad a los vínculos de existencia y de posibilidad de existencia con todas las demás formas nacionales. Las antiguas naciones no pueden existir ni reproducirse de manera independiente pues ya se hallan incorporadas al espacio potencial de la nación burguesa. O sucumben frente a ella previa abusiva pillería y salvaje explotación, o se refuerzan y se erigen ante ella para defender sus formas de socialidad. (García Linera, 1995: 195)

Dicho de otra manera, las formas nacionales no-capitalistas, constituidas en naciones a partir de su capacidad de disputar el control de su destino, producción y reproducción de su socialidad específica, están condenadas a la tendencia disgregadora, atomizadora, que se impone desde la civilización del valor. No tienen cabida en ella sino desde su autonegación. Sin embargo,

La forma nacional post capitalista sólo puede emerger de este medio universalizado engendrado por la forma capitalista; cualquier intento de surgir como particularidad perenne, está condenado al fracaso ante la supremacía de la socialidad universalizada sobre la que se levanta la forma-valor del espacio nacional. Cualquier forma no-capitalista de construcción nacional tiene, por tanto, que partir de esta universalidad como materia prima e imprimirle una nueva forma: una forma de universalidad no subsumida a la forma de valor, no cosificada ni enfrentada como ajenitud al propio individuo. (: 195-196; cursivas en el original)

Esta exigencia de universalidad que emerge de la propia constitución de la forma valor muestra el límite de las formaciones comunitarias históricamente existentes –su autoreproducción–, pero al evidenciar su inviabilidad también las lanza al desafío de romper con su propio límite y proyectarse como una nueva forma de constitución de lo social. Límite y potencia a la vez, la comunidad queda expuesta a la violencia de instituir una nueva forma a la civilización del valor que es inicialmente en la que se constituye. Y, sin embargo, es su única posibilidad de expansión.

Las entidades comunitarias, allá donde aún trabajan su identidad, sea cual sea su forma, se hallan en la actualidad salvajemente asediadas (o cercadas) por una socialidad abstracta y cosificada que aniquila a su paso cualquier suspiro de común-unidad real.

La superioridad pervertida de la nueva civilización sobre la ancestral, radica en su universalidad totalizadora que encumbra al hombre y sus potencias laborales-científicas como patrimonio común-universal pero enajenado de sus propios creadores de carne y hueso, de los productores; como fuerza productiva entonces de las cosas y de los propietarios privados de esas cosas. Esta totalización universal sólo puede ser superada por otra TOTALIZACIÓN (sic) igualmente universal desenajenada, des-cosificada que restituya al hombre concreto-real, al hombre y mujer trabajador el dominio de sus fuerzas universales creadoras, de su versatilidad multifacética...

De lo que se trata es de producir material-subjetiva-cultural-religiosamente la verificación de la autodeterminación de lo particular en la autodeterminación de lo universal-concreto o, en otros términos, de proyectar la forma de comunidad ancestral local en la intercompenetración universal contemporánea de la actividad creadora-productiva y consuntiva de la sociedad para, por un lado, rescatar las fuerzas convivenciales y autounificadoras de la comunidad que están siendo destruidas por el frenético avance del capital... por otro, para superar la enajenación capitalista en la que las fuerzas universales se presentan hasta ahora ante los productores directos. (: 334)

He aquí la posibilidad de elevar las formaciones comunitarias concretas a la condición de forma universal. En un movimiento que emerge del capital pero que se impone a él superándolo, la forma comunidad representa el tipo de universalidad en que la lucha histórica de las clases explotadas puede converger armoniosamente y desde su propia especificidad. Por tanto, la tesis marxista del retorno a la comunidad en condiciones superiores representa, en propiedad, la reinención de la comunidad, la construcción de una nueva socialidad, pero nacida, surgida de las formas comunitarias -limitadas-históricamente existentes. Lo que es más importante, la forma comunidad se proyecta como superación de la enajenación que atraviesa de lleno el desarrollo capitalista. ¿Qué es esto sino la forma plena de la voluntad autodeterminativa y nacional del trabajo?

Y aquí no hay más exigencia que la emerge de la necesidad de ser en medio de una ontología de dominación y negación, como es la que caracteriza al capital. ¿Podrían desaparecer las comunidades históricamente existentes en el proceso de fagocitación nacionalitaria desplegado desde el capital? Claro que sí. Y de hecho, la experiencia del Estado del 52 muestra cómo históricamente el mundo indígena apostó entonces a su adscripción a la nacionalidad boliviana, que por entonces representaba la promesa de la modernidad civilizatoria. No hay pues más deber ser que el que emerge de una voluntad en lucha. En este caso, de lucha contra el capital. La reconstitución de la comunidad sólo puede emerger como acto libre, autodeterminativo de las colectividades en marcha (clase, nación). Como autopoiesis.

Queda claro, entonces, que el retorno a la comunidad no es el retorno a la comunidad históricamente existente –no es el retorno a vestir “poncho y ojotas”, como tontamente más de uno ha intentado ironizar–. Es un retorno porque la forma de socialidad desarrollada por el capital (y los otros modos de explotación anteriores) no es natural sino históricamente constituida. Pero es, a la vez, su superación, la forma que libera el trabajo y lo convierte en actividad libre (Marx), a la par que libera las relaciones sociales productivas, el conocimiento y la capacidad creadora humana de su determinación cósmica, enajenada y enajenante. ¿Cómo sería una sociedad en la que el ser humano, superando las determinaciones propias de la civilización del valor, pueda ser un ser social? En propiedad, no podemos siquiera imaginarlo, tenemos que inventarlo. Colectivamente. Gozosamente.

3. Lo que hoy se dice

En febrero de este año, la Vicepresidencia del Estado Plurinacional destinó un ejemplar de su Revista Análisis al socialismo comunitario, recuperando una conferencia dictada por Álvaro García Linera. Si bien se trata de un texto de divulgación, de carácter didáctico, hay en él algunas ideas que vale la pena recuperar.

Ciertamente, en el contexto del enorme giro que supone ser parte central de este proceso de cambio, la formulación del socialismo comunitario que hace aquí García Linera continúa recuperando los viejos temas, pero incorpora matices y elementos nuevos importantes a nuestro entender.

El punto de partida sigue siendo el capitalismo:

En lo económico, lo que caracteriza al capitalismo no es el mercado –que existe desde los babilonios y los aztecas, el intercambio tiene 4.000 años de existencia–, sino que se genera y produce riqueza únicamente para obtener ganancia... Ese es el capitalismo, un régimen en el que el afán de lucro es lo que mueve a la economía, sin importar los costos de vida, de naturaleza, de medio ambiente; incluso la muerte es un negocio para el capitalismo...

La segunda característica de la economía capitalista es la explotación, que es apropiarse del trabajo de alguien...

Un tercer componente del capitalismo es que se desarrolla y expande subordinando todo...

Otra característica importante de la economía capitalista es que es una economía planetaria, si bien surgió en algunas ciudades de Europa se expandió, mueve los circuitos del mundo, desplaza otras economías, es lo que conocemos como globalización, que comenzó en el siglo XIV... (García Linera, 2010: 10-11)

Pero, además,

Así como divide la sociedad en clases sociales, el capitalismo separa la clase política, la que toma las decisiones, del resto de la sociedad, separa a los que se encargan de la política de los que se hacen cargo de la vida cotidiana. El Estado capitalista tiene las siguientes características: monopolio de la coerción, monopolio de las recaudaciones (impuestos) y de la legitimidad; concentra los aparatos de represión, los de recaudación y manejo de recursos públicos y los de educación, formación y cultura. (: 12)

Esta caracterización genérica está seguida de una clasificación primaria sobre el desarrollo del capitalismo en el mundo: capitalismo desarrollado, capitalismo rezagado y países capitalistas en que perviven todavía estructuras comunitarias:

... tenemos otros países en que, junto al capitalismo, persisten estructuras agrarias campesinas que hacen que nuestra lucha por el socialismo tenga la particularidad del socialismo comunitario. Soñar realísticamente es saber dónde estoy ahora y construir el porvenir con lo que tengo ahora y no con lo que quisiera tener, y lo que tenemos son estructuras comunitarias agrarias fuertes que le dan una dimensión particular a nuestra lucha por el socialismo, que no tienen ni los países con capitalismo desarrollado ni los con capitalismo rezagado.

Estas estructuras que persisten y resisten en base a trabajo común, propiedad común, trabajo asociado y comunitarismo democrático en la toma de decisiones, se convierten en virtud, en puente, en semilla para un tipo de socialismo basado en nuestra cultura, en nuestros valores y capacidades. Tenemos que recoger del capitalismo la ciencia y la tecnología y de la estructura comunitaria el trabajo social y comunitario. (: 15)

A partir de ahí, García Linera establece una serie de transformaciones en las relaciones políticas, económicas, productivas, sociales, etc., que caracteriza al socialismo comunitario.

En la economía del socialismo comunitario fundamentalmente se produce para satisfacer necesidades de alimento, vestimenta, distracción, etc.; lo que es necesario para el ser humano se produce. Desaparece la explotación del trabajo, de un ser humano por otro, nadie vive del trabajo del otro. Este tiene que ser un sistema económico mundial como lo es el capitalismo, la producción tiende gradualmente, en base al ejemplo, a una producción comunitarizada...

La relación dialogada, armónica entre seres vivos, ser humano y naturaleza, para que no se destruya o deprede al otro. En el socialismo comunitario la naturaleza es parte imprescindible de la propia vida y se la tiene que cuidar con mayor fuerza y razón que la propia vida del ser humano.

En el socialismo comunitario hay un libre desarrollo de las capacidades humanas individuales en el marco de la comunidad. Y por último, la ciencia y a tecnología, que hoy están al servicio del lucro, se pondrán al servicio de la vida, de la humanidad y la naturaleza...

En lo político, en el socialismo comunitario, la sociedad política y la sociedad civil vuelven a fundirse gradualmente...

En cuanto al Estado o gestión, en el socialismo comunitario habrá Estado pero será un Estado donde lo que prevalecerá será la administración, la gestión. No es un Estado que se caracterice solamente por la hegemonía y la coerción, sino por la administración de los recursos públicos, gobiernos de trabajadores del campo y la ciudad, revocatoria de las autoridades, desconcentración comunitaria del poder.

En lo social, desaparecen las clases sociales, los derechos están garantizados para todos...

En lo ético-moral, el socialismo comunitario se caracteriza por un respeto supremo... a la vida humana y a la naturaleza; un apego a la comunidad, a la solidaridad, a la fraternidad y al trabajo en equipo como fundamentos de su trabajo, de sus iniciativas y de sus decisiones... (: 16-17)

Salta a la vista inmediatamente que, a momentos, por esas características que García Linera precisa, pareciera que el socialismo comunitario es ya propiamente el comunismo (desaparece la explotación del trabajo, desaparecen las clases sociales, etc.). La ambigüedad persiste a lo largo de todo el texto: Nuestro gran reto es construir, entre el capitalismo... y un socialismo comunitario... un Estado integral que unifique a todos (: 8); o esta otra: “un socialismo comunitario aún no existe, lo que hay son procesos y luchas que nos acercan, pero el socialismo comunitario todavía no existe, es un porvenir, un horizonte. El socialismo comunitario es el aporte de la particularidad boliviana a la lucha de los pueblos del mundo por la igualdad, la justicia y la equidad, que recoge lo que otros pueblos hicieron (: 9).

Ahora bien, todos los elementos aquí recogidos nos permiten ir esbozando algunas ideas centrales.

4. ¿Qué es el socialismo comunitario?

En su carácter más genérico y esencial, podría pensarse que el socialismo comunitario es la forma que asume la lucha contra el capital teniendo como horizonte y como medio de realización las formas comunitarias.

Esto implica varias cosas a la vez.

Por una parte, es una afirmación contundente de la vigencia del socialismo frente a aquellas posiciones autodenominadas marxistas o socialistas que, después de la caída del muro de Berlín, se unieron como corifeos al liberalismo para afirmar no sólo un mundo unipolar (imperio norteamericano) sino unidimensional (capitalista), pero también frente al despotismo desplegado en el mundo contra millones de trabajadores. El socialismo comunitario parte de sustentar que el socialismo es la forma específica que asume la lucha emancipativa del trabajo contra el capital. Y no lo es por casualidad.

Las “terceras vías” han intentado autoproclamarse como horizontes “alternativos”, sin embargo, ninguna de ellas constituye en realidad alternativa alguna toda vez que su puesta en discusión del capital no hace al fondo de su dominio. En propiedad, si el socialismo se plantea como el movimiento del trabajo contra el capital, ¿qué podría ser una “tercera vía”? Históricamente, el capital ha demostrado la potencia de su

capacidad destructiva del ser humano y la naturaleza de tal manera que frente a ello no queda sino su reproducción o su enfrentamiento. En este caso, nunca más cierta la afirmación de Lenin de que “si no eres parte de la solución, eres parte del problema”.

Y ser parte de la solución pasa, necesariamente, por la emancipación del trabajo puesto que es en el ámbito de la producción donde se genera el valor que el capital succiona y del cual se alimenta. La mercancía sigue siendo hasta hoy el punto donde se condensa la naturaleza más íntima del capital y, con ello, un mundo construido a su imagen y semejanza. Por eso, porque es desde la transformación de la forma material de la producción de la vida individual y colectiva, y no meramente desde formulaciones voluntaristas o culturalistas, el socialismo sigue expresando el ideario libertario del mundo del trabajo.

A propósito de aquellos detractores del socialismo que quieren argumentar la inviabilidad del socialismo en el fracaso del mal llamado “socialismo real”, habría que decir que es un falso silogismo el querer concluir que el único socialismo es el que ha existido como experiencia histórica. Si un ideario de transformación se agotara en sus concreciones, no habría necesidad de diferenciarlo como tal. Pero, lo que es más importante desde la perspectiva de la comprensión histórica, la pregunta que en verdad corresponde formular es: ¿cuándo, cómo y por qué estas experiencias, en su inicio revolucionarias, devinieron en su negación? De la respuesta a esa pregunta no sólo dependerá un aprendizaje productivo para el avance en un proceso revolucionario, pues corresponde aprender cómo fue que los grandes movimientos del trabajo concluyeron en procesos regresivos, sino también la oportuna comprensión de que lo que cayó con el muro de Berlín no fue el “socialismo”, versión ampliamente difundida por aquellos partidarios de afirmar, en última instancia, el fin de la historia para justificar el despliegue de sus intereses de clase y componendas políticas muy poco honorables.

Por otra parte y volviendo propiamente a lo que implica el socialismo comunitario, habría que insistir en el carácter de lo comunitario. Si bien el socialismo tiene en la comunidad la forma social que supera las relaciones fundamentales que caracterizan al capitalismo, en Bolivia esa fuerza constructora del futuro encuentra en las comunidades históricamente existentes en el mundo andino una condición de concreción. Es decir, las comunidades históricamente existentes son una forma de lo que puede denominarse la comunidad, como conjunto de relaciones sociales y productivas no sujetas a un régimen de explotación y enajenación. Estas comunidades andinas han desarrollado a lo largo de la historia formas concretas de transformación de la naturaleza, estructurado universos simbólicos e idiomáticos, resuelto en sus límites y con sus propias características la superación de la necesidad, desarrollado de manera específica formas cooperativas de trabajo, etc. Esas formas fueron resultado de la manera concreta, histórica, en que estas comunidades construyeron su relación con la naturaleza y su socialidad.

Hoy, después de todo el proceso de desestructuración a que fueron sometidas desde las reducciones toledanas de la colonia hasta la subsunción formal a que han sido sometidas bajo el régimen del capital, siguen siendo el espacio desde donde es posible pensar la construcción de la comunidad como algo posible y desde lo real. Lo que es más importante, la densidad de su forma ha permeado grandemente lo social y por eso mismo constituye una condición de posibilidad para la construcción del socialismo en Bolivia.

Luego, el socialismo comunitario es posible en Bolivia porque es aquí donde se han desarrollado estructuras comunitarias concretas que aún perviven como fuerzas productivas, a partir de las cuales es posible pensar en la forma comunitaria socialista. En otras partes del mundo, donde estas formas históricas no existen, habrá que inventarlas con base en las especificidades de la producción y la cultura, pero aquí, en esta geografía e historicidad denominada Bolivia, la base reconstitutiva de lo social es esa comunidad históricamente existente.

A partir de ella, como fundamento material histórico, puede proyectarse una comunidad nueva, capaz de superar las contradicciones y las tendencias disolutorias que actualmente atraviesan a la comunidad andina. Este es el gran desafío de la construcción de futuro. La comunidad, por ser precisamente la forma del trabajo libre y asociado, a la vez que el retorno a la naturaleza -la condición de posibilidad del ser genérico del que hablaba Marx-, puede proyectarse como una forma antitética al capital y al Estado, por tanto, como la nueva forma universal de la producción material de la vida y de la socialidad.

Sin ese carácter universal, la forma comunidad no podría enfrentarse al capital y disputarle la construcción de la historicidad. Pero esa universalidad tiene cuando menos dos dimensiones.

De una parte, es la universalidad capaz de superar la contradicción entre libertad y necesidad, entonces, la posibilidad de dar cuenta de todas las dimensiones constitutivas del ser. En esta capacidad de producir materialmente la vida desde la reconstitución de la colectividad humana radica su capacidad de ser una forma antitética al capital. Desde una base productiva –porque la comunidad no se sustenta en ninguna forma de voluntarismo– es capaz de producir y significar la multiplicidad de dimensiones que hacen a la totalidad de la vida; por eso es un horizonte alternativo, un proyecto de liberación.

De otra parte, es una universalidad capaz de contener la multiplicidad de lo existente sin perder su contenido fundamental. En este sentido, el socialismo comunitario no puede limitarse a un despliegue únicamente allí donde ya existen comunidades concretas.

Por el contrario, la comunidad deberá ser la forma que asuma la socialidad y el trabajo productivo en todos los ámbitos de esta geografía. Lo que es importante, esa dimensión universal y expansiva no significa en absoluto un proceso de homogeneización cultural, es decir, no se trata de imponer la comunidad andina, por ejemplo, a las zonas orientales del país. Como forma, la comunidad puede asumir infinitas formas de historicidad pero articuladas todas ellas a la misma voluntad de liberación de un orden de dominación y explotación. Habrá, pues, que construir comunidad en todas y cada una de las regiones del país, pero desde su especificidad, desde su historia e identidad; todas ellas, en su diversidad, tendrán sin embargo un ser en común que les permitirá reconocerse como iguales en su diferencia. En este sentido, la comunidad implica la superación de la simple igualdad formal ante la ley propugnada por el liberalismo, porque es la igualdad compleja sustentada en la genuina satisfacción de la necesidad y la superación de la explotación.

Ahora bien, esta síntesis tan apretada implica, a la vez, otros elementos que intentaremos desarrollar desde el ángulo de la praxis.

a. La lucha contra el capital

En un espacio político como el que presenta la coyuntura actual, el socialismo comunitario tendrá que ser la guía de la acción de la política económica emprendida por el gobierno, pero también de la organización y politización de lo social.

En la más pura vertiente marxista, queda claro que son las clases explotadas, las masas laboriosas, las que llevan adelante la revolución. Sin embargo, en coyunturas como la que se ha abierto en Bolivia desde la célebre agenda de octubre, pareciera que, fuera de pelear la instauración de la asamblea constituyente e impulsar la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado, las organizaciones sociales hubieran delegado en este gobierno –posibilitado por su propia acción subvertora– la construcción de las tareas del presente.

Ciertamente, no estamos en un proceso socialista, sin embargo, lo que se ha logrado avanzar como voluntad colectiva de enfrentamiento, como reconstrucción del tejido social, como conciencia de país desde 2000 hasta el presente, si bien temporalmente se ha aquietado, no ha desaparecido. Es posible incluso que, a la ribera de un gobierno creado por la voluntad popular, parte de la dirigencia se haya sumido en una lucha prebendal y mezquina, resultado de su independización de la base, pero eso no implica que no exista un proceso de acumulación y maduración política en las organizaciones sociales.

Es más, luego de haber cerrado filas al lado del gobierno para defender medidas fundamentales como la nacionalización de los hidrocarburos o la aprobación de la nueva Constitución (y con ella, el límite máximo de la propiedad agraria), viene ahora en propiedad la construcción del Estado Plurinacional y, por ello, el momento en que realmente se tendrá que avanzar en la implementación de las transformaciones económicas, sociales, etc.

Es decir, estamos en el momento en que recién va a comenzar a ajustarse los términos de la relación entre la sociedad civil y el Estado que, sin agotarse en ella, pasa también por la relación entre la dirigencia de las organizaciones sociales y el actual gobierno. Inevitablemente, será una relación contradictoria, marcada por la ambivalencia que genera el criterio de que este gobierno es un gobierno de la gente y la necesidad de resolver a favor de los trabajadores las contradicciones propias del capitalismo. El tema de la propiedad de la tierra, pero también las demandas sectoriales, serán parte de este nuevo enfrentamiento porque, por fuerza, la lucha contra el capital tendrá también, parcialmente, el carácter de una lucha contra el gobierno. No se

puede pasar por alto que, por el carácter del Estado, el gobierno tiene –también– como función la defensa de un orden instituido desde el capital.

¿Cómo enfrentar ese proceso, impulsando las tendencias más contestatarias pero sin rifar la coyuntura, como espacio de acumulación? No hay una respuesta. Tendrá que ser, como todo, un aprendizaje histórico. Sin embargo, es preciso comprender que el potenciamiento de esa voluntad colectiva, de las clases laboriosas, es la condición necesaria para la construcción del socialismo comunitario. Sin su acción, el proceso de cambio terminaría siendo una impostura. Pero tampoco este quehacer puede espectarse como pura acción librada al azar, por ello, es indispensable la politización de las organizaciones sociales. Más allá del gobierno, también con el gobierno si es preciso, pero es fundamental avanzar en este ámbito. Para todos aquellos que traen siempre el temor de la posible cooptación de las organizaciones sociales desde el gobierno/partido gobernante, precisamente en esta politización radica la posibilidad de evitarla.

Pero, además, queda claro que, siendo necesaria, la politización tampoco será suficiente. En realidad, es en el enfrentamiento a secas donde las clases subalternas construyen su conciencia emancipadora, por tanto, es inevitable pensar que, en el futuro próximo, vendrán enfrentamientos de distinta naturaleza –sin duda, el tema del acceso a la tierra será recurrente, pero también la disputa por las inversiones– sin embargo la politización ayudaría a no equivocarse el camino ni malgastar esfuerzos, a minimizar las tendencias conservadoras usualmente presentes en la dirigencia y a potenciar la fortaleza de la base social. Si asumimos que este espacio democrático –la construcción del Estado integral, diría García Linera– es apenas la antesala del avance hacia el socialismo comunitario, habrá que asumir igualmente la continuidad de la lucha de las masas laboriosas como una necesidad histórica.

Un aspecto que puede contribuir a ese proceso de politización es el pluralismo productivo reconocido por la Constitución. Dependiendo del lugar desde donde uno se posiciona para formular el análisis, el pluralismo productivo puede ser leído exactamente como un vaso que contiene agua hasta la mitad. Para unos, será un vaso medio vacío; para otros, un vaso medio lleno. Quienes apuestan al expediente fácil del todo o nada para esconder sus propias complicidades e impotencias, perciben el pluralismo productivo como la mejor concesión hecha al capital, de suerte que el reconocimiento a la forma comunitaria aparecería como un barniz distractivo que no alcanza a disimular del todo la continuidad del régimen de explotación. Pero, claro, hay otra manera de leer esto mismo.

Si el punto de partida de la comprensión del pluralismo productivo es el contexto de un proceso histórico de más de 500 años de la destrucción y desarticulación de la comunidad, el reconocimiento de la forma colectiva de la propiedad y la producción es el único intento en la historia de Bolivia de detener ese proceso expoliador que hoy se desarrolla desde el régimen capitalista. Pero la propiedad, claro, siendo necesaria no es suficiente.

El pluralismo productivo supone, además, que el Estado potenciará la producción comunitaria con el trasvase de recursos generados, por ejemplo, a partir de la producción de hidrocarburos. De cristalizarse esta voluntad, estamos ante un vaso medio lleno. Existen criterios razonables para suponer que el cumplimiento de esta política de inversiones será un campo fuerte de disputa, por eso señalábamos que la politización de lo social tendrá en él un espacio particularmente rico. Sumado a un proceso de profundización del régimen autonómico, podría perfilar un conjunto de condiciones que potencien el avance de una colectividad en marcha.

También existe la alternativa contraria: que el intento de reconstitución de la comunidad quede reducido al desarrollo de iniciativas cooperativas pero no precisamente comunitarias, entonces, de formas funcionales y reproductoras de la lógica del capital. Que el decurso histórico se incline por una u otra posibilidad dependerá del grado de politización que logre construir a su interior el mundo del trabajo y, en particular, el mundo indígena comunitario andino, que es el que, cuando menos en las tres últimas décadas, ha perfilado la defensa de la comunidad como una de sus reivindicaciones más caras.

La búsqueda, primero, de ir reduciendo los elementos que son adversos a la reproducción de la comunidad y, luego, de luchar por la expansión de la comunidad serán los ámbitos necesarios de una disputa por el destino del excedente. Queda claro que, aún siendo una voluntad expresa del actual gobierno el potenciamiento de las formas comunitarias en el ámbito de la producción, si aquello no se hace carne en la

voluntad de las formas comunitarias existentes y en el mundo indígena originario no hay posibilidad de potenciar la comunidad como forma de superación del capital.

b. La destrucción del Estado

Hablando de las tareas a cumplir en la etapa socialista, García Linera planteaba ya hace muchos años, en las condiciones, que el Estado socialista sólo tenía sentido en tanto y en cuanto era un instrumento para instaurar la dictadura del proletariado, pero que llevaba en sí mismo la tendencia a su disolución en la medida en que paulatinamente la sociedad civil volvía a reapropiar su capacidad de decisión, a retomar la conducción de su destino en sus manos y a construir los mecanismos colectivos de producción y distribución de la riqueza. En esa misma vena, concientes además de que no estamos en una etapa socialista, pero también asumiendo que la finalidad y el proceso para llegar a ella no son dos caminos separados, es absolutamente preciso avanzar en sentar las condiciones para avizorar la destrucción del Estado.

Aquí, cuando menos, se podría pensar en dos grandes vías para lograrlo.

De una parte, la condición material, que no es sino el potenciamiento de las formas productivas comunitarias y por formas productivas comunitarias estamos entendiendo no sólo a las comunidades agrarias sino a todas aquellas estructuras que contengan notas de la forma comunidad en el ámbito urbano (esquemas asociativos familiares, barriales, zonales, sectoriales, etc.). Queda claro que las formas comunitarias, aun en el marco del dominio y vigencia del capitalismo, aun subsumidas al capital, conllevan en su interior tendencias emancipatorias. Potenciarlas desde el Estado, formular políticas para multiplicarlas en todo el territorio nacional, es contribuir a crear la condición material no sólo de la destrucción del Estado sino de la liberación del trabajo.

Lo que desde el Estado no se puede hacer, negar al capital, sí es posible hacerlo desde la sociedad laboriosa, organizada en centros comunitarios. En este sentido, el pluralismo económico contemplado en la Constitución es una puerta que posibilita al gobierno perfilar un lineamiento político claramente definido en su política de inversiones. Para esto se requerirá de una sustantiva generación de excedentes (economía estatal en área de hidrocarburos, minería u otros) que puedan ser trasvasados a esquemas económicos de formas del trabajo comunitario. Sin duda, constituye un largo camino de aprendizaje para las clases subalternas, pero es también la forma cierta para que ellas puedan ir produciendo, reproduciendo, inventando, formas cooperativas, asociativas, solidarias de trabajo y producción, es decir, avanzando en el proceso de superar la enajenación al interior mismo de la producción, para después, desde allí, irradiarse a lo social buscando retejer sus vínculos.

Dicho de otra manera, si el ser humano es resultado de lo que hace, entonces es en la producción donde está el núcleo denso de la construcción de la comunidad, en la organización y desarrollo del proceso productivo mismo. De allí se expandirá como forma aglutinadora y organizativa de lo social. Esta capacidad de reapropiación que desarrolla el trabajo en el control y conducción del proceso productivo le sirve de aprendizaje para luego disputar la conducción del Estado.

De otra parte, como condición ideológica inseparable del potenciamiento de las formas comunitarias, está el proceso de descolonización. La descolonización representa la posibilidad de deconstrucción de la identidad adquirida bajo el ámbito del dominio del capital y la modernidad occidental. Por tanto, representa la posibilidad de romper la cadena de reproducción de esas formas de dominación introyectadas, y eso sólo es posible politizando los espacios de reproducción ideológica de lo social.

A nuestro entender, para esta finalidad, resulta de enorme importancia la aprobación e implementación de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez. La educación, decía Althusser, es parte de los aparatos ideológicos del Estado, es decir, es el instrumento a través del cual se reproduce las relaciones de poder y se naturaliza el orden de dominación impuesto desde el capital. En esta coyuntura, en que se está construyendo una nueva configuración del Estado bajo la directriz del socialismo comunitario, también la educación debe ser redefinida desde un posicionamiento crítico precisamente a todas las formas de dominación.

La Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez constituye, en materia educativa, un quiebre profundo para con la reproducción del carácter colonial del Estado y un avance notable en posicionar un modelo educativo –el productivo sociocomunitario– que no resulte inmediatamente funcional al capital. Con el sólo hecho de implementar una educación productiva, ya la educación podría avanzar en forma acelerada en el país al

generar la integración del trabajo manual con el intelectual y propiciar la formulación de la teoría a partir precisamente de los problemas emergentes de la práctica.

Con todo lo importante que resulta esta forma de educación, no resuelve sin embargo y por sí sola una orientación hacia el capital. No se puede olvidar que el propio capitalismo ha desarrollado formas cooperativas de trabajo en lo que se ha venido a denominar el modelo Matsushita o también el toyotismo, las cuales no han hecho sino posibilitar la recuperación de la tasa de ganancia. Luego, una educación productiva no basta para someter a crítica el orden construido desde el capital. Lo fundamental del modelo está por ello en el carácter comunitario que propugna en torno a la producción. La reconstitución de la comunidad a partir de iniciativas productivas constituye el corazón mismo de la Ley. Esa reconstitución es el proyecto político más importante que explica la función de la educación en el nuevo Estado Plurinacional.

Pero, además, el modelo sociocomunitario productivo que propugna la nueva ley tiene que estar estrechamente vinculado al potenciamiento de las formas productivas comunitarias propias del mundo del trabajo. Esto permitiría generar circuitos que no sólo integren la comunidad social, el centro comunitario de producción y la escuela, sino que posibiliten poner en circulación formulaciones discursivas centradas en la construcción comunitaria.

En ese marco, la liberación del conocimiento de la determinación utilitaria, egoísta y cósmica que impone el capital, pero además, la visibilización de otras lógicas de producción material y simbólica del mundo es indispensable para quebrar las representaciones que naturalizan la dominación y la explotación del ser humano y la naturaleza. Esto es precisamente lo que posibilita incorporar y potenciar el desarrollo de la intra e interculturalidad. Dicho de otra manera, si el mundo de la producción comunitaria es un aprendizaje práctico de la superación de la enajenación y el desarrollo de las formas sociales de producción y convivencia, una escuela bajo el modelo sociocomunitario productivo tendría que ser, por necesidad, el espacio de formación cognitiva, ideológica y política para responder a la producción comunitaria.

Sin ser las únicas, a nuestro entender, estas dos grandes vías para impulsar la desaparición del Estado son fundamentales. En medio de ello, en la contradicción que implica para el gobierno ser parte del aparato del Estado pero a la vez tener la voluntad política de impulsar transformaciones de fondo en la estructura económica y social, el avance hacia un socialismo comunitario estará en gran parte determinado por la capacidad de consolidación de las tendencias más revolucionarias en la construcción de la arquitectura estatal que se despliega en las más de 100 leyes que configurarán la relación Estado-sociedad civil en el ámbito de una nueva correlación de fuerzas cristalizadas en el marco normativo.

A la vez, este avance también se medirá en la posibilidad de gatillar y potenciar estructuras productivas y asociativas que contengan y aniden notas de la forma comunidad, trasvasando excedentes que estructuren esquemas productivos de alto rendimiento, de manera que devengan en modelos expansivos a reproducir.

Bibliografía

García Linera, A. – “Qhananchiri” (1988). Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia. A propósito de obreros, aymaras y Lenin. La Paz: Ediciones Ofensiva Roja.

García Linera, A. (1995). Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal. Chonchocoro (La Paz-Bolivia): s.e.

García Linera, A. (2010). “El socialismo comunitario. Un aporte de Bolivia al mundo”. En: Revista de Análisis. Reflexiones sobre la coyuntura. Año 3, N° 5. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.