

¡OJALÁ QUE FUERA GOBERNADOR!

COMENTARIO DEL LIBRO *SISTEMA COMUNAL E IDENTIDADES CULTURALES CONTEMPORÁNEAS ESTUDIO DE LOS SANTIAGO LLALLAGUEÑOS QUE VIVEN EN EL CAMPO Y EN LA CIUDAD DE LA PAZ*, DE FÉLIX PATZI PACO

Alison Spedding Pallet

El texto de Félix Patzi, ya con varias ediciones, titulado *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal* ha tenido bastante difusión. Sin embargo, el mismo autor ha admitido que dicho libro presenta su propuesta teórica pero no incluye demostraciones empíricas de la realidad factible de la misma. El libro aquí comentado, que además representa la tesis que presentó para obtener el doctorado en el CIDES, supuestamente contiene esa demostración empírica. Curiosamente, hasta en círculos universitarios donde la lectura de *Sistema Comunal* es frecuente, este texto complementario es muy poco conocido. Ya que el Dr Patzi no sólo es uno de los pensadores bolivianos contemporáneos más conocidos y ‘bastante leído’ (palabras suyas) –hasta tal punto que según comentarios, hay un semestre entero dedicado al estudio de su pensamiento en alguna universidad alemana–, sino un actor político que actualmente ha sido elegido como Gobernador de La Paz, donde podemos esperar que intentará implementar su propuesta. Creo que es importante dar a conocer el libro de Patzi para que un público amplio llegue a conocer sus ideas con mayor detalle. Sin embargo, antes de formular las opiniones expresadas en este trabajo, recomiendo que ustedes, queridos lectores, busquen el texto aquí comentado y realicen su propia lectura.

Una de las deformaciones profesionales del docente universitario es que al leer cualquier texto académico, automáticamente uno se pone a chequear y, si es necesario, corregir las referencias bibliográficas, la ortografía y la redacción, a evaluar la metodología y la presentación de los datos obtenidos a través de ella. Esto sería poco más que un tic obsesivo tratándose de un libro publicado que uno lee por interés propio, pero son deberes de los tribunales de tesis –al menos, según los valores convencionales. En ocasiones, el Dr Patzi ha calificado tales observaciones como “el pensamiento *q'ara*”. Tal vez los tribunales del CIDES que aprobaron su tesis original compartieron esta postura, aunque no puedo descartar la posibilidad de que hayan errores introducidos por los responsables de convertir la tesis en libro, desconocidos para mí porque la edición que tengo no tiene editorial, lugar, ni fecha de edición. Puede ser que fueran ellos los que omitieran pasar muchas de las referencias bibliográficas del texto a la bibliografía completa¹ o, cuando lo hicieron, trastocaran los apellidos y nombres, tanto de Clifford Geertz como de Gaetano Mosca. Serán descuidos de edición que han convertido Locke en ‘Loke’, (René) Zavaleta (Mercado) en ‘Zabaleta’, Senkata en ‘Sensata’ y dejado pasar ‘naturaza’ (por ‘naturaleza’) o ‘socialcialmente necesaria’, y ‘el levantamiento de Zarate Willka, en 1999’ tienen que ser errores de dedo de los cuales nadie se fijó. Me es más difícil interpretar ‘que la Corona Española en 1882 otorgue el título de tierras en calidad de proindiviso a los habitantes’ de la comunidad bajo estudio. ¿Este es otro error de dedo, siendo que la fecha correcta es 1782 o 1682 o tal vez 1582? ¿O se debe a *alguien* –tal vez un informante o el redactor de algún documento del siglo XIX, no hay fuente del dato– que no se dio cuenta que en 1882 la Corona Española como tal no estaba facultada para otorgar título alguno en territorio boliviano?

Otra formalidad que se suele exigir en una tesis es que cuando se declara que la investigación se basa en haber ‘encuestado a 283 familias en Santiago de

1 Para muestra, tomando como ejemplo sólo una página (131): cita como referencia ‘Bobbio 1994’, pero en la bibliografía sólo hay Bobbio 1996 y Bobbio 2001; cita ‘Bourdieu 2001’, pero este autor figura en la bibliografía con obras fechadas en 1995, 1985, 1988 y 2000 (en ese orden): cita ‘Giménez 1992:103’, pero las dos obras de Giménez en la bibliografía son ambas ‘S/fecha’. En consecuencia, el lector estimulado por estas menciones puede querer buscar esas obras para saber más al respecto, pero no podrá hacerlo porque no llega a identificar cuáles son.

Llallagua' más '120 familias que ya residen en la ciudad de El Alto', se debe incluir la o las boletas de encuesta para saber cuáles fueron exactamente las preguntas aplicadas y, así, comprender con mayor claridad los cuadros, gráficos o tablas que presentan los resultados de estas encuestas. Es algo que falta en este texto. También figura 'la encuesta realizada a 120 hijos de los migrantes de Santiago de Llallagua que se encuentran en la ciudad de La Paz', sin indicar si es otra encuesta aparte o quiere decir que en la encuesta a las 120 familias en la ciudad se incluyó una parte exclusivamente dirigida a uno de los hijos de cada familia. En todo caso, tratando de los contrastes entre la cultura de los migrantes, es decir, la generación paternal nacida en el campo, y de sus hijos, quienes se supone nacidos en la ciudad, 'se tiene por ejemplo que el 97% de los migrantes escuchan noticias radiales en idioma nativo; los jóvenes, prefieren ver televisión o DVD's con películas de ciencia ficción a diferencia de sus padres que tienden a ver informativos'. Estos datos son remitidos a un gráfico de barras; pero si me baso en la clave del mismo gráfico, referente a 'escuchan radios en idioma nativo' son 97% de los *hijos* que lo hacen versus 0% de *migrantes*; 5% de los *hijos* 'ven películas de ciencia ficción' y 92% de ellos 'ven informativos en TV', mientras 98% de los *migrantes* son fans de ciencia ficción y sólo 8% de ellos se interesan por los informativos (pp. 222-223). ¿Cuál conjunto de cifras debo creer, el del texto o el del gráfico? Hasta aquí, se diría que todo esto son quejas triviales debido a que, por falta de financiamiento cuantioso de fuente oficialista o quién sabe qué, se hizo una edición barata (no habiendo alguien con el compromiso suficiente con el tema intelectual del texto como para darle una revisión cuidadosa sin que exija ser pagado). Pues dejaré de lado cuestiones sobre la muestra o de qué exactamente es el 'porcentaje' de tal o cual gráfico, para pasar a la sustentación empírica del 'sistema comunal', tal como se expresa en la práctica en esta comunidad de la provincia Aroma, y sus expresiones o proyecciones en la práctica de los migrantes de esta comunidad y sus hijos en la ciudad.

Una ambigüedad que encuentro en diversos estudios sobre sistemas de autoridades en comunidades andinas, y no sólo en el libro que estoy comentando, es la *ubicación temporal* de las referencias empíricas en base a las cuales se establece la descripción de dicho sistema. De un lado, pueden haber relatos más o menos fragmentarios y sin fechas precisas de lo que alguien recuerda,

porque lo vivió o porque le contaron, de ‘cómo era antes’, y de otro lado, datos más o menos sistemáticos recogidos de entrevistas o por observación del investigador en fechas recientes. Es habitual combinar información de todas estas fuentes para componer una descripción sintética de un ‘sistema’ lo más coherente posible y que supuestamente persiste en el tiempo, pero sin especificar cuándo (si alguna vez) la gente realmente cumplía, o cumple, con todo lo descrito, excepto en el caso de algunas instancias (como por ejemplo las relacionadas con la Ley de Participación Popular) en las que son innegables las innovaciones recientemente introducidas en fechas precisas. La acostumbrada redacción en ‘presente etnográfico’ encubre la naturaleza artificial del contenido presentado, que pueden incluir elementos que ya no se practican junto con otros actuales (pero, aunque mantengan el mismo nombre del cargo de cuando esos otros sí eran vigentes, puede no haber sido lo mismo en ese entonces). Frases como ‘la forma relativamente contemporánea’² hacen pasar esta indefinición como algo sin importancia. Yo detecto un trasfondo ideológico, de ninguna manera restringido a indianistas/(neo)indigenistas (aunque tal vez puede ser más consciente entre ellos), que toma como principio a priori que las comunidades/naciones indígenas expresan una esencia que *no ha cambiado y no puede/no debe cambiar*. Entonces, cualquier elemento del pasado que es identificado como expresión de esta esencia transhistórica es tan válido hoy como era cuando estaba activo, y forma parte de un conjunto coherente en combinación con elementos ahora activos considerados como expresión de la misma. Las fechas concretas en que realmente practican tal o cual no son importantes. Por tanto, no corresponde exigir al Dr. Patzi que, cuando habla por ejemplo de ‘la antigua forma de gestión y administración

2 La frase es una cita textual de Albó y Ticona (1997:68). Una nota de pie en la p.65 de este libro indica que los datos fueron obtenidos por Albó ‘en diversos momentos desde 1971 hasta el presente’, a la vez que el primer párrafo de la misma página dice que se trata de un ‘esquema, tal como se ha mantenido por lo menos hasta la época de la sindicalización campesina, tras la reforma agraria de 1953’. Esto sugiere que ‘el thakhi comunal’ (título del capítulo) presentado refiere a las prácticas *antes de 1953*. En ese caso, toda la información de Albó tiene que tratar de relatos sobre el pasado, y no de lo que él haya visto en persona de 1971 en adelante: sería un estudio puramente histórico. Pero tres páginas después se habla de lo ‘relativamente contemporáneo’, de hecho, una expresión totalmente ambigua, pero que, combinado con el tiempo presente de la redacción, da la impresión que lo que se describe debe ser lo que hace la gente en la actualidad, o al menos algún momento de la actualidad entre 1971 y 1997.

de la ganadería' (p.90), especifique *cuándo* esta forma era la práctica activa; tampoco que, aunque diga al final que 'la categoría de originario y no originario ya no es elemento determinante en la nominación de cargos' (p.253), en su descripción de lo que aparenta ser el sistema actual de autoridades en la comunidad, la categoría de originario sí figura (pp.144, 151, 156).

Las fechas exactas aparecen cuando hay que tratar de intervenciones desde fuera, de un mundo que sí cambia e intenta romper la transmisión intocada por el tiempo de esta tradición o cultura: por ejemplo, la llegada de las Brigadas Móviles de la Reforma Agraria a Santiago de Llallagua en 1972. Los comunarios aprovecharon de esta coyuntura para dividir los espacios de pastoreo antes comunales en parcelas con títulos individuales;

...los que tienen poca cantidad de ganado son los que impulsaron el proceso... Entonces, ¿cómo explicar el funcionamiento del pastoreo comunal por muchos siglos? Según los mismos comunarios es que antes de la llegada de los españoles los originarios del lugar sólo tenían camélidos cuyo cuidado no requiere mayor intensidad de trabajo, como lo es con el ganado vacuno y ovino que son animales introducidos de Europa (p.100).

La misma cita indica que *sí* es necesario tomar en cuenta el contexto histórico de una práctica social productiva, a la vez que no explica por qué en 1972 sí hubo un movimiento en contra de la tenencia colectiva de espacios de pastoreo y no antes, ya que los vacunos y ovinos llegaron siglos antes de esa fecha y la 'forma antigua' descrita en páginas anteriores trata de ellos y no de camélidos. Los mismos comunarios, referente a 1972, indicaron que aquellos que tenían mucho ganado ocuparon grandes extensiones de los pastos comunales y así se beneficiaron mucho más que los que, con pocos animales, sólo ocuparon lugares restringidos; por eso, los segundos estaban a favor de la parcelación. Este hubiera sido el caso aunque los animales en cuestión fueran llamas y no vacas y ovejas, no importa qué especie requiere más o menos mano de obra y tiempo en pastearla. Yo propongo otra explicación: ya por 1972, esta situación, donde los más acomodados se beneficiaron más que los de pocos recursos de la comunidad en su conjunto, y que no era nada nuevo, había dejado de ser visto como algo que había que mínimamente *tolerar* (si no además *aceptar* y tal vez hasta *aprobar*); y además, la coyuntura ofreció medidas para tomar

acciones efectivas para revertir esta situación, medidas no disponibles en el pasado, por mucho que algunos ya hayan estado en contra de ella.

Como en las comunidades originarias de los Andes en general, en Santiago de Llallagua la estratificación social estaba (¿está?) institucionalizada en forma de la distinción entre *originarios*, *agregados* y *arrimados*: “antes cada familia *originaria* sembraba papa tres hectáreas en un ciclo agrícola, el *agregado* 1,5 hectáreas, y el *arrimado* estaba sujeto al regalo que otorgaba la junta (asamblea) de la comunidad” (p.86, énfasis en original).

Tratando de las autoridades comunales, los de mayor jerarquía e influencia (para no decir poder) son los del ‘bloque de... administración comunal’, a la cabeza del ‘mallku o jilaqata’ y ‘el jilaqata es siempre el originario (el que tiene más tierras)’ (p.137). En resumen: en tanto que se mantenía estas ‘funciones aprendidas de manera rígida y de manera repetitiva de generación en generación’ (ibíd.), los originarios, sinónimo de los más acomodados, dominaban la política comunal, y los miembros de los grupos inferiores simplemente no tuvieron acceso a los cargos donde hubieran podido hacer algo que alteraría la situación establecida. Sin embargo, apenas existen estudios que indagan sobre las posibilidades reales de acceso a cargos de influencia según estratos económicos dentro de las comunidades, sólo se repite sin cuestionar el principio ideológico de que se impone ‘el turno y la rotación’, es decir, ‘todos’ tienen que asumir el cargo por turnos, dando lugar a una ‘rotación’, y además financiar los gastos en función del cargo con recursos propios:

Estos cargos no pueden ser ratificados consecutivamente, de ahí que exista una rotación voluntaria, por eso no se da lugar a la creación de las élites políticas. Tampoco tienen posibilidades de acumular ciertos beneficios personales, más al contrario están subordinados a la lógica comunal de gasto. En este sentido, el gasto es una *tecnología social* inventada por los indígenas para regular el surgimiento de la diferenciación social (p.163).

Nathan Wachtel, investigando en Chipaya a inicios de los años 1970, encontró la misma norma de que ‘todos’ tenían que asumir cargos en la comunidad. Pero cuando revisó los datos efectivos sobre quiénes lo habían hecho y en qué años, resultó que los intervalos entre cargos eran menores a lo que deberían haber

sido si realmente todos los varones adultos los hubieran asumido. Entonces se dio la molestia de averiguar cómo los afectaba económicamente. Identificó cuatro estratos económicos en la comunidad. El estrato más pobre simplemente no hacía cargos porque no tenía con qué. El estrato medio bajo los hacía y quedaba en la miseria, tanto que en los años siguientes el padre de familia generalmente tenía que migrar en busca de trabajo durante la mayor parte del año para reponer lo gastado. El caso del estrato medio alto no era tan grave, así que el padre de familia sólo tenía que migrar durante unos pocos meses después de pasar un cargo. El estrato alto, los realmente acomodados, hacía cargos como si nada y mantenían su posición superior en los años siguientes, porque para ellos los gastos no eran tantos como para que se produzca una mella significativa en sus recursos.³ Aunque Wachtel no lo menciona, un efecto colateral será que, aparte del prestigio adquirido por haber cumplido con los cargos, el estrato alto mantenía una influencia política (o la oportunidad de ejercerlo) permanente, porque nunca se veía obligado a salir de la comunidad, mientras el estrato medio bajo difícilmente hubiera podido capitalizar cualquier prestigio obtenido durante su año de ejercicio como autoridad, porque en seguida tenía que ausentarse durante un buen tiempo por necesidad económica. Y el estrato bajo, por supuesto, era una nulidad política y no podía soñar con revertir esta situación. Sí, este sistema es una *tecnología social*, pero con consecuencias prácticas contrapuestas a las expresadas en la última cita. Que el ejercicio de los cargos comunales se ha vuelto más democrático, en el sentido de ser más abierto y menos favorable a un grupo de elite, se debe a la separación de las obligaciones administrativas de las obligaciones festivas, siendo éstas las que realmente acarrear gastos elevados que no todos pueden enfrentar; a la vez que esta separación, que suele venir junto con la 'sindicalización' de la gestión comunal, es vilipendiada por diversos autores, entre ellos Silvia Rivera y sus seguidores del THOA. Según la descripción de Félix Patzi, las obligaciones del gasto festivo siguen vigentes como parte de ser autoridad comunal en Santiago de Llalagua, y presenta listas detalladas de qué tiene que proporcionar una autoridad en determinadas fechas durante su gestión, pero sin analizar el costo que esto representa en comparación con los ingresos de las personas que asumen estos cargos hoy en día.

3 Para los detalles, ver Wachtel (1990/2001:127-145).

Cuando Wachtel hizo su primer trabajo de campo en Chipaya, la estratificación social dependía básicamente de la cantidad de ganado poseído; la agricultura era muy limitada y no habían otras oportunidades económicas dentro de la comunidad. Fuera de la comunidad, los chipayas sólo podían buscar trabajos eventuales en la agricultura, trabajos que tampoco ofrecían pagos elevados. Ya en el siglo XXI, incluso la producción local ‘tradicional’ –como por ejemplo de quinua, o de carne de llama– puede ofrecer buenas ganancias; han aparecido nuevas opciones de producción, movimiento en el comercio de abasto, el transporte y las oportunidades laborales a través de la migración a otras áreas rurales, sobre todo a las ciudades, son mucho mejores que en 1970. El mayor acceso a la educación formal ha contribuido en mucho a estas oportunidades. Tratando de las nuevas oportunidades dentro de la misma comunidad, el Dr. Patzi presenta el caso de los yacimientos de piedra caliza en Santiago de Llallagua. Hasta fines de los años 1970, fueron explotados de manera artesanal y rotativa por los comunarios, produciendo poca cantidad de cal para blanquear las paredes de las casas y para usar en el procesamiento de la quinua. Por los años 1980, se dieron cuenta de la demanda industrial de este material para la producción de cemento y la comunidad llegó a arrendar el yacimiento a la fábrica de cemento de Viacha. La comunidad recibía un pago de regalías y 30 de sus miembros obtuvieron empleos asalariados en la explotación. Unas tres familias entraron a explotar piedra silíceo en otro sitio dentro de la comunidad, vendiéndola a una fábrica de vidrio a partir de 1985. Incluso han llegado a emplear a otras 30 personas del lugar y ‘son prácticamente pequeños capitalistas, pero... no constituyeron en una clase aparte, por eso cumplen con todas las obligaciones y deberes existentes dentro de la norma comunitaria’ (p.112).

Aparte de que no sabemos si los que se han convertido en proletarios en estas explotaciones cumplan de igual forma, aseverar que estos datos demuestran que NO haya surgido ‘diferenciación social’ –para no decir de plano *diferenciación de clase*– dentro de la comunidad, es un análisis superficial en términos de la teoría sociológica. Un profesional de la ciudad puede asumir un cargo en su comunidad de origen, puede usar la vestimenta ‘tradicional’, mascar coca, participar en todos los ritos y pagar las fiestas que debería y todo, pero eso no hace que deje de ser miembro de la burguesía y pase a tener exactamente la misma posición social que otros comunarios que cumplen los mismos cargos, ya sea

uno que vive exclusivamente de la producción local, u otro que suplementa sus ingresos locales insuficientes migrando para trabajar eventualmente en la ciudad. El cumplimiento de estas obligaciones demuestra un compromiso con la comunidad, pero de ninguna manera determina la posición de clase. Los mismos campesinos están totalmente conscientes de este hecho.

El *Sistema Comunal* del Dr. Patzi no se limita a las comunidades rurales, sino es una propuesta que se extiende a la sociedad y a la economía urbana:

En este modelo de sociedad vemos una *propiedad colectiva* de los recursos y una *apropiación del trabajo en forma familiar/individual*. ... El *sistema de gestión económico comunal* puede ser aplicado en economías modernizados (sic) como las industrias ... Por ejemplo, en las fábricas más grandes los propietarios de los medios de producción serán todos los trabajadores constituidos en asamblea y el tipo de usufructo del mismo puede ser determinado por el conjunto de los trabajadores; la misma puede ser asalariada o que cada miembro trabaje y se apropie de los bienes producidos por el mismo.'(Patzi, 2004:173, énfasis en el original)

Ya que no podemos ir a investigar en persona a los soviets obreros de San Petersburgo en 1917 (donde sí se proponía que los trabajadores se constituyeran en propietarios), no es sorprendente que este segundo libro sobre el Sistema Comunal no haya encontrado un caso empírico de una fábrica que se opera en base a este modelo, sin embargo, el Dr. Patzi presenta unos casos donde migrantes de Santiago de Llallagua y/o sus hijos sí han aplicado el modelo en la ciudad. Un caso trata de 20 peluqueros que han formado una asociación. Cada uno habría invertido unos 2.000 bolivianos en 'herramientas necesarias para el trabajo independiente; sin embargo, se han visto imposibilitados de sostener, de forma individual, el pago del alquiler del espacio donde funciona la peluquería, que cuesta aproximadamente 150 dólares americanos. Por este motivo, se asociaron entre 20 peluqueros, cada uno con sus respectivas herramientas y pagan el costo del alquiler del local, agua, luz y otros servicios en forma colectiva' (p. 241).

Bueno, supongo que las 'herramientas' son, en primer lugar, una silla de peluquero, luego las tijeras, peines, secadoras, etc. Si es así, entonces el local es

suficientemente grande como para abarcar 20 sillas, y cada una debe tener su lavamanos y su espejo al menos. ¿Hay locales de ese tamaño? ¿Hay peluquerías donde se ofrece el servicio simultáneo de veinte peluqueros? Según sé, ni el estilista Marcelo Ruíz tiene tanto personal trabajando en un solo lugar, pero tal vez no estoy bien informada. Supongamos que sí hay espacio para los 20. Entonces, para que todos estén ocupados, tiene que haber un flujo elevado de clientes, y para eso el local tendría que ser muy céntrico, pero no sé dónde se encuentra (el monto del alquiler no sugiere un sitio altamente comercial y menos si es tan grande como para acomodar a los 20). En caso de que no hayan 20 clientes ¿cómo se decidirá cuál peluquero atenderá a el o la cliente que se presente? ¿Por orden de llegada, bajo lista? ¿No ocurrirá que algunos clientes afirmen que tal peluquero es ‘su casero’ y prefieran esperar que él esté disponible antes de dejarse atender por el siguiente de la lista? ¿Los veinte tienen que estar presentes todos los días que se abra la peluquería? ¿Se repartirá el pago colectivo de servicios en base al porcentaje del total de clientes atendido por cada peluquero individual y/o cuántos días del mes haya ocupado su sitio en el local, o cada uno pagará lo mismo no importando cuántos clientes tuvo, ni cuántos de los días de atención él estuvo presente? ¿Si yo sólo he hecho cortes de pelo, sin gastar agua ni corriente, y él ha hecho lavados y tintes, gastando mucha agua y luz, aún así vamos a pagar en partes iguales las facturas de esos servicios? Puede ser que el local no de cabida para los 20 y atiendan por turnos. ¿Cada uno tiene que llevar y traer su silla cada día que le toca? ¿Cómo establecen el rol de quiénes atienden los días de poca demanda (principios de semana) versus los de alta demanda (fines de semana, épocas cuando hay fiestas mayores, muchos matrimonios, etc.)?

El siguiente ejemplo es el de un local de fotocopias, que alberga a varias máquinas e igualmente se paga el alquiler y servicios ‘en común’, y compran tinta, papel, etc. ‘de manera conjunta y colectiva’. Esto último no presenta problemas, ya que obviamente es más barato comprar al por mayor y cada uno simplemente pone el dinero que corresponde a la cantidad que quiere en ese momento. Este tipo de arreglo puede darse incluso entre comerciantes detallistas de la misma mercancía, que se unen puntualmente para comprar en cantidad, sin que esto los comprometa a colaborar en cualquier otro aspecto de su actividad. Pero surgen los mismos interrogantes sobre cómo se distri-

buye los trabajos que llegan, cómo se reparte el pago ‘en común’, si no todos trabajan los mismos días y los mismos horarios, ni reciben la misma cantidad de trabajos, etc. El Dr. Patzi expresa que ‘cada persona se esfuerza de manera distinta, haciendo más esfuerzos en convencer a más clientes otros trabajando más cantidad de horas’. De hecho, estos ejemplos son fascinantes. Lo que yo reclamo es una exposición detallada de cómo realmente funcionan y cómo ha sido su desarrollo en el tiempo. Hacia el final del acápite en cuestión, el Dr. Patzi menciona a dos fotocopistas que trabajaron intensamente y resultó que lo hicieron porque eran prestes de una fiesta en la comunidad, pero también a un peluquero que ‘trabajaba más cantidad de horas que el resto... su pretensión era armar otro salón de belleza, para su hija’ (pp. 241-2). Suponiendo que, efectivamente, cada ‘asociado’ sí paga la misma proporción de alquiler, luz y agua sin importar cuántas horas trabaja o cuántos clientes tiene, estas personas que se ‘auto explotan’ (para usar un término que en décadas anteriores tuvo breve moda en estudios de economía campesina) obtienen mayor beneficio de un recurso formalmente comunal, exactamente lo mismo que los comunarios con grandes rebaños en los pastizales comunales; sólo que, en el pasado esos comunarios acomodados también gastaban más porque ellos eran los que tenían que hacer los cargos en la comunidad, que era lo que al final definía el derecho compartido de propiedad y control de los pastizales. El Dr. Patzi introduce un ‘pero’ entre el caso de los fotocopistas y el del peluquero, sugiriendo que los primeros eran ‘comunales’ porque trabajaban para una fiesta en la comunidad donde iban a ofrecer entretenimiento a los demás, mientras el segundo sería ‘liberal’ porque buscaba algo sólo para su familia inmediata. Pero el goce de la fiesta es pasajero, los recursos gastados no quedan en manos de las personas que han bailado, comido o tomado a costo del preste, y lo que se supone que es ‘ganancia’ inmaterial o simbólica en forma de prestigio y la bendición de la Virgen o el santo cae sobre el preste y no sus invitados. Ambos son fines individual/familiares, sin una diferencia de fondo.

Una diferencia, frente a la propiedad comunal en la comunidad rural, es que se supone que el ‘asociado’ a la ‘empresa’ (como lo llama Dr. Patzi) tipo comunal de peluquería o fotocopias que considera que obtiene menos que otros, podría retirarse en cualquier momento: llega el fin de mes, anuncia que no va a pagar por el mes siguiente, alza sus herramientas y se va sin pérdida alguna.

Claro que siempre es posible retirarse de la comunidad, pero no es posible alzar la casa ni las parcelas agrícolas de posesión individualizada, y tampoco toda la red de contactos y recursos sociales, que suelen ser mucho más ricos y duraderos (hasta irrenunciables, tratándose de lazos de parentesco) que los que podrían existir entre los ‘asociados’ coyunturales en dichas ‘empresas’. Este es un motivo para seguir cumpliendo con los deberes de los cargos, aún sabiendo que no se beneficia tanto de lo comunal como los otros. Desde décadas atrás, la capacidad evidente de las comunidades andinas de movilizar fuerza de trabajo en forma ‘comunal’ y colectiva ha provocado innumerables proyectos para armar ‘cooperativas’, ‘asociaciones de productores’, ‘empresas comunales’ y demás variantes; casi todos han fracasado muy rápidamente, o si han persistido, es porque funcionan dentro de las formas convencionales del capitalismo, aunque tengan otro nombre –exactamente lo mismo que ha sucedido con innumerables ‘comunales’ y ‘colectivos’ armados por idealistas occidentales de izquierda. Por eso, pregunto si estos colectivos de peluqueros y fotocopiadores siguen en pie, y si lo hacen, quiénes son los que aún forman parte de la ‘empresa’ y cómo participan.

Es iluso aseverar que ‘En la sociedad comunal existe la perfecta combinación entre los intereses colectivos con los intereses individuales’ (Patzi, 2004:190), como también lo es aseverar que no hay diferencias de clase social entre personas formalmente afiliadas a la misma comunidad rural. Una cosa es si un sociólogo quisiera afirmar lo opuesto en el contexto de su activismo político, ya que entonces debería presentarlo como un manifiesto político (en la tradición de Fausto Reinaga) y no vestido con las formalidades de una investigación empírica de ciencia social. Otra cosa es si, en este caso, el autor realmente sostiene que los datos expuestos fundamentan las declaraciones que lo siguen; por eso animo a más personas a leer este texto con miras a armar un debate académico al respecto. Como analista de la coyuntura política del momento, el Dr. Patzi tiene un talento indudable, que le puede servir mejor en caso de acceder al cargo al cual postula, y como candidato tuvo mayores virtudes que su candidata rival del MAS (aunque como feminista me duela admitirlo). Dentro de sus actividades académicas, dicta cursos sobre las teorías de Bourdieu; pues que tome más en serio las recomendaciones de ‘objetivación participante’ de este autor (Bourdieu, 2004), y de una vez separe su sociología de su política.

Bibliografía

Albó, Xavier y Esteban Ticona. (1997) *Jesús de Machaca: La marka rebelde 3. La lucha por el poder comunal*. La Paz: CIPCA.

Bourdieu Pierre. (2004) *La objetivación participante*. La Paz: La voz de la cuneta 4.

Patzi Félix. (2004) *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: CEA.

Wachtel Nathan. (1990/2001) *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica.