.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Repositorio Digital Institucional

Tipo de documento: Tesis de Doctorado

Título del documento: Un nuevo capítulo del marxismo latinoamericano ante los desafíos de la coyuntura neoliberal: un análisis del discurso teóricopolítico de Álvaro García Linera (1989-2017)

Autores (en el caso de tesistas y directores):

Ramiro Parodi

Natalia Romé, dir.

Guillaume Sibertin – Blanc, co-dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2023

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: http://repositorio.sociales.uba.ar/

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)
La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR

Repositorio Digital Institucional

.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Mag. Ramiro Parodi

Un nuevo capítulo del marxismo latinoamericano ante los desafíos de la coyuntura neoliberal. Un análisis del discurso teórico-político de Álvaro García Linera (1989-2017)

1 volumen

Tesis para optar al título de Doctor en Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires

Tesis para optar al título de Doctor en Filosofía

Université Paris 8

Directora: Dra. Natalia Romé

Director de cotutela: Dr. Guillaume Sibertin - Blanc

Buenos Aires

Junio de 2023

Resumen en castellano y en inglés

Resumen: La siguiente tesis es una investigación sobre los discursos de Álvaro García Linera que recorre sus primeros escritos realizados en el marco del Ejército Guerrillero Tupak Katari hasta su gestión en la vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Recupera la lectura sintomal planteada por Louis Althusser como operación de lectura crítica y conceptos de la teoría materialista del discurso de Michel Pêcheux para distinguirse de los abordajes que buscan una correlación entre obra, biografía y autor. Se divide en tres partes que buscan dar cuenta de distintas problemáticas que insisten a lo largo de sus textos tales como la herencia de la crisis del marxismo, la cuestión indígena, el acontecimiento y el Estado. Estas distintas regiones temáticas son trabajadas a partir del modo en el que García Linera recupera a la teoría marxista como operación de apertura reflexiva determinada, en primera instancia, por la práctica política. En el recorrido, la investigación se detiene en observaciones crítica que se le ha hecho a su obra tales como la desatención sobre la división sexual del trabajo, la controversia en torno al TIPNIS y la falta de una teoría de la ideología. Se explora la conjetura que señala que el marxismo de García Linera desarrolla una problematización del tiempo histórico a través de reflexiones sobre figuras del tiempo, el estatuto del presente y la temporalidad plural.

Palabras clave: marxismo latinoamericano, temporalidad plural, García Linera, Bolivia, crisis del marxismo

Summary: The following thesis is a research on Álvaro García Linera´s speeches that covers his first writings made within the framework of the Ejército Guerrillero Tupak Katari until his term as vice-president of the Plurinational State of Bolivia. It recovers the symptomatic reading proposed by Louis Althusser as an operation of critical reading and concepts of the materialist theory of discourse of Michel Pêcheux to distinguish itself from the approaches that seek a correlation between work, biography and author. It is divided into three parts that seek to account for different issues that insist throughout his texts such as the inheritance of the crisis of Marxism, the indigenous question and the State´s concept. These different thematic regions are worked from the way in which García Linera recovers Marxist theory as an operation of

reflexive opening determined, in the first instance, by political practice. Along the way, the research focuses on critical observations that have been made about his work, such as the neglect of the sexual division of labor, the controversy surrounding the TIPNIS and the lack of a theory of ideology. The conjecture that García Linera's Marxism develops a problematization of historical time through reflections on figures of time, the status of the present and plural temporality is explored.

Keywords: latin american marxism, plural temporality, García Linera, Bolivia, crisis of marxism, marxism crisis

Agradecimientos

Durante el recorrido de la investigación tuve la oportunidad de dialogar con Álvaro García Linera. Le agradezco su escucha y las respuestas que me dio en la entrevista que adjuntamos como anexo.

Este proyecto comenzó en 2015 luego de una conferencia de García Linera en el Teatro Cervantes donde la gente entraba empujándose con buenos modales (“cuidado compañero”, “me estás pisando amigo”), arriada por una pasión desbordante como si fuera la entrada de la cancha de Racing en un clásico. García Linera nos habló a nosotros pero también le dio una clase magistral a Iñigo Errejón sobre cómo los procesos políticos latinoamericanos podían ayudar a salir del coma en el que estaba la vida política de Europa occidental. Cuando salí le escribí a Natalia Romé para decirle: "tengo un proyecto de investigación que quiero presentar para hacer el doctorado".

Natalia me convocó a un café en el Tienda Café de La Pampa y Triunvirato. Con el tiempo me di cuenta de lo que eso significaba. Natalia no te convoca nunca cerca de su casa porque ella va a buscarte o te encuentra en lugares que le cierran a ambas partes. Ella no quiere que te muevas ni que pierdas el tiempo, está dispuesta a hacerlo por vos. En ese momento yo trabajaba a-tiempo-completo en el departamento de marketing de una empresa de útiles escolares. El tedio que sentía solo encontraba momentos de descompresión en juguetones hurtos de productos para amigos, familiares y colegas.

Si nos encontramos en Villa Urquiza fue porque Natalia tenía poco tiempo. Natalia abrió su tiempo y acogió mi entusiasmo. El proyecto no tenía ni el bastidor, pensé yo, pero, dijo ella: “está lo más importante, el deseo".

En ese proceso todos los compañeros de la cátedra y el UBACyT recibieron con entusiasmo mi propuesta. Recuerdo particularmente comentarios de Carolina Collazo sobre un texto preliminar, críticas para que “no piensen que estás diciendo otra cosa” o que “no te critiquen por esto” o “para reforzar aquello que está buenísimo”. Si me preguntan cuánto tardé en hacer esta tesis respondería que no son ni los años de beca ni los de escritura sino las horas que pasé aprendiendo en el “bar de las radios” con

mis compañeros de trabajo. Gracias a Carlos Britos, Mariana Zugarramurdi, Carolina Ré, Leandro Viterbo, Ezequiel Nepomiachi, Adrián Negro, Silvia Hernández, Martina Sosa, Paula Morel, Sebastián Ackerman y Ricardo Terriles.

En mi debut en un coloquio en la Biblioteca Nacional, expuse el primer texto donde quizás estén las bases de toda esta tesis: un intento de lectura de la obra de García Linera a través del prisma althusseriano. En la misma mesa estaba Mariana de Gainza quien me felicitó y me dijo que le encantaba el tema y que le pasara el texto. Gracias Mariana por la sonrisa ese día de tantos temores.

Comencé a cursar la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Un nuevo edificio, ya había pasado por "Parque Centenario" y por "Santiago del Estero", pero este era otro tipo de mudanza porque me iba de "Sociales" a "Filo" o "Puán". Todavía trabaja en la empresa. Conversé con mi jefe para que me dejara entrar a las siete de la mañana para "trabajar más tranquilo". Me dejó y de seis a nueve de la mañana durante los dos años que duró la maestría estuve leyendo y escribiendo las monografías que demandaba. Gracias Esteban Espejo, Desiré Conte, Malena Taboada y Lux Moreno por hacer de esas tardes de viernes y mañanas de sábados una gran conversación aireana sobre nuestro querido país.

Posteriormente Natalia me presentó a Martín Cortés porque "te va a ayudar con tu tema". Nos juntamos en el quinto piso del Centro Cultural de la Cooperación. Martín acababa de publicar su libro sobre Aricó, una antología dedicada al mismo autor y una entrevista a Mario Tronti. Al año me pidió que escribiera un ensayo que formaría parte de la colección de libros "Pensadores y Pensadoras de América Latina" que sacaba la Universidad Nacional General Sarmiento y cuyo responsable era Eduardo Rinessi con quien nos juntamos en el bar "El Galeón" de la avenida Santa Fé. Martín también me presentó a Andrés Tzeiman quien, al igual que yo, estaba interesado en la obra de García Linera y que me envió un texto suyo el cual, de modo muy irreverente, devolví "con comentarios". Con Andrés nos hicimos amigos-que-trabajan-juntos, una especie que no sé si debería existir pero que viene funcionando bien. También me presentó a Guillaume Sibertin-Blanc, codirector por la parte francesa de esta tesis quien recibió con interés político la idea y a quien le agradezco el tiempo que pasamos juntos en

París donde, en gran medida, se escribió esta investigación. A su vez, Martín me introdujo a Diego Giller, quien "hizo lo mismo que vos pero sobre Zavaleta" y a Ezequiel Ipar quien siempre me preguntaba "¿Cómo está la situación en Bolivia?". Ojalá algo de estos grandes intelectuales haya quedado en este escrito.

Durante la Pandemia decidimos enloquecer laboralmente junto a Andrés e hicimos una compilación de textos de García Linera donde vimos más de 80 conferencias y desgravamos alrededor de 30. Fue editada por el CCC y la UNGS en el 2022 haciendo de parte de ese interregno vital un recuerdo gracioso y desconocido (a menudo nos preguntamos: "¿cómo hicimos esto?"). Gracias a María Pía López quien escribió un inteligentísimo prólogo para el libro y se interesó desde el primer momento.

Eso me acercó a García Linera porque pudimos entrevistarlo, coordinamos el libro juntos y lo presentamos en Buenos Aires. Si tuviera que definirlo diría que es un intelectual políticamente inacabado (escribe, pero fundamentalmente lee; habla, pero más que nada escucha; afirma, pero sobre todo duda). También le estoy agradecido. Es cuestión de tiempo para que se escriba su biografía o se filme la serie de su vida.

Gracias a mis viejos por definirse siempre a favor de la búsqueda de una relación vital entre deseo y trabajo.

En todos estos edificios, pasillos, bares, aulas y trabajos estuvo Bel hablándome de novelas, poemas, actores, obras de teatro; riéndose de la infinidad de siglas que me rodean; haciendo grandes esfuerzos por recordar mis inestables horarios y, de esa forma, extender el tiempo compartido. La conocí en el año 2012, en el pasillo del segundo piso de "Consti" cuando le pregunté si quería que hiciéramos juntos la monografía final del seminario de Cultura Popular. Bel trajo a Malvo a casa quien es el coautor de esta tesis. Gracias Bel, te amo.

Finalmente, este escrito se valió de una serie de gauchadas que merecen ser recordadas: Ignacio Mancini y todo el equipo del Centro de Documentación e Información del Instituto de Investigaciones Gino Germani porque me facilitaron el acceso a muchos textos; Florencia Puente me consiguió varios títulos del Grupo Comuna; Lucas Reydó me ayudó a desgravar las entrevistas; Raúl García Linera, Jorge Veraza Urtuzuástegui y Francisco Javier Villanueva se prestaron gentilmente a realizar

las entrevistas; Jaime Ortega Reyna me acercó bibliografía y me ayudó a pensar algunas hipótesis de esta investigación; a la dirección de Martín Unzué en el Instituto de Investigaciones Gino Germani quien siempre acogió con entusiasmo esta investigación. Muchas gracias.

A Ramos Mejía 841, donde todo comenzó…

Introducción

En un ensayo que Ricardo Piglia le dedica a la práctica de la lectura de Ernesto Guevara de la Serna comienza diciendo que "Hay una tensión entre el acto de leer y la acción política" (p. 103, 2005). El texto*, Ernesto Guevara, rastros de una lectura*, forma parte de un libro, *El último lector* (2005), dedicado a pensar en la figura de quien lee al interior de lo que irreverentemente podríamos denominar como "los clásicos de la literatura" (Borges, Poe, Shakespeare, Kafka). El escrito sobre el Che parte al medio al libro como el elemento que desarma su propia unidad basada en nombres propios. Piglia introduce un caso extraño a la serie para intentar acercarse al pantanoso terreno de la política. A lo largo del libro el caso de Guevara viene a presentar una relación que en los clásicos no es tan clara: si la lectura literaria funda parte de su virtud en los equívocos, sus vacilaciones y en las ambigüedades, la acción política requiere de la toma de parte, la palabra escogida y la decisión. Sin embargo, la oposición no implica la exclusión de estas instancias y el caso de Guevara así lo demuestra.

Hay una entrevista (2008) que le hacen a Álvaro García Linera donde describe la incomodidad que sintió durante La Marcha por la Vida de 1986 cuando decide escribir y leer en vez de estar.

> En los años ochenta, dedico mi tiempo a escribir varios libros, unos polémicos, en debate contra la izquierda tradicional predominante, y otros que anticipaban trabajos con mayor abstracción. Algunos compañeros me reñían por esto: no veían bien que en una coyuntura de tanta intensidad de la lucha política yo estuviera revisando las cartas a Vera Zazúlich, o lo que dice Marx en *El capital* sobre la nación. Eran los momentos de la Marcha por la Vida, pero era mi manera de aportar desde lo teórico. (Stefanoni, Ramirez, Svampa, p. 12, 2009)

Sus compañeros le recriminan por qué no está marchando en la calle mientras sucede aquel acontecimiento que dejaba entrever que se trataba del brote de un síntoma que representaba los cambios drásticos en la clase obrera, la distribución de las fuerzas políticas y el sistema productivo de Bolivia. García Linera, uno de los defensores más férreos de la tesis que señala que en La Marcha por la Vida "murió" la condición obrera que había vivido desde 1952, no vio esa muerte pero la leyó en soledad y la escribió así

como tantos escritores relatan lo que nunca han visto, (Shakespeare nunca disfrutó de la belleza, las calles y las plazas de Verona que describe en *Romeo y Julieta* ni Cortázar padeció el tedio de un embotellamiento con el que nos agota en *La autopista del sur*). Si leer y escribir pueden convivir con no estar y, por ende, no ver podemos preguntarnos cómo vive esa ausencia. Una respuesta posible es "en la búsqueda de una explicación de lo que ocurrió". García Linera busca preservar la experiencia social de la derrota de la Marcha por la Vida como si la tesis "la lucha de clases es el motor de la historia" tuviera en las caídas un resto precioso que indicara por dónde recomenzar la puesta en marcha del motor. El saldo político se aprecia mejor en una corta distancia, con los ojos entrecerrados, a pocos centímetros de las masas.

La Marcha por la Vida es una derrota expresada en el agotamiento y la imposición de la fuerza pero es, fundamentalmente, un develamiento del rumbo perdido o, su reverso, una iluminación de las múltiples temporalidades que se inscriben en una coyuntura cuando está en crisis. Entre los años 80 y 90 el rol del Estado ya no será la negociación permanente con los sindicatos sino el de garantizar las especulaciones privatizadoras transnacionales mientras que la clase obrera le habla a un amo que huyó. Tamaña erupción merece una lectura de lo que sus cenizas taparon, de los gestos que quedaron capturados por el estallido, de las piedras calientes que aún pueden quemar. Leer en esa situación de peligro es urgente.

"Guevara es el último lector porque ya estamos frente al hombre práctico en estado puro, frente al hombre de acción" (p. 106, 2005), sentencia Piglia. No se conocen escritos de García Linera previos a su inserción en organizaciones políticas (guerrilleras, intelectuales, partidarias). Sí se conocen sus lecturas. En México, tras su exilio voluntario producido por la asfixia de sucesivas dictaduras militares a principios de los años 80, García Linera viaja para acercarse a Bolivia, igual que como hizo Mariátegui: “Sólo me sentí americano en Europa. Por los caminos de Europa, encontré el país de América que dejara y en el cual viviera casi como un extraño y ausente” señala en 1929 el intelectual peruano. Si Europa no puede ser negada para pensar América Latina, el México que acoge exiliados de las dictaduras y del que García Linera ve sus ruinas humeantes, tampoco. El exilio, el viaje, la huida son escenas de la escritura de García Linera a lo largo de toda su vida: exilio voluntario en México, viaje a Holanda en busca

de textos de Marx, retorno y conformación de un ejército guerrillero en Bolivia, aprisionamiento en la cárcel de Chonchocoro, salida y conformación del del Grupo Comuna en La Paz, asunción como el vicepresidente del primer presidente indígena de Bolivia, viajero y portavoz del Ejecutivo Nacional por Europa occidental, América Latina y Estados Unidos, exilio forzado en México y Argentina, regreso a Bolivia en calidad de asesor. Ese es un posible itinerario de ruta de García Linera hasta el momento. Probablemente esa condición errante sea una forma de entender la singularidad de su práctica que intenta captar la estabilidad de un tiempo en permanente fragmentación. García Linera es forzado a huir y se fuerza a registrar; todo al mismo tiempo.

El viaje acerca a través de la lectura de Marx, Engels, Sartre, Zavaleta, Aricó, Mariátegui, Reinaga y de las teorías matemáticas. La escritura es un requisito demandado por la práctica política, la lectura es una constante en una vida desarraigada. García Linera es todos los lectores de Piglia y, a la vez, ninguno. Es el lector guerrillero que se desplaza incómoda y peligrosamente con el lastre de los libros; es el lector en prisión que devora *El Capital* con los recuerdos de los *Grundrisse*, las cartas a Vera Zazúlich, los cuadernos etnológicos; es también, el más "puro" de los lectores, el insomne que llena la efímera quietud de la noche con un libro.

¿Qué hace Guevara en un libro sobre la lectura que implica el género policial de Poe como clave del rol del detective? ¿Qué une la lectura de Guevara con la figura de Hamlet como lector en tensión entre un escenario de la corte y las disputas políticas que suponen las relaciones familiares de poder?

Piglia, experto en el arte de organizar archivos desde que su abuelo le pagaba sus primeros honorarios para que ordenara sus notas tomadas durante la primera guerra mundial, incluye en esta serie de ensayos sobre la lectura un elemento que implosiona la unidad de la literatura al mismo tiempo que funciona como su coagulante. Guevara es el último lector y, como un final shakesperiano, es excesivo. No entra en la serie y, sin embargo, está en el medio como amarrando desde el centro la dispersión propia de cualquier conjunto de textos organizados a partir de sus singularidades.

Piglia quien en algún momento de su vida trabajaba de leer todos los libros que se editaban en Argentina para reseñarlos, tiene dificultades para lidiar con la lectura del

hombre político. Comienza por el recuerdo de Guevara al desembarcar del Granma. "El pequeño grupo de desembarco del Granma ha sido sorprendido y Guevara, herido, pensando que muere, recuerda un relato que ha leído. Escribe Guevara, en los Pasajes de la guerra revolucionaria:

> Inmediatamente me puse a pensar en la mejor manera de morir en ese minuto en el que todo parecía perdido. Recordé un viejo cuento de Jack London, donde el protagonista apoyado en el tronco de un árbol se dispone a acabar con dignidad su vida, al saberse condenado a muerte, por congelación en las zonas heladas de Alaska. Es la única imagen que recuerdo (...) Guevara encuentra en el personaje de London el modelo de cómo se debe morir (Piglia, p. 104, 2005).

La lectura es la ficción necesaria e irrenunciable porque se lee cuando se piensa, cuando se milita, cuando se intenta entender. Los lectores observan pero hacen algo más, observan cómo observan.

El desplazamiento no tarda en llegar, al hablar de la lectura Piglia menciona lo que Guevara escribió. Aunque lo confiesa: "Desde luego, como Guevara lee, también escribe. O, mejor, porque lee escribe" (Piglia, p. 111, 2005). Es extraño ese "desde luego" que da por sentado que todo lector escribe. Dicha cuestión, siempre está por verse e incluso si así lo fuera y tomáramos un criterio amplio de “escritor”, interesan los lectores que corrieron el riesgo de la página en blanco y no aquellos que nos privaron de sus ocurrencias. Nadie escribió todavía un texto sobre todo lo que no escribió aquel gran lector.

Piglia es interrumpido en el análisis sobre la pasión literaria de Guevara por otros textos. Menciona la lectura de Guevara del *Manifiesto Comunista* e inmediatamente se precipita el problema de la escritura en Guevara quién, como Piglia, escribió diarios personales pero además, reflexiones e indicaciones sobre la guerrilla y el "hombre nuevo". El problema de la lectura se convierte en el de la escritura a medida que avanza el ensayo.

La dificultad de Piglia radica en que al final del “laberinto Guevara” se encuentra con un espejo. El Che "escribe sobre sí mismo y sobre lo que lee, es decir, escribe un libro" (Piglia, p. 112, 2005). Nuevamente aparece otro conector que rechina: "es decir".

Escribir sobre lecturas y sobre uno mismo aparecen como sinónimos de "diario personal". Ahí es donde Piglia se encuentra consigo mismo quien llamó “diarios” a sus escrituras sobre sí y sobre lo que leyó (pero también sobre lo que vio, películas, y lo que comió, bifes con papas fritas en Pippo). El espejo se rompe y Piglia lo atraviesa porque Guevara no escribió, como él, literatura.

> La pregunta ¿qué es un lector? Es, en definitiva, la pregunta de la literatura. Esa pregunta la constituye, no es externa a sí misma, es su condición de existencia. Y su respuesta -para beneficio de todos nosotros, lectores imperfectos pero reales- es un relato inquietante, singular y siempre distinto (Piglia, p. 25, 2005).

Pero Guevara no escribió literatura, deseó haberlo hecho, pero escribió textos políticos, que toman parte y, si bien hesitan, intentan marcar una dirección. Piglia reescribe la inquietud de Foucault, ¿qué es un autor?, desde la reflexión sobre la lectura porque a él le importa mucho qué es un autor (por ejemplo, describe como "un nuevo dandismo" el modo en el que se viste Guevara) pero no la responde porque el autor lo reenvía a la escritura de Guevara.

> Buscamos, entonces, las figuraciones del lector en la literatura; esto es, las representaciones imaginarias del arte de leer en la ficción. Intentamos una historia imaginaria de los lectores y no una historia de la lectura. No nos preguntamos tanto qué es leer, sino quién es el que lee (dónde está leyendo, para qué, en qué condiciones, cuál es su historia) (Piglia, p. 32, 2005).

Y si bien es cierto que estas cuestiones están en el ensayo de Guevara (quizás en el que aparecen mayormente detalladas) aún no se explica su lugar en el libro. La respuesta es sencilla, Guevara es un lector inmutable y eso lo hace objeto de la literatura. Piglia encuentra una continuidad en la multiplicidad de variaciones de vida de Guevara que podríamos asimilar a la de García Linera: la lectura (la otra, desde luego, es la escritura).

Pero ahí pone un punto. No es la lectura de la literatura. Es la lectura a secas. Piglia se coloca el catalejo de la biografía y señala que leer es para Guevara el método para calmar los ataques de asma. García Linera, comenta en una entrevista que en prisión leía para "bailar con el tiempo". El baile como ritmo del tiempo; la lectura como forma de hacer algo con él y no como algo propio.

"Un lector es también el que lee mal, distorsiona, percibe confusamente. En la clínica del arte de leer, no siempre el que tiene mejor vista lee mejor" (Piglia, p. 19, 2008). La lente debe estar corrida para dar con la lectura correcta. El político que lee tiene la lente fuera de lugar o en dirección de su práctica. Interviene el texto mucho antes de comenzar a escribir algo sobre él. No es un escritor porque leyó sino porque leerá; esa lectura debe intervenir lo que ya iba a hacer.

García Linera se erige como escritor al mismo tiempo que como político, militante y guerrillero. Guevara lo era de antes, su voluntad a la escritura lo precedía. Ambos siempre fueron ya lectores. Esto es una particularidad que los divide. Para Piglia (obsesionado con la biografía), Guevara nace del fracaso del escritor, "renace como político intransigente, casi como no político, o al menos del político que está solo y hace política primero sobre sí mismo y sobre su vida y se constituye como ejemplo" (Piglia, p. 114, 2005). Esta interpretación del político mártir que nace de las ruinas del escritor frustrado no encaja para García Linera. No porque no haya un componente sacrificial en su práctica sino porque su escritura nace y le es impuesta con su práctica política como un nombre que no elegimos y al que tampoco podemos renunciar. Por lo tanto, la lectura que escribe es constitutiva del quehacer político y no su fracaso. Si la condición de todo escritor es la soledad, la suya es siempre demasiado ruidosa. El fondo que define su forma y estilo es el de la intervención más o menos inmediata lo que no implica (solamente) pragmatismo.

Ese apoyo lo corre de los circuitos tradicionales de intervención de los intelectuales para acercarlo en experiencias del orden de la novedad anacrónica: un exilio voluntario a principios de los 80, un ejército guerrillero indianista entre la mitad de los 80 y el 92, un grupo de intelectuales en pleno proceso de neoliberalización. Experiencias atrasadas, desenfocadas, envejecidas en su presente y que definen su escritura y reencausan sus lecturas.

En García Linera la pregunta por el autor pierde sentido en detrimento de la lectura y la escritura porque la ausencia de la autorreferencialidad y del yo es dominante. Hay muy pocas cartas, no se sabe si escribió diarios personales, no ha redactado su biografía. Escritura despersonalizada y sostenida silenciosamente por el anacronismo experiencial. Su escritura toma sentido cuando hay algo que indicar aunque solo sea el

gesto de posar una pregunta. Es decir, en el encuentro con la práctica política en tanto pluralidad de formas de intervenir que implican lecturas derramadas en un papel, en una intervención en el espacio público, en la conformación de una editorial de problemáticas nacionales. Pero la lectura, por su parte, toma sentido cuando hay que callar y escuchar.

García Linera, "expatriado voluntario", va en busca de las ruinas aún humeantes del marxismo en México. Lejos de la experiencia del turista, del flâneur o del estudiante de intercambio, él se exilia voluntariamente para viajar en el tiempo y aprender de ese marxismo que en su presente postdictatorial no está pudiendo hablar porque tiene rotos los puentes con su tiempo. Las ruinas humeantes del marxismo y la organización política campesina son el corte tajante para entrar en el tiempo presente convocado imágenes que requieren de la lente corrida para ver con más precisión.

García Linera dice que su edad es “transicional” y que eso le ha permitido tener una relación crítica con el marxismo en su articulación con los procesos políticos de las décadas del 60, 70, e inicios de los 80. “Vi los escombros aún humeantes de esas grandes batallas, sin quedar obnubilado por sus derrotas. Y a la vez me ha tocado ver cómo ese edificio neoliberal, que parecía inamovible y eterno, ha comenzado a descomponerse”. Donde dice “ver” habría que agregar “leer”, “escribir”, “pensar”, “discutir”, “militar”. A través de esa vista multisensorial García Linera intenta relanzar la creatividad intelectual para que las derrotas no se vuelvan “vibrante poesía de un mundo melancólico”.

El ensayo de Piglia también podría haberse llamado "Guevara, el último lector" si pensamos a la lectura como una práctica política. Guevara sería el ejemplo total de esa acepción. Pero se llama, “Guevara, rastros de una lectura”. El "rastro" es la señal, el indicio, lo que se puede obtener luego de una búsqueda. Las lecturas en García Linera son eso, búsquedas de armas perdidas, recolección de escombros humeantes para la reconstrucción de puentes temporales que permitan cortar la obviedad melancólica y paralizante del presente.

Organización del escrito

Esta investigación comienza en 2015 bajo una intuición teórico-política que creía encontrar en la presentación de Álvaro García Linera en el Teatro Cervantes de Buenos Aires una vitalidad del marxismo productiva para pensar los procesos políticos latinoamericanos. Encuentra en la tesis de maestría defendida en 2019, "García Linera traductor de su coyuntura: la escritura entre la práctica teórica y la práctica política", su primer aporte significativo donde reconstruimos un primer estado de la cuestión, definimos el estatuto de la escritura de García Linera y trabajamos sobre el concepto de Estado que desarrolla a lo largo de su obra.

Tomando ese punto de partida, en esta oportunidad emprendimos un trabajo más sistemático de revisión de la totalidad de su período de escritura desde su militancia en el Ejército Guerrillero Tupak Katari, pasando por el Grupo Comuna y los escritos durante y posteriores a su período vicepresidencial. Nos guio el nombre de Marx como criterio de selección y recorte de esta investigación. Por lo tanto, esta es una tesis que trabaja concretamente con la apropiación de García Linera de la teoría marxista explorando la hipótesis que señala que *el pensamiento de García Linera constituye un modo de continuar produciendo teoría marxista después de su crisis en los años setenta a través de una problematización del tiempo histórico*. El recorrido de esta investigación nos llevó a ampliar dicha hipótesis y señalar (en la parte III) que la problematización mencionada se realiza fundamentalmente a través de la lectura de los textos "no canónicos" de Marx.

Se encuentra estructurada en una introducción, un estado del arte (donde se actualiza en trabajo realizado en la tesis de maestría), una estrategia metodológica (donde se repone a la posición materialista como una articulación entre el concepto de problemática y la teoría materialista del discurso), tres partes con sus respectivos capítulos y unas conclusiones que buscan retomar la hipótesis de la que partimos y señalar cómo se ha desplazado en el recorrido de la investigación, situar los límites del pensamiento de García Linera y abrir líneas de investigación que nos parecen pertinentes para seguir explorando.

Por último, agregamos un anexo de entrevistas realizadas a Raúl García Linera, Jorge Veraza Urtuzuástegui, Francisco Javier Villanueva y Álvaro García Linera. Las tres primeras tuvieron como objetivo reconstruir ciertas coordenadas históricas para mejorar las precisiones en torno a datos biográficos de García Linera. Permiten reconstruir parte de su trayectoria entre su viaje a México y su incorporación del Ejército Guerrillero Tupak Katari y despejar algunas contradicciones que había sobre ese momento. La conversación con García Linera fue realizada el 16/05/2023, cuando la totalidad del escrito estaba finalizada y solo faltaban resolver algunas cuestiones administrativas para su entrega. No buscó resolver ninguna duda sino que, al final del recorrido, quisimos conocer el parecer de García Linera sobre la investigación, trazar una agenda para el futuro del marxismo y saber si tenía alguna reflexión sobre las observaciones críticas que en este escrito se presentan.

Estado del arte

Los antecedentes: la irrupción del nombre "García Linera"

El siguiente apartado busca situar el campo de discusiones que se ha desarrollado en torno a la obra de Álvaro García Linera. Estas líneas retomarán como antecedente principal un ejercicio similar que hicimos para la tesis de maestría (Parodi, 2019) denominada "García Linera traductor de su coyuntura. La escritura entre la práctica teórica y la práctica política". El objetivo es ampliar esa base documental con nuevas investigaciones y constatar si las "series" (Foucault, 1962) a través de las cuales describimos esos trabajos se sostienen o si hay que incorporar nuevas.

En nuestro capítulo 2[1] de la tesis de maestría dividimos el incipiente campo de estudios en torno a la obra de García Linera en cuatro series:

[1] Parte de este trabajo ha sido publicado en Parodi, R. (2019). *La irrupción del nombre "García Linera": un campo de estudios en constitución*. En Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades Vol. 4, no. 16 (junio 2019), pp. 9 – 22. Puede consultarse acá: https://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/310/292

1. Los textos de García Linera leídos como estrategia política del Movimiento al Socialismo (MAS)
2. El lugar en las historias de Álvaro García Linera
3. García Linera, un nuevo capítulo del marxismo latinoamericano
4. García Linera teórico de la coyuntura

1. Los textos de García Linera leídos como estrategia política del MAS: se trataba de una serie que integraba documentos (artículos científicos, ensayos y notas periodísticas) que señalaban que sus intervenciones eran una estrategia de comunicación política y que, por lo tanto, su discurso no tenía ningún tipo de distanciamiento crítico de su gestión gubernamental sino que, al contrario, estaba al servicio de esta. Se centraban en algún conflicto en particular (la carretera que se intentó construir en el TIPNIS o la estatización de hidrocarburos,) o en críticas hacia el MAS por el modo en el que interpretaba el juego entre democracia y representación. Integraban esta serie un conjunto de documentos que nuestra investigación discutió los cuales señalaban que García Linera había pasado de pensar en términos "autonomistas" a "estatistas" a partir del momento en el que asumió en la vicepresidencia de Bolivia.

2. El lugar en las historias de Álvaro García Linera: esta serie estaba fuertemente interesada por la biografía de García Linera. Se trata de un conjunto de investigaciones que buscaron dar cuenta del paso de García Linera por México, el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), la cárcel de Chonchocoro, su militancia en el Grupo Comuna y, finalmente, su llegada a la vicepresidencia. Consideramos estos textos de un valor fundamental para reconstruir coordenadas de emergencia históricas del pensamiento de García Linera. Sin embargo, nos distanciamos de su acercamiento en la medida en la que nosotros tomábamos (y seguimos tomando) a los escritos de García Linera como "discursos" o "formaciones discursivas" lo cual nos aleja de la función-autor (Foucault, p. 21, 1969) para privilegiar los documentos en su materialidad significante. Es decir que no encontramos en la biografía de García Linera el sentido de sus propuestas teóricas.

3. García Linera, un nuevo capítulo del marxismo latinoamericano: esta serie fue, junto con la que veremos a continuación, la que más se acercaba a nuestros intereses. Buscaba ubicar a García Linera como un continuador de conceptos y problemáticas

propias del marxismo latinoamericano. Esto implicaba tanto presentar su relación con la obra de Marx como analizar qué operaciones de lectura había realizado sobre su obra y, a su vez, establecer relaciones explícitas e implícitas con un conjunto de autores latinoamericanos tales como René Zavaleta Mercado, José Carlos Mariátegui y José María Aricó.

4. García Linera teórico de la coyuntura: esta serie no solo buscaba trazar la inserción de García Linera en el pensamiento latinoamericano, sino que había una intención de interpretar sus textos explícitamente como una producción teórica. Es decir, problematizaban sus conceptos y sus lecturas de otros autores. Estos ejercicios (a diferencia de los anteriores que se centraban en un momento determinado de la escritura de García Linera) intentaban trazar relaciones entre los primeros textos y los más recientes. Había un ejercicio de sistematización que buscaba ubicar preguntas, insistencias y tradiciones a lo largo de su pensamiento. Se podía observar en esta serie que los objetos de indagación eran múltiples (el Estado, las clases sociales, la teoría del valor, el neoliberalismo, la historia boliviana) y que podíamos estar ante la presencia de un nuevo modo de interpretar al marxismo. Dicha novedad no radicaba en un rapto de creatividad sino en que situaba las problemáticas mencionadas a la luz de su coyuntura e intentaba dar una respuesta del orden de la práctica política.

Estado actual de los debates y lecturas (2019 al 2022)

Lo que notamos en la actualización del estado del arte es una tendencia a privilegiar los trabajos que retoman a García Linera como un productor de teoría y, a partir de ello, discutir sus fuentes, conceptos y preguntas. Los trabajos que buscaban reponer a García Linera como parte de la comunicación política del MAS son menos frecuentes por el obvio motivo de que García Linera ya no es el vicepresidente en mando. A su vez, los estudios que intentaron articular biografía y producción teórica han encontrado cierto agotamiento o se han traducido en una serie de entrevistas al propio García Linera[2].

[2] Una de las más exhaustivas puede verse en Patriglia, J.P. (2020b). *Siempre hablo de un marxismo situacional. Entrevista a Álvaro García Linera*, en Religación, Vol. 5, No. 26, pp 236-251, Quito.

El conjunto de documentos aquí relevados podría situarse tanto en la serie "García Linera, un nuevo capítulo del marxismo latinoamericano", como en "García Linera teórico de la coyuntura". Por ese motivo, proponemos suspender momentáneamente dicha división para adentrarnos en este conjunto de investigaciones que ya no dudan en presentar a García Linera como un productor de teoría. En ese sentido, este conjunto de texto que presentaremos a continuación podría conformar una "serie" que se llame "Álvaro García Linera: crítica marxista en el siglo XXI latinoamericano". Veamos cómo se arma esta unidad.

La fobia al Estado en América Latina. Reflexiones teórico-políticas sobre la dependencia y el desarrollo (Tzeiman, 2021) es un libro que busca pensar la actualidad de los debates desarrollistas y dependentistas. Luego de revisar una amplia bibliografía que relata el surgimiento de estas dos corrientes de pensamiento fuertemente arraigadas a la coyuntura latinoamericana, Tzeiman recupera algunas de sus preguntas para pensar conflictos que atravesaron los gobiernos de la región denominados "progresistas" del siglo XXI. Uno de ellos es el problema del extractivismo. El autor señala que bajo este nombre se encarna la oposición entre "buen vivir" y "desarrollo" (Tzeiman, p. 89, 2021).

A partir de la bibliografía que retoma (Hidalgo Flor, 2011; Acosta, 2011; Gudynas, 2011, Quijano 2011, Huanacuni Mamani, 2010; Stefanoni, 2012; Svampa, 2010; Lander, 2010) observa una conjetura generalizada sobre estos gobiernos que señala que han defendido una visión del desarrollo que atenta contra la preservación de la naturaleza. De aquí se desprenden críticas a los "estados compensadores" (Stefanoni y Svampa), al estado de "crisis civilizatoria" (Lander) y a la necesidad de construir una nueva forma de Estado que dé cuenta de las problemáticas propias de sus pueblos (Quijano).

Si bien Tzeiman rescata que "la irracionalidad (financiera, comercial, científica, cultural) inherente a la racionalidad moderna ha encontrado en el concepto de buen vivir un vehículo para reabrir la pregunta acerca del futuro de la modernidad", también puntualiza ciertas limitaciones en algunos de estos planteos como la "falta de relación entre la teoría del "buen vivir" y las disputas de poder planteadas por la coyuntura", "el escaso interés por el abordaje del Estado" o la presentación de un "proyecto

económico de nuevo tipo" (p. 94-95, 2021). Ante este diagnóstico (fuertemente sintetizado por nuestra parte), recupera a la producción teórica de García Linera porque "nos brinda una particular visión del desarrollo en América Latina, abordando en complejidad no solo las tensiones que han enfrentado Bolivia, sino las que han atravesado varios de los procesos políticos contemporáneos de la región" (Tzeiman, p. 98, 2021). Dos son los conceptos claves a través de los cuales Tzeiman ingresa al problema del desarrollo a través de García Linera: Estado y transición. Son dos cuestiones que el investigador encuentra ausentes en la bibliografía que recorrió previamente.

Lo que al Estado con la transición es, según Tzeiman, el concepto de "tensiones creativas de la revolución" de García Linera (2012). Según el intelectual boliviano las tensiones creativas son cuatro: 1) relación entre Estado y movimientos sociales, 2) flexibilidad hegemónica frente a la firmeza del núcleo social, 3) intereses generales frente a intereses particulares y privados y 4) el Socialismo Comunitario del Vivir Bien. A eso le suma una tensión secundaria: las fuerzas productivas del proceso de cambio.

Tzeiman sugiere que en el modo de problematizar las tensiones creativas radica el aporte fundamental de García Linera al problema del desarrollo y el buen vivir. Vincula su propuesta a un desarrollo distinto al de la tradición de la CEPAL (explicada en la primera parte del libro) ya que comprende una "economía plural" (p. 99, 2021). Es decir, no solo una economía basada en el desarrollo industrial sino también en la microempresa artesanal urbana y en el comunitario rural campesino.

El autor de *La fobia al Estado en América Latina* observa en este punto la presencia de la idea de "transición" en tanto "campo de batalla, en el cual se debe utilizar las crisis capitalistas para desplegar las tendencias y potencialidades existentes en la sociedad por comunitarizar la producción" (Tzeiman, p. 100, 2021). El protagonista de dicha transición sería la sociedad mientras que el Estado se define por ser el impulsor de transformaciones. "Ese es otro elemento central y sustantivo de la teoría del Estado en García Linera: la dialéctica entre energía social y objetivación del poder, sin perder de vista la productividad estatal emergente en determinadas coyunturas" (Tzeiman, p. 102, 2021).

Para Tzeiman esta definición del Estado por parte de García Linera busca distinguirse de la posibilidad de la extinción del Estado como una vía políticamente realizable (lectura "extincioncita") y también de la idea del Estado como una institución soberana e independiente de los avatares supra estatales (lectura "petrificada"). Tzeiman rescata la idea de "bidimensionalidad del Estado" (p. 103, 2021) en tanto aporte teórico y político para pensar las contradicciones internas de los procesos políticos "progresistas" en América Latina.

Finalmente el autor deja un espacio para pensar una ausencia en el pensamiento de García Linera en relación al problema del extractivismo y el capitalismo. Para Tzeiman es discutible la definición de García Linera que señala que el extractivismo es un sistema técnico de procesamiento de la naturaleza que puede estar presente en diferentes modos de producción. El problema radicaría en que esta apreciación

> esquiva el debate sobre la inherencia de la técnica al modo de producción en la etapa actual del capitalismo global. Consideramos que las técnicas extractivas en muchas de los casos son propias de la misma lógica interna del modo de producción capitalista (Tzeiman, p. 105, 2021).

La recuperación de Tzeiman del pensamiento de García Linera tiene, por lo menos, dos virtudes pertinentes para nuestra investigación. La primera es que, sin decirlo, lo recupera como un productor de teoría y no como un mero comunicador del MAS. Esto se hace evidente en el despliegue del andamiaje conceptual del intelectual boliviano en el que se detiene: "postcapitalismo", "Estado", "transición", "bidimensionalidad del Estado", "tensiones creativas". La segunda es que inscribe las intervenciones de García Linera no solo como teorías políticas actuales sino como posiciones sobre problemas históricos de la región latinoamericana. En este caso, el extractivismo, el buen vivir, el desarrollismo y la dependencia. Consideramos también importante la capacidad de poder ubicar algunas vacancias de García Linera como el silencio respecto a la relación inherente entre técnica y modo de producción capitalista. Tal es uno de los objetivos de esta tesis: poder ubicar pasajes ideológicos en "silencios" o críticas en el pensamiento del intelectual boliviano.

Un caso similar al de Tzeiman es el de Diego Giller. El sociólogo le dedica al pensamiento de García Linera unas páginas de su libro (*Espectros dependentistas:*

variaciones sobre la "teoría de la dependencia" y los marxismos latinoamericanos) sin que este sea su objetivo central. El autor se propone recuperar escritores enmarcados bajo el amplio paraguas de la(s) teoría(s) de la dependencia y los marxismos latinoamericanos. Allí Giller retoma a la producción del boliviano como un caso ejemplar del modo de hacer resurgir "diferentes tradiciones del pensamiento crítico marxista en general y latinoamericano en particular" (p. 165, 2020).

Presenta a García Linera como uno de los primeros (junto a autores del pensamiento decolonial como Enrique Dussel y Aníbal Quijano) en recuperar una articulación productiva del pensamiento crítico con el marxismo luego de que el antimarxismo se hubiera instalado como uno de los efectos de la derrota política de los años sesenta y setenta en América Latina y su corolario con la caída del Muro de Berlín. Esta tesis es relevante para nuestra investigación debido a que en la primera parte vamos a plantear que García Linera es un marxista que escribe tras la crisis del marxismo sin tomar ninguna de sus salidas: el "postmarxismo", el giro discursivo o el abandono.

Giller pondera positivamente el modo en el que García Linera recupera en *Forma Valor y Forma Comunidad* (2010 [1994]) los debates sobre los modos de producción en América Latina a partir del "Marx tardío". En el mismo sentido, rescata el trabajo de recuperación de Marx de García Linera durante su vicepresidencia que no solo se dio a través de conferencias sino también por intermedio de una fuerte política editorial que publicó tanto obras de Marx como trabajos críticos sobre esta.

Finalmente, Giller se interesa por el paso de García Linera por México. Coherentemente con el planteo de su libro en el que transita el derrotero de los dependentistas entre Brasil, Chile y México, señala que García Linera vuelve sobre los significantes que animan la vida cultural y política de las izquierdas posteriores a la revolución cubana:

> No es de extrañar este movimiento, especialmente si recordamos que el joven García Linera estudiaba matemáticas en la UNAM en aquellos años. Estado, democracia, socialismo, revolución, nación y clases sociales vuelven a ser visitados, pero no como mera repetición sino como reinvención. Así el Estado es pensado como Estado integral, la democracia como comunal y participativa, el socialismo como democrático y comunitario, la revolución como momento

> plebeyo y como movimiento que avanza -y retrocede- a través de sus tensiones creativas, la nación como plurinación y las clases sociales bajo la idea de identidad plebeya, indianitud y multitud. En suma, un experimento de producción de un marxismo indianista (p. 166, 2020).

El trabajo de Giller nos interesa por un movimiento expositivo que queremos rescatar y profundizar en nuestra tesis: vincula a la producción teórica de García Linera con preguntas, conceptos y autores no explicitados por él mismo. En García Linera no hay mención a los autores desarrollistas de la CEPAL o a los dependentistas. Sin embargo, tal como también se observa en el planteo de Tzeiman, las preguntas de estas corrientes teóricas aparecen en las inquietudes de García Linera. Creemos que ese movimiento que podríamos señalar rápidamente como de "reposición de fuentes tácitas" ha sido poco explorado y que merece mayor atención ya que da cuenta de la herencia teórica en García Linera. Creemos que el trabajo puede verse fortalecido si a esa relación no explicitada la trabajamos teóricamente a través del tratamiento de la obra de García Linera en tanto discursos cuya relación con otros puede no siempre ser señalada por el autor.

Por su parte, Jacinta Gorriti arriba al pensamiento de García Linera tanto por su interés por el Estado como por su exhaustivo conocimiento de la obra de Nicos Poulantzas[3]. Recordemos que uno de los objetos privilegiados de estudio de García Linera es el Estado y una de sus fuentes principales (aunque no la única) es el intelectual marxista greco-francés[4]. La autora se centra en dos aspectos que unen a estos autores: "el carácter paradójico y la configuración nodal del Estado" (Gorriti, p. 74, 2021).

La cuestión paradojal se observa en la afirmación, por parte de ambos autores, en que "es posible encarnar una orientación autonomista desde el propio Estado" (Gorriti, p. 75, 2021). Para Gorriti esta paradoja es una contradicción aparente que lejos de mermar la apuesta teórica de García Linera la dota de un materialismo radical porque

[3] Ver: *Estado, clases sociales y democracia* (Gorriti, 2018) y *Nicos Poulantzas, una teoría materialista del Estado* (Gorriti, 2020).

[4] Gorriti no es la única que ha intentado explorar la relación entre García Linera y Poulantzas. Como hemos mostrado en nuestra tesis de maestría (Parodi, 2019), Sicerone plantea una entrada a la pregunta sobre lo estatal en su artículo *Estado, poder y revolución. Traducciones gramscianas y poulantzeanas en Álvaro García Linera* (2017)

le hace evitar dicotomías que simplificarían la densidad de los problemas de la práctica política.

Podemos establecer una coincidencia entre Gorriti y Tzeiman en la preocupación de García Linera por el problema de la transición y el Estado. Esta supuesto aquí que la conquista del Estado no es necesariamente una victoria sino el punto de partida hacia una transformación del orden de lo revolucionario. Gorriti se detiene en el modo en el que esa transición es trabajada por García Linera a través de Poulantzas: "el socialismo para el siglo XXI" o "la vía democrática al socialismo." (pp. 75-76, 2021)

Gorriti desarma la idea sobre el Estado que supondría la existencia de una "exterioridad" y una "interioridad" relativas a este. Lejos de esta dicotomía, la filósofa puntualiza en que la relación entre lo "externo" y lo "interno" del Estado es una "unidad dialéctica" o "nodaléctica":

> las luchas populares no son realmente "exteriores" al Estado, al menos en su aspecto político. Pero el Estado tampoco es exterior a estas luchas, pues en su propia materialidad condensa ya efectos de esas luchas, aunque no de manera inmediata ni directa (Gorriti, p. 76, 2021).

El carácter paradojal del Estado es explorado por Gorriti a partir de la propia explicitación de las paradojas por parte de García Linera. Nos referimos a su descripción de un mismo proceso de "monopolización" (de los recursos comunes) y "universalización" (de una serie de saberes) propio del Estado. Gorriti, Poulantzas y García Linera coinciden en que este doble movimiento es constitutivo del Estado.

Un aporte relevante que intentaremos explorar en esta tesis sobre el carácter paradojal será retomarlo en los términos de una "contradicción". Este concepto nos permite distanciarnos de la idea de "oposición" (externa a los elementos) y retomar la relación entre esos procesos como una negación mutua e interna a los elementos: hay monopolización porque hay universalización y hay universalización porque hay monopolización y esta situación se mantiene así (no se resuelve en favor de alguno de los dos elementos).

El segundo aspecto que Gorriti explora es la condición nodal del Estado. Encuentra que tanto Poulantzas como García Linera comparten la figura del "nudo" para definir al

Estado. Es preciso destacar que para Gorriti "nudo" no es una metáfora de "condensación" o de "correlación" o de "articulación" sino que es un concepto que retoma de Roque Farrán (2018)[5]. El concepto le permite explorar la dimensión estatal en su complejo entramado tanto en lo que respecta al cúmulo de contradicciones que definen al Estado como al modo en el que la lucha de clases lo afecta.

Gorriti recupera el modo en el que García Linera utiliza el concepto de nudo y su tipología de la transición al socialismo: 1) nudos principales (gobierno, parlamento y medios de comunicación), 2) nudos decisivos (organización autónoma de los sectores populares y recursos públicos), 3) nudos estructurales (formas de propiedad y de gestión y los esquemas de percepción y organización de la experiencia del mundo). Entonces, a través de su definición de nudo en tanto "nodaléctica" y de la tipología de García Linera, Gorriti arriba a las siguientes definiciones:

> 1) la figura del nudo apunta a la mutua implicancia y a la sobredeterminación de cada una de las dimensiones por las otras" (…) 2) no hay fórmulas generales aplicables a cualquier caso; eso va a depender de cada coyuntura (…) 3) una condición es indispensable para toda vía democrática hacia el socialismo: precisamente, ese horizonte democrático en lo que hace a la defensa y ampliación de la democracia representativa y de los espacios de democracia directa (Gorriti, p. 82, 2021).

Sin lugar a duda, el problema del Estado en García Linera merece seguir siendo explorado y el escrito de Gorriti constituye un aporte fundamental. Como ya mencionamos, creemos que la dimensión paradojal puede ser enriquecida desde una reflexión en torno al concepto de contradicción y, para ampliar lo dicho anteriormente, diremos que es en la interpretación del concepto de Estado como "comunidad ilusoria" que esto puede hallarse y profundizarse. El concepto presentado por Marx y Engels en *La Ideología Alemana* (1968 [1845]) se encuentra presente desde los primeros textos de García Linera y merece una atención especial el modo en el que lo interpreta ya que, creemos, abona la trama paradojal de su definición desde una apuesta por el concepto de contradicción marxista.

[5] Ver: Farrán, R. (2018). *Nodaléctica. Un ejercicio de pensamiento materialista*, La Cebra.

Juan Pablo Patriglia es uno de los investigadores argentinos que más se ha concentrado en la obra de García Linera. *Democracia y revolución desde el itinerario de Álvaro García Linera* (2021) es una de sus publicaciones al respecto. Al igual que Tzeiman, Giller y Gorriti, no duda en señalar que "estamos ante el intelectual más importante de nuestro tiempo latinoamericano" (Patriglia, p. 85, 2021). Resaltamos esta cuestión ya que percibimos que desde nuestro primer rastreo en torno al campo de estudios alrededor de la obra de García Linera notamos que se ha consolidado una interpretación de su pensamiento en tanto "teórico", "crítico" o "intelectual" y ya no solo como vocero o político. Este señalamiento puede parecer un tanto obvio, pero no lo era así en los primeros escritos que surgieron sobre García Linera quien era usualmente trabajado desde su rol en la vicepresidencia asimilándolo al de un comunicador o un estratega.

El escrito de Patriglia pondera la capacidad de García Linera de articular los conceptos de democracia y revolución en contra de una tradición marxista que tendió a analizarlos de forma separada. Este trabajo lo inscribe en dos temporalidades. La primera, "la articulación entre democracia política y revolución social" (Patriglia, p. 86, 2021), encuentra como un momento constitutivo el triunfo electoral de la Unidad Popular y el gobierno de Allende en Chile y prosigue con el clima de "derrota" política que sacudió a América Latina a través de los diversos golpes de estado de los años sesenta y setenta y el despliegue de las posteriores políticas neoliberales.

Sin embargo, para Patriglia no se debería reducir la historia latinoamericana a esta temporalidad de la derrota. Rescata el itinerario de García Linera y su militancia en el EGTK para mostrar que "la lucha armada estaba bien viva en los ochenta en Bolivia, algo que sucedía en otros países de la región, sobre todo en Centroamérica" (Patriglia, p. 88, 2021). De este modo, sin negar la temporalidad de la derrota, adhiere otra temporalidad, la de la revolución que le permite pensar a García Linera la relación entre indigenismo (katarismo) y marxismo. Así llega a la conclusión del propio García Linera: "a pesar de las derrotas temporales, la guerra revolucionaria va a resurgir siempre, una y otra vez" (Patriglia, p. 89, 2021).

Al igual que Tzeiman y Giller, Patriglia se interesa por el concepto de "tensiones creativas" de García Linera y lo ubica como la clave inteligibilidad del modo en el que el ex vicepresidente de Bolivia lee la historia reciente de su país:

> García Linera va a leer este momento hegemónico-estatalista, como un segundo momento gramsciano necesario en todo proceso revolucionario, pero va a plantear, asimismo, la necesidad de democratización del Estado a partir de la participación de los movimientos sociales. Este es el momento de las tensiones creativas de la revolución (Patriglia, p. 91, 2021).

El texto de Patriglia, al plantearse como objetivo recorrer el "itinerario" de García Linera lleva implícita la premisa de que la producción teórica del intelectual boliviano es inmanente a su coyuntura política y busca intervenir en ella. Consideramos sumamente productivo el comienzo del artículo en el que se intenta ubicar a las reflexiones en torno a la democracia y la revolución en relación con la doble temporalidad mencionada que funciona en simultáneo: la derrota de los procesos revolucionarios de los sesenta y setenta y, al mismo tiempo, el intento revolucionario del EGTK en Bolivia.

Creemos productivo (y buscaremos hacerlo a lo largo de esta investigación) desplegar más profundamente la relación de García Linera con su historia. Esto lo decimos en dos sentidos. El primero es el modo en el que García Linera lee la historia de Bolivia. Notamos una vacancia de indagaciones en, por ejemplo, la interpretación de García Linera de la Revolución de 1952. Este momento constitutivo de la historia de Bolivia funciona también como una instancia densa del pensamiento de García Linera sobre el cual vuelve reiteradas veces y que creemos necesario reconstruir para profundizar la relación entre la lectura de ese acontecimiento y sus conceptos. El segundo sentido es el modo en el que los conceptos de García Linera se relacionan con la coyuntura boliviana. Una de las conjeturas de las que partimos es que el componente de originalidad del marxismo lineriano es que sus conceptos y categorías son el resultado de una lectura de la coyuntura. Es decir que García Linera no inventa preguntas para armar una teoría, sino que rastrea los principales nudos conflictivos de la densa trama boliviana en función de su presente y a través de su historia.

La otra publicación de Patriglia (2020 A) constituye un antecedente importante para nuestra investigación ya que es un acercamiento a una definición sobre la especificidad del marxismo que produce García Linera. Se trata de una comparación entre el intelectual boliviano y José María Aricó. Particularmente trabaja el modo en el que ambos retoman a Marx.

El acercamiento no es azaroso. La relación entre García Linera y Aricó está explicitada por el primero de ellos en su ensayo denominado *América* el cual forma parte de su libro *De demonios escondidos y momentos de revolución* (1991). Ahí García Linera polemiza con Aricó a partir de su interpretación de Marx en su libro *Marx y América Latina* (1980) y le señala que donde dice que Marx ve pueblos en "estado natural de salvajismo e incultura" (y que, por ese motivo no estarían dadas las condiciones para que América Latina deviniera nación), pierde de vista que también se basó en el caso indio, comunidad que a pesar de sus condiciones pudo dar lugar a un proceso de formación estatal que describe en sus *Grundrisse*. Otro punto en cuestión sería el error que comete Aricó al puntualizar que debe existir una fuerza social capaz de hegemonizar el proceso de devenir nación de un pueblo. El intelectual de Cochabamba recurre al análisis de casos realizado por Marx y expone que tanto en el caso chino como en el del Imperio Otomano y España es el pueblo o la "masa en movimiento" el sujeto clave para la formación nacional de los pueblos.

Patriglia propone una vía de entrada que suspenda momentáneamente los desencuentros entre García Linera y Aricó y priorice "un punto de encuentro esencial entre ambos: el trabajo de exhumación e interpretación de escritos inéditos de Marx como estrategia para someter a crítica el marxismo canonizado como filosofía de la historia." (p. 118, 2020 A). El autor señala que de modo explícito en Aricó e implícito en García Linera lo que los une es la denominada "crisis del marxismo". Esta indicación es valiosa para nuestra investigación en la medida en la que nosotros intentaremos profundizar la relación entre García Linera y la crisis del marxismo en sus textos de juventud.

Tanto Aricó como García Linera observan que parte de la crisis contemporánea y la caída de horizontes revolucionarios se anuda con la falta de producción marxista que opere como análisis coyuntural para la práctica política: "De esta forma, García Linera

coincide con Aricó en considerar que el marxismo es el horizonte insuperable de nuestra época" (Patriglia, p. 123, 2020 A).

En este punto Patriglia produce un aporte pertinente para nuestros objetivos. Se trata del intento de buscar una continuidad entre los escritos de juventud de García Linera y los más actuales. Si bien el autor no lo menciona, es preciso destacar que ha habido una corriente de investigaciones en torno a la obra de García Linera que han enfatizado una ruptura en los textos de García Linera. Como mencionamos en la introducción de esta parte, autores como Svampa, (2016), Stefanoni (2015) y Aguiar (2014) señalan que habría por un lado un período "autonomista" y otro "estatista" cuya frontera se ubica el día que García Linera asume la vicepresidencia de Bolivia.

En nuestra investigación de maestría hemos discutido con estas apropiaciones marcando que la pregunta por lo estatal se presenta como una insistencia en toda la producción teórica de García Linera y que es preciso reconstruir la relación entre este interrogante y su coyuntura para evitar simplificaciones bajo la idea de "ruptura" o "giro" en su pensamiento. Coincidimos con Patriglia en este punto y destacamos que observa la problematización del Estado en García Linera en tanto "comunidad ilusoria" desde sus primeros escritos. Es preciso ampliar este señalamiento debido a que la idea de "comunidad ilusoria" se encuentra presente también en las reflexiones más actuales del ex vicepresidente de Bolivia.

El modo en el que Patriglia busca establecer similitudes (no tanto conceptuales sino más bien problemáticas) entre García Linera y Aricó es otro modo de profundizar la relación del intelectual boliviano con su herencia marxista latinoamericana. Patriglia observa que ambos avanzan en una conceptualización del marxismo a través de detectar su carácter finito y se apartan de la posibilidad de recuperar al marxismo como teoría totalizadora. Para ello "la recuperación de la concepción multilineal del tiempo histórico de Marx va a servir a ambos autores para sacar a luz aquellas tradiciones del pasado sepultadas y aquellas tendencias vivas del presente que han sido silenciadas" (Patriglia, p. 126, 2020 A).

El artículo tiene la virtud de ubicar no solo similitudes sino también diferencias entre ambos autores. Pero estas diferencias van más allá de la controversia entre ellos.

Patriglia afirma que mientras el trabajo de García Linera con Marx es "reconstructivo" porque "va a proponerse reconstruir la coherencia interna del sistema marxiano a partir de lo que constituye su fundamento esencial, esto es, la crítica del trabajo enajenado (luego trabajo fetichizado) que es causa y no la consecuencia de la propiedad privada capitalista", en el caso de Aricó observa una reflexión "deconstructiva" de "búsqueda de los "puntos de fuga" de la teoría de Marx" (p. 127, 2020 A).

Otro punto en el que Patriglia anuda a estos dos pensadores es a través de su labor editorial. En ambos casos no solo es posible observar un amplio caudal de producciones escritas sino también una práctica editorial destacable. En el caso de Arico, desde la editorial Siglo XXI y la colección Cuadernos del Pasado y Presente y, en el de García Linera, desde la editorial Ofensiva Roja y más sistemáticamente desde la editorial de la vicepresidencia. De hecho, ambos publicarán textos reunidos por una serie de inquietudes en común tales como la transición al comunismo, el problema de los modos de producción y la cuestión de la nación, denominados por Patriglia (al igual que Giller) como los textos del "Marx tardío" (p. 125, 2020 A).

Quien también hizo una intervención sobre la controversia entre García Linera y Aricó fue Diego Sztulwark (2014) quien se detuvo más bien en el contrapunto entre ambos autores respecto al desencuentro entre Marx y América Latina. Sztulwark señala que García Linera le reprocha a Arico que elabora un "Marx sin lucha de clases" (p. 39, 2014) al situar pura y exclusivamente en la herencia hegeliana (la noción de "pueblos sin historia") de Marx las razones de su desinterés con América Latina. Resalta que la posición lineriana "encuentra en la obra de Marx un anticipo eficaz del valor del momento de las multitudes como fundamento material y subjetivo del espíritu nacional" (Sztulwark, p. 40, 2014). Ese momento sería la reinscripción de la problemática de la lucha de clases como fundante de un marxismo que tras su crisis, había disminuido la preocupación por la explotación, la crítica de la economía política y el determinismo económico. Resulta pertinente resaltar en este caso que Sztulwark parecería rescatar virtuosamente el trabajo de García Linera con la obra de Marx más allá de que Aricó pudiera reponer con mayor precisión cuestiones ligadas a la herencia hegeliana en Marx como si uno de los modos de continuar pensando al marxismo a

fines del siglo XX y principios del XXI fuera el de privilegiar el índice de la lucha de clases entendido como la emergencia de la multitud.

Volviendo a la producción de Patriglia (2022), el filósofo cordobés también se dedicó a explorar una zona del pensamiento de García Linera que será retomada en esta tesis. Hablamos de la apropiación del intelectual boliviano de Pierre Bourdieu. El trabajo de Patriglia constituye un antecedente relevante ya que Bourdieu, junto con Marx, son los únicos dos autores a los que García Linera les dedica textos donde analiza sistemáticamente sus conceptos y los repiensa en función de sus inquietudes políticas. En general, la obra de García Linera se caracteriza por no hacer un rodeo teórico en torno a los conceptos o a los autores; los conceptos aparecen ya bajo una operación de apropiación que le permiten argumentar, introducir o complejizar sus tesis. Con Bourdieu hay un paso anterior y Patriglia lo trabaja bajo la tesis que señala que

> García Linera realiza una traducción, en el sentido gramsciano del término, de la sociología de Bourdieu a la realidad social boliviana, lo que implica previamente una puesta en diálogo de la teoría bourdieana con la teoría de Marx y la tradición del marxismo crítico (p. 418, 2022).

Patriglia da cuenta de que Bourdieu es recuperado por García Linera para abordar los siguientes problemas: la constitución de las clases sociales, la estructura de las relaciones de poder y la dominación de clase, el espacio o estructuras simbólicas y el rol de los intelectuales. El autor se detiene especialmente en aquellos pasajes donde se plantea la relación entre revolución y dominación.

Es especialmente valioso, y buscaremos retomar esa línea, el modo en el que Patriglia explora la relación que presenta García Linera entre la constitución de las clases sociales y los conceptos de capital simbólico y habitus ya que constituyen las coordenadas teóricas a partir de las cuales el boliviano presenta su concepto de "capital étnico". Creemos que esa línea puede ser explorada en profundidad ya que introduce el problema del racismo en Bolivia que, como bien señala Patriglia, es una problemática que García Linera seguirá desarrollando hasta la actualidad.

> Es precisamente Bourdieu quien le permite desarrollar este concepto de capital étnico. Se trata de un concepto central en el pensamiento de García Linera en

> tanto le permite unir orgánicamente clase y etnia bajo una misma perspectiva de análisis, superando así al "marxismo primitivo" que concibe la etnicidad como secundaria respecto de la clase, como la concepción del katarismo indianista tradicional de Fausto Reynaga, según la cual la composición étnica del mundo agrario sería el principal criterio de diferenciación e identificación social respecto del mundo urbano mestizo-criollo (Patriglia, p. 432, 2022).

Por su parte, el ensayo de Deandreis (2021) es un intento por poner en relación una serie de definiciones de García Linera sobre la democracia con un conjunto de autores con los cuales no se lo suele relacional habitualmente tales como Felix Guattari, Henri Lefebvre, Maurizio Lazzarato y Nancy Fraser, entre otros. En este sentido se aparta un poco de los trabajados hasta aquí mencionados, produce una apropiación distinta y busca problematizar los conceptos de García Linera al ponerlos en discusión con los autores mencionados.

Deandreis destaca la crítica de García Linera a los dos proyectos hegemónicos que se desarrollaron en Bolivia en la segunda mitad del siglo XX. El primero es el modernizador del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) que se despliega después de la revolución de 1952. El segundo es el proyecto neoliberal cuyo comienzo García Linera suele ubicarlo en el decreto 21060 y fue promulgadoo por Víctor Paz Estensoro[6].

> Ambos comparten un carácter homogeneizador de la sociedad, que ve en lo indio la muerte del sentido histórico de lo válido. En cada uno el colonialismo -como enajenación fundamental- aspira a la conversión de las potencias vitales y creadoras en fuerzas separadas, y luego ajenas, que se vuelven contra él para someterlo y domesticarlo (Deandreis, p. 103, 2021).

Creemos que el autor ubica un punto determinante en el pensamiento de García Linera que merece mayor exploración. Tanto la cuestión de la nación como la de las clases sociales aparecen en García Linera como lo que José Carlos Mariátegui

[6] La referencia al decreto 21060 será recurrente en la tesis. Basta decir por ahora que se trata de una medida del estado tomada en 1985 por el gobierno de Víctor Paz Estenssoro. El decreto obligaba al cierre de las minas locales, la libre fluctuación del tipo de cambio, el aumento de inversiones extranjeras, el fin de la política de substitución de importaciones, la desvalorización de la moneda local, la liberalización de los mercados, el congelamiento de los salarios al sector público. Como efecto más rutilante 23.000 mineros perdían sus trabajos.

denominó como “el problema del indio” (1928). En esa clave, Deandreis sugiere que “lo indígena constituye una categoría sociológica provisional y sólo parcialmente significada por un fondo común de prácticas, representaciones y luchas, que comprime épocas y lugares” (p. 100, 2021). El pensamiento de García Linera lidia entonces no solo con una apropiación de Marx sino también con el indigenismo como sistema de preguntas y conceptos para abordar la realidad colonial.

Otro aspecto que el autor resalta de García Linera es su definición del tiempo presente como “una fase de cansancio hegemónico” (Deandreis, p. 106, 2021). Encuentra en esta descripción reminiscencias del análisis de Fraser del presente en tanto contracción de solidaridades, emergencias de odios y el crecimiento de expectativas egoístas. Creemos que esta es una articulación original y poco explorada en la medida en la que García Linera ha intentado pensar una definición del “aquí y ahora” a partir de la idea de posneoliberalismo[7]. La puesta en relación del pensamiento de García Linera con autoras como Fraser da cuenta de la inserción del intelectual boliviano en una coyuntura teórica que se pregunta por problemáticas en común que merecen mayor exploración y buscaremos hacerlo a través de la articulación con los miembros del Grupo Comuna.

El trabajo *Reconstrução teórica de Mariátegui, Zavaleta e García Linera para o debate sobre a construção do socialismo e o Estado Plurinacional na Bolívia* (Andrade, 2022) presenta continuidades con los textos hasta aquí presentados y con la serie que en nuestro relevamiento anterior denominados como “García Linera, un nuevo capítulo del marxismo latinoamericano”. Ciertamente hay en torno a las problemáticas, los autores y los conceptos del amplio espectro del marxismo latinoamericano un campo en constitución en el que García Linera aparece con mayor frecuencia. El artículo busca producir un aporte en torno al vínculo entre el exvicepresidente de Bolivia con Zavaleta Mercado y Mariátegui para pensar el problema del Estado Plurinacional. En su desarrollo, disgrega otros aspectos como el de la raza y las clases sociales.

El texto produce un movimiento que nos interesa destacar el cual apunta a resaltar una problemática marxista particular: cómo se configura una formación social a través

[7] Ver: García Linera, A. (2020). *Posneoliberalismo. Tensiones y complejidades*, CLACSO – Prometeo.

de la tendencia dominante del modo de producción capitalista pero en relación a otros modos de producción. Andrade lo encuentra en el concepto de "socialismo práctico" de Mariátegui. Es decir, las supervivencias de la comunidad y de los elementos del socialismo en la vida indígena. Para esta tesis este señalamiento es particularmente pertinente ya que exploraremos cómo a través de los conceptos de subsunción y comunidad, García Linera se inserta en la problemática de las supervivencias de otras formas de organización del proceso de trabajo inmediato para pensar tanto una crítica al capitalismo contemporáneo como un modo de la práctica política que recupere o reactive eso que aún perdura. Es sobre este último aspecto que el artículo se detiene en profundidad. Fundamentalmente en el modo en el que Mariátegui (al igual que García Linera) recuperan la figura del ayllu como una de esas supervivencias.

El artículo de Ortiz definitivamente se inscribe en una serie distinta a los hasta aquí descriptos. Busca presentar una investigación en torno a la cuestión de la "politización social" a partir de algunas intervenciones de García Linera. El motivo por el cual emprende este objetivo se afirma en parte del diagnóstico del propio García Linera de la coyuntura latinoamericana a la que caracterizó atravesada por una oleada conservadora: "luego de 15 años de predominancia de los gobiernos progresistas, las coordenadas actuales marcan el regreso del neoliberalismo, frenando la idea de cambio y de revolución social" (Ortiz, p. 99, 2018).

Para lograr su objetivo Ortiz repone una serie de descripciones de García Linera como los efectos que produjo el proyecto neoliberal a principio de siglo XXI en Bolivia (incremento de desigualdades, dependencia de la inversión externa, quiebre de lazos de las economías locales). Ortiz deduce que este panorama "destruyó el tejido social comunitario y facilitó la enajenación de la soberanía productiva y cultural del país." (p. 100, 2018)

El artículo intenta recuperar algunas de las cuestiones ya planteadas en este estado del arte tales como la pregunta por la transición, el comunismo o el socialismo. Siguiendo al pie de la letra a García Linera, describe al rol del Estado como un "puente" que puede favorecer esa transición. Para ello Ortiz comprende fundamental "la politización social" que

> se refiere a la unidad, cuyos fines y medios de las comunidades y actores sociales, se cohesionan para involucrarse y consolidarse en el mapa político, en el campo discursivo, en la formación de identidades y, sobre todo, en la construcción del sentido común (Ortiz, p. 102, 2018).

En este punto, recupera la reflexión de García Linera sobre el proceso de lucha que se dio en el año 2000 denominado "La Guerra del Agua"[8]. Ortiz señala que allí radica una definición de "politización" en tanto proyecto de resistencia a la privatización de recursos naturales pero no amplía su descripción por lo que creemos que no se encuentran los argumentos suficientes para elevar el término "politización" al estatuto de concepto como creemos que intenta trabajarlo el autor. Esto es palpable cuando quiere profundizar su definición y recurre al concepto de "sentido común":

> el sentido común despolitiza los espacios democráticos, tanto los públicos como aquellos donde se desenvuelve la cotidianeidad relacional de cada persona (…) Podemos discernir que Linera plantea la lucha por la conquista del sentido común, desde la lucha hegemónica (Ortiz, p. 103, 2018).

Más allá de que "sentido común" y "hegemonía" estén poco desarrollados entendemos que esos sí son conceptos que García Linera reinterpreta y que merecen mayor detenimiento, cuestión que no sucede en el artículo. Ortiz avanza hacia una definición de "superestructura" como máquina controlada por la clase dominante lo cual produciría la despolitización y le opone, como estrategia política, la construcción de un nuevo sentido común descolonizado, "llevado a cabo desde el colectivo social, campesino y obrero, que deberá darse sólo si el/la revolucionario/a aprende y reflexiona de las lecciones pasadas cargadas de viejos esquemas de organizar el mundo y la moralidad" (Ortiz, p. 105, 2018).

En nuestra tesis de maestría buscamos distanciarnos de un conjunto de investigaciones a las que agrupamos bajo el nombre de "Los textos de García Linera leídos como

[8] Guerra del Agua: En el año 2000 se produjo una gran movilización en Cochabamba debido a que una parte de la población se oponía al acuerdo, impulsado por el Banco Mundial, que acordaron el presidente Hugo Banzer y la multinacional norteamericana Bechtel para privatizar el servicio de agua. La reacción del gobierno ante la manifestación fue reprimir inmediatamente produciendo cientos de heridos y un muerto. En esta movilización participaron García Linera y Evo Morales y para muchos teóricos, Hardt y Negri entre ellos, fue la revuelta que allanó el camino para el ascenso del MAS (Movimiento al Socialismo).

estrategia política del MAS" las cuales, como su título lo indica, no retomaban al por entonces vicepresidente como un productor de teoría sino como el armador de una estrategia de comunicación política. Esas investigaciones retomaban determinados conflictos puntuales del MAS (como por ejemplo la controversia sobre el TIPNIS) y buscaban contrastar los discursos de García Linera con el análisis del conflicto llevado adelante por el escritor del artículo.

El problema que encontrábamos es que retomaban los dichos de García Linera en un mismo plano epistemológico que, por ejemplo, una investigación periodística. En el caso de Ortiz se observa una operación semejante. El artículo no profundiza ni sobre sus fuentes teóricas, ni sobre sus conceptos. Es decir, que no compromete un distanciamiento crítico capaz de decir algo más que la propia letra de García Linera. Intentaremos nuevamente distanciarnos de estas aproximaciones para profundizar sobre los aportes teóricos de García Linera. Para ello será fundamental ponerlo en relación con un amplio caudal de autores de la tradición marxista y con sus propias fuentes teóricas.

El libro *Aproximaciones al marxismo latinoamericano* (2021) de Fabián Cabaluz y Tomás Torres constituye un intento por poner producir una actualización del pensamiento crítico marxista desde los textos de García Linera, Zavaleta Mercado, Quijano y Dussel. En primera instancia, la publicación realiza un gesto original al revisar dos corrientes críticas y emparentadas como el giro decolonial y el marxismo mostrando que dichas divisiones son meramente descriptivas e indicando que en la profundidad de su letra se encuentran preguntas y abordajes con un suelo en común.

El efecto de lectura de textos de García Linera en diálogo con los otros autores produce una apertura novedosa conceptual y problemática ya que no abundan los ejercicios reflexivos de vincular su pensamiento con el de Quijano o Dussel (sí son más frecuentes los vínculos con Zavaleta Mercado). Los interrogantes que se inauguran son de diversa índole, entre ellos encontramos el retorno de la pregunta por el intelectual, el problema de la traductibilidad y el del tiempo histórico. Cabaluz y Torres avanzan en su escritura a través de una presentación de conceptos que exploran esos interrogantes. Tal es el caso del pasaje que realizan por el concepto zavaletiano de

“formación social abigarrada” y el de “heterogeneidad histórico estructural” de Quijano.

La estrategia para abordar los textos de García Linera es otra. En primera instancia buscan establecer una relación con la obra de Zavaleta Mercado bajo la intuición de que “existe una carencia en el estudio de ambos autores de manera relacionada” (Cabaluz y Torres, p. 76, 2021). Así presentan la cuestión de las clases nacionales, el bloque plebeyo y el Estado sin profundizar en sus complejidades ni en sus fuentes y retomando al pie de la letra sus conclusiones. De esta manera, el libro funciona como una introducción a los autores a partir de ubicar en ambos el “esfuerzo por identificar una pluralidad de sujetos con capacidad de cuestionar las relaciones capitalistas” y la comprensión del Estado como un “espacio de disputa, con contradicciones y conflictos en su seno” (Cabaluz y Torres, p. 97, 2021). Los trabajos de García Linera son abordados de un modo similar. Sitúan como su fuente al “Marx tardío” (Cabaluz y Torres, p. 87, 2021) y afirman la siguiente tesis:

> podemos decir que el punto de partida del exvicepresidente, es el de pensar un desarrollo no lineal de la historia, el de la coexistencia de modos de producción a la vez que de temporalidades históricas que se sitúan en un mismo espacio-tiempo del presente, es decir, de formaciones sociales abigarradas (Cabaluz y Torres, pp. 87-88, 2021).

Consideramos valioso el reconocimiento de una problematización de la temporalidad en la obra de García Linera. Los autores desarrollan brevemente el lugar que el concepto de “comunidad” tiene para pensar esta complejidad de temporalidades tanto como crítica del puro presente capitalista así como potencial a partir del cual es posible pensar una revolución. Será trabajo de esta tesis profundizar ampliamente este aspecto a partir de una complejización de la lectura que García Linera hace de Marx. Reconocemos necesario ampliar la exploración de las categorías de proceso de trabajo, subsunción y comunidad a partir de la lectura que hace García Linera de Marx pero también de los autores que median esa interpretación. Eso será condición de posibilidad de explorar la especificidad del marxismo lineriano y desarrollar una interpretación de su obra en tanto complejización de la temporalidad. A su vez, presentaremos un contrapunto con la conjetura que señala que García Linera trabaja a

partir de un “Marx tardío” acentuando la importancia de los *Grundrisse* en su producción.

Otro aporte novedoso del libro es el tratamiento del concepto de “trabajo vivo” tanto en la obra de García Linera como en la de Enrique Dussel como aquel concepto que permite pensar en la lo que trasciende al capital. La cuestión que une a ambos autores en este caso es el concepto de subsunción ligado al de trabajo vivo, ambos conceptos nodales de la teoría marxista que exploran el campo del proceso mediante el cual la forma valor avanza sobre la periferia capitalista.

Para los autores el concepto de trabajo vivo aparece en la obra de García Linera de un modo análogo al que lo hace en la de Dussel. Es decir, como exterioridad del capital. Para ellos recorren una bibliografía poco explorada del ex vicepresidente como el texto *De demonios escondidos y momentos de revolución* de 1991. Los autores comprenden al concepto como un modo de “transformar la sociedad” (Cabaluz y Torres, p. 117, 2021) ligado a otro concepto central en García Linera que es el de “comunidad”. Ya en el libro *Forma valor y forma comunidad* (2010 [1994]) los autores reconocen una ambigüedad en el tratamiento del concepto de trabajo vivo que por momentos aparece como a “los procesos de consumo productivo de los medios de producción y del objeto de trabajo” y en otros como “el no-ser del valor” (Cabaluz y Torres, p. 118, 2021).

El trabajo vivo es tanto fuente de subyugación a la forma valor como potencia subversiva. La lectura que aquí se hace señala que allí donde el trabajo vivo es subsumido a la forma valor radica la posibilidad de una transformación política debido a que la subsunción formal “sería más bien un horizonte concreto más que algo real” (Cabaluz y Torres, p. 119, 2021). Los autores enfatizan que el trabajo vivo no representa valor para García Linera sino que es aquel terreno que tiende a ser subsumido a la forma valor. Mientras que la potencia política del concepto radica en que, en la medida en que no es valor, se encuentra en una relación antagónica con el capital. Finalmente su vínculo con el concepto de comunidad se halla en que es allí precisamente donde el trabajo vivo no subsumido a la forma valor es posible de ser encontrado.

En lo que respecta a una de las inquietudes de esta tesis, la pregunta por la temporalidad histórica en la obra de García Linera aparece presentada bajo la siguiente conclusión: "Las formas de subyugación del trabajo vivo serían un aspecto central para comprender el modo de producción capitalista en condiciones de coexistencia de modos de producción cuyas temporalidades históricas no fueran contemporáneas" (Cabaluz y Torres, p. 121, 2021). Entendemos que lo que los autores señalan es que la subsunción formal es ya una problematización del tiempo histórico porque da cuenta de la especificidad del (o de la falta de) desarrollo capitalista en la periferia. Este señalamiento merece ser profundizado y a eso nos dedicaremos en esta investigación.

Para Cabaluz y Torres el tratamiento del concepto de trabajo vivo en la obra de García Linera se divide en sus reflexiones guerrillas y carcelarias, por un lado, y en su pensamiento postcarcelario por el otro. Si el primer momento responde a un fundamento de las relaciones comunitarias, el segundo es la expresión de los movimientos sociales con las comunidades. Lo relevante de este segundo momento es el énfasis en la comunidad en tanto modo de organización no capitalista y, por ende, entidad que "resiste el avance de la modernidad capitalista" en la medida en la que en los movimientos sociales "reside la materialización del trabajo vivo" (Cabaluz y Torres, p. 124, 2021). Se trata concretamente de la "forma multitud" como movimiento social que produce trabajo vivo no capitalista.

Desde nuestro acercamiento, no encontramos una necesidad de dividir, a partir de datos biográficos, el tratamiento de los conceptos de trabajo vivo, subsunción y comunidad. De hecho, creemos que en el tratamiento en conjunto de los distintos textos que han puesto en juego estos conceptos radica un posible desarrollo.

Debido a la importante presencia que tendrá "la cuestión nacional" en esta tesis nos interesa mencionar al escrito de Marcelo Starcenbaum (2019), *Entre la corrección étnica y las fases del proceso revolucionario: formas de lo nacional-popular en el marxismo de Álvaro García Linera*, como un antecedente que buscó reconstruir el problema de lo nacional-popular a lo largo de la obra del ex vicepresidente de Bolivia. Está claro que lo "nacional" y lo "nacional-popular" no remiten necesariamente a la misma problemática, pero el texto de Starcenbaum funciona como referencia en la

medida en la que problematiza la interpretación de García Linera sobre lo nacional-popular bajo un "carácter positivo" (Starcenbaum, p. 112, 2019) y eso permite pensar la relación del autor con la historia boliviana y, más en particular, con la Revolución de 1952. Como hemos visto, dicho acontecimiento es estructurante de la teoría lineriana. Starcenbaum retoma a René Zavaleta Mercado y señala que opera como una "matriz" (p. 113, 2019) de inteligibilidad inevitable para pensar lo "nacional", lo "nacional-popular", el "indianismo" y el "marxismo" en los textos de García Linera. Buscaremos, justamente, ampliar estos acercamientos al inscribir el problema de lo nacional como el problema del indio en la obra de García Linera.

Finalmente quisiéramos cerrar este recorrido que, como dijimos, se complementa con el trabajo realizado en la tesis de maestría y publicado en la revista Religación con un comentario sobre el libro de Tomás Torres (2018) denominado *Comunidad y Estado en Álvaro García Linera. Un análisis a través de sus lugares de enunciación (1988-2017)*. La publicación tiene la virtud de ser uno de los primeros trabajos sistemáticos que recuperan la producción teórica de García Linera. El trabajo concentra su análisis en los conceptos de Estado y comunidad bajo el gesto crítico de leer en la obra de García Linera una propuesta por pensar juntas estas dos categorías aparentemente antagónicas.

> Comunidad y Estado son dos conceptos vinculados entre sí que, si bien se niegan, se necesitan para propiciar el desarrollo postcapitalista boliviano. Las características de estos, formas de producción socializadas y reparto del excedente (comunidad) y la capacidad de universalización de la sociabilidad (Estado), serían las maneras mediante la cual es posible pensar un diálogo emancipatorio que propicie una duradera formación social contraria a la modernidad capitalista (Torres, p. 171, 2018).

El libro persigue esta tención a través de un recorrido sobre la totalidad de la obra de García Linera a partir de la propuesta de pensar en cuatro "lugares de enunciación" que serían el "guerrillero", el "prisionero", el "intérprete" y el "vicepresidente" siguiendo distintos momentos de su biografía que se corresponderían con su militancia en el EGTK, su aprisionamiento en Chonchocoro, su participación en el Grupo Comuna y su rol en el ejecutivo boliviano, respectivamente.

Torres deja planteados diversos problemas de distinta índole (algunos más conceptuales y otros que hacen a su práctica intelectual) la obra de García Linera que exceden el tratamiento de los conceptos de Estado y comunidad. Entre ellos cuestiones como la nación, el trabajo vivo, la primacía del valor de uso, los movimientos sociales, el neoliberalismo y la revolución.

El libro constituye un antecedente significativo aunque intentaremos distanciarnos de un acercamiento a la obra de García Linera bajo la categoría de "lugares de enunciación" que creemos funciona como una suerte de determinación unívoca de su producción teórica. Buscaremos, por el contrario, situar problemáticas que retornar durante sus escritos de formas desplazadas o incluso contradictorias. Si bien el "contexto" de enunciación es fundamental no haremos de él una matriz analítica sino que privilegiaremos las insistencias conceptuales que, bajo diversos nombres, pueden aparecer si tomamos a su obra en tanto "discursos". Esta entrada nos permitirá también trazar relaciones explícitas e implícitas con otros autores y problemáticas.

Habiendo hecho este recorrido nos concentraremos a continuación en describir cuál será nuestra estrategia de abordaje de la producción teórica de García Linera y qué buscamos analizar a partir de ella.

Estrategia metodológica:

En fin, existían también entre nosotros todas las causas de la Revolución francesa. Sólo que no estábamos en Francia, y no hubo Revolución. Vivíamos en un país donde se verifican siempre las causas y no los efectos.

Ítalo Calvino. El barón rampante

El original de la traducción

La complejidad de la intervención teórico-política de Álvaro García Linera exige desplegar una serie de puntualizaciones que permitan explicitar posibles desvíos interpretativos. El saldo de nuestra tesis de maestría colocó a la escritura de García Linera en un lugar entre la práctica teórica y la práctica política donde rescatamos a la figura del "traductor". Esto supone una serie de cuestiones que es preciso definir. Por empezar no habría "original" en esta forma de entender a la traducción. Ni la política

aplica el original de la teoría ni la teoría describe retroactivamente el original que produjo la política. Lo que hay son "huellas" (Derrida, p. 63, 1967), concepto que trastoca la idea de original en general, en la teoría y en la política. Esto no implica que traducir no sea producir pero, sin embargo, esta producción es de un orden distinto al que acarrea la idea que supone la existencia de un original. Principalmente esto permite pensar que teoría y política no son equivalentes la una a la otra, hay algo productivo en el *entre* que la traducción intenta sostener en su singularidad. Por lo tanto, siguiendo a Derrida, esta práctica es éxito y fracaso, "es a la vez traducible e intraducible" (p. 41, 1997).

El ejercicio de traducción que produce García Linera permite distinguir también distintos niveles de análisis. El modo en el que permanentemente convoca a trabajar con las contradicciones de los procesos sociales es sintomático de esto. Por un lado, hay un legado teórico (marxismo latinoamericano e indianismo, parte 1 de esta tesis) pero, a su vez, hay una coyuntura concreta sobre la que es preciso actuar (ya sea como militante o vicepresidente, el problema insiste, no importa el "lugar de enunciación"). Por lo tanto, no se trata de conciliar estos dos órdenes con el fin de "aplicar" la teoría a la política sino de producir una práctica teórica capaz de lidiar con las contradicciones que se sostienen en el *entre*.

En la misma línea Martín Cortés, al investigar la práctica de José María Aricó, habla de su ejercicio intelectual como una traducción de "inevitable carácter imperfecto" (p. 33, 2015). De lo que se trata entonces es de producir una recreación exitosa de una imposibilidad. Así la traducción es también escritura, lectura y crítica lo que dota de vitalidad a esta operación. "La traducción es un modo de leer activamente" (Cortés, p. 19, 2015). En el caso de García Linera lo que es constitutivo de su operación de traducción es que está destinado a la intervención política. Entonces la potencia de esta imposibilidad habita en pensar qué tanto puede acercarse a una acción política eficaz y correcta.

En su operación de traducción hay una amalgama de teorías, memorias y lecturas que aparecen en forma de "huellas" que permiten pensar en nuevas formas de interpretar sus discursos. Estas "huellas" son también las que abren la posibilidad de analizar su relación contradictoria y heterodoxa con su propia herencia teórica (una relación que

es fiel en la medida en que es crítica y, en algún sentido, infiel con la herencia teórica). La operación de traducción le permite a García Linera generar un texto nuevo. Señala Derrida:

> La diferencia inaudita entre lo que aparece y el aparecer (entre el "mundo" y lo "vivido") es la condición de todas las otras diferencias, de todas las otras huellas, y ella es ya una huella. (…) La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general (Derrida, p. 15, 1967).

La huella opera en tanto y en cuanto la lectura del texto anterior (sus herencias teóricas) supuso una experiencia temporal, de otro modo, el texto nuevo no tendría sentido novedoso. La huella se abre sobre "un pasado que nunca fue ni puede ser vivido bajo la forma, originaria, o modificada, de la presencia" (Derrida, p. 91, 1967).

García Linera, como traductor de su coyuntura, permite pensar productivamente sus herencias teóricas tales como el marxismo y propone un modo de leer a Marx y Engels que privilegie determinados nudos problemáticos que su coyuntura le impone por sobre otros. De esta forma, su operación consiste en pensar críticamente al marxismo, distanciándose de interpretaciones que lo ponderan como una filosofía de la historia. Para ello produce un recorrido propio de la obra de Marx y Engels donde recupera textos canónicos como El Capital y el Manifiesto Comunista pero también los Grundrisse, los cuadernos etnológicos y la correspondencia con Vera Zásulich, entre otros.

¿Cómo pensar el estatuto de García Linera entonces? García Linera es un proceso de traducción entre teoría y política. Sabiendo, por un lado, que toda traducción es fallida (impura) y, por el otro, que su ejercicio lejos está de limitarse a una intervención en el campo de la teoría. La traducción es el desajuste, la no correspondencia entre práctica teórica y práctica política pero, sin embargo, es el lugar fundamental de la producción de un conocimiento capaz de intervenir en su coyuntura. Este espacio intermedio es lo que representa García Linera. Por este motivo, sobre su obra no se puede aplicar un método sino una serie de estrategias metodológicas que, recuperando la teoría materialista del discurso, las críticas al autor como fuente del sentido, el carácter abierto y contingente de los enunciados y una teoría de la lectura que problematice la

relación entre texto y temporalidad, permitan dar cuenta de la singularidad del texto lineriano que es siempre ya un ejercicio de traducción de un original perdido.

La posición materialista

Por este motivo es muchas veces García Linera resulta inaprensible. Cuando se escribe su nombre se asumen múltiples riesgos, desde retornar al viejo problema del "autor" (y reponer todas sus confusiones) hasta aplanar sus discursos despojándolos de uno de sus mayores atributos: la capacidad de interpelación masiva. Sus textos están abocados a la intervención política razón por cual es complejo ubicar las genealogías de sus conceptos o incluso rastrear alguna sistematicidad. Uno se enfrenta a un desarrollo teórico en permanente prueba con la coyuntura política. Es por eso que el propio autor denominó a su pensamiento como un "marxismo situacional". Nominación a la que habría que agregarse: donde la situación *prima* (modifica, interrumpe y cuestiona) por sobre el marxismo. Como ya hemos mencionado, esta tesis tiene como antecedente otra investigación realizando en el marco de la maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, razón por la cual ya hay un terreno recorrido y algunas cuestiones saldadas.

Una de esas cuestiones es que podemos ubicar a García Linera en una serie de pensadores marxistas que han desarrollado sus reflexiones al calor de un proceso político. Ha sido siempre un militante y, en ese sentido, el estatuto de sus inquietudes es susceptible de ser comparado con las de Lenin, Mao, Gramsci, Mariátegui, Zavaleta Mercado, Rosa de Luxemburgo o, como hicimos en la introducción, con Guevara. El denominador común de estos personajes históricos es que las preguntas de sus reflexiones han sido el resultado de un proceso de lectura de sus coyunturas donde los interrogantes ya estaban allí situados, aunque no hubieran sido, hasta ese momento, enunciados. Si todo pensamiento se juega en unas coordenadas espacio temporales innegables, la particularidad de estos autores es que asumen esa condición como necesaria para desarrollar sus teorías. La impureza de las clases sociales, la singularidad de la unidad nacional y el desarrollo desigual y combinado del capitalismo son unidades opacadas por el tiempo que las habita por lo que, en gran medida, el

trabajo de estos autores se juega en la capacidad de pensar de qué modo el presente determina una lectura de esas categorías.

Decimos que sus textos leen su coyuntura y con eso no queremos reponer una interpretación estrictamente circunstancial o pragmática de sus planteos. Desde la perspectiva de Louis Althusser (1994) "coyuntura" difiere de "presente" en la medida en la que es una categoría que reúne la complejidad temporal y traza relaciones no evidentes con su historia. La "práctica teórica" (Althusser, 1994) de García Linera asume una terrenalidad radical, sus intervenciones son siempre estructuralmente incompletas en el sentido de que sus tesis no siempre "resuelven" sino que presentan los problemas de su tiempo. La resolución queda del lado de la práctica política. Será la nación boliviana la encargada de escribir, a través de su práctica, las posteriores líneas del tramado lineriano. Es este carácter el que hace posible observar un vínculo poco nítido entre su teoría y su práctica ya que las respuestas teóricas se presentan en los actos políticos y no en un sistema de ideas. De ahí que pueda afirmarse (y lo mostraremos a lo largo del escrito) que García Linera trabaja sobre un ejercicio de problematización entendido como la práctica de discutir, interrogar o dejar sin responder una serie de tesis y conceptos. Aguilar, Glozman, Grondona y Haidar han señalado una relación entre la problematización y la investigación que podríamos pensar habita en García Linera aunque este no se refiera nunca a su "método": "La noción de problematización como modo en que la investigación social, en tanto práctica teórica, puede hacer con aquello que se ofrece como natural, homogéneo y evidente" (p. 38, 2014).

Es importante aclarar que esta condición no anula la pregunta por la verdad de esas intervenciones. Althusser, siguiendo a Spinoza, propone hablar de lo *verdadero* para referirse a la escritura de los hombres o mujeres políticos/as. En la propuesta de García Linera, lo verdadero es interno a ese proceso y solo acontece en la lucha sobre la que reflexiona. Serán las respuestas que escriba el pueblo boliviano, a través de sus intervenciones prácticas, las que probarán la efectividad de lo verdadero en García Linera. "No hay verdad, o mejor, no hay sino verdad efectiva, esto es definida por sus efectos, inexistente fuera de ellos" (Althusser, p.59, 1994).

El resultado de la escritura García Linera es entonces inmanente a su coyuntura política. Su modelo requiere ser interno a la crisis que se propone leer con el fin de intervenir sobre la política de su momento actual. El pensamiento de García Linera surge de lo que la revolución de 1952 no pudo resolver, del fracaso de la Marcha por la vida, de la virtud de la Guerra del Agua, del proceso de neoliberalización boliviano y del más reciente golpe de Estado de 2019.

A lo largo de la tesis repondremos estas coyunturas como determinaciones primordiales de la práctica teórica de García Linera. Buscamos con esto distanciarnos de aproximaciones que han privilegiado "lugares de enunciación" (Torres, 2018) que, creemos, reponen una relación obra-autor lineal al asumir que la escritura está determinada por el lugar, rol o posición subjetiva (militante, prisionero, intelectual o vicepresidente) que se esté asumiendo en el presente de la escritura de los textos. Por el contrario, sostenemos que todas estas posiciones enunciativas se encuentran siempre presentes de forma indistinguible y que, para mostrar el aporte de García Linera al campo marxista y, fundamentalmente, la posibilidad de que esta teoría de seguir produciendo análisis críticos en el siglo XXI, es más conveniente privilegiar los textos, en tanto discursos (por sobre el autor), y ponerlos en función de sus coyunturas (por sobre su lugar de enunciación) como categorías temporales complejas que no remiten solamente al presente.

A esto denominamos, trasladando la lectura de Natalia Romé (2014) de Althusser a nuestra investigación sobre García Linera, como la "posición materialista": la primacía de los procesos reales y efectivos como conjunto de instancias que sobredeterminan el pensamiento abocado a la intervención política donde lo verdadero se trama como la relación entre práctica teórica y práctica política a la luz de diversas coyunturas. Así como diremos a lo largo de todas estas páginas que la teoría no es anterior al pensamiento, tampoco lo es su rol o "lugar de enunciación".

¿Pero qué lee esa posición? ¿Cuál es su saldo analítico? La posición materialista necesaria para leer a García Linera y extraer esa teoría o problematización susceptible de ser recogida en sus discursos requiere tomar como objeto no conceptos sino "problemáticas". Seguimos la pista elaborada por Romé cuando, en su propia interpretación de la herencia althusseriana, señaló:

> Leer es plantear a una problemática la pregunta de sus preguntas para comprender el alcance de sus respuestas, ponderar su compromiso en las tensiones de su coyuntura, descubrir las aporías que producen y hacer lugar a los inacabamientos en los que se presenta por ausencia. Leer es, en definitiva, levantar las contradicciones de un discurso, aquellas que pulsan en él y lo desbordan, porque es en ellas que se abre el espacio de una intervención (p. 8, 2017).

Por problemática[9] entendemos el terreno y su horizonte sobre el cual se desarrolla la práctica teórica. Un problema nuevo no surge como una novedad radical sino en la puesta en relación de este con su coyuntura. Para el caso de esta investigación una problemática que se trabajará será, por ejemplo, la "indígena". Es ampliamente sabido que García Linera no "descubre" el problema del indio en Bolivia o en América Latina ¿De qué modo entonces es posible afirmar que García Linera produce un aporte en la problemática indígena a través de la teoría de Marx? Precisamente porque, recogiendo tesis fundamentales del marxismo latinoamericano y la tradición crítica nacional los piensa al calor de las crisis políticas actuales. Así logra ver lo que la vista estructuralmente no había podido notar por estar "excluido definido, excluido del campo de la visibilidad y definido como excluido, por la existencia y la estructura propia del campo de la problemática" (Althusser, p. 31, 2010 [1967]).

El punto clave que señala Althusser acá es que lo invisible no es una limitación de la visión sino lo que estructuralmente se presenta como opaco. Lo visible invisible se presenta en calidad de "lapso, ausencia, carencia, síntomas teóricos" (Althusser, p. 32, 2010 [1967]). Retomamos el concepto de problemática para pensar la cuestión indígena en García Linera porque creemos que de ese modo es posible extraer esas presencias no dichas que convierten a textos de intervención coyuntural en aportes teóricos y políticos al problema nacional boliviano y latinoamericano.

[9] Un antecedente directo de este tipo de trabajo con el concepto de problemática es nuestra tesis de maestría. Ahí nos valimos del concepto de "problemática" y señalamos que Althusser lo retoma de Jacques Martin cuando señala: "Creí poder utilizar el concepto de problemática de Jacques Martin para designar la unidad específica de una formación teórica y, en consecuencia, el lugar de la asignación de esta diferencia específica" (Althusser, p.23, 1965). La problemática establece el campo de lo decible (del qué y también del cómo). Es esta problemática la que impone al escritor su relación con lo existente y no una verdad externa a él.

Es por ello que la práctica de la escritura de García Linera reclama una práctica de la lectura. Siguiendo el título del libro de Pêcheux, se trata de leer aquellas verdades evidentes que exigen no detenerse en la simplicidad. “La simplicidad sólo es producto de un proceso complejo (…) La simplicidad no es, por tanto, originaria: es, por el contrario, el todo estructurado el que asigna su sentido a la categoría simple” (Althusser, p. 162, 1967). Utilizaremos el verbo “leer”, en este sentido fuerte que le otorga el pensamiento althusseriano para referirnos a esa relación del pensamiento con su objeto el cual parte siempre ya de una complejidad que es preciso reponerle. Detengamos un instante en este verbo (“leer”) que no por cotidiano carece de potencial crítico.

Los lentes de García Linera

Esta tesis retoma la “lectura sintomal” (Althusser, 1969) althusseriana en un doble movimiento en permanente relación. Uno de ellos es ver el modo en el que García Linera *lee* la obra de Marx. El otro es leer sintomáticamente a García Linera. Estos dos niveles son distinguibles pero inseparables ya que en el mismo movimiento en el que daremos cuenta de que García Linera lee autores y coyunturas que lo hacen revisar el canon marxista; nosotros leeremos lo que su lectura no lee como un modo de ubicar críticas y silencios en su pensamiento. Es probable que el primer aspecto mencionado se haya privilegiado. Esto se debe a que se trata de un trabajo que en gran medida busca reconstruir objetos, preguntas y tesis susceptibles de hallarse en los discursos de García Linera. Sin embargo, el segundo movimiento también ha sido puesto en juego debido a que es en la detección de límites, silencios y omisiones donde radica la posibilidad de efectuar una lectura crítica. Si podemos señalar lo que García Linera no vio pero pudo haber visto estaremos dando con el espacio de la crítica y esta es una tesis que tiene esa aspiración.

Consideramos a la "lectura sintomal" como un aporte fundamental de nuestra estrategia debido a que permite desplegar un abordaje crítico que dé cuenta de las contradicciones internas de un discurso, sus genealogías profundas y sus diálogos con otras tradiciones intelectuales. Un modo en el que esta estrategia se desplegará será

intentando formular las relaciones entre los discursos de García Linera y otro conjunto de textos con los que se vincula. Hablamos fundamentalmente de la obra de Marx pero también de Mariátegui, Reinaga y Zavaleta Mercado ¿Cómo se relaciona García Linera con estos escritos? Detecta que hay un conocimiento producido en estos autores que es preciso retomar poniéndolo a dialogar con los avatares de la historia presente. Así, introduce conceptos, plantea continuidades, interpreta tesis con el fin de recuperar el saldo analítico que le permite hacer pie para desarrollar su propia teoría. En el sentido fuerte del término, García Linera *lee* a estos autores.

A propósito de las fuentes que aparecen en *El Capital*, Althusser señala que Marx "los lee de una manera que parece perfectamente límpida: para apoyarse en lo que han dicho de exacto, y para criticar lo que han dicho de falso; para situarse, en suma, en relación a los maestros reconocidos de la economía política" (p. 23, 2010 [1967]). La lectura sintomal es una teoría materialista del leer en la medida en la que combate el tipo de lectura empirista y propone una práctica de la lectura que se

> sostiene en la doble y conjunta comprobación de las presencias y las ausencias, de los aciertos y desaciertos, se hace culpable de un desacierto singular: no ve sino la existencia combinada de los aciertos y desaciertos en un autor, plantea un problema, el de su combinación (p. 24, 2010 [1967]).

La lectura sintomal (en su doble ambivalencia que mencionamos al principio de este apartado; es decir aplicada a y supuesta en García Linera) se basa en que el pensamiento "es un sistema real propio, basado y articulado en el mundo real de una sociedad histórica dada, que mantiene relaciones determinadas con la naturaleza, un sistema específico, definido por las condiciones de su existencia y su práctica, es decir por una estructura propia, un tipo de "combinación" determinados, sus medios de producción propios y sus relaciones con las otras estructuras de la sociedad" (Althusser, p. 48, 2010 [1967]). Leer es también no atenerse solamente a lo que dice el texto sino poder establecer las relaciones entre este y el todo complejo que lo hizo posible.

La potencia lectora del contratiempo

Habiendo asumido a la posición materialista y a la lectura sintomal como las estrategias a partir de las cuales analizaremos la obra de García Linera es momento de presentar el problema del tiempo histórico bajo esta clave analítica. Apelaremos para ello a la figura del "contratiempo" para dejar planteada la problemática de la temporalidad que queremos presentar como el reverso del estudio de los discursos del ex vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia. Por reverso entendemos aquello que García Linera dice sin decir: el modo de leer a Marx tras la llamada "crisis del marxismo".

El problema del tiempo histórico es una corriente propia al interior de la tradición marxista. Desde las *Tesis de la filosofía de la historia* de Walter Benjamin y la metáfora del pasado como el fogonazo que alumbra el presente hasta los *Apuntes sobre la historia de las clases subalternas* de Antonio Gramsci en torno al carácter disgregado y episódico de la historia de las clases subalternas, los conceptos de "tiempo" e "historia" conforman una parada ante la cual muchos analistas de esta tradición teórica tienden a detenerse.

La tendencia idealista al interior de esta corriente es la que enlaza tiempo e historia pero a través del clásico problema del tiempo progresivo bajo las figuras de la teleología (la finalidad y el finalismo), el mesianismo (la profecía de la realización del hombre por el hombre)[10] o la escatología (bajo la idea de destino). Un tiempo lineal repone una historia sucesiva con un origen y un fin. Dicha concepción del tiempo histórico forma parte de los debates en torno al cuerpo teórico marxista hasta el presente. Eduardo Grüner responde que "no hay *eschaton*, aunque se tenga que actuar como si lo hubiera, para levantar un sentido allí donde "el instante de peligro", la "crisis de la presencia", abre un abismo en el que la historia podría caer definitivamente" (p.12, 2003). Y añade que la relación entre historia y temporalidad es eminentemente política (y marxista) porque introduce la lógica de la producción de la

[10] Una de las formas más sofisticadas de desarrollar el mesianismo marxista fue planteada por Jacques Derrida en torno al problema de la promesa porvenir y la crítica a Althusser que detecta Balibar (2007) sobre lo mesiánico sin mesianismo. Leyendo a Derrida, Balibar se pregunta si el llamado a la revolución marxista no comporta inevitablemente una dimensión "ontoteleológica" (2007, p. 194).

historia a través de la lucha de clases; producción de hechos, acontecimientos, revoluciones, puntos de bifurcación, crisis, victorias y derrotas.

Gisela Catanzaro, por su parte, señala la pertinencia de un trabajo sobre la temporalidad e indica su relación con la política:

> definida como una producción determinada que delinea los contornos de los sujetos históricos y su mundo, la temporalidad abandona el lugar que ocupaba junto a otros fenómenos de la naturaleza en el campo de la física e ingresa en el de la política (p. 20, 2003).

Lejos del empirismo que repone un tiempo visible, cronológico y espacializado que ya criticamos a través de la complejización de la lectura, la pregunta que el marxismo trae sobre la historia convoca la reflexión sobre la totalidad histórica siempre ya medida por el conocimiento.

Es a través de la crítica que Althusser desarrolla en *Para leer El Capital* que autores como Catanzaro (2003), Morfino (2013), Romé (2021) y Ré (2020) articulan la posibilidad de seguir pensando la problemática del tiempo histórico en el marxismo. Althusser comienza por el problema del concepto "historia" al cual asume como "un concepto no-criticado, y que, como todos los conceptos "evidentes", corre el riesgo de tener por todo contenido teórico sólo la función que le asigna la ideología existente o dominante" (p. 103, 2010 [1967]). Es preciso entonces preguntarse cuál debe ser el contenido del concepto de historia que exige la problemática teórica de Marx. Es allí precisamente donde Althusser anuda los conceptos de historia y tiempo pero a través de un contraejemplo, el tiempo histórico hegeliano el cual tiene dos características: 1) la continuidad homogénea del tiempo y 2) la contemporaneidad del tiempo o categoría del presente histórico. La primera remite a la continuidad del desarrollo dialéctico de la Idea en una continuidad; la segunda apunta a que todos los elementos del todo coexisten siempre en el mismo tiempo, el presente.

La consecuencia es clara: no hay política hegeliana posible. El tiempo histórico hegeliano impide un saber sobre el futuro. Su sincronía bajo el rasgo de la contemporaneidad reduce la historia a una secuencia temporal donde los

acontecimientos “no son sino presencias contingentes sucesivas en el continuo del tiempo” (Althusser p. 106, 2010 [1967]). Althusser señala que es preciso retener de Hegel la pregunta por la estructura del todo social o la totalidad histórica que abre la pregunta por el devenir. El problema es que, en el caso de Hegel, la cierra inmediatamente a través del *telos*. Por lo tanto, el concepto de tiempo histórico debe retener la pregunta por la totalidad pero sin clausurarla con un fin.

Es aquí donde desarrolla un rasgo que insistirá en esta tesis: “la complejidad” ¿Qué es la complejidad? Es precisamente la insistencia en una pregunta por la totalidad social pero capaz de ver coexistencias diferenciadas. El “todo estructurado” funciona con autonomías relativas que tienden a la unidad a partir de determinaciones específicas que, en última instancia, están determinadas por la economía.

Dar cuenta de la coexistencia de elementos impone la necesidad de pensar el estatuto de su relación. Althusser habla de una “dominancia” (p. 106, 2010 [1967]) en la jerarquía de la estructura del todo orgánico. Los niveles son el económico, el político, el ideológico, el jurídico y allí escribe un problemático “etc”. Será tarea de esta tesis leer qué otros niveles se configuran en los discursos de García Linera.

Volviendo a Althusser señala que son esos niveles los que hay que pensar como “un tiempo propio” para cada uno “relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los tiempos de los otros niveles” (p. 110, 2010 [1967]). En ese mismo pasaje acerca los conceptos de “historia” y “tiempo”:

> Debemos y podemos decir: para cada modo de producción hay un tiempo y una historia propios, con cadencias específicas al desarrollo de las fuerzas productivas; un tiempo y una historia propios a las relaciones de producción, con cadencias específicas; una historia propia de la superestructura política…; un tiempo y una historia propia de la filosofía…; un tiempo y una historia propio de las producciones estéticas…; un tiempo y una historia propia de las formaciones científicas…; etc. Cada una de estas historias tiene cadencias propias y solo pude ser conocida con la condición de haber determinado el concepto de la especificidad de su temporalidad históricas, y de sus cadencias (desarrollo continuo, revoluciones, rupturas (p. 110, 2010 [1967]).

A través de esta reflexión, Althusser nos acerca una teoría de los "casos" que creemos y buscaremos plantear como susceptible de ser hallada en los discursos de García Linera. La pregunta por el caso nos devuelve entonces a la "posición materialista". Es el caso lo que desarma la teoría y la empuja a desarrollar sus límites. Concretamente, es el caso boliviano el que exige trabajar en una articulación entre la tradición marxista y el indigenismo nacional.

Entonces la complejidad de la temporalidad que propone pensar Althusser radica en la atención a esas cadencias y tiempos diferenciales que componen la totalidad social. Esto último es fundamental para ubicar las relaciones que se amarran entre los tiempos distintos; relaciones que remiten a un todo complejo. Estos tiempos deben ser producidos, no son una evidencia empírica. Requieren de una reflexión sobre las especificidades de sus relaciones con otros tiempos y de las singularidades de ellos mismos. Si el tiempo ideológico de la contemporaneidad no permite ver las relaciones diferenciales de coexistencia de tiempos múltiples, eso no implica que se renuncia a la pregunta por el presente: "debemos pensar el concepto de dichos retrasos, adelantos, sobrevivencias, desigualdades de desarrollo, que coexisten en la estructura del presente histórico real: el presente de la coyuntura". (Althusser, p. 117, 2010 [1967])

Sostenemos que una concepción de la temporalidad compleja que se pregunta por las formas de la transición tanto *al* como *del* capitalismo sostiene silenciosamente las tesis de García Linera y muestra el rumbo posible de un marxismo tras su crisis. El primer paso para situar esta problemática temporal es trabajar sobre el modo en el que la producción teórica de García Linera se relaciona con su coyuntura. Decidimos denominar ese posicionamiento como "contratiempo".

En un artículo reciente[11] sobre los textos que Jacques Derrida le dedica al concepto de "ideología" en Marx, Engels y Althusser, Thomas Clément Mercier señaló que "en 1993 era muy tarde para "volver a Marx", para publicar un libro al respecto e, incluso, para leerlo" (p. 2, 2019). Este es el año de publicación de *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Dicho escrito apuesta a pensar a

[11] Mercier, C. (2019): *Diferencia sexual, diferencia ideológica: Lecturas a contratiempo. (Derrida lector de Marx y Althusser en la década de 1970 y más allá)*. Demarcaciones, 7, pp. 1-29. https://philarchive.org/archive/MERDSD-2

Marx para reflexionar en torno al legado, los espectros y los restos del autor de *El Capital*. Asimismo, se presenta como una permanente reflexión sobre la lectura, la escritura y el modo de lidiar con el retorno de las herencias. Derrida, el que para muchos era el más inesperado (aunque Mercier lo discute en su artículo)[12], vuelve a poner el nombre de Marx sobre el tablero de las discusiones a partir de una reflexión sobre lo que su legado le hace al tiempo. Decimos "vuelve" porque la crisis del marxismo (que presentaremos en el próximo apartado) ya había avanzado sobre el pensamiento crítico sugiriendo, a través de filósofos como André Glucksmann y Bernad-Henry Lévy, el abandono de este cuerpo teórico.

Para Giller (2020) es Derrida quien a través de la publicación de *Espectros de Marx* abre un espacio de controversia con el antimarxismo que desde la postdictadura se consolidaba en América Latina. Esta publicación es una respuesta al *Fin de la historia y el último hombre* de Francis Fukuyama (1992) que permite seguir pensando la herencia marxista a fines del siglo XX. Esta condición "tardía" de Derrida no necesariamente es un obstáculo o un defecto para Mercier. Es por ello que Derrida, avanzado el desarrollo de sus argumentos, se detiene para declarar: "creo en la virtud política del contra-tiempo" (p. 129, 1995). Hay en la dislocación que implica pensar a Marx luego de su crisis una potencia, ya sea en su posibilidad de llegar a tiempo y acertar con su intervención, como en su más probable yerro pero que aun así deja su testimonio.

[12] Irónicamente Mercier se pregunta si Derrida habrá leído a Marx a lo que responde: "Aunque Derrida no publicó un estudio "substancial" sobre Marx antes de 1993, y sin pretender dar cuenta de lo implícito, es posible encontrar muchos pasajes que hacen explícita referencia a Marx en las publicaciones precedentes a Espectros de Marx. Entre los escritos que se refieren a Marx o al discurso marxista antes de 1993, los textos más fácilmente identificables serían, sin duda, los siguientes*: De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967; «*Hors livre, préfaces*», en *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972 (que contiene a su vez referencias rápidas a Althusser, Lenin y Mao); «*Les fins de l'homme* » y « *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique* », en Marges de la philosophie. Paris, Minuit, 1972; et Glas. Paris, Galilée, 1974 (en particular pp. 225-231). Las referencias directas a Marx o a los discursos marxistas antes de la publicación de los Espectros son quizás más frecuentes en entrevistas: *Positions. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Paris, Minuit, 1972; *Points de suspension. Entretiens*. Paris, Galilée, 1992 (y particularmente « *Ja, ou le faux-bond* »); y «*Politics and Friendship: An Interview with Jacques Derrida*». E. Ann Kaplan y Michael Sprinker (ed.). *The Althusserian Legacy*. Londres y New York, Verso, 1993 – una entrevista realizada en abril de1989" (p. 2, 2019). A su vez hay que recordar que entre 1975 y 1976 Derrida dictó un curso dedicado a Marx y a la lectura althusseriana del marxismo que se publicó póstumamente. Ver: Derrida, J. (2017). *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Galilée.

El contratiempo no es una decisión de la voluntad de algún sujeto. Por el contrario, remite a un efecto de la lectura cuya puesta en marcha produce un "espaciamiento en el tiempo presente" (Mercier, p. 4, 2019). Este espaciamiento es condición fundamental de una apuesta política porque justamente permite pensar al presente en los términos de lo que Althusser ha denominado como "coyuntura" poniendo en relación las evidencias del presente (el antimarxismo) con una trama temporal más densa capaz de producir aperturas en consensos teóricos y políticos a partir de recuperaciones de conceptos, autores o debates. El contratiempo desarma la tendencia simplificadora del presente y que diversas intervenciones políticas (escrituras, crisis, revoluciones) suelen poner de manifiesto. La lectura a contratiempo abre el antimarxismo dominante que las evidencias de su presente reproducen mostrando cómo esta teoría puede seguir interpretando las crisis actuales.

García Linera "llega tarde" a las discusiones latinoamericanas sobre Marx. Comenzar a desarrollar una crítica de la economía política a partir de Marx y Lenin en plena "crisis del marxismo" parecería, en primera instancia, presentar una dislocación temporal. Sin embargo, Althusser nos recuerda que

> una ciencia no progresa, es decir, no vive sino gracias a una extrema atención puesta en sus puntos de fragilidad teórica. En este sentido, recibe su vida, menos de lo que sabe que de lo que no sabe, siempre que delimite bien este "no-sabido" y que sea capaz de plantearlo en la forma rigurosa de un problema (p. 24, 2010 [1967]).

Planteamos entonces que García Linera busca el agua que aún no corrió por debajo del puente del marxismo antes de decretar su agotamiento. Lee las ruinas del marxismo aún humeantes en un gesto anacrónico y eficaz. Ubicando problemáticas y trazando el modo en el que su pensamiento se relaciona con las coyunturas sobre las que intenta intervenir buscaremos mostrar ese modo de continuar trabajando en el marxismo. La primera parte de este estudio es una propuesta para leer los textos de García Linera justamente como esa operación de desajuste de la ideología dominante que se desarrollaba durante los años 80 y que tendrían al fin del marxismo, en tanto teoría de la derrota, como uno de sus aspectos privilegiados.

En una suerte de movimiento que esta tesis desarmará a medida que se desarrolle, vamos a comenzar por "el principio", por el "joven" García Linera. Es decir, por los textos que escribe al regresar de su viaje en México y al calor de su militancia en el EGTK. Hay dos vertientes por las cuales se nutren estos textos. La primera es la escena mexicana ordenada en torno a la "crisis del marxismo". La segunda son las discusiones con la izquierda. La presencia de las discusiones mexicanas no está en la superficie de estos textos pero es rastreable en lo que deja ver cuando se lo articula con la coyuntura boliviana.

A pesar de su paso por México, los primeros textos del exvicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia optan por suspender momentáneamente dicho campo de discusión. No recurre a las nuevas lecturas que la "crisis del marxismo" demandó sino que se afirma en Lenin. No abandona categorías como "dictadura del proletariado", "autodeterminación" o "revolución" sino que las repite hasta por momentos generar un efecto de lectura totalmente atemporal. García Linera se anticipa al contratiempo de Derrida quien señaló: "No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus" (Derrida, p. 30, 1993).

Las verdades evidentes

La última aclaración metodológica concierne a la necesaria mediación discursiva. Esta tesis privilegia el discurso o las formaciones discursivas sobre "la obra". La lectura sintomal buscará establecer una analítica que puede considerarse como análisis político del discurso, en la medida en que no hace de la política un "objeto" discursivo sino una dimensión inherente a la producción significante. La mediación discursiva propuesta por Pêcheux funciona como una alerta permanente sobre el tratamiento de los textos de García Linera. Por ello parte de la estrategia radica en problematizar conceptos como "revolución", "clases sociales", "estado" a partir de una puesta en discusión de su evidencia y una búsqueda por sus determinaciones no explicitadas en la superficie textual.

Para nuestros objetivos la investigación exige la puesta en relación de los conceptos althusserianos con otro caudal de pensadores que han reflexionado sobre la materialidad discursiva. Fue Michel Pêcheux quien desarrolló una teoría materialista del discurso al proponer la inmanencia de lo político en el discurso. Pêcheux es quien más claramente nos permite enriquecer el abordaje althusseriano por la relación que establece entre discurso e ideología. Su definición de formación discursiva constituye un aporte para nuestro análisis porque habilita reflexionar sobre la relación entre distintas formaciones, plantea la distinción entre formación ideológica y formación discursiva y elimina toda posibilidad de "sentido propio". De esta manera, Pêcheux abre la posibilidad de poner en relación al pensamiento de García Linera con tesis no directamente enunciadas. Volviendo a ejemplo de la problemática indígena, vamos a ver como García Linera apenas menciona a Mariátegui y a Reinaga pero sus tesis y conceptos se le "incrustan" en su pensamiento. La teoría materialista del discurso de Pêcheux permite trazar esa relación bajo un fundamento teórico. Por eso, García Linera no trabaja con "fuentes" sino a partir de tesis que construyen problemáticas a las que podemos denominar como "herencias teóricas".

Pêcheux es el autor que nos permite leer textos de García Linera desde una analítica del discurso que tiene en cuenta a la instancia ideológica como fundante del sujeto en la medida en la que se pregunta por la mediación del discurso. Para el caso de esta tesis en particular dicha instancia es fundamental en la medida en que intentaremos trazar las coordenadas de una serie de discusiones que no tiene ni un principio ni un final claramente definidos. Esto no se debe a que los discursos de García Linera no puedan ser "fechables" sino a la propuesta de esta investigación: buscamos pensar a la producción teórica lineriana a partir de problemáticas que exceden al propio autor. Cuando sea necesario utilizaremos a lo largo del texto algunos conceptos de la teoría materialista del discurso de Pêcheux. A su vez, precisaremos y reconstruiremos, en notas al pie, algunas definiciones sobre categorías puntuales.

El concepto de discurso o formaciones discursivas tiene la virtud de no remitir a un origen del sentido. Esto se debe a que, como indica Pêcheux, están determinadas por el interdiscurso que aparece "disimulado". De este modo, las formaciones discursivas se presentan como fuentes de sí mismas borrando "la objetividad contradictoria que lo

determina" (p. 144, 2016 [1975]). "Interdiscurso" es la categoría que permite poner en relación a las formaciones discursivas entre sí y señalar que su "transparencia" es un efecto propio de todo proceso discursivo. Funciona, en esta tesis, como la clave analítica que permite establecer las relaciones entre la obra de García Linera y aquello que sin ser citado aparece sobredeterminándola e imponiéndole sus términos.

La categoría de "interdiscurso" es la aclaración necesaria para señalar que jamás las formaciones discursivas pueden explicarse en sus propios términos, siempre están determinada por el "todo complejo con dominante" (p. 144, 2016 [1975]). De ahí que intentaremos reconstruir algunas de esas formaciones discursivas no dichas al mismo tiempo que también nos interesa reconstruir (mínimamente ya que no es el objeto de esta investigación) las coordenadas históricas en las que se despliega la obra de García Linera (estas aclaraciones aparecerán generalmente como notas al pie).

Parte I: Los escombros aún humeantes. La crisis del marxismo leída desde Bolivia encuentra la nación denegada

"Hijo, te voy a regalar un libro que te será de mucha utilidad. Fate pensó que le iba a regalar el Manifiesto, de Marx, tal vez debido a que en la sala, apilados en los rincones y bajo las sillas, había visto varios ejemplares editados por el propio Antonio Jones, vaya uno a saber con qué dinero o haciendo qué clase de trampas a los impresores, pero cuando el viejo le puso el libro entre las manos vio con sorpresa que no se trataba del Manifiesto sino de un grueso volumen titulado La trata de esclavos, escrito por un tal Hugh Thomas, cuyo nombre no le sonaba de nada."

Roberto Bolaño. 2666

Capítulo 1.1: La crisis del marxismo como herencia teórica

La escena mexicana de los 80: celebración de su finitud, acta de defunción y postmarxismo

Es posible afirmar que uno de los encuentros más significativos en términos teóricos[13] para García Linera se produce, durante su juventud, en México. Allí vive entre 1979 y

[13] Esta aclaración es meramente descriptiva. El mismo García Linera reconoce que México no es solo un importante lugar de formación teórica sino también el encuentro con la práctica política que marcará sus próximos años como militante del EGTK: "En México influye mucho en mi percepción política la

1982 y se nutre de este denso momento de desarrollo del pensamiento crítico para América Latina. En una entrevista (Patriglia, 2020) cuenta que fue a México a estudiar matemáticas en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Allá tuvo diversos acercamientos al marxismo. Por un lado, los textos que el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) hacían circular le interesaban porque vinculaban "clase, etnia y lucha armada" (Patriglia, p. 237, 2020). En paralelo, se encuentra con quien fue uno de los principales animadores de las discusiones mexicanas sobre marxismo, Bolívar Echeverría, a través de sus "Cuadernos Políticos"[14]. En ese marco, lee y estudia la tesis de licenciatura de Jorge Veraza Urtuzuástegui y la obra de Concepción Tonda. Mientras que también se formó con Javier Fernández[15], un matemático interesado en la obra de Marx a través del humanismo de Jean – Paul Sartre.

Su estudio del marxismo se caracterizó por esta heterogeneidad de corrientes. En el mismo sentido, el trabajo de lectura de las fuentes de Marx no respetó una sistematicidad ni un orden cronológico. Ya en ese momento estaba leyendo los *Manuscritos sobre List*, los manuscritos de 1861 – 1863 y las obras clásicas de Marx como *El Capital* o el *Manifiesto Comunista*. A principios de los años 90 García Linera se sube al tren en marcha del marxismo filtrado por las discusiones de esa escena mexicana.

Dentro de estos primeros acercamientos al marxismo nos interesa recuperar la crítica de la economía política llevada adelante por Echeverría y Veraza debido a que creemos e intentaremos mostrar que es la línea que sostiene el carácter a contratiempo de los textos que escribe al regresar de México al calor de la lucha del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK). Estos escritos se producen entre 1986 y 1991 y la primera

---

guerrilla centroamericana en El Salvador (…). Había dos elementos importantes: el tema armado como modo de resolución o de conquista del poder y, en particular, el tema étnico, sobre todo en Guatemala, donde escucho por primera vez en un debate político el tema de la multiculturalidad. Aun cuando ya era el momento de reflujo de la guerrilla guatemalteca, logró incorporar este elemento en el debate a partir de la presencia de los mayas. Esto para mí fue en extremo novedoso. En todo el debate que yo conocía en América Latina esa cuestión no estaba presente" (Stefanoni, P., Ramírez, F., Svampa, M., pp. 10-11, 2009).

[14] Cuadernos Políticos se publicó entre 1974 y 1990. Fue una revista donde intervinieron intelectuales latinoamericanos, muchos de ellos exiliados en México por el ascenso de las dictaduras militares de la década del 70. Algunos de ellos fueron Bolívar Echeverría, Carlos Pereyra, Ruy Mauro

[15] Ver anexo "entrevistas" para conocer más sobre Javier Fernández.

publicación la encontramos en 1988: *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin)*[16]. Por este libro[17] comenzaremos.

México es una de las principales latitudes donde el pensamiento crítico se desarrolla en el siglo XX. Esto se debe, entre otros factores, a la gran cantidad de intelectuales que se vieron obligados a emigrar de sus países por las diversas dictaduras que en los años 70´ se desarrollaron en la región. Este encuentro ha sido estudiado por diversos autores (Mora, 2003; González Martínez, 2009; Yankelevich, 2010; Montaña, 2014; Lastra, 2016). Martín Cortés, por su parte, se ha dedicado a investigar la relación de esta escena mexicana con una discusión que ha sido denominada bajo el rótulo de "crisis del marxismo".

> La "crisis del marxismo" refiere particularmente a una serie de debates que se desarrollaron en la Europa latina (especialmente en Francia, Italia y España) hacia fines de la década de los setenta, y que tuvieron un importante correlato en América Latina, de manera privilegiada en México que reunía entonces —en calidad de exiliados políticos de las diversas dictaduras que gobernaban la región— a buena parte de la intelectualidad marxista latinoamericana (p. 139, 2014).

La "crisis del marxismo"[18] lejos de apagar el fuego de la producción teórica lo enciende aún más debido a que ya fuera que determinadas corrientes, como las que

[16] De ahora en más, *Las Condiciones*.

[17] En una entrevista realizada a Raúl García Linera en el marco de esta investigación que se puede encontrar en el anexo "entrevistas", nos habló del modo en el que fue pensada esta publicación: "Este texto en verdad no era un texto sesudamente elaborado para la academia. Era un texto que funcionaba como formación de cuadros. El original eran módulos de veinte páginas que iban armando el libro. Se imprimían estas veinte páginas y se llevaban a leer a los compañeros y con eso se discutía y se trabajaba en las minas. Se discutía y se debatía la posición revolucionaria, la posición política. Es publicado en el 88 como libro pero en verdad se va trabajando desde el 86. Se va trabajando como material de formación política en las minas y en los centros obreros. Es parte del trabajo político que hacía la organización en diferentes centros. Una lectura altamente obrerista, fuertemente destinado a las minas y al sector obrero urbano cochabambino y paceño."

[18] Por supuesto que no se trata solamente de una crisis "teórica". La lectura de Nikita Jruschov en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética del informe sobre los crímenes cometidos por el estalinismo y el fracaso de los socialismos reales en Europa también abonaron la pregunta por la pertinencia de seguir trabajando con el cuerpo teórico marxista. Posteriormente, en América Latina, el "caso Padilla" de 1971 produjo el distanciamiento de muchos militantes e intelectuales con el proyecto cubano y el replanteamiento de la relación entre marxismo y poder político. A su vez, la derrota de las organizaciones de izquierda de la región en manos de las dictaduras que asumían los distintos ejecutivos nacionales también llevó a un proceso de "autocrítica" que tuvo como epicentro México, país que albergó a los exiliados latinoamericanos. No nos detendremos en estos sucesos que sobredeterminaron

representaban Glucksmann y Lévy, optaran por un "abandono" o las que insistieran en la productividad del cuerpo teórico marxista, todas se relacionaban y hablaban de él. En este debate también participaban, entre otros, Norberto Bobbio, Umberto Cerroni, Valentino Gerratana, Pietro Ingrao y Giuseppe Vacca. Por su parte, Althusser se refiere explícitamente a la crisis del marxismo y la celebra, en su texto de 1977 titulado *¡Por fin la crisis del marxismo!*, como un momento necesario para seguir desarrollando las lagunas dejadas por los textos de Marx. Tal como señala Cortés, Étienne Balibar y Nikos Poulantzas, quienes trabajaban con Althusser, son otros animadores de esta discusión, quienes producen sus interrogantes y buscan dar respuestas ampliando, de este modo, la finitud del marxismo. Algunas interpretaciones producidas desde el grupo althusseriano parecen intentar zanjar esos vacíos que la escritura de Marx no pudo abarcar.

Cortés, al analizar el modo en el que esta "crisis del marxismo" fue retomada en México, se detiene en las desconexiones que pudieron existir entre los dos continentes. Por ejemplo, si para los participantes españoles del debate, Ludolfo Paramio y Jorge Reverte, la crisis remitía a una condición estrictamente teórica; para posiciones como las de los argentinos Oscar del Barco y José Aricó la crisis tenía que buscar sus fundamentos en una cuestión política. Leída retrospectivamente esta crisis fue un momento determinante del desarrollo del marxismo y, en simultáneo, un episodio que intentaría decretar su defunción:

> En la medida en que la "crisis del marxismo" confluía epocalmente con la declinación y el fracaso de las empresas políticas realizadas en nombre de esa larga tradición, aquella se iría transformando en una puerta de salida hacia alternativas teóricas definidamente exteriores al marxismo. En el marco de los oscuros años ochenta, es posible ver a múltiples personajes del mundo intelectual de izquierdas no sólo defender con esfuerzo posiciones no marxistas, sino sobre todo renegar retrospectivamente de las trampas metafísicas con que dicho pensamiento habría atrapado a sus defensores (Cortés, p. 159, 2014).

---

la crisis del marxismo, aunque reconocemos su importancia. Haremos énfasis fundamentalmente en las controversias conceptuales sabiendo que ambos campos son solamente distinguibles en términos descriptivos.

La crisis, a la vez que había hecho recomenzar la exploración del campo marxista bajo la hipótesis de la finitud, se presentaba, en paralelo, como el último capítulo de una filosofía obsoleta. Algunos de los nombres que acompañan esta salida son los del ya mencionado Paramio, Oscar Terán y Ernesto Laclau. Los tres, de diferentes modos, se inclinan por la necesidad de desarrollar un "postmarxismo". Resumidos de forma brutal, los argumentos son: la crítica a la determinación en última instancia por la economía (Terán), la concepción teleológica del tiempo histórico (Paramio) y el rechazo de la clase como fundamento del sujeto político bajo una dimensión discursiva del conjunto social (Laclau). Nos detendremos en esta última por tres motivos: 1) es la que explícitamente llama a fundar un "postmarxismo"; 2) es la que más lejana se encuentra del radar lineriano y 3) incorpora una crítica a todo determinismo unívoco y al carácter progresivo del tiempo histórico; crítica que contempla a grandes rasgos las propuestas de Terán y Paramio.

Laclau fue uno de los animadores de la discusión en torno a la "crisis del marxismo". En 1980 participó del seminario Hegemonía y Alternativas Políticas en América Latina, realizado en Morelia cuyas ponencias serían publicadas con un prólogo de Aricó en 1985. Aunque, sin lugar a dudas, su intervención más significativa fue el libro que escribió junto a Chantal Mouffe *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, publicado también en 1985. Sus principales tesis son profundizadas dos años más tarde, en una respuesta a una crítica de David Forgacs, donde los autores explicitaron su posición a favor de un "posmarxismo" a través de las siguientes afirmaciones:

- "La realidad histórica a partir de la cual el proyecto socialista es hoy reformulado es muy diferente de aquella de hace tan sólo unas pocas décadas"
- "Estamos viviendo (…) uno de los momentos más excitantes del siglo: el momento en que nuevas generaciones, sin los prejuicios del pasado, sin teorías que se presentan a sí mismas como verdades absolutas de la historia, están construyendo nuevos discursos emancipatorios, más humanos, diversificados y democráticos"

- “Las ambiciones escatológicas y epistemológicas son más modestas, pero las aspiraciones de liberación son más amplias y profundas” (Laclau y Mouffe, p.1, 1987).

A partir de esta descripción del estado de situación de la teoría crítica, Laclau y Mouffe, exponen su teoría del todo social como un campo discursivo[19]. Señalan que la opacidad del signo es fundamento para afirmar que la categoría de discurso es una totalidad en la que caben lo lingüístico y lo extra-lingüístico. Años más tarde los autores señalaron que “la sociedad no existe” (Laclau y Mouffe, p. 123, 2010) para justamente dar cuenta de su posición fuertemente heredera del giro lingüístico, la cual podría combatir los problemas del esencialismo marxista a partir de la necesidad de recomponer las condiciones de enunciación, los procesos de significación y el encadenamiento de significantes de una formación discursiva.

Inscriptos dentro de las teorías que problematizan la noción de “discurso”, Laclau y Mouffe señalan su crítica al marxismo por “idealista” y “esencialista” ya que supondría que existe una ley (la lógica del desarrollo de las fuerzas productivas) que mueve la historia. A través de una sospecha sobre la lógica de la dialéctica, Laclau y Mouffe presentan sus críticas a la “determinación en última instancia por la economía” como una ley que determina de modo unívoco a la superestructura. Además, la teoría de Marx daría por sentado una transparencia de lo real que la teoría del discurso vendría a refutar a través de la ampliación de la lógica relacional de la lingüística al conjunto social.

Laclau y Mouffe afirman que el marxismo es un hegelianismo invertido que simplemente dio algunos pasos en dirección materialista al postular un relacionismo radical[20]. Los autores logran reunir toda una serie de críticas al marxismo que venía

[19] Siguiendo el trabajo de Sergio Caletti (2019) podemos afirmar que ya desde los años 70 comienza a desarrollarse con fuerza lo que algunos llaman desde las ciencias sociales y humanas “giro lingüístico” o “giro cultural” o “giro hermenéutico” o “giro semiótico”. Sin necesidad de entrar en el detalle sobre cada una de estas distinciones podemos señalar que estas corrientes que se van consolidando remiten al hecho de la reflexión teórica sobre la opacidad del signo. Es decir, del hecho de que los conceptos deben ser tratados como significaciones y no como nombres que dan un único sentido a la realidad. Wittgenstein es una fuente importante en este sentido así como Ferdinand de Saussure y Charles Peirce.

[20] Lejos de ser “solo el comienzo de un movimiento en dirección al materialismo” (Laclau y Mouffe, p. 10, 1987), recientes investigaciones de Vittorio Morfino dan cuenta del componente fuertemente

desarrollándose bajo la teoría del discurso. El postmarxismo de Laclau y Mouffe se propone, entonces, profundizar esos primeros pasos hacia una lógica relacional dados por Marx pero despojándose de sus esferas "esencialistas o idealistas" (Laclau y Mouffe, p. 11, 1987). Los autores que permitirían dar este salto son Wittgenstein, Freud, Nietzsche y Heidegger y, en otro nivel, Foucault y Derrida.

El escenario que dibuja la "crisis del marxismo" y ante el cual parece encontrarse García Linera cuando viaja a México es el de una puesta en discusión de la teoría ya sea desde la necesidad de ampliar sus límites (propuesta que señala Althusser y, posteriormente, produce Poulantzas a través de sus textos sobre el Estado) o, directamente, la de una salida elegante bajo el nombre de posmarxismo. Sin embargo, no es posible afirmar que esta sea la totalidad de la discusión en torno al marxismo a finales de los años 80 en México. El tren en marcha del marxismo al que se sube García Linera es más complejo.

La crítica de la economía política de Bolívar Echeverría

A finales de los años ochenta Bolívar Echeverría sostuvo un debate con Carlos Pereyra[21] que permite ampliar el escenario que trazó la "crisis del marxismo" y especificar cuáles de estas discusiones operan como herencia teórica de la obra de García Linera. Para Echeverría el movimiento crítico fundamental es la denominada "crítica de la economía política". Basada en el ejemplo que Marx deja en su texto *Una contribución a la crítica de la economía política* (1859)*,* Echeverría desarrolla toda una línea de investigación a partir de los años 70 que se consolidó en México con

transindividual e intersubjetivo que es posible hallar en Karl Marx: "Marx parte de los individuos pero de los individuos cuya naturaleza está constituida por una compleja trama de relaciones entre las prácticas de los individuos, trama que no se agota en el presente sino que tiene la profundidad temporal de las sucesivas generaciones. El elemento de la transindividualidad en Marx es relevante precisamente por el hecho de que el individuo no precede a las relaciones, no puede ser pensado antes y por fuera de las relaciones, pero, al mismo tiempo, las relaciones se dan solo bajo las formas de interacciones prácticas entre individuos" (Morfino, p. 22, 2020). Ver también: E. Balibar (2008). *Philosophies of transindividual: Spinoza, Marx, Freud.* En Australasian Philosophical Review, Vol. 2, Issue 1 y Luca Basso (2008*). En Socialità e isolamento. Il concetto di singolarità in Marx*, Roma Carrocci, 2008.

[21] Ver: Ortega Reyna, J. (2018): *Un punto ciego en la crítica de la economía política, el debate Carlos Pereyra-Bolívar Echeverría.* En Estudios Políticos, núm. 43, pp. 63-81, México

referentes como Jorge Veraza Urtuzuastegui, Andrés Barreda Marín[22] y Gustavo Leal Fernández[23]. Este grupo de intelectuales reunidos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) participaron de los seminarios[24] sobre *El Capital* organizados por Echeverría. Estos encuentros fueron condición de posibilidad de las posteriores publicaciones de Echeverría, desde su libro *El discurso crítico de Marx* (1986) hasta sus intervenciones contra Pereyra como la carta *Todos somos marxistas* (1988).

En la publicación de 1986 que reúne escritos de la década precedente (1974 y 1980), Echeverría escribe una presentación donde intenta establecer un vínculo entre esas escrituras en pasado reciente y la contemporánea "crisis del marxismo" hacia donde viraron las discusiones. Tratando de sincronizar su publicación con su coyuntura hace explícito su reconocimiento de la "crisis del marxismo" (Echeverría, p.6, 1986) y señala algunas coordenadas para abordarla: el "descubrimiento" del joven Marx desde la Unión Soviética, la "rebeldía contemporánea" y la necesidad de recuperar "marxismos marginales". La crisis, para Echeverría, lleva el nombre de un renacimiento de la tradición heterodoxa. Ante esto propone la necesidad de establecer un nudo entre comunismo y marxismo a partir de un "comunismo estructuralmente crítico" que "viva de la muerte del discurso del poder" (p. 7, 1986) y, lo que es fundamental para comprender la especificidad de su postura a favor de la crítica a la economía política,

[22] Ver: Barreda Marin, A. (1983): *En torno a la estructura argumental y la fundamentación en la crítica de la economía política: El Capital, tomo 1, capítulo 1ro*, tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México.

[23] Ver: Leal Fernánez, G. (1983): *El procedimiento desmistificador argumental marxiano en las tres primeras secciones del libro tercero de El capital: Valor y dinámica del sistema*, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.

[24] Echeverría lo describe con sus propias palabras en una entrevista brindada a *La Jornal Semanal* en 1996: "Para 1974 o 1975 pasé a la Facultad de Economía, donde se armó el Seminario de El Capital, que fue mi primer trabajo original, digamos. Y lo que hice en el Seminario de *El Capital* fue una "lectura" de *El capital* de Marx, una lectura propia de principio a fin, una interpretación de El capital de Marx. Creo que es una lectura con un cierto nivel de problematización, de un cierto nivel de teorización, que, por lo general, no es considerado cuando se lee a Marx, y yo creo que eso le da mucha coherencia al discurso de Marx, le da vitalidad y actualidad, si lo planteas en un plano de abstracción mucho mayor que si te pones a considerar el plano de las predicciones, de si tuvo o no razón y tonterías de ese tipo. Porque, por otra parte, a mí no me gustaba la lectura de Marx que entonces estaba de moda, la de Althusser, no me gustaba nada. Pero no sabía qué hacer frente a eso porque Althusser era entonces muy poderoso, tenía un gran influjo en Francia y fuera de Francia con sus libros bien armados y con el respaldo del estructuralismo, también en auge en ese momento, y toda esa corriente teórica barría prácticamente con todo. Entonces yo me planteaba otra lectura, que resultó un poco en polémica con Althusser. Digo que "hice" pero, en realidad, éramos un grupo, allí estábamos Jorge Juanes y yo, y también otras personas."

recuperar cierta metodología implícita que subyace en *El Capital*: "El teorema crítico central de *El Capital* de Marx. La idea de que todos los conflictos de la sociedad contemporánea giran, con su especificidad irreductible, en torno a una contradicción fundamental, inherente al modo capitalista de reproducción social: la contradicción entre valor de uso y valor, entre dos "formas de existencia" del proceso de reproducción social: una, "social-natural", trans-historica, que es determinante y otra históricamente superpuesta a la primera, parasitaria pero dominante, que es la forma de "valor que se valoriza", de acumulación del capital" (p. 7, 1986).

Si la "crisis del marxismo" permitió, por un lado, introducir una lógica discursiva para avanzar sobre el desarrollo de un posmarxismo y, por el otro, decretar su finitud y, junto a ello, la urgencia por desarrollar sus lagunas, en el caso de Echeverría aparece como un problema con una solución preexistente. Desarrolla una suerte de retorno a Marx similar al planteado por Althusser por aquellos años. Sin embargo, si para Althusser la vuelta impone nuevas preguntas y una articulación con otras disciplinas (psicoanálisis), para Echeverría esta vuelta sería bajo las mismas intuiciones: la crítica de la economía política le permite pensar, bajo la lógica de la teoría del valor, los procesos de subsunción capitalista de su actualidad. De hecho, la propuesta de Echeverría se produce contra lo que él considera que era una hegemonización del althusserianismo estructuralista en el campo marxista de la época.

A través de este "teorema crítico" establece una reflexión en torno al problema de la nación susceptible de ser encontrado (con sus matices) tanto en la obra de Veraza Urtuzuastegui[25] como en la de García Linera. Lo nacional le permite confirmar la presencia de dos formas de existencia contrapuestas; una (la capitalista) subsume a la otra (la social-natural). Mientras que también se conforma como la base para desplegar una crítica al Estado como vía posible de superación del modo de producción capitalista. Dicho problema es central en las discusiones en torno a la "crisis del marxismo" debido a que fue la estrategia que retomaron algunos partidos

[25] Ver: Veraza Urtuzuastegui, J. (1999). *1847-1997: los escritos de Marx y Engels sobre México: su coherencia y vigencia en confrontación con el Marx y América Latina de José Arico,* tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.

socialistas en Italia, España y Francia para desarrollar su estrategia política[26]. No solo eso sino que también Poulantzas se ocupó de pensar el problema específico del Estado capitalista[27].

Trazando su propia vía Echeverría propone pensar "el problema de la nación desde la crítica de la economía política" (p. 162, 1986). El primer elemento que este enfoque aporta sería el de tomar al sujeto obrero a partir de una dimensión "histórico-cultural" (p. 167, 1986) que traerían todas las especificidades propias que un análisis situado en la coyuntura no podría evitar. Esta característica sería extensiva a todo el proceso de producción. Por lo tanto, cada situación concreta desafía a la crítica de la economía política a pensar su singularidad.

> Esta indicación de Marx, esencial y recurrente en toda la crítica de la economía política, es la que con más facilidad envía al campo en que lo nacional puede ser comprendido por el discurso crítico, preocupado ya directamente por el sujeto social, por su vida política, más allá de su sustituto, la riqueza objetiva mercantil-capitalista (p. 167, 1986).

A partir de aquí concluye en la existencia de una "substancia de lo nacional" (p. 168, 1986) que la contradicción específica del modo de producción capitalista tendería a subsumir. "El proceso de reproducción en su forma natural – con su necesaria dimensión "histórico-cultural" o "nacional"- queda así afectado en su esencia por este hecho específicamente capitalista" (p. 170, 1986). Habría, entonces, en las naciones una naturaleza desvirtuada por el avance del modo de producción capitalista y su lógica del valor.

---

[26] El trabajo de Cortés desarrolla la relación entre "crisis del marxismo" y eurocomunismo: "Eurocomunismo fue el nombre que tomó la estrategia política elegida por los Partidos Comunistas de Italia, Francia y España hacia finales de la década de los setenta (acordada por sus respectivos secretarios generales: Enrico Berlinguer, Georges Marchais y Santiago Carrillo). Solapada por el debate de la crisis del marxismo, toma de ella uno de sus principales elementos, la discusión acerca de la necesidad de una relación orgánica entre democracia y socialismo, y extrae de esa disquisición una conclusión práctica muy concreta: era preciso armar estrategias unitarias junto con los partidos socialistas, y buscar algún modo de remontar el camino que llevó a la escisión entre la Segunda y la Tercera Internacional. En términos teóricos, el eurocomunismo apareció como una estrategia que intentó pensar la cuestión del socialismo en las condiciones de participación de masas de las sociedades occidentales avanzadas, para iluminar desde allí la hipótesis de la vía democrática como único camino posible. Quizá su versión más elaborada y rica pueda hallarse en la última obra de Nikos Poulantzas, pues allí se intenta desplegar teóricamente el problema de la compleja relación entre las instituciones representativas y las organizaciones populares, eludiendo a la vez el burocratismo estalinista y el integracionismo socialdemócrata" (p. 145, 2014).

[27] Nikos Poulantzas (1991). *Estado, poder y socialismo*, México.

Poco a poco y, de formas diversas, los trabajos irían incorporando el proceso de plusvalor y la valorización del valor. Así la nación queda determinada por el capital y toda práctica ajena a la lógica capitalista es subsumida. Fundamentalmente se fagocita la "nacionalidad natural" que es la condición del sujeto social a resistir el mecanismo que enajena su politicidad, esto se tensaría con el "mecanismo del mercado de la fuerza de trabajo" (Echeverría, p. 197, 1986) mediante el cual el capitalismo subordina el funcionamiento de las fuerzas productivas modernas. Mediante este razonamiento concluye que lo político revolucionario depende de la capacidad de un sujeto (colectivo) de resistir a la enajenación de su politicidad a partir de su sustancia natural. Una forma de resistir es oponerse a la lógica del Estado Nación.

De aquí se deriva la crítica al Estado ya que éste funcionaría como un garante de estos procesos de subsunción. El Estado nación sería, más bien, una Nación del Estado. Este último funciona como su propietario y, por lo tanto, como el sujeto que resguardaría la correcta inserción de la nación en la lógica productiva global al mismo tiempo que, puertas adentro, garantizaría el proceso de domesticación y control de las clases trabajadoras. Más específicamente el Estado Nación revierte la "substancia nacional" en comportamientos automáticamente procapitalistas:

> La "nación natural" es la sustancia que, invertida, adquiere la forma de Nación de Estado. Es por ello que todo lo que es fluidez, inestabilidad, conflicto, autonegación, en la nación real, se transfigura en rigidez, permanencia, armonía, autoafirmación incuestionable, en la Nación que el fetiche estatalizado levanta y al servicio del cual pretende estar (Echeverría, p. 202, 1986).

En su armazón argumentativa Echeverría no abandona, a pesar de dar cuenta de especificidades concretas bajo el nombre de "nación" o dimensión "histórico-cultural", la idea de la existencia de formas naturales y esenciales que las fuerzas del capital vendrían a desvirtuar. El libro, publicado en 1986, sostiene una serie de elementos estrictamente opuestos a las derivas del "giro lingüístico" que podríamos reconocer en Laclau y Mouffe pero también al tratamiento althusseriano de la finitud del marxismo.

Es decir, si en algo coinciden estas dos interpretaciones de la "crisis del marxismo" es en repensar (o directamente deshacerse) de toda una serie de conceptos marxistas

como “enajenación”, “esencia” y “cosificación” y “hombre”. Tanto desde la posición sostenida desde el “giro lingüístico” como desde la crítica de la ideología althusseriana estos conceptos son puestos en tela de juicio a través de dos operaciones. Una es la des-esencialización de los procesos subjetivos y la otra es la reformulación del concepto de ideología no como “falsa conciencia” sino como un proceso complejo inherente a la constitución de los sujetos y contra el que la ciencia tiende a replegarse sin salirse nunca de él.

Pereyra, tal como señala Ortega Reyna en su investigación, retoma la “crisis del marxismo” por la vía althusseriana para discutir con Echeverría. Es decir, por la relativización de la determinación en última instancia por la economía a través de la introducción de la categoría de sobredeteminación como principio multicausal y multitemporal de una formación social[28]. La crítica de la economía política, fundamentada en la teoría del valor, arrastra esta concepción economicista. Este componente, a su vez, imposibilita el diálogo con otras disciplinas (tales como el psicoanálisis y la lingüística) que la finitud del marxismo exige incorporar. De modos diferentes, tanto la vía althusseriana (a través del concepto de sobredeterminación) como la propuesta discursiva de Laclau y Mouffe (a partir de la lógica) retoman esta necesidad.

Pereyra da lugar a otra concepción del Estado, más acorde a la contemporaneidad de las discusiones en torno a la “crisis del marxismo”. Se nutre de Marx, Gramsci y Poulantzas para trabajar al Estado como: “un espacio de confrontación entre distintos intereses, los cuales aparecen siempre mediados a partir de la sociedad civil” (Ortega Reyna, p. 73, 2018). Así la sociedad civil aparece como un elemento de relativa autonomía capaz de incidir en las luchas sociales.

Hasta acá tenemos entonces tres vías en permanente diálogo y discusión participando de la crisis del marxismo: 1) la althusseriana que señala la finitud del marxismo y

[28] Esta toma de posición por la vía althusseriana también funciona como una respuesta (tácita) a la deriva laclausiana que insiste en encontrar en los textos de Althusser una defensa de la determinación unívoca de la economía sin detenerse en la densidad que el concepto de sobredeterminación le imprime a la afirmación “jamás suena la hora solitaria de la última instancia”. Por el contrario, su apropiación discursiva de esta categoría freudiana la reducen únicamente a una lógica simbólica.

celebra sus crisis como un momento de redireccionar la teoría; 2) el postmarxismo, del cual rescatamos la intervención de Laclau y Mouffe como la de mayor relevancia en la época; 3) la crítica de la economía política de Echeverría que recupera el concepto de nación para pensar en los procesos de subsunción capitalistas.

Desvíos y contratiempos de Qhananchiri: un aporte intencional a la crisis del marxismo

Cuando García Linera vuelve de México comienza a escribir. Los primeros textos que se le conocen están firmados por Qhananchiri. Este nombre es un seudónimo que utilizaba el cual significa, en aymara, "el que ilumina las cosas". Militando en el EGTK se dedicaba a la publicación de textos de coyuntura a través de Ofensiva Roja, el brazo intelectual de la organización y militando en el espacio denominado Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas.

El EGTK estaba divido en cuatro grupos con una organización común. Ofensiva Roja militaba en las minas, Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas tenía presencia en el área indígena campesina, un tercer espacio estaba en las estructuras obreras de Cochabamba, La Paz y Oruro y una estructura cristiana en las comunidades pastoriles católicas.

Qhananchiri escribe entre 1986 y 1991 cuatro textos:

- (1988). *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin)*, Ofensiva Roja, Bolivia.
- (1989). *Introducción al Cuaderno Kovalevsky*, Ofensiva Roja, Bolivia.
- (1990). *Crítica de la nación y la nación crítica naciente*, Ofensiva Roja, Bolivia.
- (1991). *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo socialista*, Ofensiva Roja, Bolivia.

A estos habría que sumarle dos introducciones a libros de María Raquel Gutiérrez Aguilar quien por ese entonces firmaba como "Qhantat – Wara Wara":

- (1988). Introducción a *Los Q´ Aras Izquierdizantes. (Una crítica al izquierdismo burgués)*, Ofensiva Roja, Bolivia.
- (1990). Introducción a *¿A dónde va el capitalismo mundial? Apuntes sobre la Crisis (Económica en Occidente y en la URSS*), Ofensiva Roja, Bolivia.

Como suele ocurrir, los años de publicación no coinciden con los de escritura. En este caso el motivo se encuentra explicado porque esos textos están producidos en una coyuntura muy específica: la guerrilla que el EGTK llevaba adelante en Bolivia. Por ejemplo, *Las condiciones* es un libro producido entre 1986 y 1987 que "fue interrumpido en su elaboración por las exigencias prácticas que las circunstancias de lucha nos imponían" (Qhananchiri, p. IV, 1988). Por lo tanto, estos textos estuvieron permanentemente detenidos, priorizados o relegados por las exigencias que imponía la práctica política de este movimiento.

En todos hay un respaldo teórico muy fuertemente visible: la obra de Karl Marx. Esta presencia recorre todas sus intervenciones[29]. Es posible hallar aquí un rastreo profundo que va desde *Los manuscritos económico filosóficos de 1844* hasta *El Capital*, pasando por *La Sagrada Familia* las *Tesis sobre Feuerbach*, el *Manuscrito sobre List*, *La Ideología Alemana*, la *Miseria de la Filosofía*, el *Manifiesto Comunista*, los artículos del New York Daily Tribune, la *Crítica al Programa de Gotha*, las cartas a Vera Zazúlich y los *Grundrisse*.

Es posible afirmar que el encuentro con esta bibliografía es una consecuencia de su paso por México. Tal como señala Cortés (2015), el trabajo editorial que produce Aricó en Siglo XXI una vez que está en México se corresponde con un interés en volver a leer a Marx. El intelectual cordobés dirigió los *Cuadernos de Pasado y Presente* (1968 – 1983. Córdoba, Buenos Aires y México) y la *Biblioteca del pensamiento socialista* (México) donde se publicaron alrededor de doscientos textos marxistas y marxianos muchos de los cuales recupera García Linera.

[29] La insistencia en Marx y en el marxismo no solo se ve reflejada en la centralidad de sus referencias sino que también en la intención divulgadora de su pensamiento. El EGTK publicó extractos del *Cuaderno Kovalevsky* y un borrador de un artículo sobre el libro de *Friedrich List (Das Nationale System der Politischen Oekonomie*), ambos textos de escaza divulgación para la época. Esta empresa editorial es una constante durante toda la vida de García Linera quien tiene un sello con el Grupo Comuna y produjo una amplia colección de publicaciones desde la vicepresidencia de Bolivia.

Es posible pensar por lo tanto que a la par que se desarrolla la crisis del marxismo García Linera se forma en sus conceptos leyendo las publicaciones mexicanas. En ese marco, García Linera es fundamentalmente heredero de la crítica de la economía política y, atravesado por esas lecturas y discusiones, retorna a Bolivia. Qhananchiri arrastra el contratiempo de la crítica a la economía política que encontraba la solución a la "crisis del marxismo" en una radicalización de esta perspectiva y no en la vía del marxismo finito o en el posmarxismo del giro lingüístico. Desde esta perspectiva, el marxismo tenía que seguir trabajando sobre el método tácito que subyace en *El Capital*. Sin embargo, al ampliar el repertorio de lecturas sobre Marx comenzará a trazar algunos desvíos y a encontrar otros métodos marxistas como se verá en el apartado "El método de Marx: lo excepcional del caso clásico".

Los textos que Qhananchiri escribe entre 1986 y 1991 lejos de ser un conjunto homogéneo susceptible de ser agrupado en una unidad cronológica bajo el nombre de "los escritos del joven García Linera", muestran los desplazamientos propios de una escritura sumergida en la temporalidad de la práctica política. En este conjunto las citas de autoridad y las reflexiones conceptuales tienen una presencia intermitente (no secundaria). La escritura está lejos de ser académica, aunque no por ello pierde talante teórico.

Si bien no se encuentra en ninguno de ellos una referencia explícita a la "crisis del marxismo", por el recorrido presentado anteriormente, es susceptible pensar que este debate funciona como parte del "interdiscurso" de sus textos debido a que determinadas problemáticas se le incrustan: explicita las insuficiencias del marxismo (sentado posición a favor de que es la práctica política la que le muestra sus límites y, por lo tanto, impone su necesidad de profundizar teóricamente), reflexiona en torno al rol del Estado y piensa el concepto de nación. Como dijimos entonces, a contratiempo de las salidas propias de la crisis del marxismo, García Linera permanecerá anacrónicamente en el marxismo sin negar su necesidad de ser repensado pero buscando la resolución de su crisis teórica en la lectura de la crisis política de Bolivia. García Linera hará de la crisis del marxismo un marxismo en la crisis boliviana.

Estos cuatro escritos poseen también sus diferencias en términos cualitativos: dos libros y dos introducciones. Los libros se ubican en los extremos de este período de

cinco años por lo tanto se los puede tomar como referencias para observar las declinaciones de su pensamiento y, particularmente, sus rupturas y continuidades con la crítica de la economía política. Ambos ejemplares son escritos densos que no se limitan a un único tema. A pesar de ello creemos que es posible reconstruir un centro que los agrupa y a ello nos dedicaremos a continuación al analizar el primer libro (*Las condiciones*) y utilizando los otros tres para realizar algunas aclaraciones.

Las condiciones tiene un nombre propio que recorre todas las páginas: Lenin. He aquí un primer desvío respecto de la crítica de la economía política que parece encontrar todas las explicaciones en los textos de Marx. Si bien esta compilación de entregas también se hace de varias citas de Marx no es él sino Lenin el principal garante teórico para dar cuenta de las posibilidades o no de una revolución socialista en Bolivia. Ese es el objetivo del texto: un análisis de coyuntura con trazados históricos que permitan señalar la inminencia (o no) de una revolución.

El texto está fuertemente tensado entre una concepción teleológica de la historia (la inminencia de la revolución y de su carácter socialista) y un análisis de la situación concreta de los distintos actores políticos de la escena boliviana posterior a la revolución de 1952 que producen permanentes interrupciones a esa inevitabilidad progresiva del tiempo que por momentos es susceptible leer en aseveraciones tales como: "El carácter de la Revolución que madura en Bolivia es Socialista" (Qhananchiri, p. 239, 1988). A pocos meses de la caída del muro de Berlín García Linera vislumbra una revolución porvenir. Augurar una revolución socialista en 1988 es entonces el primer contratiempo que podemos encontrar acá, el primer gesto anacrónico.

Lenin[30] es el hall de entrada que le permite García Linera visitar distintas puertas de la historia y el presente reciente de Bolivia[31] y su relación con la política global: la

[30] En una entrevista realizada en el marco de esta investigación García Linera señaló que su interés en la obra de Lenin como contrapunto de marxismo estrictamente partidario: "En México pude conseguir las obras completas de Lenin y leer la totalidad de los textos posteriores a 1917, pero además acceder a los Cuadernos de la cárcel, de Gramsci, a la producción de los gramscianos italianos y a la elaboración de intelectuales como José Aricó, Juan Carlos Portantiero o Ernesto Laclau, que proponían una relectura de la dominación y la emancipación desde el protagonismo de los actos de hegemonía. Esto hace que mi formación temprana en México esté pluralizada y no se haya encerrado meramente en la lectura tradicional de un marxismo más partidario" (Parodi y Tzeiman, p.62, 2022)

[31] Algunos de los textos a los que hace referencia son: *Cartas desde lejos, Éxito y dificultades del poder soviético*, *La cultura proletaria*, *Sobre la Cooperación*, *¿Cómo organizar la emulación*?, *El estado y la revolución*, *Una gran iniciativa* y *Proyecto del programa POSDR*.

revolución de 1952, las enseñanzas de la Revolución de 1917, las condiciones económicas, las condiciones ideológicas, los cambios subjetivos y el socialismo. Todo este texto fragmentado (al igual que los otros tres escritos durante este período) tienen como interlocutor permanente a la izquierda boliviana: POR (Partido Obrero Revolucionario) y PCB (Partido Comunista de Bolivia). Sobre esto avanzaremos posteriormente en el apartado siguiente.

Ya en las primeras líneas Qhananchiri intenta desmarcarse de una concepción mecanicista de la revolución y pone en tensión sus propias afirmaciones teleológicas: "Nunca Marx y Lenin como fundadores del socialismo científico, escribieron un recetario o una fórmula ya acabada, respecto a cómo identificar el carácter, el contenido de clase, de la Revolución" (p. 3, 1988). El fundamento teórico de esta aseveración es la primacía de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas. Dicha tesis es sostenida a lo largo del escrito y se presenta como un resultado de una lectura de Marx y Lenin. De ahí la importancia fundamental que le dará a las condiciones ideológicas, a la organización y los intereses del proletariado y a la relación que éste establezca con la burguesía nacional para pensar una revolución. Todos estos factores no son necesariamente del orden de las fuerzas productivas sin embargo "son todas estas relaciones, las condiciones y el motor de la revolución" (p. 29, 1988).

De su lectura de Lenin extrae cuatro aspectos generales que permitirían dar cuenta del contenido de clase de una revolución: 1) objetivo inmediato; 2) las fuerzas sociales dirigentes o la vanguardia; 3) los métodos, las formas fundamentales de lucha de la revolución; 4) el tipo de alianzas establecidas entre las clases revolucionarias y los enemigos de la revolución.

> El leninismo lo que hace, es brindar los instrumentos para hallarlas (a las características de la revolución), para diferenciarlas, para encontrar la prioridad de una y la secundariedad de otras en determinadas circunstancias históricas y en la propia experiencia revolucionaria de las luchas obreras y campesinas en cada país y el mundo entero (Qhananchiri, p. 10, 1988).

Enfaticemos el desvío respecto a la crítica de la economía política. A diferencia de Echeverría que encontraba en Marx los principios explicativos de una práctica política

(la necesidad del sujeto social a resistir el proceso de enajenación de su "nacionalidad natural"), García Linera recurre a Lenin como el prisma a través del cual vislumbrar, distinguir y priorizar las condiciones revolucionarias. El método entonces no es el de Marx sino el de Lenin ¿Por qué? Porque Lenin tenía una teoría de la revolución.

El segundo gesto a contratiempo que marca el anacronismo del marxismo lineriano es precisamente recurrir a Lenin. Según Giller (2020) la crisis del marxismo también es un rechazo a la figura de Lenin. Sostiene esta conjetura a través del modo en el que Del Barco participa de la controversia y publica Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninistas en 1980. "Esta obra evidencia los signos de la época: ni siquiera el pensamiento de Lenin logra guarecerse de una crítica despiadada" (Giller, p. 122, 2020). A este escrito se le suma el artículo *¿Era Lenin un perverso?* Publicado en la revista El Machete durante el mismo año. Las cuestiones que estaban en discusión implicaban pensar la relación entre el fracaso de la experiencia soviética y la revolución de 1917 y criticar la teoría que señalaba que era tarea de los intelectuales concientizar a las clases populares "desde afuera".

Sin embargo, García Linera insiste en Lenin y es justamente él (y su encuentro en México con la guerrilla centroamericana) el que le otorga una pista de vital importancia para reflexionar en torno a las posibilidades de una revolución: el rol del sujeto campesino indígena. El anacronismo de García Linera entonces no lo hace abandonar al marxismo sino volver al este pero atendiendo a las críticas recibidas en su crisis como la refutación de la condición obrera como la única revolucionaria. Dicho tema será fuertemente retomando en el libro *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo socialista*. De hecho, este es su tema principal: producir un recorrido por la obra de Marx y Engels en busca de pistas para rastrear la cuestión campesina a través del concepto de nación.

Por ahora se limitará a producir la siguiente operación de escritura que se corresponde y retoma el modo de enunciación de la escena boliviana: cada vez que mencione al sujeto de la revolución o al rol del proletariado inmediatamente añadirá

el significante “campesino” como vimos en la cita precedente[32]. Aún no está definido su rol objetivo, su lugar, su método o sus alianzas pero sí está claro que es necesario incorporarlo a la reflexión. Esto está estrechamente ligado a la constitución de su grupo militante; el EGTK era una de las tantas agrupaciones con presencia indígena que hacían de dicha condición su estructura organizativa. Felipe Quispe[33], quien prologa su primer libro, era su principal referente.

Espectros revolucionarios de 1917 y 1952

Dijimos que *Las Condiciones* es un análisis de coyuntura y que, por lo tanto, no es un análisis solamente del presente sino que se ocupa de esto en función del trazado histórico de algunas condiciones previas que den cuenta del momento actual. Un momento fundamental de la situación política boliviana contemporánea es la Revolución de 1952, “momento constitutivo” (como le llamó Zavaleta Mercado) que estructurará este apartado y que retornará permanentemente a lo largo de esta tesis.

La inclusión de la revolución de 1952 es otro aspecto que tensiona los pasajes teleológicos de *Las Condiciones*. En contra de una tendencia, digamos “en primer plano”, teleológica (la sospecha de la inminencia de la revolución y de su irremediable forma socialista) de la interpretación de la historia por parte de García Linera en *Las Condiciones*, es posible rastrear una reflexión en torno a la densidad temporal de los

[32] Esto es propio del modo de escritura de la escena boliviana. Tanto posiciones contrapuestas como las de René Zavaleta Mercado o Guillermo Lora ponen en juego la categoría “obrero-campesino”. El guion funciona como síntoma de una inquietud, como la incorporación de una crítica y la afirmación de una vacilación productiva.

[33] De este modo retrata García Linera su encuentro con Felipe Quispe y la conformación del EGTK: “En los años 1985 y 1986 se da una conjunción de intelectuales, jóvenes, muy jóvenes, un conglomerado de obreros, de las minas especialmente, que están en un proceso de radicalización y de distancia con los partidos tradicionales, y un conglomerado de líderes campesinos e indígenas provenientes de las filas del indianismo katarista que está en sus últimos momentos de apuesta electoral (…) Quispe teoriza ahí sobre la guerra de los ayllus, tiene la imagen de una toma del poder mediante una sublevación de ayllus y comunidades; es decir, no se estructura un imaginario guerrillero, foquista, sino un escenario de emancipación de masas. Entonces nosotros, como grupo, comenzamos una línea de trabajo para preparar a la gente que tendrá que sublevarse. Se inicia un proceso de organización que dará lugar al EGTK, y de formación militar en las comunidades; primero en el Altiplano, con militantes del viejo indianismo de la década del setenta, luego en Potosí, en el Chapare, en Sucre.” (Stefanoni, P., Ramírez, F., Svampa, M., p. 23-27, 2009).

acontecimientos históricos que podría discutir con eso que en la superficie aparece como una linealidad progresiva.

Al analizar la Revolución de 1952 Qhananchiri señala que esta encuentra sus condiciones de posibilidad en múltiples luchas acontecidas anteriormente en la historia de Bolivia que, en 1952, se reactivan de modos complejos a través de la presencia indígena. Entre estos hechos señala: "la guerra revolucionaria de los comunitarios del altiplano y del vallo alto contra el régimen oligárquico en 1890", "los cientos de sublevaciones en el campo (Pacajes, 1916, Jesús de Macnaca 1921, Achacaoni, 1927), levantamientos armados (Ayopaya, 1947), toma de tierras y haciendas y múltiples otras iniciativas como formación de sindicatos agrarios, rompimiento de monopolio patronal del mercado, congresos indigenistas, etc.) (1986, 15). Esto le permite acentuar el carácter revolucionario, aunque secundario en 1952, del proletariado y los oprimidos del campo. Hay en este texto un principio de problematización del tiempo que acá aparece bajo la figura de la condensación y acumulación de luchas que dieron lugar a la revolución del 52.

García Linera intenta repensar la revolución de 1952 a partir de las inquietudes de su presente. Traza el carácter de la Revolución de 1952 y, en un recorrido que luego será profundizado en una historización más amplia, concluye que "por los objetivos que buscaba y podía cumplir, la Revolución de 1952 tuvo un carácter democrático-burgués" (Qhananchiri, 1986: 10). Esto es sostenido a partir de los cuatro aspectos mencionados anteriormente (objetivos, fuerza dirigente, métodos y alianzas).

- Objetivos: se trata de las consignas que demandó dicha revolución (nacionalización de las minas, reforma agraria y voto universal).

- Fuerza dirigente: dentro de los múltiples actores como lo fueron el proletariado fabril y minero, el trabajador aymara y quechua del campo y los sectores artesanos y empobrecidos de las ciudades, Qhanachiri identifica a la vanguardia de la revolución con la clase obrera boliviana: "especialmente desde principios de siglo, habrá de señalar su enorme capacidad, superior a las demás clases, para organizarse tempranamente en la defensa de sus intereses y en la conquista de nuevos objetivos" (p. 13, 1988). Aunque secundario en el

proceso, no deja de destacar aquí el rol "ideológicamente dirigente" (p. 16, 1988) de la pequeña burguesía.

- Métodos: señala la lucha militar o luchar armada.
- Alianzas: da cuenta de que todos esos actores, cuyo dirigente era la clase obrera terminarán produciendo una relación con la pequeña burguesía que "fue la única clase en ese momento capaz de elaborar en ideas, representaciones y pensamientos una parte de significado de los acontecimientos revolucionarios y fue a la vez la más capacitada para esconder y estancar la otra parte del significado, es decir, las otras tendencias contradictorias dentro de la acción de sublevación de las masas" (pp. 15-16, 1988).

García Linera observa problemático el hecho de que la pequeña burguesía tradujo en sus propios términos el complejo proceso revolucionario que convocó a distintos actores de la sociedad boliviana. Este sector supo capitalizar a su favor los efectos de la revolución o, dicho de otro modo, supo ponerle su forma a los efectos de la revolución. Se produce aquí lo que Qhananchiri denomina como "contra-revolución burguesa" (p. 16, 1988) donde aseguran su poder, extinguiendo mediante múltiples medidas estatales el poder armado de las masas y reconstruyendo un nuevo ejército profesional "entrenado y armado directamente por el imperialismo" (p. 17, 1988). Estos cuatro aspectos dan como resultado que la Revolución de 1952 haya sido democrática-burguesa.

Acá es posible trazar una continuidad con respecto a la crítica de la economía política de Echeverría ya que subyace que la intervención del Estado, desde la apropiación de la burguesía, a través de un proceso de burocratización de la lucha armada, llevó a una deflación de la potencia revolucionaria y a su inevitable destino democrático burgués. Incluso es rastreable otra continuidad: el carácter fuertemente obrerista del texto. Esto se debe a que, en primera instancia, el trabajador minero era por antonomasia el sujeto político de la realidad boliviana post 1952. Había un consenso coyuntural sobre

esto que es evidenciado en que estas primeras entregas del texto eran repartidas en minas y centros obreros[34].

Sin embargo, es la coyuntura boliviana la que le va a imponer un cambio de perspectiva sobre el sujeto político y es allí donde se producirá un desvío sobre su herencia teórica. Pasadas las jornadas de marzo, la Marcha por la Vida[35] y la derrota en Calamarca[36] el mundo minero comienza a perder capacidad de conducción. La idea de "derrota" del mundo obrero ante estos acontecimientos es compartida por todo el espectro de izquierdas (Lora, 1985).

A esto se le suma un cambio en la estructura productiva boliviana que hará de este un sector con menor protagonismo. El decreto 21060 promulgado por Victor Paz

[34] En una entrevista realizada a Raúl García Linera para esta tesis nos dijo: "Si alguien hubiera pensado antes del 85´que había otro sujeto que no fuera el obrero lo hubieran colgado en la plaza. Era imposible pensar otro sujeto". Ver: anexo "entrevistas"

[35] Marcha por la vida: El 28 de agosto de 1986 se detuvo en las inmediaciones de La Paz una de las marchas más grandes que ha visto la historia de Bolivia. Un cerco de militares a punta de fusil frenó la entrada de esta multitud a la capital de Bolivia. La denominada "Marcha por la vida" fue una movilización que reclamaba en contra del decreto 21060 promulgado el 29 de agosto de 1985 por el presidente Víctor Paz Estensoro. La marcha comenzó en Oruro y estuvo dirigida por la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL). A los mineros se le sumaron estudiantes de la Universidad del Siglo XX y la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). La multitud iba desarmada razón por la cual Filemón Escobar y Simón Reyes Rivera (miembro del Partido Comunista Boliviano), al encontrarse con el cerco militar, propusieron no forzar un enfrentamiento que podría terminar en una masacre. Postura opuesta a la de las mujeres mineras que plantearon intentar romper el cerco militar a pesar de su vulnerabilidad. A la oleada neoliberal que sacudía a América Latina por ese entonces se le sumó una fuerte caída del precio internacional del estaño, principal insumo de la economía boliviana. En este contexto, Paz Estensoro pronunció la famosa frase "Bolivia se nos muere". La marcha, que sumó más de 8.000 trabajadores y estudiantes, quedó impresa en la memoria de los bolivianos como un momento de fuerte lucha política pero también es reconocida como el fracaso del movimiento sindical de los trabajadores.

[36] Cuando se refiere a la "derrota de Calamarca" está hablando del freno a la Marcha por la Vida que se le impuso a los manifestantes que les impidió entrar a la ciudad de La Paz. Este momento histórico es particularmente pertinente ya que entre 1984 y 1986 Bolivia atraviesa una crisis económica que implicó una caída a en los salarios reales, inflación y devaluación del peso boliviano. Esto se da entre la renuncia de Hernán Siles Zuazo de la Unión Democrática Popular (UDP) y el ascenso de Víctor Paz Estensoro del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR). En esos años de la historia boliviana se consolida la pérdida de la hegemonía de la Central Obrera Boliviana (COB) en tanto sujeto protagonista de la conflictividad política debido, en gran medida, a una serie de "derrotas" al interior de su "ciclo de resistencias" (Diaz, 2014) que terminan en la "derrota de Calamarca". Una de ellas fue, a principios de 1985 la "Marcha para la Paz y Libertad" (que Raúl García Linera denomina como "las jornadas de marzo") donde la COB, tras 16 días de huelga donde se puso en jaque la presidencia de Siles Suazo, terminó aceptando la propuesta de resolución del conflicto por parte del gobierno desatendiendo a otros sectores como las organizaciones de amas de casa de barrios populares, la Confederación Sindical Única de Trabajadores campesinos de Bolivia (CSUTCB), los fabriles o los estudiantes universitarios quienes señalaban que había que continuar con las medidas de fuerza. La idea de derrota termina de cobrar sentido al final de este ciclo donde, ya en la presidencia de Paz Estenssoro se promulga el decreto 21060 que acelera el proceso de neoliberalización de la economía boliviana.

Estenssoro da cuenta de ello y de los movimientos en la matriz productiva boliviana. Las entregas que el EGTK hacía de este texto coinciden con un desmoronamiento del mundo obrero.

A la luz de esta coyuntura sobredeterminada es que es posible observar a medida que avanza el libro el desplazamiento paulatino del sujeto político obrero al indígena campesino[37]. La posibilidad de pensar este desvío está fuertemente fundamentada en la carnadura coyuntural de su texto pero es posible plantear que hay un contacto teórico con la "crisis del marxismo" que, desde distintas perspectivas que hemos recorrido, sugieren "des-esencializar" la teoría que pudo haber plateado al sujeto obrero como el único revolucionario. Este desvío opone estos textos a los de sus interlocutores que seguían insistiendo en el carácter secundario del mundo indígena campesino.

Las Condiciones no será solamente el principio de una crítica al obrerismo a través de la revisión de la Revolución de 1952 sino que, leyendo a Lenin, produce otro desvío respecto a su herencia teórica y desarrolla un anti-economicismo para pensar la práctica política o la posibilidad de una revolución. Para García Linera el economicismo es la posición que adopta la izquierda boliviana (POR, PCB). Evitando los reduccionismos propios de la metáfora de la base y la superestructura señala que los aspectos de una revolución "se componen tanto de condiciones económicas (condiciones materiales) como de condiciones políticas e ideológicas (voluntad de las masas, parte de la organización de las clases explotadas, incapacidad de la burguesía, etc.), sin cuya presencia una revolución, por regla general, es imposible" (p. 23, 1988).

La presencia de Lenin en el texto lo reconduce necesariamente a la revolución de 1917 para pensar la revolución porvenir boliviana. Esta comparación funciona como un contratiempo de García Linera quien "llega tarde" a la Revolución Bolchevique y a su ejemplo histórico ya que, a fines de los 80, se estaba iniciando un proceso de neoliberalización postdictatorial en el continente. Sin embargo, recoge una suerte de

[37] Señala Raúl García Linera en la entrevista ya mencionada: "En el 89 luego de la derrota militar de Calamarca, ya no hay nadie en las minas, ya no hay guardia minera y los campesinos reclaman el derecho, al ser la única central organizada, de dirigir la COB. Y ellos dicen no, la COB es para obreros no para campesinos. Tanto la COB entendía que los campesinos eran parte pero que tenían autonomía. Esta autonomía, entendía la COB, le impedía ser dirigencia de la COB".

metodología revolucionaria que lo ayuda a priorizar algunos aspectos sobre otros a la hora de leer ese mismo proceso en Bolivia[38].

La revolución bolchevique le permite ver las siguientes condiciones objetivas:

- "las condiciones económicas" (Qhananchiri, p. 43, 1988): el modo de producción capitalista es el dominante pero no el único, lo cual abre la posibilidad para pensar en la existencia de múltiples relaciones de producción que podrían funcionar como un atajo hacia el "surgimiento de la Revolución Socialista" (Qhanachiri, p. 45, 1988).

- "la actitud contrarrevolucionaria de la burguesía" (Qhananchiri, p. 46, 1988): la alianza de clases en 1917 permitió leer retroactivamente sus puntos de debilidad. Lo mismo sucedió en 1952, la burguesía puede ser un aliado pero también está latente la posibilidad de una contrarrevolución.

- "la fortaleza de la burguesía nacional e internacional" (Qhananchiri, p. 46, 1988): una advertencia sobre la situación geopolítica. Lenin señala que la Revolución de 1917 fue fruto de la Guerra Mundial. Se refiere a un momento de crisis excepcional pero, más específicamente, a una situación de quiebre de la unidad de la burguesía internacional.

- "la diferencia de intereses, objetivos y medios que el proletariado y el campesino pobre empuñan frente a los burgueses y explotados": señala el descontento generalizado de los trabajadores respecto a sus condiciones. Sobre este punto Qhananchiri resalta que se trata de "el aspecto más importante estudiado por Lenin dentro de las condiciones objetivas de la Revolución" (p. 47, 1988). De ahí la insistencia de García Linera por seguir pensando cómo se produce la explotación en Bolivia.

- "la organización de las masas explotadas por el capital" (Qhananchiri, p.49, 1988): se refiere particularmente a que para el leninismo una revolución no es jamás un acto único como podría ser la toma del Estado sino la acción de

[38] Este contratiempo puede ser contrastado con las discusiones en torno a la "crisis del marxismo". Sin embargo, no es tan anómalo para la coyuntura boliviana tal como señala Raúl García Linera: "Estamos en la Bolivia de los 80; todos creían que después de las jornadas de marzo del 85 se venía la revolución proletaria."

masas, del “pueblo en general” (Qhananchiri, p. 50, 1988) a lo largo de la historia. Tampoco se reduce a la existencia del partido político. Comienza acá a plantear una discusión en torno a la autonomía de la organización en relación a un tipo de liderazgo. La organización debe ser “creación propia de las masas” (Qhananchiri, p. 52, 1988).

- “la unidad de las clases explotadas” (Qhananchiri, p. 53, 1988): implica la unión de las clases trabajadoras contra la tendencia neutralizante de la burguesía democrática.

- “la experiencia acumulada por las masas y la evaluación que de ella hacen para sus futuras luchas” (Qhananchiri, p. 55, 1988): la experiencia y la educación política de la revolución de 1905 permite pensar cómo llegan las masas al momento revolucionario y cuál es su grado de organización.

Estas condiciones objetivas, sumadas a las condiciones ideológicas y políticas, deben poder facilitar la lectura de las circunstancias revolucionarias. Es decir, las particularidades que cada sociedad tiene: la conformación de sus clases sociales, sus conflictos, sus experiencias de lucha pasadas. Lenin funciona ya no como un prisma sino como un ejemplo histórico de lector de una coyuntura concreta. Es el autor que le permite producir un desvío de la abstracción de la crítica de la economía política para realizar un análisis concreto de la situación sin perder rigor teórico.

Luego de este rodeo por Lenin, Qhananchiri produce una lectura de su pasado reciente, una historización que intenta priorizar esas “condiciones objetivas” que extrajo de la lectura de Lenin. Realiza un recorte a partir de 1952 considerando que es este el año a partir del cual se puede considerar que en Bolivia “dominan las relaciones de producción capitalistas” (p. 53, 1988). El modo de trabajar sobre este período se basa en una descripción del sistema productivo boliviano y de sus distintos actores. Señala la importancia de las empresas mineras como “el corazón de una economía que pese a su debilidad y subordinación a los mercados extranjeros (producción de materia prima) han alcanzado un grado de socialización y desarrollo tecnológico bastante elevado” (p. 64, 1988). Expone también el rol de distintas economías como la del campo y la producción fabril.

Aunque no se limita a una búsqueda del campo productivo sino que poco a poco va derivando a distintos episodios y consecuencias que considera relevantes bajo el mismo gesto que señalamos anteriormente de evitar la "determinación económica" posible de ver en un análisis que traslada la metáfora de la base y la superestructura a una coyuntura concreta. Se comienza a ver aquí un análisis donde más que una determinación directa (la económica) lo que encontramos es una suerte de relación multicausal que explica esos episodios. En estado práctico vemos otro desvío respecto a la crítica de la economía política que tendería a priorizar el sintagma de la determinación económica en última instancia como condición explicativa de un proceso histórico. García Linera le aplica en estado práctico las críticas de la llamada crisis del marxismo a su propia herencia teórica.

El paso por la Revolución de 1952 era inevitable si se pretendía intervenir en las discusiones de la izquierda producidas en los congresos de la COB y el mundo indígena campesino. Recordemos que el EGTK participaba de los congresos obreros por ese motivo las menciones a Lora, Calla y otros representantes de la izquierda boliviana son constantes. Hay una suerte de disputa sobre la herencia de su legado[39].

Para Qhananchiri 1952 es la fecha en la que comienza a consolidarse el estado burgués y esto encuentra una relación importante con el sistema productivo porque implicó la transferencia de capital de las empresas estatales a las privadas y, en paralelo, la consolidación de la clase burguesa alrededor de la figura del Estado. Esta burguesía posee tres características fundamentales: 1) subordinación al imperialismo; 2) conservadurismo en relación a las formas de dominación; 3) uso de la violencia y las

[39] Leamos a Raúl García Linera, miembro del EGTK: "El 52 es básico. No olvidemos que el Estado del 52 va a existir hasta por lo menos el 85 y poco a poco va a ser desmontado por el Neoliberalismo. A ese estado no lo transformaron ni los golpes de estado ni los gobiernos militares. Las notas constitutivas del 52, que tiene un naciente en la Guerra del Chaco, van a construir lo social. Uno puede plumerear contra Banzer, el golpe de estado, el Plan Cóndor pero lo van a hacer dentro del estado de la revolución del 52. Es un trazo, una estructura estatal que va a durar hasta el 85 y el mismo que lo va a instaurar, que va a ser el primer presidente del Estado en el 52 (Víctor Paz) va a ser el que va a postular las direcciones neoliberales del 85, transformando el estado del 52 y dando paso al estado neoliberal. En ese transcurso, la primera interpretación política va a discutir teóricamente la condición feudal o no feudal y por qué no es feudal el país. Detrás de la lectura de lo feudal está la lectura del mundo indígena campesino. La condición del 52 y las tareas del 52 sobre el mundo indígena campesino decían que había que civilizarlo, había que acabar con su estructura cultural para dar paso a la modernidad. La revolución del 52 construyó la condición campesina del ámbito rural. La propuesta que hace la izquierda es expropiarle sus tierras para poder proletarizarlos. Porque solo cuando se proletarice al indígena campesino puede ser revolucionario".

armas contra las masas trabajadoras. A su vez, apunta que esta clase tiene estrechas afinidades(los cuales funcionan como sus propios límites para construir un proyecto nacional) con el autoritarismo, el racismo y el latifundismo.

Siguiendo con el análisis multicausal del proceso de consolidación del capitalismo y de las condiciones objetivas de la revolución, Qhananchiri incluye al Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) como otro actor que favoreció esa deflación revolucionaria de los sectores trabajadores en 1952 y consolidó un estado burgués.

> El radicalismo izquierdista de este partido, ni en sus más exageradas propuestas, llegó a sobrepasar la posibilidad de reformas graduales y democratizantes del régimen latifundista, promovidas mediante acuerdos parlamentarios o ministeriales pero nunca mediante cambios en la ubicación de las clases respecto al poder político (p. 92, 1988).

Si una hipótesis es que el MNR fue protagonista de esa contra-revolución ya que canalizó las aspiraciones socialistas por la vía democrático-burguesa, la otra es que este mismo partido terminó por consolidar su posición al despojar de capacidad militar a las comunidades campesinas y reorganizar el ejército nacional bajo asesoramiento norteamericano. De ahí que sobre el golpe militar de Barrientos en 1964 señale que "los militares golpistas no están traicionando la Revolución Nacional propuesta por el MNR, en realidad, la está continuado, la están conduciendo de una manera más eficaz" (p. 101, 1988). Acá García Linera abre la reflexión en torno a los golpes de estado y agrega otra causa a la consolidación del capitalismo en Bolivia y a las condiciones objetivas de la revolución: la dictadura militar fue la forma de gobierno burgués. Cada una de estas causas, a la vez que sostiene una estricta relación con las otras, muestra una autonomía, un ritmo particular que García Linera encuentra necesario analizar.

Recorre los gobiernos de Ovando y Torres señalando su dependencia tanto con las fuerzas armadas como con el imperialismo mientras que encuentra en el gobierno de Banzer el momento de madurez política de la burguesía boliviana. Enfatiza el rol de las fuerzas armadas y la normalización de su intervención en la dinámica civil. Con este análisis bordea la relación de civiles y militares en los sucesivos golpes de estado en Bolivia: "Fue toda la burguesía, incluida la industrial y minera la que desde el mismo golpe de Estado de 1971, financió, reclamó y apoyó organizadamente al Banzerismo"

(p. 103, 1988). Análisis similar le cabe al gobierno de Victor Paz Estenssoro el cual estaba conformado tanto por militares como por grandes empresarios vinculados al capital transnacional.

La cuestión del imperialismo también condiciona este análisis de coyuntura. Tanto por la incidencia que el capital internacional sostiene con la burguesía local en términos económicos (determinar para Bolivia una función en el mercado internacional) pero también por como este determina que esa burguesía se desarrolle a espaldas de los intereses nacionales. Describe entonces el interés que el capital internacional puede tener sobre un país como Bolivia por sus recursos naturales y cómo opera sobre la constitución de un proyecto (trans)nacional.

El carácter fragmentario de este texto permite ver que en este pasaje se visibiliza el rol del sector indígena campesino. Avanzado el argumento Qhananchiri describe su organización (comunitarismo de ayllus) y su tradición de resistencia. Puntualmente subraya el nacimiento de la identidad katarista (a la que responde su agrupación, el EGTK) en los años 70 como aquel sector que más resistencias presenta al proceso de consolidación del capitalismo y el estado burgués. El episodio histórico que le robustece esta hipótesis es la masacre de Tolanta en el valle[40].

La relación del katarismo con lo nacional es ambigua desde el punto de vista de Qhananchiri. Por un lado, hay un fuerte rechazo a la nación en lo que respecta a sus lógicas de gobierno. Por otro lado, hay una demanda por participar de la nación siendo esta una presencia que trastorne la estructura misma de la nación y no un simple espacio en un casillero ya preestablecido a través de una posición folclórica.

García Linera señala que nace junto a ellos un sentimiento "anti dictatorial" (p. 125, 1988) que se expande a los distintos sectores trabajadores de Bolivia en los años 80. Una tendencia parcialmente democrática funciona como síntoma del agotamiento de la legitimidad de los golpes de estado en estos sectores. Uno de los vasos

[40] La Masacre del Valle de 1974 encuentra un principio de abordaje en un "paulatino desgaste" del Pacto Militar Campesino posterior a 1952. Se trata de un enfrentamiento entre trabajadores campesinos y las fuerzas represivas del gobierno de Banzer a raíz de unos bloqueos de rutas producidos por un estado general de crisis económica en Bolivia que afectaban particularmente a las comunidades campesinas por una serie de medidas como el congelamiento de precios a los pequeños agricultores. En el Valle de Tolata "La cifra de muertos y desaparecidos se incrementó a un mínimo de 70 a 80, aunque en círculos militares llegó a hablarse confidencialmente hasta de 200 bajas" (Laserna, p. 16, 1994).

comunicantes entre clase obrera y campesina. Qhananchiri encuentra que "el nuevo ciclo democrático que va a traer para las clases explotadas quizás el período de experiencias y avances revolucionarios más significativos desde 1952" (p. 128, 1988). Recorre un amplio proceso de huelgas de hambre, generales, marchas, paros y bloqueos que tienen sus puntos más relevantes en el bloqueo de caminos de 1979 organizado por la CSUTCB[41] y la Marcha por la Vida de 1986.

> En cada una de estas actitudes, las masas se han conformado como clase y nación revolucionarias; y con qué energía, con qué infinita voluntad lo han hecho; una y otra vez han vuelto a lanzarse a la lucha, han perdido, han retrocedido, pero han regresado al enfrentamiento, perfeccionado sus propios medios dejando atrás los medios prestados de otras clases, afilando los propios, creando otros nuevos (Qhananchiri, p. 132, 1988).

Al mismo tiempo que demuestra el avance del sector campesino indígena reconoce dos tendencias paralelas que dan cuenta del estado de fragilidad de la democracia boliviana en los años 80: el fracaso de los partidos políticos democráticos (encarnado fuertemente en la frustración que implicó la UDP[42]) y la paulatina pérdida de protagonismo del sector minero como dirigente de la movilización social.

---

[41] Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Para algunas investigaciones la CSUTCB es el antecedente inmediato del Movimiento al Socialismo (MAS). Es fundada en 1979, cercana en el tiempo a la caída de la dictadura de Banzer, como una organización que nuclea a todo el movimiento campesino boliviano y a distintas federaciones, a lo largo de la zona alta y baja del país abarcando a alrededor de 3.500.000 campesinos y campesinas. Las comunidades aymaras, quechuas y campesino hablantes eran las de mayor presencia. Estaba afiliada a la COB (Central Obrera Boliviana). Se destacó por su capacidad de organización y lucha en el bloqueo general de 1979 contra las medidas económicas (anulación del aumento de gasolina y de los precios del transporte) tomadas por el gobierno provisional de Lidia Gueiler. Estuvo fuertemente determinada por los movimientos kataristas que desde principios de los 70´ se organizaban en el país. El crecimiento de la CSUTCB es fundamental para entender la tensión que se produjo con en relación al movimiento obrero: "Si bien las luchas de la COB y particularmente las huelgas de los maestros fueron a menudo apoyadas activamente por los campesinos, no sucedía la inversa y las reivindicaciones campesinas eran siempre miradas con sospecha desde las filas obreras, y mucho peor desde las clases medias urbanas que seguían la situación con temor y las más de las veces con rechazo teñido de racismo" (Regalsky, 2006).

[42] La UDP es para García Linera ejemplo histórico de fracaso de gobiernos de izquierda. Muchos años después la posición sobre el gobierno de la UDP es la misma: "Sobre la izquierda tradicional en Bolivia ha habido de todo. En Bolivia, antes de que se cayera el Muro de Berlín en 1989, hubo otro muro que se cayó, que fue otro gobierno de izquierda que hizo una muy mala gestión económica. Se trata de la Unión Democrática y Popular que entró inmediatamente después que los militares se fueron del gobierno. Esa mala gestión económica permitió que el dólar se disparara de 12 bolivianos a miles de bolivianos y que la inflación fuera del 22 000%. Más elevada que la de la República de Weimar alemana. La gente perdió mucho dinero, porque la devaluación es un impuesto a los pobres: porque tu dinerito que has guardado a tu casa para comprar un televisor, viajar a la provincia o comprar una casita, de un

De cara a justificar una organización revolucionaria que prescinda de la centralidad de esos dos actores sociales y recupere el núcleo organizativo indígena campesino, historiza la unidad de las clases explotadas. Para ello, traza tres períodos: 1) desde la fundación de la república hasta 1952 donde se destaca principalmente la Guerra del Chaco como el momento de encuentro entre "mineros, comunarios, piqueros, fabriles, del altiplano, del valle y del llano" (p. 135, 1988) y, por otro lado, el desencuentro de las sublevaciones indígenas (el levantamiento de Zárate Wilka a finales de siglo) con las nacientes masas obreras; 2) la época que se inicia después de 1952 y dura hasta mediados de los años 70 de la que ya hemos hablado pero agregaremos que García Linera resalta que no toda la base material de las antiguas formas de producción comunitarias desapareció en este período y donde se desarrollan "formas aparentes (ilusorias) de la presencia proletaria en el Estado" (p. 147, 1988); 3) período de alianza entre obreros y campesinos indígenas que funciona como respuesta al proceso de neoliberalización estatal que estaba registrando en su presente.

El segundo recorte demuestra una clara presencia del intelectual boliviano René Zavaleta Mercado. En otro desvío de la crítica de la economía política García Linera incorpora elementos y conceptos de este teórico. Podríamos pensar que todo este análisis de coyuntura contiene como interdiscurso la presencia tácita de Zavaleta Mercado. Básicamente se trata de una analítica que expone la complejidad abigarrada de una coyuntura: la multiplicidad de tiempos y causas que laten en la superficie de un presente. Retomaremos esto al final de este capítulo pero los puntos 1 y 2 coinciden con parte de la estructura del texto *Lo Nacional Popular en Bolivia* de René Zavaleta Mercado por lo que puede pensarse a García Linera como un continuador de este escrito inconcluso.

La cuestión indígena campesina es retomada desde las reflexiones de Marx y Lenin en torno a la autodeterminación de las naciones lo que implica no solo otro modo de concebir a la nación sino de producir alianzas con la clase obrera. Esto se distancia radicalmente de la concepción de nación como substancia o nación natural que

día para el otro vale menos. Uno recogía los salarios en sacos que a la semana valían la mitad y al mes la décima parte." (García Linera, p. 244, 2020).

planteaba Echeverría en la crítica de la economía política. No se trata de una esencia borrada sino, de un concepto con una carnadura política bastante más clara con posibilidad de producir un Estado independiente a partir del reconocimiento de los diversos grupos étnicos y la integración voluntaria al territorio boliviano.

Es la autodeterminación de las naciones el concepto que le permite comenzar a pensar en un Estado más allá de la crítica de este como la forma de participación política burguesa que dio lugar al proceso de consolidación del capitalismo post 1952. Es decir más allá de su herencia teórica y más acá de su propio análisis. Respecto a la integración voluntaria de los distintos grupos étnicos al territorio boliviano señala: "Unión que solo y únicamente podrá darse políticamente bajo la forma de un estado de los trabajadores, es decir, a través del control y ejercicio del poder económico, ideológico y político-militar (local, regional y nacional) por los propios productores" (p. 147, 1988).

Encontramos aquí otro contratiempo similar al de la operación de ejemplificación vía Revolución de 1917. El concepto de "autodeterminación" aparece como "incrustado"[43] en estas discusiones. El carácter "tardío" de algunos conceptos encuentra su relación en una intención militante. Si se lo incorpora articulado a la "crisis del marxismo" podríamos suponer una incrustación, un elemento significante ajeno que parece haber sido pensado en otro tiempo. Sin embargo, si se lo ubica dentro de las discusiones con la izquierda boliviana podemos encontrar una continuidad en el orden del sentido con la escena en la que estaba intentando intervenir. Su interlocutor es Guillermo Lora dirigente del Partido Obrero Revolucionario (POR) quien insiste en el carácter secundario del sector indígena campesino respecto a la Revolución y también trabaja a partir del concepto de autodeterminación pero no como una posibilidad de organización política sino como una demanda: "El gobierno obrero respetará en toda su amplitud el derecho a la autodeterminación de las naciones actualmente oprimidas por una minoría que

[43] El efecto del preconstruido es el modo a través del cual "aparece" el interdiscurso en una formación discursiva. Dicho de otro modo, el efecto del preconstruido evidencia el carácter procesual y sobredeterminado de toda formación discursiva. Este carácter procesual no es una condición frágil que puede entrar en disputa por el valiente acto de un sujeto que busca "disputar el sentido de una formación discursiva". Muy por el contrario, es el carácter que muestra la imbricación de las formaciones discursivas con el todo complejo con dominante. Ver: Pêcheux, p. 144, 2016 [1975].

detenta el Estado." (Lora, p. 23, 1984). El trabajo sobre el concepto de "autodeterminación" encuentra un principio teórico en el famoso texto de Lenin *El principio a la autodeterminación de las naciones* (1914). Sin embargo, también es un concepto que desborda la descripción de Lenin. Se trata de una categoría propia de las formaciones discursivas de la escena boliviana de los años 80. Tanto Lora, García Linera y Calla pero también las mismas organizaciones campesinas como CELDA, Ayllus Rojos, el Partido Comunista Boliviano o el Partido Obrero Revolucionario se refieren y organizan parte de su narrativa en torno al concepto "autodeterminación". Queremos notar con esto que dicho concepto que forma parte de la discusión no es una "invención" de García Linera, lo que sí podemos señalar es que la interpretación leninista puede ser un aporte a estas discusiones.

Sobre la cuestión campesina hay claramente una idea aunque todavía no tiene el respaldo teórico que adquiere en la publicación de 1991[44]. Sin embargo, estos primeros trazos funcionan como argumento para marcar otra forma en la que aparece el contratiempo de García Linera. En las discusiones en torno a la "crisis del marxismo" y sus derivas no es dominante la cuestión campesina como el sujeto de la revolución aunque sí aparece la crítica al obrerismo tal como señala Giller:

> Para esa generación a la que le tocaba afrontar el exilio en México (…) no se creía como anteayer, en antagonismos irreconciliables, en la clase obrera como sujeto único y preconstituido de la emancipación, en el partido como vanguardia o en la guerra revolucionaria como único camino de la revolución. Si no había una teoría única para la emancipación, tampoco podía haber un sujeto único de la revolución (p.121, 2020).

Lo que García Linera encuentra en la escena boliviana respecto a la multiculturalidad y el indianismo no es retomado ni por la vía althusseriana ni por la laclausiana posteriores a la crisis del marxismo. En cambio, sí es posible encontrar menciones a la

[44] *Crítica de la Nación y la Nación Crítica Naciente* es un texto que Qhananchiri escribe en 1990 contra Ricardo Calla. Sin la profundidad que tienen los dos libros que escribe entre 1986 y 1991, este documento anticipa su definición por el sujeto campesino indígena quien, mediante su autodeterminación, debe posicionarse como el principal actor del nuevo escenario político en Bolivia. Dicha toma de posición encuentra un año después su sustento teórico en *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo socialista* donde Qhananchiri recorre un amplio corpus de textos de Marx y Engels en busca de reflexiones en torno a lo campesino, la nación y la comunidad.

cuestión campesina en los textos de Marx y Engels. Recuperar esos trazos y pensarlos al calor de la coyuntura boliviana será el objetivo de *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo socialista.*

Como contrapeso, el libro le dedica una parte importante a analizar la vigencia del sindicato como órgano de poder organizativo. Acá abre otra puerta del hall Lenin y describe al sindicato como un aparato en el que se juega una lucha de clases interna, produce una interpretación contingente, abierta a la lucha interna que puedan desplegar. Reconoce su fuerza histórica (especialmente en 1952) pero al mismo tiempo un paulatino abandono de la lucha política al compás de una subordinación a la política estatal o patronal. El modo en el que analiza al sindicato encuentra también una suerte de premisa leninista al rastrear los aspectos objetivos de una revolución. Se pregunta por sus objetivos, su organización, sus alianzas y sus métodos. Esta problematización del sindicato apuntala la crítica a la hipótesis obrerista en tanto sujeto de la revolución.

Hasta aquí analizamos algunos de los desvíos respecto a su herencia teórica (la crítica de la economía política de Echeverría) y otros contratiempos respecto al amplio repertorio de discusiones en las que se formó. Hay continuidades sobre la posición de la crítica de la economía política como pueden ser la crítica al Estado burgués y desvíos sobre la cuestión nacional (no la concibe como substancia sino como autodeterminación de las masas campesinas) e incrustaciones de algunas discusiones que nutrieron el debate sobre la "crisis del marxismo" como el rol del Estado, la primacía de las relaciones de producción por sobre las fuerzas productivas, el análisis a partir de una interpretación compleja (atravesada por la lucha de clases) de aparatos específicos como el sindicato.

Es momento de profundizar las discusiones de los partidos y movimientos de izquierda a fines de los 80. Principalmente haremos énfasis en lo que entendemos son los interlocutores del joven García Linera: POR (Partido Obrero Revolucionario) y PCB (Partido Comunista de Bolivia). En esta controversia la disputa por la herencia de Marx es central. Subyace en estos textos que quienes han leído de modo "incorrecto" a

Marx fueron los partidos tradicionales los cuales habrían desplegado una práctica política basada en un Marx no apto para la especificidad boliviana.

La conjetura que guía este paso por las discusiones bolivianas es la siguiente: el contratiempo de García Linera, su participación intencional dentro de las discusiones sobre "la crisis del marxismo", se relaciona con su intención de intervenir y consolidar una posición en el campo debates de la izquierda boliviana. Raúl García Linera explica que cuando llegan de México traen consigo inquietudes políticas para armar una Organización Político Militar (OPM):

> Tienes que ubicarte en el tiempo en América Latina y en particular en Centro América. Entre los 70 y los 80. Revolución sandinista triunfante, procesos armados en Guatemala, El Salvador, Nicaragua, un proceso muy potente (el salvadoreño) con el MSL; Salvador Cayetano dirigente organiza al MSL. El proceso de tierra arrasada aplicada por el ejército guatemalteco sobre las comunidades indígenas campesinas de Guatemala. Esto va mostrando una lectura bastante marxista-leninista sobre el mundo obrero pero también te va diciendo "aquí el cuete tiene otras notas (Raúl García Linera, 2020[45]).

Había que entender y leer a América Central para adentrarse en las discusiones de esa coyuntura que no coincidían necesariamente con las de México o la Europa latina pero traían resonancias para Bolivia; al mismo tiempo que estudiar y escuchar ese conjunto de textos que la crisis del marxismo estaba produciendo entre Europa y México y, en simultáneo, militar y pensar la interna de la escena boliviana; sus discusiones, sus actores, su densa historia. De este modo, tal como sucede en el que caso de Derrida quien "llega tarde a las discusiones sobre Marx", García Linera a contratiempo produce un análisis materialista de su coyuntura que puede ser considerado un aporte al marxismo porque en su escritura se ponen en juego no solo una posición respecto a la teoría sino el despliegue de una serie de conceptos, tesis y preguntas que expanden la finitud del marxismo tras su crisis.

[45] Ver anexo "entrevistas".

Dos nombres propios encarnaban las posiciones teóricas de la izquierda boliviana contra las que discute García Linera. El primero de ellos era el militante del POR Guillermo Lora a quien ya presentamos párrafos más arriba como el principal interlocutor de *Las Condiciones*. El otro era Ricardo Calla quien escribió *Apuntes para una lectura crítica de los documentos del I Congreso Extraordinario de la CSUTCB*[46] (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) para debatir contra las posiciones y fundamentos del EGTK.

La escena boliviana: adentrarse al pantano idealista

Tal como dijimos al principio de este capítulo todas las publicaciones de Qhananchiri pueden ser ubicadas dentro de un mismo corpus cuya unidad fundamental es la articulación de contratiempos en relación a la crisis del marxismo. Esta se compone de una serie de complejidades: están escritos al calor de la guerrilla del EGTK (lo que implica tanto pensar formas de acción directa como presentar discusiones con la izquierda boliviana), traen inquietudes de México (la teoría de la crítica de la economía) y se desarrollan en un momento histórico de ascenso del neoliberalismo que no será sin contradicciones. En este conjunto complejo de relaciones se desarrolla la escritura de García Linera.

Decíamos entonces que entre 1986 y 1991 hay dos interlocutores importantes: Ricardo Calla y Guillermo Lora. Calla se constituye en un interlocutor importante luego de que en 1989 publicara *Apuntes para una lectura crítica de los documentos del I Congreso Extraordinario de la CSUTCB*. El escrito está producido como un saldo del congreso al que su título hace referencia el cual se realizó entre el 11 y el 17 de julio de 1988 cuyo fin era revocar el mandato del Comité Ejecutivo Nacional (CEN) de la CSUTCB electo en

[46] En julio de 1988 Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas asisten al Congreso y pronuncian un texto que reivindica el derecho a la autodeterminación de las naciones y la lucha armada como vía al Socialismo en contra de las marchas pacíficas. El escenario que describen es bélico: "no tenemos otra opción que tomar el camino de guerra, de sangre y fuego, que fue el camino de Tupak Katari y Zárate Wilka" (p. 302, 1988). El texto tiene dos interlocutores: la burguesía nacional y las izquierdas bolivianas. Allí es posible ver la preponderancia que la nación aymara va tomando como organizadora de la conflictividad social.

julio de 1987. A quien se desplazó fue a Genaro Flores quien había dotado de una fuerte impronta katarista a la CSUTCB.

Lora es uno de los principales interlocutores de la publicación de 1988. Quien ya había discutido con Lora y en términos muy similares a los del joven García Linera fue Zavaleta Mercado en *El asalto porista* (1959). Este folleto de Zavaleta no es citado por Qhananchiri. Sin embargo, podemos señalar que funciona como "interdiscurso" por una serie de continuidades entre ambas publicaciones. La primera es retomar a Lora como la totalidad de los discursos del POR y, en la misma línea, establecer a este partido como interlocutor y adversario político. La segunda son los textos que citan de Lora: *Qué es y qué quiere el POR* (1959). La tercera es la continuidad respecto a la crítica a Lora y al POR por la composición de su partido (clases medias) y la falta de base obrera. La cuarta es la desatención de Lora al problema del Imperialismo como lo pensó el marxismo de Lenin a Rosa de Luxemburgo. Por último, hay otra continuidad respecto a la lectura de ambos sobre Lora y es el hecho de remarcar el carácter secundario que este le da a las masas campesinas en la conflictividad boliviana. Sobre este punto la continuidad sería más compleja ya que Zavaleta utiliza este argumento para decir que Lora en realidad toma prestado el programa del MNR.

Lora tiene una amplia obra publicada dentro de la que se destacan los tres tomos de *La Historia del POR. Las condiciones* en gran medida intenta discutir con este pensador boliviano. Las descalificaciones a la izquierda son susceptibles de ser halladas a lo largo de todo el texto. Para García Linera, Lora encarna la posición "stalinista-trotskista" mientras que la de él sería la "leninista" (p. 265, 1988)[47]. En la introducción señala:

> Cuando estos burguesitos egresan con sus títulos de abogados, médicos, licenciados, ingenieros, agrónomos, sociólogos, etc. botan su atavío "socialista", "comunista", "porista", "indianista" y se ponen un traje de fino casimir inglés firmado por el sastre de moda (…) y hasta libros de sus instructores como Guillermo Lora, Quiroga Santa Cruz y otros, los archivan porque ya han servido suficiente para lo que quería, vuelan como moscas de un lugar a otro en busca de

[47] Sobre el final del texto Qhananchiri explicita su posición en la teoría a favor del "punto de vista leninista" (p. 272, 1988), el cual privilegia el carácter procesual aleatorio de la historia y no el proceso mecánico y la maduración. El punto de vista leninista no resigna rigor teórico pero lo aproxima a las masas en acción, a un campo de luchas en particular valorando su aporte teórico pero sospechando de su capacidad explicativa total o de su carácter anticipador de la historia.

> sustento, en otras palabras, "trepan" a los partidos ultra-reaccionaros por las peguitas como ADN, MNR, PCML, MIR (Qhananchiri, p. II, 1988).

Para García Linera esta izquierda arrastra una concepción mecanicista de la revolución. Es por ello que recurre a Lenin ya que es el autor que más explícitamente le permite torcer esta interpretación para plantear una alternativa a la concepción que prioriza el desarrollo de las fuerzas productivas por sobre las relaciones de producción. Qhananchiri acusa a esta izquierda de haber olvidado la enseñanza leninista sobre la importancia de las "condiciones subjetivas":

> Una idea aceptada sin discusión por toda la izquierda pequeño-burguesa es la de que la "conciencia" de clase revolucionaria es la "condición subjetiva" de la Revolución (…). Pero la vulgar deformación del marxismo hecha por el izquierdismo local no se detiene ahí, sino que llega a afirmar que la "condición subjetiva" de la Revolución es el "partido político" que expresa la "conciencia de clase" (Qhananchiri, p. 220, 1988).

Y sobre esta interpretación produce una operación de generalización sobre lo que él considera es toda la izquierda: "Lo peor de todo es que esta imbecilidad reaccionaria no es solo de un teórico o de un partido (Lora, POR), sino del conjunto de toda esa izquierda (PCB, MIRes, etc.), por lo que se puede hablar de una imbecilidad reaccionaria colectiva" (p. 220, 1988). Lo que produce García Linera con esa operación es una discusión no con un partido en particular sino con un estado de situación. La crítica al partido político queda ampliamente determinada por su práctica política dentro de un colectivo que se presenta más bien como un movimiento y una alianza de clases y sectores (EGTK). Además arrastra una concepción crítica de los partidos políticos en la medida en la que no los dota a priori de un carácter revolucionario.

Cuando Qhananchiri repasa el rol de los órganos de poder en una revolución señala que tanto los sindicatos como los partidos políticos están atravesados por la lucha de clases. No los descarta de antemano pero, en esta concepción procesual de la historia, afirma que su rol revolucionario dependerá de su inserción en la lucha de clases. La historia que García Linera revisa demuestra momentos alentadores y otros no tanto en este sentido. Subyace la crítica que el rol que los sindicatos tienen en los primeros años de la revolución de 1952 no es el mismo que el que tienen posteriormente donde

quedan subordinados a la lógica del Estado burgués). Por su parte, Lora enlaza el rol de los sindicatos a su lectura del tiempo histórico:

> es en el marco sindical donde maduran los explotados: esa madurez no viene de las lecturas inexistentes, sino de la experiencia diaria, que al acumularse hasta cierto nivel va a permitir su expresión política, consciente. Partiendo de esta experiencia será posible que la clase, en cierto nivel de desarrollo, llegue a formular sus finalidades estratégicas: transformación del capitalismo a través de la revolución y la dictadura del proletariado (p. 4, 1984 B).

Inmediatamente la crítica a la interpretación del marxismo que Lora produjo se entremezcla con el rol que su partido político (el POR) tuvo en la historia reciente boliviana. Por eso decimos que la crítica a estas posiciones es tanto teórica como política. No en el sentido de una relación causal (un error en la teoría llevaría a tomar incorrectas decisiones política) pero si en la falta de una lectura materialista de esa teoría; una interpretación que acerque las premisas teóricas del marxismo a la coyuntura en la que son leídas. Sobre las movilizaciones de 1985 y 1986 García Linera encuentra una suerte de oportunidad perdida y aferra fuertemente esto a un error que podía encontrar parte de su explicación en una equivocada lectura de la teoría:

> En los hechos, el carácter reaccionario de esta "estupidez colectiva" de izquierda pequeño-burguesa no podrán ser más desastrosos. Así, en marzo de 1985, mientras los 15 mil mineros, llegados de todas partes del país, en la ciudad de La Paz marchaban al compás de las explosiones de dinamita, los izquierdistas reaccionarios se disputaban unos a otros el derecho a ser el partido que tenía que "crecer rápidamente", para que el "factor subjetivo" (el partido) madurara y fuera posible la Revolución (Qhananchiri, p. 220, 1988).

A esta posición de izquierda, encarnada en el nombre de Lora, Qhananchiri la denomina "pantano idealista" (p. 221, 1988). Precisamente lo que se entiende por idealismo en este caso es una radical desconexión entre teoría y coyuntura. La "teoría" en este caso no sería tanto una fidelidad al pie de la letra del marxismo (perspectiva por momentos asimilable a la de la crítica de la economía política) sino más bien a una posición en la lectura a favor de la explicación de las circunstancias concretas a partir de sus determinaciones reales y existentes. La ciencia marxista

sería, para Qhananchiri, la que intenta dar cuenta de ese estado de situación a partir de la descripción de las condiciones subjetivas de la Revolución. Una concepción idealista lleva a Lora a esperar la emergencia de soviets que puedan dar lugar a la Revolución en la conflictividad boliviana:

> Nuestros críticos consideran que eso de hablar de soviets en Bolivia india es un mero apego al exotismo o una desviación hacia el doctrinarismo (…). Las masas, inclusive las más atrasadas e iletradas van creando por necesidad –y, solamente lo hacen en este caso- organizaciones de rasgos soviéticos, casi siempre sin darse cuenta de la trascendencia de sus actos (Lora, p. 46, 1984 C).

García Linera encuentra aquí un "determinismo reaccionario" (p. 227, 1988) que no puede dar cuenta de la existencia de órganos de poder de características propias. Esta interpretación de la situación boliviana es determinista en el sentido fuerte porque toma el ejemplo de la Revolución Bolchevique como modelo que replicará cualquier revolución: "Quienes no logran percatarse de la aparición de organizaciones soviéticas quiere decir que vuelan a mucha distancia de la impresionante realidad boliviana y corren el riesgo de no darse cuenta del advenimiento de la revolución" (Lora, p. 46, 1984 C). La disputa en esta escena boliviana no es solo por la interpretación de Marx sino también por la correcta lectura de la situación política boliviana y, más precisamente, sobre los modos de organización de la resistencia a los procesos de neoliberalización.

Entendemos que aquí radica una cuestión fundamental para comprender el contratiempo de García Linera. Para ello habría que distinguir dos niveles. El primero sería su intención de intervenir en su coyuntura la cual le impone discutir en los términos que allí se debatían. Qhananchiri no busca debatir con tesis teóricas sino con posiciones que estaban llevando adelante una práctica política concreta. Su rodeo por la revolución bolchevique, su operación sobre Lenin y la insistencia en desprenderse de una interpretación economicista del marxismo no son solo desvíos respecto a la crítica de la economía política sino afirmaciones propias de una escritura política que busca intervenir en su coyuntura.

Sin embargo, en ese movimiento entra lo que podríamos distinguir como el segundo nivel. Este otro nivel es de carácter interdiscursivo. No es explícito pero, de todos

modos, determina su teoría. Se trata de la presencia indirecta de la crisis del marxismo en su pensamiento. García Linera es determinado tácitamente por esta crisis pero, a su vez, en su discusión política produce un aporte a la crisis del marxismo; escribe un nuevo capítulo del marxismo latinoamericano productivo y capaz de producir una teoría de la revolución para los años 90 en Bolivia a partir de la tesis que sugiere pensar en el sujeto indígena campesino como organizador de la revolución contra el neoliberalismo.

La posición de García Linera en este momento propone un nuevo Estado de los trabajadores y, por lo tanto, a una "dictadura del proletariado". Ingresa por lo tanto otro contratiempo más que puede contrastarse con dos coyunturas bien concretas. Por un lado la de principios de los años 70 en Chile que piensa una transición democrática al socialismo y, por el otro, la de mediados de los años 80 en la Argentina postdictatorial que levanta la bandera del "retorno de la democracia". La reflexión de García Linera no está acompasada con los procesos políticos latinoamericanos sino en la revolución bolchevique de 1917.

Y es precisamente en esa inflexión donde produce lo que trabajaremos como la problematización del tiempo histórico en García Linera. Esto es así porque ese contratiempo configura a la dictadura del proletariado como una transición que lidia entre la organización de un nuevo modo de producción comunista y la extinción del capitalista. Eso es para García Linera el socialismo, un concepto del tiempo: el nombre de la transición (y no el nombre de un modo de producción). Esta concepción del tiempo histórico funciona contra la "ideología estatal" (Balibar, p. 54, 1977 [1976]) que, por un lado, repone una concepción mecanicista del Estado y, por lo tanto, busca reemplazar a su clase dominante por una clase obrera y, por el otro lado, contra la tendencia que encuentra únicamente en la represión estatal la razón de la dominación del proletariado.

El carácter del contratiempo se complejiza si circunscribimos los textos de García Linera a la coyuntura boliviana ya que allí son estos los términos de (al menos parte) de esa discusión tal como sucedió con el concepto de "autodeterminación". Fundamentalmente esa parte con la que García Linera intenta debatir. Por lo que García Linera está a destiempo de América Latina pero sincronizado con su coyuntura.

Siguiendo con la discusión con Lora, el intelectual del POR escribe *Hacia la dictadura del proletariado* (1978) mientras que en *La Revolución India* (1984) afirma que

> el proletariado minoritario, tan vitalmente imbricado en las masas oprimidas del agro, en el artesanado y la clase media de las ciudades, y la mayoría campesina, expresión social de la supervivencia del modo de producción precapitalista, constituyen las fuerzas motrices de una revolución, que no tendrá más remedio que cumplir a plenitud las tareas democráticas (burguesas) para transformarlas en socialistas bajo la dictadura del proletariado (Lora, pp. 3-4, 1984 A).

La cita permite ver que estos son efectivamente los términos que utilizaba Lora pero fundamentalmente el modo en el que los usaba. La intención de García Linera es adentrarse en una terminología intentando no abrazar todas sus evidencias ideológicas. La concepción etapista de Lora ("modo de producción precapitalista") es reemplazada por una interpretación de la dictadura del proletariado como transición en el sentido de una temporalidad compleja. Es decir, no de una serie de épocas que habría que ir superando sino, tal como recoge de *El Estado y la Revolución* (Lenin) o de *La comuna de Paris* (Marx) como un proceso contradictorio que lidia con una herencia y busca forjar un porvenir[48] y que está fuertemente atravesado por tareas políticas. Qhananchiri a contratiempo expone las propias tensiones de una lectura materialista del marxismo al sostener una categoría como dictadura del proletario con un contenido capaz de pensar un porvenir político.

> Marx y Lenin, y la propia experiencia revolucionaria de los últimos 160 años, en cambio, señalaron que para alcanzar la sociedad comunista, la sociedad estaba obligada a pasar por un prolongado "período de transición" entre la Sociedad capitalista y la Sociedad Comunista; período de transición que en una lucha a

[48] No se trata de "lo viejo y lo nuevo" o el "pasado y el futuro", concepciones del tiempo lineales, sino que optamos por las categorías de "herencia y porvenir" como dos propuestas para pensar la temporalidad de un modo múltiple que prescinda de interpretaciones lineales. Estas interpretaciones están comúnmente asociadas al nombre de Hegel pero es susceptible de encontrarlas en gran parte de la filosofía moderna (Kant, Leibniz, Lesing). Las mismas distan de ser simples pero sí, según las investigaciones de Morfino (2017, 2018, 2019), suelen arrastrar una concepción lineal, gradual y progresiva del tiempo histórico. Al articular "dictadura del proletariado" como "transición" a partir de las lecturas de Marx y Lenin, García Linera está presentando una lectura del tiempo histórico compleja, donde lo político (las decisiones y las tareas) son determinantes pero también donde lo heredado cumple un rol fundamental en tanto insistencias y retornos. Eso que se hereda no es una sociedad homogénea, fiel reflejo de su época, sino que es una formación abigarrada que contiene en sí misma pluralidades (de modos de organización, de lenguas, de economías) con distintos ritmos. Esta cuestión será debidamente desarrollada en los próximos capítulos.

> muerte, debe suprimir las viejas relaciones de producción, el antiguo sistema de dominación estatal y las viejas relaciones ideológicas (costumbres, etc.) generadas por el capitalismo, y que después de la Revolución aún están en capacidad de sobrevivir; y debe reemplazarlas por nuevas relaciones económicas, nuevas formas de participación política, nuevas ideas y costumbres, que los propios trabajadores por cuenta propia, deben crear (Qhananchiri, p. 232, 1988).

García Linera sienta posición a favor de la dictadura del proletariado para distinguirla del "Estado multinacional que no deja de ser una variante liberal del Estado burgués" (Qhananchiri, p. 172, 1988). Bajo esta idea formula una crítica general al Estado que es la de "aparentar" representatividad. La posición "multi" sería "una variante liberal de la ideología jurídica burguesa que esconde el contenido de clase del Estado" (p. 198, 1988). Subyace aquí una interpretación de la definición de Estado que no es tanto la de la crítica de la economía política de Echeverría sino la de la *Ideología Alemana* como "comunidad ilusoria".

Finalmente otro contrapunto fuerte con Lora es el rol del sujeto indígena campesino. Si, tal como señalamos previamente, esta primera publicación de Qhananchiri funciona como un espacio para comenzar a pensar en una hipótesis sobre lo indígena campesino como protagonista de la política boliviana, en el caso de Lora la posición está tomada de ante mano. Para el dirigente del POR las luchas campesinas no tiene la densidad que las que tuvieron el sector obrero. Las considera de orden secundario en la historia de Bolivia (por ejemplo, en la Revolución de 1952[49]) y subordinadas a la vanguardia obrera.

> Por encima de su número, del grado alcanzada en su alfabetización, de su mayor o menor pobreza, etc., constituye la clase revolucionaria por excelencia, por no ser propietaria, precisamente. El trabajo social le permite expresar los intereses generales, nacionales, de la clase, que tanto vale decir sus intereses históricos. La clase obrera está llamada a ser caudillo nacional, a expresar, a través de sus propios planteamientos y de su afirmación como clase, los intereses de las masas

[49] La negación de la participación indígena campesina en la Revolución del 52 es total: "Las jornadas de abril de 1952, en las que el proletariado define la lucha, expulsa del poder a la feudal-burguesía y destruye su aparato estatal, tienen lugar cuando los campesinos están físicamente ausentes de las calles y no libran combates, tardan un poco, muy poco, para incorporarse a la lucha de manera radical y acelerada" (Lora, p. 5, 1984 A).

> en general, de los explotados y de toda la nación oprimida por el imperialismo. Esta dominación es nacional y no exclusivamente clasista; pero, lejos de atenuar o postergar la lucha de clases, la exacerba (Lora, p.4, 1984 A).

En ningún momento de su estudio sobre la posibilidad de una revolución india hay una valorización de sus modos de organización, métodos y tradiciones políticas. El análisis se limita a señalar que existe participación política indígena y que esta es secundaria respecto al sujeto de la revolución que es el proletariado boliviano. Lo que para García Linera es una intuición y se presenta como una pregunta, en Lora no genera dudas a pesar del creciente protagonismo que esos sectores comienzan a tener en las luchas sociales y de las derrotas que comienza a mostrar el obrerismo. El escenario político donde esta discusión se despliega es el de la Huelga General de septiembre de 1985. Tanto la posición de Qhananchiri como la de Lora ven allí una derrota del movimiento obrero pero donde Lora ve una serie de aprendizajes y una posibilidad de retornar al escenario político fortalecidos, García Linera observa el declive el movimiento obrero organizado.

La relación de los escritos de Qhananchiri con las discusiones de la izquierda boliviana y, fundamentalmente, su intención de intervenir políticamente lo fuerzan a tomar prestado un lenguaje extrañamente familiar ya que no es con el que se forma en México: la escuela de Echeverría de la crítica de la economía política y los debates sobre "la crisis del marxismo".

El lenguaje con el que comienza a escribir es el que le es impuesto por la escena en la que busca plantar su posición. De aquí que fuera posible pensar que los términos "autodeterminación", "Estado", "nación", "dictadura del proletariado", "revolución" se encuentren a contratiempo de los debates en torno a la crisis del marxismo. Sin embargo, es esa condición tardía la que más eficazmente le permite insertarse en las discusiones con la izquierda boliviana. Lo que *Las condiciones* ofrece es una articulación entre una escritura situada y un interdiscurso (su herencia mexicana en relación a la "crisis del marxismo") que se presenta como formación discursiva implícita pero determinante de este texto.

Un solo ejemplo: la interpretación de la dictadura del proletariado como "transición" no es solo otra definición del concepto que intenta discutir con la posición de Lora, es también un aporte involuntario a las discusiones en torno a la "crisis del marxismo" ya que como señala Cortés el problema de la transición fue nodal tanto en Europa como en México en posiciones como las de Balibar, Georges Labica, Del Barco o Vargas Lozano.

Se trata de una escritura que pone en práctica una lectura política de su coyuntura que la hacen situarse anacrónicamente entre su herencia teórica y los términos propios del debate boliviano. Este gesto produce un desvío que abre la posibilidad de evitar el pantano idealista que no puede ver la crisis de la condición obrera porque lee a la teoría marxista por fuera de su singularidad nacional. La lectura anacrónica de García Linera prioriza el tiempo de la práctica política. Su participación en el EGTK es fundamental en este sentido ya que le requiere desviar su principio obrerista hacia la preponderancia del sector indígena campesino. Se trata entonces de la capacidad de producir una lectura leninista que priorice los objetivos, los métodos, la organización y las alianzas de este sujeto político con el fin de buscar un tiempo revolucionario.

Buscamos introducir en este primer capítulo un rasgo que se presentará permanentemente en la escritura de García Linera que, bajo el nombre de "anacronismo", implica pensar en que se trata de una práctica teórica en permanente estado de desfasaje entre los términos de una coyuntura que podríamos pensar como el modo ideológico en el que se está tratando determinada cuestión y su herencia teórica que, en este caso, se refería a la crítica de la economía política atravesada por desvíos que el propio escrito va requiriendo para leer la coyuntura en la que busca intervenir. En este caso fue el nombre de Lenin el que proveyó tesis y conceptos capaces de repensar una teoría de la revolución y los efectos en su presente de la de 1952. En un gesto que da cuenta de que la urgencia es también otro rasgo distintivo de la escritura de García Linera, comienza escribiendo por la revolución. Algo que para muchos es el resultado de un proceso de reflexión, para él es la urgencia de su presente que lo obliga a pensarla y a comenzar a elaborar críticas (a la organización obrera hasta el momento), tesis (la creciente centralidad del sector indígena campesino), revisiones históricas (sobre el legado de la revolución de 1952) y

conceptos (autodeterminación, nación) de cara a producir la correcta intervención de una práctica política. “Anacronismo urgente” es, por lo tanto, el nombre con el que caracterizaremos a la escritura de García Linera por el momento para dar cuenta de esta ambivalencia que se ubica entre la herencia teoría y la vocación por intervenir en su presente.

Capítulo 1.2: La problemática indígena en relación al marxismo

Aportes involuntarios a la crisis del marxismo o cómo expandir su finitud

Es momento de comenzar a desarrollar eso que denominaremos como “el aporte de García Linera a la crisis del marxismo”. Es decir, su diálogo tácito con esta problematización de la teoría marxista y su toma de posición por la expansión de su finitud. Como mencionamos en el capítulo anterior la lectura de la conflictividad boliviana le devuelve a García Linera el interrogante por la cuestión indígena. En este aparatado buscaremos presentar la caracterización de García Linera en torno al problema del indio como cuestión nacional a través de su lectura de las obras de Marx. Creemos que en la crítica de García Linera a estos textos se encuentran tensiones productivas para comenzar a especificar el marxismo del intelectual boliviano y su modo de intervenir en lo que Althusser denominó como la “finitud del marxismo”.

Continuamos acá con la conjetura que sugiere que gran parte de los interrogantes con los que García Linera arriba a la obra de Marx pueden ser considerados en relación a la crisis del marxismo. Se trata de una herencia que no remite a una decisión del autor sino al modo en el que una serie de problemáticas se incrustan en las reflexiones del intelectual boliviano. Hemos mencionado que existen un conjunto de formaciones discursivas que operan como “interdiscurso” de la apropiación de García Linera de Marx en tanto preguntas y problemáticas que aparecen sin necesariamente presentar una relación intradiscursiva o explicitada en sus argumentos.

Es momento de desplazar la discusión de los interlocutores de García Linera (la izquierda boliviana) hacia aquellos autores de quienes retoma (implícita o

explícitamente) determinadas problemáticas y donde su teoría produce rupturas y continuidades pero, fundamentalmente, una discusión política permanente. En este caso, nos referiremos concretamente a dos autores que el propio García Linera menciona como sus antecedentes en cuanto a la problematización de lo indígena: Fausto Reinaga y José Carlos Mariátegui. Dentro de las menciones que hayamos mencionadas explícitamente se encuentran las apropiaciones de Reinaga y Mariátegui donde no son retomados al pie de la letra sino desde sus problemáticas. Las tesis que se encuentran incrustadas en el pensamiento de García Linera de estos dos autores son: "las dos Bolivias", "el problema del indio", el indio como sujeto político, el racismo y el colonialismo.

Hay otro conjunto de textos que permiten problematizar las tesis de García Linera y que dan cuenta de que estas retoman problemas nacionales de larga data y es por ello que pueden ser considerados como antecedentes que determinan su pensamiento. Entre ellas encontramos las interpretaciones del problema del indio en relación a la cuestión nación de Oscar Terán (2018 [1985]), José María Aricó (2018 [1985]) y René Zavaleta Mercado (2018 [1980]) (a quien le dedicaremos un apartado al final de este capítulo). De ellos rescatamos una serie de aproximaciones a la relación entre el "problema del indio" y al marxismo a través de la cuestión nacional: la denegación de lo indígena y la ideología del atraso, el privilegiamiento obrerista del proletariado y la necesidad de fusionar los intereses populares agrarios con los urbanos. El rodeo en el aparatado "El marxismo latinoamericano: lectores del problema del indio como cuestión nacional" por estos autores nos permitirá reconstruir eso que denominamos como la problemática indígena en relación al marxismo. Mientras que la lectura de García Linera de Mariátegui y Reinaga nos permitirá ver cómo esta problemática se incrusta en su pensamiento.

El marxismo latinoamericano: lectores del problema del indio como cuestión nacional

El movimiento que realizaremos a continuación busca definir la problemática indígena en relación al marxismo a partir de las lecturas de la obra de Mariátegui por parte de Zavaleta Mercado, Aricó y Terán. Este paso es necesario ya que, como se verá posteriormente, entre Reinaga y Mariátegui se produce una bifurcación en torno al

marxismo. El primero lo abandona mientras que el segundo lo trabaja expandiéndolo ante el encuentro de algunos límites. Creemos que si bien García Linera menciona y retoma a ambos autores, privilegia la aproximación mariateguiana por ser quien pudo sostener las dos sogas, el indianismo y el marxismo, y producir una unión tensa y productiva.

García Linera al pensar al problema del indio como una cuestión que concierne a la nación singulariza la temática indígena dentro de una serie de problemáticas que se presentan como una mismidad que es necesario poner en cuestión. Un breve rodeo por las lecturas que se han hecho de Mariátegui por parte de Zavaleta Mercado, Terán y Aricó servirá para ubicar a García Linera como heredero de sus preguntas.

Zavaleta Mercado, en su texto, *Mariátegui: ideólogo de la cuestión nacional* (1980), funciona como antecedente directo de las preguntas linerianas ya que comparte la interrogación por la relación entre el indio y el proletario a partir de la pregunta por la posibilidad de una "alianza obrero-campesina" que haga posible un proyecto nacional desde y para las clases trabajadoras. "Lo indígena" es el "dato evidentemente local" (p. 97, 2018 [1980]) que empuja a la teoría marxista a formular un pensamiento acorde a las coordenadas del país andino.

El intelectual boliviano observa que en el intento de Mariátegui por peruanizar al Perú subyace una crítica al Estado que ha denegado lo indígena: "el sentido de su reiterada recurrencia a la cuestión indígena es la lucha contra la ideología del Estado[50] peruano"

[50] Creemos que el concepto de "ideología del estado" se comprende más acabadamente si tomamos la elaboración por parte de Althusser (2011) del término "Ideología de Estado". La Ideología de Estado es la ideología de la clase dominante en tanto resultado de un proceso histórico y no como un conjunto de ideas de esta clase. Althusser señala que la concepción de la ideología como conjunto de ideas es una concepción ideológica y propone pensar a esas ideas en su existencia material. Es decir, arraigadas al conjunto de aparatos y prácticas en las que existen. "Unidad ideológica" (p. 176, 2011) es el nombre que Althusser le da a la Ideología de Estado de clase. Es decir, lo que produce la unidad de los diferentes aparatos ideológicos del Estado a pesar de sus contradicciones internas. En este punto se articulan las diferenciaciones entre Ideología Primaria (de Estado) e ideologías secundarias (propias de un aparato ideológico de Estado y potencialmente portadoras de chirridos), por un lado, e Ideología (como estructura de interpelación) e ideologías (con su propia historia). "La Ideología de Estado reagrupa un cierto número de temas capitales tomados de diferentes "regiones" de la ideología (religiosa, jurídica, moral, política, etc.) en un sistema que resume los "valores" esenciales de los que la dominación de clase que detenta el poder de Estado tiene necesidad para "hacer marchar" a los explotados y los agentes de la explotación y de la represión, lo mismo que a los agentes de la ideologización; por tanto, para asegurar la reproducción de las relaciones de producción. (p. 176, 2011)". Tenemos que la Ideología de Estado opera unificando regiones de las ideologías que garantizan su reproducción. Esta varía acorde a los distintos Estados, por lo tanto, respecto a la especificidad histórica de la lucha de

(p. 100, 2008 [1980]). Aricó, por su parte, hace extensiva esta observación a toda la intelectualidad peruana hasta la llegada de Mariátegui. Dicha ideología despliega una serie de evidencias eficaces que tienden a presentar al indio no como una cuestión nacional sino como el motivo del atraso y el subdesarrollo. En la misma línea que Reinaga (como se verá en el apartado posterior), observa que en la lógica discursiva de esta ideología del Estado se articula el problema racial. Aunque, a diferencia de este, y siguiendo al propio Mariátegui, no la encuentra como la contradicción principal.

La eficacia de esta ideología del Estado queda comprobada porque no es solo la clase política la que recurrentemente deniega el problema de lo indígena sino que han sido, particularmente en el caso de Bolivia, los propios partidos de izquierda los que han desplegado sus evidencias sin contradicción alguna. A pesar de que, como señala Zavaleta Mercado "la cuestión nacional en el marxismo está ligada fundamentalmente a la cuestión agraria, esto es, de alguna manera la solución de la cuestión agraria no es sino la primera condición de lo nacional" (p. 104, 2008 [1980]). Entonces encontramos dos cuestiones que permiten pensar la relación entre marxismo y nación a partir de los aportes de Mariátegui. Por un lado, la crítica a la ideología del Estado como portadora de evidencias que escinden al indio de la constitución de la nación. Por el otro, la relación entre mundo agrario y proletariado para forzar los límites de un marxismo sostenido en una filosofía de la historia que observa en el campesino una clase media conservadora y propietaria.

Por su parte, Terán introduce una acepción a la discusión sobre la problemática nacional en relación con la obra de Mariátegui que creemos pertinente rescatar para avanzar sobre una especificación del problema del indio en la obra de García Linera. Para el autor argentino cabría distinguir la "cuestión de la nación" relacionada a la identidad nacional de la "cuestión nacional" vinculada a los procesos de autonomía e independencia nacional y pensar ambas en relación a la especificidad del marxismo latinoamericano y su no coincidencia con el modo de abordar dichas cuestiones por parte de la II y la III Internacional.

---

clases. Para el caso francés, Althusser señala que esas cuestiones esenciales que se reagrupan en la Ideología de Estado podrían ser el nacionalismo, el liberalismo, el economicismo, y el Humanismo.

> No se trataba de responder a la pregunta de cómo obtener la autodeterminación de comunidades con una larga tradición cultural que supervivían en el seno de estados multinacionales, ni tampoco de brindar alternativas de liberación nacional respecto de una opresión colonial mayoritariamente cancelada en el siglo XIX; sino responder a la posibilidad de constitución de estructuras nacionales sobre la base de realidades heterogéneas y muchas veces centrífugas más por la escasa densidad sociocultural de la realidad latinoamericana que por el excedente de tradiciones nacionales coexistentes en un mismo Estado (Terán, p. 122, 2018 [1985]).

Es esta la coyuntura en la que escribe Mariátegui según Terán. El autor argentino rescata la insistencia del peruano por pensar la relación entre socialismo y nación en los márgenes de su país. De ahí su ejercicio de "traducción" (Terán, p. 122, 2018 [1985]) que no busca importar de los manuales soviéticos la tematización de la cuestión nacional a la realidad peruana sino peruanizar el marxismo con el fin de incidir más productivamente en su coyuntura. Esta tarea política será, para Terán, la de "fusionar los intereses populares agrarios con los urbanos" (p. 124, 2018 [1985]) que suspenda las divisiones más urgentes y cotidianas propias de la ideología del Estado peruano y ponga de relieve lo que unifica a estas dos clases. Es decir que ambas participan de las relaciones de producción capitalistas que son relaciones de explotación.

Terán advierte sobre la necesidad de evitar una concepción de nación abstracta y desprendida del suelo peruano que devenga en un fascismo. Ante esto, opone la unión de obreros y campesinos a partir de los "intereses democráticos de las masas populares" (p. 124, 2018 [1985]). Contra la totalización de identidades obreras poco permeables a las particularidades locales, Terán insiste en que lo nacional no debe perder de vista su necesaria condición inacabada y contradictoria la cual abre lugar a la posibilidad de emergencia de sujetos políticos.

El intelectual argentino da cuenta de la radicalidad del pensamiento de Mariátegui en una coyuntura adversa. Allí "el problema nacional era definido centralmente no como el proyecto de la constitución de la nación, sino como el del derecho de las nacionalidades oprimidas a la autodeterminación" (p. 140, 2018 [1985]) por parte del

movimiento comunista internacional. En la misma línea, Aricó describe a la coyuntura en la que Mariátegui intenta plantear esta cuestión como

> una época caracterizada por la colectivización forzada del campo, por la represión a sangre y fuego de la resistencia campesina, por la liquidación física de las corrientes intelectuales vinculadas al mundo rural, por el silenciamiento de la historia del movimiento populista ruso, por el privilegiamiento obrerista del proletariado, por la trasposición al terreno de la historiografía de las tesis que consideraban a los sectores intermedios, y en ellos incluidas hasta las masas rurales, como enemigos del comunismo y de la revolución (p. 471, 2018 [1981])

De esta manera, Mariátegui queda desplazado a un espacio de soledad, alejado del comunismo internacional y escindido del socialismo local. Mariátegui tiene la virtud de detectar este problema y de resaltar la necesidad de insistir en ello. Con esto, está planteando una problematización de la teoría marxista que, en ese momento, veía a la revolución en términos de "modelos a aplicar más que caminos nacionales a recorrer" (Aricó, p. 475, 2018 [1981]). Bajo esta lectura de Marx la potencialidad revolucionaria del mundo rural quedaba absolutamente degradada a la idea de "atraso"; precisamente la misma caracterización que compartía la ideología del Estado que vimos con Zavaleta Mercado. Con esto arribamos a una tesis central que Aricó define con precisión:

> lo que vincula a Mariátegui con el movimiento "indigenista" y lo aparta de la falsa ortodoxia marxista es la concepción fundamentalmente política, antes que doctrinaria, del proceso de confluencia del movimiento obrero "moderno" con las masas campesinas indígenas (…) Mariátegui entendió como ningún otro que la "cuestión campesina" en Perú se expresaba como "cuestión indígena", o dicho de otra manera se encarnaba en un movimiento social concreto y determinado, y que de su capacidad de irrupción en la vida nacional como una fuerza "autónoma" dependía la suerte del socialismo peruano (Aricó, p. 483, 2018 [1981])

Estos lectores de la obra de Mariátegui funcionan como contrapunto de la crítica que le lanzará Reinaga. Lejos de una cuestión meramente literaria y artificial, el problema del indio en relación al marxismo es aquel que puede presentar las condiciones para una transformacional nacional. El marxismo de Mariátegui es el que evita

interpretaciones idealistas o folclóricas del problema del indio (retomaremos esto en el aparatado "¿Qué es la folklorización?") y el que le permite pensar en la necesidad de una alianza de este sector con el proletariado para intervenir correctamente en su coyuntura tal como García Linera presenta en *Las Condiciones*.

Dicho esto podemos sintetizar la problemática indígena en relación al marxismo del siguiente modo: se trata de un conjunto de preguntas cuyo núcleo es la cuestión nacional como un proceso atravesado por múltiples complejidades. Adentrarse a esta problemática requiere recuperar la historia de las naciones pero, fundamentalmente, la historia subterránea como, en el caso de Bolivia, la denegación de lo indígena como parte de la Ideología de Estado que ha resistido a las transformaciones del propio Estado. Es decir, un rasgo conservador que no se ha modificado a pesar de, por ejemplo, la Revolución de 1952 (ya dijimos algo de esto pero lo profundizaremos en el capítulo 1.3). Una de las evidencias en las que dicha ideología de Estado se materializa es en el carácter "atrasado" del sector indígena campesino. Evidencia de la que participan tanto las organizaciones obreras como el propio Estado oligárquico. Para las primeras es una pregunta sin respuesta, una cuestión secundaria que deberá dejarle la acción a la vanguardia obrera tal como vimos con Lora. Para los segundos es directamente algo a eliminar, ya sea mediante la violencia física o mediante un proceso de folklorización que los "incorpore" a la (única) nación despojándolos de sus reinvidicaciones, historia, formas de organización, demandas y derechos.

Lo estrictamente marxista de esta problemática exige una lectura de las supervivencias de la colonización en tanto momento de acumulación originaria y, por ende, proceso violento de expropiación que se reactiva intermitentemente. A su vez, exige pensar en una autodeterminación nacional que lidie entre lo uno, el Estado, y lo múltiple, la multinacionalidad realmente existente. Lo nacional, desde la problemática indígena, es un proceso contradictorio, inacabado y necesario que debe buscar un movimiento social concreto y determinado.

Reinaga o cómo ser marxista renegando

Como mencionamos, Mariátegui y Reinaga son quienes le dan a García Linera las coordenadas bibliográficas para definir su interpretación del problema del indio en

Bolivia. Si Mariátegui es el autor que le permite a García Linera ponerle nombre al problema ("el problema del indio"), Reinaga es quien lo orienta para pensar dicha cuestión a través de la especificidad de la historia boliviana. A continuación, presentaremos una controversia entre Reinaga y Mariátegui para mostrar que ambos participan de lo que denominamos como problemática indígena en relación con el marxismo, aunque el primero de ellos reniegue de esta tradición.

García Linera afirma sobre Mariátegui que "la comprensión marxista del papel anticapitalista de las luchas de las masas trabajadoras del campo en América Latina tiene en José Carlos Mariátegui un excepcional y aislado defensor" (García Linera, p. 49, 2008 [1989]). Mientras que de Reinaga resalta que "puede ser considerado como el intelectual del indianismo más relevante e influyente de todo este período histórico." (García Linera, p. 155, 2005).

Resulta relevante mencionar que García Linera no ha producido escritos sistemáticos que indaguen conceptos o trayectorias de estos autores. De hecho, es poco frecuente encontrar este tipo de escrituras en sus planteos a excepción de Marx y Bourdieu como veremos más adelante. Mariátegui y Reinaga funcionan más bien como referencias que son, a su vez, compartidas por la coyuntura teórica en la que se inscribe. La apropiación de estos autores está en función de su proyecto político. Toma determinadas hipótesis que le resultan relevantes para afirmar sus argumentos y avanza.

Como hemos visto, el peruano fue materia de discusión por autores como Aricó, Zavaleta Mercado u Oscar Terán en los años ochenta, participantes activos de la crisis del marxismo. Fue a partir de sus escritos que pudimos reconstruir la problemática indígena. Por su parte, Reinaga es el autor indianista más reconocido de toda Bolivia. García Linera señala explícitamente su importancia:

> El texto que en esos años (no me acuerdo bien el año, si 79´u 80´) me provoca como un momento revelador es un texto de Fausto Reinaga. Y no es La Revolución India, que no era muy fácil de conseguir, que era un libro clandestino, sino El indio y el cholaje boliviano. Es una cosa muy potente, es un texto revelador y donde se anudan múltiples experiencias que yo había tenido previamente y que, en cierta manera, me da elementos para entender algo que veía en las lecturas marxistas

> que tenía hasta esos días. El hecho de que el mundo campesino indígena no respondía al mando obrero (Patriglia, p. 236-237, 2020).

Lo particular de esta cita es que, a pesar de lo que dicen estudiosos de la obra de Reinaga como Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz (2016) e incluso el propio Reinaga sobre sí mismo, hay una persistencia de este en el marxismo. Los estudios sobre Reinaga reflejan una suerte de péndulo en su obra constituido de un primer momento marxista que luego, justamente a través de una crítica al materialismo histórico, hace un viraje hacia el indianismo radical y, posteriormente, hacia el pensamiento amáutico indio. Lo que en este apartado queremos enfatizar, siguiendo lo insinuado por García Linera, es que Reinaga es marxista porque actúa como un marxista: piensa la relación entre temporalidades nacionales no evidentes como los restos que perduran de la colonia, ubica el índice de explotación en una relación multicausal y no solo a partir de la clase social y propone tareas políticas a través de manifiestos y partidos.

Más allá de que García Linera ubica la importancia de estos dos autores en su trayectoria intelectual y política, nos interesa resaltar que ambos funcionan como formaciones teóricas (Althusser, 2011 [1965]), p. 23) de las cuales los textos del boliviano recuperarán sentidos, evidencias y problemáticas. Tal es así que entre Reinaga y Mariategui no hay necesariamente una relación de continuidad explicitada. Por el contrario, son conocidas las críticas que el indianista le dedicó al intelectual peruano. Veamos, a continuación, parte de los argumentos de Reinaga contra Mariátegui y el indigenismo:

> El problema del indio es el problema de la tierra", así había clamado desde José Carlos Mariátegui hasta la más infeliz ladilla de la sacristía prostibularia del comunismo boliviano (…). El indio hace 17 años -desde el 2 de agosto de 1953- que posee la tierra ¿Por qué no se ha resuelto "la cuestión del indio"? ¿Por qué cada día que pasa se agudiza el problema del indio? (…) Porque sencillamente "la cuestión del indio" no es "cuestión tierra". Es cuestión Poder. Mientras el indio no tenga el Poder en sus manos, se agudizará y cada vez más y más "la cuestión del indio" en Bolivia, el Perú y el Ecuador (Reinaga, p. 308, 2007 [1970]).

Esta cita plagada de controversias permite observar que el ataque del intelectual boliviano hacia el peruano se nutre de una doble crítica. Por un lado, su rechazo a la

hipótesis mariateguiana que señala que el problema del indio es el problema de la tierra (revisaremos esta cuestión en el próximo apartado) y, por el otro, su oposición tanto a los partidos de la izquierda tradicional como al proyecto del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) y a la reforma agraria que este llevó adelante. Tenemos, en la escritura política de Reinaga, esta doble tendencia operando permanentemente: un posicionamiento en la teoría y uno en la política.

Sostengamos, sin embargo, que este modo de plantear la crítica a Mariátegui encuentra continuidades con la propia práctica teórica del peruano donde también es visible una tendencia teórica y una política operando permanentemente en su escritura. Aricó mostró la composición de la tendencia teórica en Mariátegui como una articulación de idealismo historicista, neo marxismo de inspiración idealista y de las ideas del grupo ordinovista como lo que lo termina distinguiendo del marxismo de la III Internacional. Y fue el mismo autor cordobés quien reconoció que la obra de Mariátegui está sobredeterminada por su tendencia política fácilmente reconocible en sus proyectos culturales u políticos (Amauta, Labor, la Federación de Yanaconas del Perú, la Confederación de Trabajadores del Perú, el Partido Socialista Peruano). Reinaga simplifica el planteo de Mariátegui ya que éste comienza diciendo que

> la cuestión indígena arranca en nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra". Para Mariátegui es la teoría socialista la que le permite evitar desvíos "étnicos" o "morales" que mistifiquen el problema indígena. En el mismo sentido, señala que el estado de la "raza indígena es consecuencia del régimen económico y social que sobre ella pesa desde hace siglos (p. 67-68, 2008 [1928]).

Por lo tanto, la enunciación del "problema de la tierra" no puede ser separado del modo de producción capitalista en el que se inserta. Una ley que modifica las relaciones de propiedad, pero no la relación de producción no es lo que Mariátegui pondera cuando habla de la imposibilidad de hacer abstracción del problema del indio y de la propiedad de la tierra. De hecho, Mariátegui descarta la posibilidad de reducir el problema indígena a un "asunto de ordinaria administración" (p. 72, 2008 [1928]) como son las leyes, los decretos y las providencias.

La crítica se profundiza a la hora de establecer la distinción entre el indianismo que propone Reinaga y la caracterización que hace del indigenismo de Mariátegui. Al boliviano no le convence el "gesto reivindicativo" (Reinaga, p. 135, 2007 [1970]) de esta corriente político-social que busca integrar y asimilar al indio. "El indigenismo era una corriente reivindicativa. El indianismo es un movimiento liberatorio. El indigenismo fue una idea pura de reivindicación. El indianismo es una fuerza política de liberación" (Reinaga, p. 136, 2007 [1970]). Para Reinaga, el indigenismo es parte del proyecto de homogeinización social de Bolivia.

El intelectual boliviano encuentra plasmada esta operación de homogeinización del indio en la historia de su país a través de la controversia en torno al rótulo de "campesino" que el MNR intentó imponer a los indios. Aunque esta crítica no se limita al MNR, para Reinga el comunismo y el liberalismo boliviano ignoran o subsumen al indio. Ignorar puede ser directamente no tener en cuenta o integrar homogeneizando. A través de esta lectura Reinaga extiende su crítica no solo al Estado sino, también, a la forma partido como organización política.

Es importante sostener esta crítica porque reaparecerá en la obra de García Linera no ya contra el indigenismo (vimos cómo García Linera caracteriza de otro modo al indigenismo de Mariátegui y lo profundizaremos) pero, como hemos visto en las controversias con Lora y Calla, sí es posible establecer una continuidad con la crítica a los partidos de izquierda, reconocidos como "el marxismo primitivo" (García Linera, p. 149, 2005) y contra lo que denomina como "nacionalismo revolucionario" (García Linera, p. 153, 2005). Es decir, el MNR. Podríamos decir entonces que García Linera hereda algunos de los adversarios de Reinaga en Bolivia.

Siguiendo la investigación de Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz: "El rumbo que irá tomando la "Revolución Nacional" será determinante en la postura que Reinaga irá asumiendo, hasta desembocar en el indianismo" (p. 175, 2016). Decíamos previamente, en diálogo con el escrito de Starcenbaum que presentamos en el estado del arte, que en la obra de García Linera la revolución de 1952 y, agregaríamos, sus efectos son determinantes a la hora de pensar en la dimensión histórica de sus textos.

Convengamos, también, que dicha cuestión forma parte de la coyuntura teórica boliviana como lo vimos en el capítulo anterior y se presenta como escenario de controversias a la hora de pensar tanto su interpretación como sus legados políticos. La revolución de 1952 sin dudas funciona como una frontera temporal a partir de la cual se redefinen, para sus analistas, categorías teóricas, procesos de luchas y demandas políticas, veremos esto con más profundidad en el capítulo 1.3 a propósito de la relación entre Zavaleta Mercado y García Linera pero es importante sostener ahora que la crítica a la revolución del 52, particularmente su componente racista y denegatorio de la explotación del movimiento indígena, es también compartida por Reinaga produciendo una continuidad del orden del sentido entre los tres autores.

Una tesis fundamental de Reinaga, retomada por García Linera, es la incorporación del indio como sujeto político como efecto de la coyuntura boliviana (y no como a priori teoricista). Esto presenta sus tensiones con la tradición política boliviana que veía al minero como el agente del cambio social. La obra de Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz muestra cómo esta es la hipótesis de los movimientos indianistas desde los años sesenta y encuentra en Reinaga su sistematicidad conceptual y su incorporación como problema de la nación: “Vemos que para Reinaga el problema nacional, ya antes de ser indianista, se centra en el indio, a diferencia de quienes entendía que lo central era el “mestizo”” (Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz, p. 175, 206).

El Partido Agrario Nacional (PAN) fue el primer partido político indianista fundado en 1960. Nace bajo la hegemonía del MNR y, por lo tanto, en tensión con este y su política mestiza. En su Acta de Fundación del Comité Ejecutivo Nacional del PAN es posible observar una reivindicación de lo indio como lo auténtico de Bolivia en oposición a una tendencia homogeneizadora del MNR que tendía a ver “campesinos” donde había indios. A su vez, se traza una historia nacional que no coincide con la historia de la república y que, por lo tanto, levanta las banderas de “Tomás Catari y Tupac Catari” (Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz, p. 120, 2016). Ahí se presenta también lo que posteriormente se conocerá como la hipótesis de las “Dos Bolivias”, fuertemente desarrollada por Reinaga.

Finalmente, nos interesa rescatar una hipótesis estrictamente indianista (y silenciosamente marxista) que plantea “el derecho por la autodeterminación política

de su clase" (Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz, p. 124, 206) como antecedente clave para comprender tanto el sentido que García Linera le da al concepto de "autordeterminación" (y, como vimos, su relectura a través de la obra de Lenin) como de la hipótesis en torno al indio como sujeto político en Bolivia. En *La revolución india* (1970) es donde más claramente aparecen todos estos problemas atravesados por la cuestión de la nación:

> ¿Bolivia es una nación? (…) Bolivia puede ser todo, menos un "Ser Nacional"; en Bolivia puede haber de todo menos una "Conciencia Nacional" (Reinaga, p. 183, 2007 [1970]). Este diagnóstico funciona como argumento a la hora de sistematizar la teoría de las "Dos Bolivias": "En Bolivia hay dos naciones" (Reinaga, p. 180, 2007 [1970]).

Esta teoría se ha extendido y se ha incrustado en la obra de García Linera. Se refiere a la existencia de "una Bolivia mestiza europeizada y otra Bolivia kolla-autóctona. Una Bolivia chola y otra Bolivia india" (Reinaga, p. 174, 2007 [1970]). Las consecuencias que esta caracterización habilita son la existencia de "un culto a la piel en Bolivia" (Reinaga, p. 180, 2007 [1970]), una racialización de la nación y una continuación de la esclavitud propia de la época de la colonia española. Para Reinaga esto provoca una "nación ficta o en larva" (Reinaga, p. 178, 2007 [1970]).

Aquí retorna la crítica al marxismo que, para Reinaga, no puede ver "que la contradicción fundamental resulta: primero, entre el indio y el español durante la Colonia; segundo, entre el indio y el cholaje blanco-mestizo durante la República" (Reinaga, p. 116, 2007 [1970]). Sin embargo, se trata de una crítica a los partidos comunistas que no pueden ver esta complejidad en la constitución de clases en Bolivia y practican la misma discriminación que los partidos gamonales. Habría en su planteo una primacía de la contradicción de razas por sobre la contradicción de clases debido a un hecho histórico: el racismo comenzó antes que el sistema capitalista. Reinaga afirma que "el indio es una sola Nación" (Reinaga, p. 107, 2007 [1970]) que comparten una misma épica (héroes y revoluciones en común entre todas las comunidades) como una misma discriminación: "el indio no es una "clase campesina" explotada; es una Nación oprimida y esclavizada" (Reinaga, p. 122, 2007 [1970]).

En esta afirmación Reinaga da cuenta de las multiplicidades de temporalidades a la que el marxismo debe atender ya que, si la explotación es la relación del capital, la esclavización es la relación del régimen ¿feudal? o anterior. Lo que indica Reinaga es que en Bolivia persisten temporalidades que hay que pensar de forma diferenciada y no bajo la evidencia ideológica de que Bolivia es un país plenamente capitalista. La siguiente cita (del texto que García Linera mencionó que le provocó "un momento revelador") dejar entrever el problema que Reinaga intenta formular:

> Los indios no somos adversos al marxismo, todo lo contrario, creemos y pensamos que el marxismo en Bolivia no tiene otro objeto que liberación de la raza india; puesto que el indio en este país es el único ser esclavizado, oprimido y explotado. Esclavizado, oprimido y explotado en cuanto indio; no solamente como clase social propicia a la extorsión, sino en su situación y por su condición de indio. (Reinaga, p. 60, 2014 [1967A]).

Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz sugerirían que esta afirmación es lógica porque en Reinaga todavía no se había producido su ruptura con el marxismo. Por el contrario, queremos proponer que en esta vacilación para con la teoría marxista se observa que el índice prioritario para una lectura política es el de la explotación. Reinaga tiene la capacidad de leer eso y relacionarlo con el marxismo a pesar de que en los textos posteriores termine abandonado al marxismo.

El desencuentro entre el indianismo y el marxismo es susceptible de encontrarse en las críticas de Reinaga a Mariátegui, a la izquierda boliviana y al marxismo en general. A su vez, el indianismo que se materializa en la obra de Reinaga (pero que, como demuestran Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz es también un efecto de debates políticos y sindicales en las comunidades indígenas) aporta la complejidad del problema del indio como problema nacional. Eso implica un cúmulo de especificidades como el racismo, la hipótesis de las "Dos Bolivias", la convivencia de relatos nacionales disímiles y, fundamentalmente, la necesidad de pensar al indio como sujeto político en Bolivia inmanente a esta coyuntura.

Si el desencuentro entre Marx y América Latina le permitió a Aricó (1980) abrir la complejidad entre su obra y nuestro continente, en el caso de Reinaga parecería repetirse el mismo gesto: señala un desencuentro que inesperadamente conduce a

volver a pensar su relación más que su abandono. La hipótesis del desencuentro entre Marx y América Latina de Aricó se basa en varios supuestos: 1) el eurocentrismo de Marx, 2) la crisis del marxismo, 3) el hegelianismo de Marx que lo llevó a considerar a los pueblos latinoamericanos como "pueblos sin historia", 4) el rechazo de Marx a concebir al Estado como instancia productora de la sociedad civil, 5) el antibonapartismo de Marx que lo lleva a criticar despedidamente la figura de Simón Bolívar y, por ende, a desestimar de sus estudios a las repúblicas latinoamericanas por creerlas resultado directo de un proyecto bonapartista. Leyendo a Althusser, Aricó concluye que el marxismo es una teoría finita que debe

> desplazar el razonamiento del terreno de la fe al de la crítica, por la simple razón de que su validez deja de fundarse sobre una metafísica "filosofía de la historia" totalizadora del pasado, el presente y el futuro de la humanidad, para inscribirse en su pretensión de dar cuenta de la realidad del modo capitalista de producción, de un movimiento dialéctico hacia la superposición cada vez más aplastante de la forma del valor de cambio sobre el valor de uso, de las subsunción dentro de sí, como mera fuerza de trabajo abstracta, a la clase obrera y a toda la sociedad (…). Negada como reconstrucción ideal, cronológica y rectilínea de una ortodoxia, la historia del marxismo reclama ser reconstruida en su extrema diversidad nacional (Aricó, p. 256, 1980).

Volviendo a Reinaga a partir de esta propuesta de Aricó podemos sugerir que el desencuentro en Reinaga aparece a través de la separación entre "indianismo" e "indigenismo". Indigenismo como integración contra indianismo como liberación. La crítica es hacia aquellos movimientos políticos que han intentado conciliar una política india con una política republicana que les abra las puertas amablemente. El indigenismo es, para Reinaga, una "corriente literaria y política, salida de la pluma del cholaje intelectual boliviano acerca del indio" (p. 13, 1964). Ahí se encuentra el texto que le dedica a Fernando Diez de Medina, *El indio y el colaje boliviano* (1964). Para Reinaga Fernando Diez de Medina es un indigenista conservador porque su escritura no le habla al indio sino que habla por el indio.

¿Por qué esto representaría un desencuentro entre el marxismo y el indianismo si Fernando Diez de Medina jamás dijo que era marxista? Porque para Reinaga otro de

los exponentes del indigenismo es Mariátegui. Justamente un marxista, fundador del partido socialista en su país en 1927 (y de quien no se puede decir precisamente que haya tenido una visión dogmática del marxismo; por lo tanto, estaríamos frente al "desencuentro del desencuentro" el de Reinaga con Mariátegui).

Otro desencuentro es el que emerge en la caracterización de los partidos de izquierda en Bolivia. Dice Reinaga: "El comunismo boliviano como el liberalismo, no nos conocen; nos ignoran" y "los partidos comunistas, al diapasón con los partidos gamonales, practican una despiadada discriminación racial con el indio" (p. 116, 2007 [1970]). Los partidos de izquierda (PIR, POR, Partido Comunista) han crecido dándole la espalda a una de las dos Bolivias. Reinaga encuentra un desencuentro catastrófico para el porvenir boliviano entre la cuestión nacional y los movimientos marxistas: "Un marxista en Bolivia tiene que ser por lo menos autóctono, nacional; y no una copia o "robot" ruso, chino o cubano; un marxista boliviano tiene que conocer y sentir a Bolivia. Bolivia no nace en agosto de 1825" (p. 115, 2007 [1970]). Reinaga reivindica una historia revolucionaria propia (la de las revoluciones indias de 1780 y 1898) como fundantes del proceso nacional boliviano del siglo XX que los partidos de izquierda decidieron ignorar. La república no representa a la nación india sino que se constituye sobre su explotación.

A pesar del explícito rechazo de Reinaga hacia Mariátegui, estas tesis encuentran su relación interdiscursiva con las del intelectual peruano. En una discusión con los nacionalistas peruanos, Mariátegui señala que, en su afán de distinguirse de Europa para reforzar el nacionalismo local, se les cuela un "nacionalismo a ultranza" que es, en definitiva, la única "teoría foránea" (p. 66, 2018 [1924 A]). El nacionalismo que rechazaba las teorías europeas aceptaba el lugar que se le asignaba a Perú en el modo de producción capitalista. Este nacionalismo, parte de la raza (blanca). Esta operación de generalización de la blanquitud o, su reverso, esta denegación de lo indígena en Perú es la teoría importada por excelencia.

El diagnóstico que escribe Mariátegui encuentra su relación y funciona como antecedente implícito con la hipótesis de las "Dos Bolivias" de Reinaga en la medida en la que la pregunta por lo nacional se sostiene desde una crítica al nacionalismo denegacionista del indianismo. Hay otra corriente que reencuentra a Reinaga con

Mariátegui y es la necesidad de pensar en una historia de las naciones de América bajo una "matriz única" ya que "estos pueblos, realmente, no sólo son hermanos en la retórica sino también en la historia" (p. 66, 2018 [1924 B]). Ambos autores buscan pensar a la conquista española como esa historia común, de su explotación y violencia emergen estas naciones fracturadas. La diferencia sustancial radica en la apropiación de la teoría marxista por parte de Mariátegui contra el indianismo de Reinaga. El peruano plantea este problema en términos de "clases":

> Mientras el Virreinato era un régimen medieval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Por consiguiente, la República tiene deberes que no tenía el Virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio. Y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria. La República ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras (Mariátegui, p. 80, 2018 [1924 B]).

Mariátegui da cuenta de dos temporalidades unidas por la explotación y la servidumbre del indio a través de un movimiento en las clases (dominantes). A diferencia de Reinaga que la consideraba como una continuidad sin contradicción del racismo en Bolivia, Mariátegui encuentra que la República constituye un factor (contradictorio, sin dudas) nacional de la peruanidad. Y es justamente en torno a la nación donde encuentra una tarea política ya que su diagnóstico es que "a los indios les falta vinculación nacional" (p. 83, 2018 [1924 B]).

Si tuviéramos que mencionar un límite del marxismo de Reinaga (pertinente para esta investigación, seguramente haya otros) es precisamente no poder ser fiel a esa multiplicidad de temporalidades que logra ver cuando da cuenta de los restos que perduran de la colonia pero que anula cuando señala la necesidad de deshacerse de toda herencia occidental. De hecho, define a su marxismo de este modo:

> El marxismo de Karl Marx es fuego prometheico que reducirá a ceniza todo cuanto es, en esta América, el occidente. Y en consecuencia plantará sobre los escombros de esa "exquisita Europa" (J. A. R.), la Wiphala de la revolución del Tercer Mundo, que es nuestra revolución: la revolución india (Reinaga, p. 624, 2014 [1967B]).

La metáfora de la posibilidad de hacer mundo nuevo arrastra una concepción lineal de la historia susceptible de ser interrumpida por una revolución india. Es por ello que el "occidente" es visto como algo a eliminar. Sin embargo, esta concepción del porvenir no simplifica la experiencia con el tiempo pretérito. La República también se presentó a si misma como el fin de la colonización y la independencia de las naciones y el propio Reinaga observa que los restos coloniales como el racismo persistieron. Esta misma concepción lo conduce a dos movimientos: una esencialización del indio ("El indio aunque se tiña su piel, aunque luzca su título de "doctor", es "para siempre" indio") y una anulación de todo movimiento político que no sea el propio (Las "revoluciones" en Bolivia, no cambian nada; no modifican nada. Como idea y como acto son puro cainismo. La "revolución" triunfante no tiene otro programa que oprimir, perseguir, robar y matar...Y a los vencidos, privados de aire y agua, mientras les queda aliento en el pecho, no les mueve otra cosa que la obsesión de la revancha) (Reinaga, p. 76-77, 2014 [1970]).

Creemos que el problema radica en que en esa esencialización se simplifica el movimiento de la historia y se anula la posibilidad de explorar otras temporalidades que puedan estar incidiendo en el presente. Reinaga tiene la virtud de recuperar el índice de la explotación para señalar el rol central del sujeto indígena en Bolivia pero no avanza en una actualización de dicha explotación ante el desarrollo histórico de Bolivia y sus revoluciones. Ahí observamos el límite, la teoría de Reinaga por momentos carece de inscripción coyuntural. Es decir, de reconstrucción y actualización de la matriz productiva para formular más correctamente ese índice de la explotación que logra señalar. El planteo de Reinaga ubica en el centro de su estructura al indígena, desplazando los procesos históricos y económicos que lo sobredeterminan.

El punto de presencia que organiza la estructura[51] sería lo que denominamos como la esencia de lo indígena en Reinaga que orienta y organiza su pensamiento pero que, en ese mismo movimiento, exhibe sus límites. Reinaga produce el gesto marxista de leer

[51] Según Derrida (2012 [1967]), el centro de la estructura es un gesto consciente de dotar a un pensamiento de un origen fijo. El resultado es la separación de la teoría de la coyuntura al reducir el juego de la estructura a una serie de movimientos predeterminados: "El concepto de estructura centrada es, efectivamente, el concepto de un juego fundado, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora, que por su parte se sustrae al juego" (Derrida, p.3, 2012 [1967]).

desencuentros. En este sentido, es marxista aunque reniegue de esa condición en sus textos tardíos. Sin embargo, como todo marxismo es finito y en el acierto político de ubicar la centralidad del sujeto indígena también escribe su propio límite al reinscribirlo como el centro de la estructura de su pensamiento y, por ende, la única determinación. Y también, como toda teoría, lidia permanentemente con los asedios de la teoría idealista. En el momento en el que esencializa al sujeto indígena entra a lo que con García Linera denominamos como "el pantano idealista" y escinde su teoría de la compleja temporalidad que la atraviesa produciendo una serie de simplificaciones sobre el indio y la revolución ineficaces para incidir correctamente en su coyuntura.

Por ello no es casual que su propuesta revolucionaria sea una lisa y llana toma de conciencia: "La Revolución India será la resurrección de la conciencia, del sentimiento y de la voluntad del hombre nativo autóctono. La Revolución India será la sustitución de la "naturaleza humana" del occidente por la "naturaleza humana" del incanato." (Reinaga, p. 78, 2014 [1970]). Estos hallazgos se inscribirán en la teoría de García Linera mientras que intentará expandir sus límites. Una de las vías que adopta es la mariateguiana.

El problema del indio es el problema de la tierra: Mariátegui reactivado

¿En qué medida el marxismo de Mariátegui permite pensar la problemática indígena en relación al marxismo? Mariátegui encuentra que lo que ha dejado fragmentada a la nación peruana es una colonización incompleta que es tal porque el modo de producción de riqueza incaico fue destruido mas no reemplazado. Era ese modo de producción comunal lo que le daba cohesión a todo el imperio, pero "rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas" (Mariátegui, p. 13, 1928).

A priori el drama es leído en términos marxistas (y economistas) clásicos; quebrada la base, el edificio (ideológico, político y religioso) de la superestructura se derrumba. Sin embargo, se observa que esa extinción es relativa o que, al menos, rotos los vínculos de un modo de producción "precapitalista" coexistieron elementos de economías

diferentes que permitían observar, en el presente de Mariátegui, la subsistencia de prácticas económicas indígenas. Un modo en el que esta condición compleja de las formaciones sociales se abordó fue a través del concepto de "sociedades abigarradas" (Zavaleta Mercado, p. 105, 1983 y Sanz, p. 50, 1984), donde se enfatiza la coexistencia de diversos modos de producción y distintas prácticas ideológicas, políticas y religiosas.

La descripción de Mariátegui de las múltiples economías existentes ("comunista indígena", "burguesa" y "agrícola") le permiten sostener el carácter atrasado del Perú dentro del orden capitalista (García Linera hará una lectura similar, volveré sobre ello). "El capitalismo no es sólo una técnica; es además un espíritu. Este espíritu, que en los países anglosajones alcanza su plenitud, entre nosotros es exiguo, incipiente, rudimentario" (Mariátegui, p. 32, 1928). La intención de definir al capitalismo como un "espíritu" busca no limitarlo a un conjunto de saberes práctico-teóricos sino observar las incidencias subjetivas que tienen los determinados modos de producción.

Es precisamente en esta encrucijada entre modo de producción (que determina a una formación social) y subjetividad que Mariátegui retoma el problema del sujeto político en Perú y expande por anticipado la teoría de Reinaga.

> La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra" (Mariátegui, p. 35. 1928). E inmediatamente lanza una crítica a lo que posteriormente García Linera llamará la "folklorización" del indio: "La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural (Mariátegui, p.36, 1928).

Habría, desde la lectura de Mariátegui, una tendencia a deshistorizar el problema del indio ubicando soluciones aparentes en el plano superestructural. El intelectual peruano observa que hacer del sujeto indígena la centralidad de una estructura teórica puede producir las condiciones para una incorporación culturalista o folklórica.

A través de este enfoque el planteo de Mariátegui es contemporáneo ¿Cómo puede un sistema abocado a la acumulación por desposesión presentarse como solución al problema del indio? El pensador peruano encuentra que el nombre de este sistema de

poder es el "gamonalismo"[52] cuya expansión agraria funcionó a costa de absorber los sistemas de propiedad comunales indígenas llamados *ayllus*[53]. Mariátegui señala que con el avance del gamonalismo emerge el problema del indio planteado en términos "étnicos", "educativos" o "morales". Había un resto de incomodidad en la embestida contra esas prácticas comunitarias que retorna como "soluciones" que son tendencias propias de una práctica "humanitaria", "filantrópica" (Mariátegui, p. 199, 1928) que busca la subsunción indígena al habla al modo de producción capitalista.

Para Mariátegui el problema del indio se aborda a través de la toma de la palabra por parte del indio: "Sus realizadores deben ser los propios indios" (Mariátegui, p. 49, 1928). Se trata del principio de autodeterminación del sujeto político que, como vimos, retoma García Linera al calor de las discusiones con la izquierda boliviana pero también es posible establecer una coincidencia con la idea de autodeterminación de Reinaga.

El intelectual peruano encuentra a la nación como un posible eje articulador que podría reinventar lo propio sobreponiéndose a la exclusión colonial y a la (aparente) inclusión moderna. El propósito es devenir nación y no sobrevivir dentro de un régimen de servidumbre. Se busca, de esta manera, restituir el estatuto de las prácticas comunitarias y de su modo de producción sobre las prácticas individualistas del asalariado y los propietarios.

Contra el discurso de la modernización y el progreso Mariátegui encuentra que, a pesar del deterioro del modo de producción comunitario, "el indio no se ha hecho individualista" (Mariátegui, p. 83, 1928). La explicación no recae sobre una idealización ni sobre supuestas micro resistencias aisladas y subterráneas. La argumentación recupera el carácter "abigarrado" de Perú. Dichos sujetos no fueron lanzados a un régimen capitalista "pleno". Por el contrario, tras la colonización sobrevivió un sistema feudal donde "el individualismo no encuentra las condiciones necesarias para afirmarse y desarrollarse" (Mariátegui, p. 83, 1928). El "atraso" del desarrollo del capitalismo en

[52] Gamonalismo: Sistema de poder propio de la segunda mitad del siglo XIX desarrollado en Perú y Ecuador. Designa a hacendados advenedizos (no colonizadores en sentido estricto) que expandieron sus tierras y su poder socio-político a costa de expropiar por medios ilícitos y violentos a los comuneros de los ayllus indígenas.

[53] Ayllu: Forma de organización (productiva y social) familiar que implica el trabajo de una tierra colectiva desarrollada especialmente por quechuas de Bolivia y Perú. Funcionan anteriormente a la conquista Inca y pueden verse al día de hoy.

Perú o, dicho más claramente, la no coincidencia del caso singular (sociedad abigarrada donde coexisten modos de producción) respecto a la regla general (desarrollo del capitalismo), se presenta como una oportunidad política de reactivar otros modos de hacer a partir de otras temporalidades que laten en el corazón de esta nación dispersa.

El marxismo de Mariátegui es aún más radical que el de Reinaga en la medida en la que inscribe la centralidad del sujeto indígena en la complejidad de una formación social abigarrada. Las discusiones en torno a la obra de Mariátegui, su propia obra y la de Reinaga nos permitieron reconstruir aquello que denominamos como la problemática indígena en relación al marxismo. El reconocimiento de esto conjunto de preguntas es ya una expansión de la finitud del marxismo. Veamos ahora cómo esta problemática se incrusta de forma inevitable en el pensamiento de García Linera.

Capítulo 1.3: García Linera, lector de una historia nacional abigarrada

Conjurar los demonios: glosas sintomáticas de la finitud del marxismo

El modo en el que aparece la problemática indígena en relación al marxismo en la obra de García Linera tiene el nombre de "nación". El primer paso que da en este sentido es hacer un rodeo por gran parte de la obra de Marx, leer qué dijo sobre las clases campesinas que pueda resonar en la coyuntura boliviana.

En los textos de García Linera es posible ver una suerte de reencuentro entre corrientes de pensamiento que, como en el caso de Reinaga, se asumen separadas. Su escritura se presenta como una práctica que tiende a unir lo que aparece separado y a separar lo que aparece unido. Así como en el capítulo 1.1 anterior trabajamos privilegiadamente sobre *Las Condiciones*, ahora nos valdremos de otro texto para presentar nuestra conjetura que señala que en la obra de García Linera la cuestión del indio es una problemática nacional y que es el marxismo la teoría que permite pensarla como una tarea política. El libro se titula *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista* (1991), escrito también al calor de la lucha del EGTK.

Se trata de un conjunto de glosas sobre la obra de Marx donde busca diferenciar su lectura de la Izquierda Boliviana (POR) fuertemente influenciada por los manuales soviéticos. Estos comentarios no solo intentan "explicar" a Marx sino, más bien, advertir y aprender para evitar errores. Su objetivo es plantear un Marx distinto al de la izquierda tradicional que les permita pensar al sujeto indígena campesino como el sujeto de la revolución en Bolivia.

Lo "nacional", lo "comunitario-campesino" y lo "indígena-campesino" aparecen en Marx de un modo fragmentario por eso es necesario producir un rodeo por el conjunto de su obra e ir armando una teoría que no aparece sistematizada. García Linera se lanza a unir lo disperso a través de una pregunta que reponga la relación entre lo nacional y lo indígena en clave marxista.

Encuentra que la problemática tiene sus desplazamientos. Por ejemplo, en el rodeo que produce por la *Sagrada Familia,* observa que "se puede ver al menos por omisión, que el campesino no cuenta entre las fuerzas sociales llamadas a emancipar a la humanidad, como el proletariado, pero tampoco se opone" (García Linera, p. 34, 1991). "Ver por omisión" es una contradicción en sí misma que da cuenta del tipo de lectura con la cual trabaja García Linera; una lectura de los síntomas, los silencios y las omisiones presentes en su ausencia. Siguiendo su búsqueda, rescata el trabajo de Engels (*La situación de la clase obrera en Inglaterra*) porque

> tocará con detalle la situación del proletariado agrícola: describirá su paso de pequeño propietario y arrendataria, a asalariado; la explotación en gran escala, la introducción de máquinas, la constante reducción de sus salarios, en fin, una excelente descripción sociológica del proletariado rural, pero sin desentrañar sus condiciones de explotación (…). Pero también ya se va delineando los juicios, o prejuicios que le durarán muchos años, acerca del papel progresista o no del campesino (García Linera, p. 35, 1991).

De este modo avanza, separando los aportes y marcando los límites. Encontramos acá una preocupación similar a la de Reinaga por el índice de explotación que, en Engels, se encuentra omitida. El apartado en el que García Linera trabajo sobre *Los manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* presenta una reflexión central en el modo en el que va a recuperar al marxismo desde una perspectiva nacional que involucra al

indio como agente central. Se trata del problema de la "propiedad" y la "enajenación" del trabajo.

García Linera lee una serie de momentos ideológicos de la obra de Marx y Engels donde atribuyeron "a las distintas naciones europeas cualidades naturales innatas" (p. 30, 1991). Esto también nos otorga una referencia sobre cómo piensa García Linera la cuestión nacional. Dicho modo, se encuentra en tensión con las formas que idealizan a través de discursos folklorizadores. Se puede apreciar aquí la advertencia de Mariátegui que señaló la necesidad de evitar desvíos "étnicos" o "morales". Profundizaremos mejor esta cuestión en el siguiente apartado.

No se trata entonces de una interpretación de rasgos esenciales, temperamentos o conductas de lo nacional ni de recuperar un pasado ideal. Se trata de pensar a lo nacional en relación con la actividad práctica y a su imbricación con la esfera económica. Es decir, a través de un complejo entramado de prácticas sujetas al modo de producción capitalista.

Acá se abre una cuestión importante en relación al tratamiento del problema del indio al interior de las obras de Reinaga y Mariátegui: el problema de la tierra. Es pertinente traer esta tensión debido a que la crítica que Reinaga le hace a Mariátegui radica en suponer que el problema del indio es el problema de la tierra. Sin embargo, en Bolivia desarrollada la reforma agraria de 1953 el racismo siguió constituyendo un problema central ¿Qué dice García Linera al respecto?

> La propiedad privada es una derivación de la forma (enajenada) del proceso de producción, entonces, la revolucionarización del capitalismo, esto es, la Revolución comunista, no puede contentarse con la abolición de la propiedad privada y su reemplazo por la propiedad "pública", porque eso sería dejar en pie, la base esencial de la sociedad capitalista: el proceso de trabajo enajenado (p. 19, 1991).

Como es posible apreciar no es la propiedad de la tierra lo que determina el lugar que tiene que ocupar una clase en la organización política. García Linera está sentando posición sobre la subordinación a la que los sectores de izquierda tradicionales querían subsumir al sector indígena campesino. Contra la celebración modernizante,

elabora un rodeo teórico que le permite decir que ambos participan por igual del proceso de trabajo como creadores de riqueza social y que esta es la contradicción principal. La clave estructural está en el proceso de trabajo y no en la posesión de la tierra. Leyendo a Marx, afirma que la propiedad privada es el resultado del trabajo enajenado. Es decir, su efecto.

García Linera problematiza la idea de Marx que ubica al uso de la tierra como capital del pequeño propietario. Propone pensarla "limitada a determinadas circunstancias especiales" (García Linera, p. 37, 1991) porque no siempre juega el papel de capital, sino que, en circunstancias como la boliviana, puede ser simplemente un medio de producción que no valoriza el trabajo para ser apropiado por los propios campesinos, sino que su producción se inserta en una economía cerrada de autoconsumo.

Tanto para quienes decían que estos sectores eran "atrasados" como para quienes sostenían que pertenecían a las clases medias pequeño burguesas, García Linera propone mirar el proceso de trabajo y recuperar la premisa que señala que las relaciones de producción son relaciones de explotación de las que participa el conjunto de los trabajadores.

Este argumento sirve también para enfatizar su lectura de los procesos históricos a partir de la coyuntura en la que se despliegan. No habría entonces que colocar nada externo a los procesos de trabajo. Contra la propuesta de las izquierdas bolivianas a esperar el desarrollo de las fuerzas productivas que hagan que esos sectores campesinos devengan obreros y, de ese modo, poder insertarse correctamente en la lucha revolucionaria, García Linera rescata el pasaje de *La Sagrada Familia* (1844) donde Marx afirma:

> la historia no hace nada, no posee ninguna inmensa riqueza, no libra ninguna lucha de clases. El que hace todo esto, el que posee y lucha, es más bien el hombre, el hombre real, viviente; no es, digamos, la "historia" quien utiliza al hombre como medio para elaborar por sus fines – como si se tratara de una persona aparte -, pues la historia no es sino la actividad del hombre que persigue sus objetivos (Marx, 1844. Extraído de García Linera, p. 27, 1991).

Notemos, sin embargo, que García Linera ubica un énfasis en el "hombre" que no necesariamente coincide con la centralidad del proceso productivo a partir del cual esboza su crítica a la propiedad como determinación de la clase social. Nos encontramos frente a un pasaje ambiguo que se ubica entre el énfasis en las relaciones de producción como conjunto complejo de determinaciones y la reivindicación (ideológica) de una "filosofía del hombre" propia de los años de juventud de Marx[54] y de la obra de Reinaga.

Esta tensión entre dos "énfasis", uno ligado a la crítica a la propiedad como determinación de las clases sociales y el otro que se presenta como una reivindicación del Hombre y su voluntad, continua en su lectura de las *Tesis sobre Feuerbach* y el *Manuscrito sobre List*. Un extremo de la cadena muestra que "trabajo y propiedad privada están indisolublemente ligadas, existen el uno por el otro y viceversa" (García Linera, p. 44, 1991) y, el otro, señala que "si algo tiene influencia sobre los hombres es su misma actividad, sus intenciones y necesidades objetividad y no las cosas por sí mismas" (García Linera, 1991, p.43)[55].

Nos interesa remarcar este doble énfasis para mostrar que el desarrollo de la problematización lineriana del problema de la nación no es una reflexión lineal y sistémica, sino que se trata de un conjunto complejo de reflexiones que pueden presentar sus contradicciones. Este puñado de glosas representa la intención del escritor político por buscar en Marx respuestas a una coyuntura nueva para la propia teoría marxista. El cierre de este apartado intenta conciliar estas dos vertientes en un proceso político:

---

54 No queremos interrumpir el desarrollo del argumento del propio García Linera pero dejamos señalado aquí los pasajes ideológicos donde, en el desarrollo del problema de la nación y la composición de clases en Bolivia, se confunden la centralidad en el proceso de producción (propio de la teoría marxista) con la determinación del Hombre (ideología humanista): "Marx no llegó a la teoría científica de la historia sino pagando el precio de una crítica radical a la filosofía del hombre, que le sirvió de fundamento teórico durante los años de juventud (1840 – 45). Empleo el término "fundamento teórico" en su sentido estricto. Para el joven Marx, el "Hombre" no era solamente una exclamación que denunciaba la miseria y la servidumbre. Era el principio teórico de su concepción del mundo y de su actitud práctica" (Althusser, p. 184, 1967).

55 Esta tesis deja sin explorar el modo silencioso en el que algunos conceptos de la *Crítica de la razón diálectica* de Jean Paul Sartre (1960) se incrustan en las reflexiones de García Linera. Estas apariciones son poco recurrentes en la superficie textual (epígrafes, citas y notas al pie) pero más visibles a través de una lectura discursiva materialista que dé cuenta de la presencia de conceptos preconstruidos en sus escritos como, por ejemplo, categorías como: "actividad humana", "hombres". Será necesario retomar esa vacancia.

> Así como son las fuerzas productivas las que sostienen a la actual sociedad y determinan los actuales hombres, en la misma medida en que son los actuales hombres quienes producen las actuales fuerzas productivas para ese fin, así también, son sólo los actuales y futuros hombres quienes podrán crear las nuevas fuerzas productivas de una nueva sociedad en la misma medida en que estas fuerzas productivas podrán determinar a los futuros hombres de la nueva sociedad para sus nuevos fines (García Linera, p. 51, 1991).

La tensión no se resuelve, sino que se sostiene como coordenadas políticas para intervenir en una coyuntura. A través de estas cuestiones el problema nacional cobra una dimensión compleja porque muestra su vínculo con las estructuras productivas, los procesos de trabajo y la capacidad de los (hasta aquí llamados) "hombres" para intervenir políticamente. Es a través de un rodeo por Marx que García Linera piensa la relación entre lo nacional y lo campesino o indígena (recordemos que hay una operación de sinonimia a lo largo de todo el texto) donde tampoco se trata ya de la incorporación de lo local sino de pensar a eso local en relación con el modo de producción capitalista que se desarrolla en Bolivia. Es decir, el modo de producción abigarrado que porta elementos de otros modos de producción y contingencias singulares pero que no deja de responder a las leyes universales del propio capitalismo. Es en esa especificidad que en gran medida comparte con Mariátegui que García Linera intenta pensar el problema de lo nacional a través del marxismo.

Esta relación entre lo universal del capitalismo y la cuestión local como especificidad que es necesario tener en cuenta para ubicar los procesos políticos es fundamental cuando García Linera presenta su rodeo por *La Ideología Alemana*: "Hay pues una mutua relación de determinación entre fuerzas productivas y formas de intercambio" (García Linera, p. 56, 1991). Señala que a partir de esta mutua relación Marx otorga una novedosa concepción del desarrollo histórico al presentar el problema de la alienación del trabajo a la luz de la división social del trabajo. Es este último concepto el que funciona como clave de inteligibilidad de los procesos nacionales y, particularmente, de la especificidad del modo de producción de una nación concreta.

> La presencia del concepto de división del trabajo permite a Marx a su vez, acceder a la compresión de las estructuras internas de varios modos no capitalistas como

> momentos particulares del desarrollo de la división del trabajo o a su manifestación como formas de relación el con el producto del trabajo, como formas de propiedad (García Linera, p. 58, 1991).

Como durante gran parte de *De Demonios Escondidos y Momentos de Revolución*, García Linera puntualiza en los silencios de Marx. En este caso, respecto a su descripción de las formas de propiedad (tribu, comunal y estatal, feudal y moderna o privada pura). Le interesa la forma comunal pero no la ve representativa del caso boliviano. A su vez, es posible observar una crítica al carácter etapista que de esta sucesión de formas podría extraerse.

> La sucesión trazada por Marx no es pues el camino al que debería ceñirse la historia (…). Es tan solo una síntesis abstracta de un pedazo de esta historia real, de la que Marx tiene hasta acá conocimiento y, por cierto, bastante limitada; en la que ciertamente se ve una progresión de capacidades, necesidades y relaciones sociales. Ahora, querer convertir esto en una línea de desarrollo histórico mundial es querer convertir, como el mismo Marx lo dice, a este compendio de una porción de historia real, en un recetario suprahistórico en el cual se quiere encajar la historia, esto es, reemplazar la "exposición de la acción práctica" en una filosofía de la historia por encima de esa acción práctica de los hombres contra la cual precisamente Marx llama a oponerse (García Linera, 1991, p.60).

En la búsqueda de la solución al problema de la nación en Marx, García Linera se encuentra otros silencios que es preciso reponer. *De Demonios* es quizás uno de los textos más críticos de García Linera sobre Marx pero por ello mismo uno de los más valiosos porque pone en juego su propio marxismo, uno que lee lo que Marx no escribe a partir de sus textos. Se observa entonces una relación tensa con su herencia teórica y una suerte de apercibimiento tácito del carácter finito del marxismo.

Luego de un rodeo por los conceptos de "Estado" y "Comunismo", García Linera se detiene en un apartado al que titula "de las identidades difusas" (García Linera, p. 68, 1991). Allí afirma que en gran parte de *La Ideología Alemana* Marx se ocupa del problema del "campo" y ubica el desplazamiento de la producción agraria entre

medios de producción. Resuelve que, en el modo de producción capitalista, el campo y las relaciones agrarias deben ser estudiadas en relación a los medios de producción.

García Linera analiza una serie de características que Marx esgrime sobre el campo. Por empezar, su oposición a la ciudad. Seguida y en relación con esta, su rasgo disperso. Para el intelectual boliviano aquí radica un problema ya que lo "disperso" (o "tosco") estaría vinculado a la relación entre el campo y el feudalismo. Por lo tanto, las relaciones agrarias aparecerían como atrasadas respecto a las urbanas. Nuevamente García Linera encuentra aquí un obstáculo para pensar la coyuntura boliviana y lo resalta:

> Esto que es correcto *en parte*, en tanto tomamos solo el feudalismo, *es parcial* y *erróneo* si no diferenciamos las relaciones feudales, de otras relaciones productivas agrarias no feudales y no capitalistas y las metemos en el mismo saco, y en particular si no se toma en cuenta las formas históricas concretas de la existencia del capitalismo con sus secuelas, y las formas histórico concretas de la existencia de las relaciones agrarias que pueden asumir bajo circunstancias especiales un carácter más progresista como lo vio Marx años después respecto, por ejemplo, a la comunidad hindú y la colonización inglesa. Justamente, esta *ausencia* de una compresión más amplia de la diversidad de relaciones productivas del campo rondará todavía por varios años el pensamiento de Marx (García Linera, 1991, p.60, énfasis nuestro).

Vemos cómo García Linera produce una lectura de Marx interpelado por las preguntas de su coyuntura y, a través de estas, ve la finitud de la propuesta marxista y, fundamentalmente, la necesidad de su expansión. Inscribiéndose silenciosamente en la posición althusseriana sobre la crisis del marxismo, apunta a que no se trata de un abandono del marxismo sino de una lectura que observa las lagunas que deben ser llenadas. García Linera muestra en este texto un modo de perseverar en el marxismo tras su crisis.

En el mismo sentido, desacuerda con Marx respecto a la caracterización de la producción del campo como el desarrollo de economías individuales o familiares. García Linera sugiere que ya sea que Marx lo intentara o no, no es deseable generalizar una conjetura así debido a que había casos históricos que podían

contradecirla fácilmente. Más allá de las refutaciones empíricas la lección que extrae García Linera de *La Ideología Alemana* es la necesidad de no traspasar de forma progresivas una sucesión de rasgos técnicos para describir coyunturas que pueden ser muy disímiles.

Marx asume que el campo es estrictamente feudal. No ve la imbricación entre esa forma de organización comunal que proviene del modo de producción feudal y el desarrollo del modo de producción capitalista. Es por ello que Marx avanza sobre deducciones políticas que pueden ocasionar graves desencuentros en la historia: "un movimiento comunista no nace nunca en el campo, sino siempre exclusivamente en las ciudades" (citado en García Linera, p. 72, 1991).

A partir de esta afirmación controversial, García Linera reintroduce el problema de la nación acentuando tanto la complejidad ideológica que acarrea como su potencia política. En primera instancia y, ahora sí retomando al pie de la letra a Marx, critica fuertemente el carácter nacional de la burguesía que, bajo una retórica patriótica, solo busca la reproducción de las relaciones de producción (la explotación asalariada) y de ahí que pueda establecer circunstanciales antagonismos frente a alguna amenaza externa.

Sin embargo, para García Linera, no habría que hacer de esto una ley universal. "Formación nacional" es el concepto que esgrime para dar cuenta de las particularidades nacionales de las burguesías, el proletariado y del propio capitalismo. La idea de "formación" viene a introducir el carácter procesual (y, por ende, conflictivo) de la cuestión nacional. "Formación", remite a características concretas, históricamente existentes e individualizadas a partir del desarrollo del modo de producción capitalista en dicha nación. Entonces, frente a la ley tendencial[56] general

56 Althusser reconoce al concepto de "tendencia" como decisivo en la teoría marxista. Habla de "ley tendencial" o "ley de un proceso tendencial": "En el concepto de tendencia aflora en efecto no únicamente la contradicción interna al proceso (el marxismo no es un estructuralismo, y no lo es porque afirme el primado del proceso sobre la estructura, sino porque afirma el primado de la contradicción sobre el proceso: sin embargo, eso no basta), sino también algo que política y filosóficamente es mucho más importante, a saber el estatuto singular, y sin precedente, que hace de la ciencia marxista una ciencia revolucionaria. No únicamente una ciencia de la cual pueden servirse los revolucionarios en pos de la revolución, sino una ciencia de la cual puede servirse porque ella se erige, en el dispositivo teórico de sus conceptos, sobre posiciones teóricas de clase revolucionarias" (Althusser, p- 192, 2008 [1998]). Esta cita, que, sin lugar a dudas, merece más espacio que una nota al pie da cuenta del estatuto teórico del marxismo y sirve para pensar la práctica teórica de García Linera quien está pensando en el punto de

del carácter ideológico de las burguesías nacionales habría que sostener también una concepción de la coyuntura como "formación nacional" capaz de articular las complejidades propias de cada caso concreto.

> Hay pues en cada formación nacional particular un modo específico y diferenciado de espiritualización de las condiciones materiales nacionales, una forma particular de desarrollo de las condiciones de vida y de compresión del significado de esas condiciones por las masas trabajadoras, esto es, una formación particular, condicionada por una acumulación histórica y cultural previa de ciudadanización de la masa para el capital, que siempre y en todo momento busca legitimarse como continuador de ese presupuesto histórico -cultural, que muestran en conjunto cómo la tendencia a la disolución de la nacionalidad en el proletariado, es una tendencia general del capitalismo pero que en su desarrollo histórico se ve confrontada en cada caso histórico práctico concreto (García Linera, p. 78, 1991).

Vemos entonces una relación crítica de García Linera respecto a *La Ideología Alemana* que, por un lado, tiene el acierto de dar cuenta de la existencia de diversos modos de producción pero que en ese mismo movimiento repone una concepción de la historia lineal y progresiva que puede traer consecuencias políticas adversas para pensar en los procesos de emancipación en aquellas naciones que no han alcanzado un alto nivel de desarrollo del capitalismo y que demuestran un desarrollo con restos difícil de asimilar por el esquema que García Linera lee en *La Ideología Alemana*. La cuestión agraria o el problema del campo arrastran esta complejidad ya que hay pasajes en los que Marx describe al campo como lo atrasado que inmediatamente devine sinónimo de obstáculo para el momento de la política. A su vez, el caso boliviano complejiza el "atraso" con el problema del racismo, cuestión no menor para pensar formas de intervención política. El "atraso", como vimos, es una evidencia ideológica compartida por el Estado oligárquico y por el Estado nacional post 52 en Bolivia por lo tanto algo

---

vista del sector indígena campesino que es un sujeto central en la lucha de clases boliviana (así lo demuestran las sucesivas luchas en las que tuvieron protagonismo). Resulta central sostener la idea de "ley tendencial" para dar cuenta del desarrollo del modo de producción capitalista sirve tanto para combatir la temporalidad lineal que García Linera le critica al Marx de *La Ideología Alemana* como para no caer en una radicalización del caso concreto que haría que cada nación fuera una novedad absoluta. El concepto de ley tendencial permite pensar la relación entre las leyes del capitalismo (la explotación asalariada y el proletariado como ser social) y las particularidades nacionales del desarrollo de sus clases y de su capitalismo.

que parece una controversia conceptual tiene su traducción política bien precisa que empuja la indagación de García Linera.

Bajo esta lectura García Linera produce una crítica de Marx y resalta al concepto de "formación nacional" como aquel capaz de sostener una serie de principios tendenciales del modo de producción capitalista que siempre deben ser puestos en relación con los principios locales. Menciona, en ese caso, el desarrollo de la burguesía, la especificidad del proletariado y las particularidades de ese modo de producción capitalista en concreto. García Linera observa en *La Ideología Alemana* un desvío teoricista.

La insistencia de García Linera en recuperar a Marx para pensar el problema de la nación radica en: 1) concebir la primacía de la práctica por sobre la teoría; 2) sostener la multiplicidad de prácticas como particularidades propias de cada nación; 3) asumir a la práctica de la producción como la determinante en última instancia. En este sentido, no se trata de pensar a la práctica y a la teoría como dos elementos separados sino de precisar su relación. Hacia allí avanza su lectura del problema de la nación, devenido problema de la "formación nacional" en Marx.

García Linera finaliza su rodeo por *La Ideología Alemana* acentuando la relación entre ideología y la cuestión nacional a través del problema de la "ideología nacional alemana" (García Linera, p. 81, 1991). A pesar de no explayarse sustantivamente sobre la cuestión es significativo el énfasis que pone en pensar la relación entre ideología y la práctica de la producción. Así señala que la formación nacional alemana no solo es un ejemplo del modo de producción capitalista sino que, por el conjunto de sus rasgos ideológicos, representa también singularidades no contempladas por la práctica de la producción que es necesario traer al análisis. A través de la lectura de Marx del modo en el que se desarrolló la ideología en Alemania, García Linera asume que los procesos nacionales tienen un fuerte componente ideológico. La cuestión de las formaciones nacionales estaría tensada entre la práctica de la producción (determinante en última instancia) y la práctica ideológica; elemento fundamental para pensar las singularidades que no se adhieren a la regla universal del modo de producción capitalista. Veremos esto con mayor profundidad cuando establezcamos la relación entre la obra de García Linera y la de Zavaleta Mercado.

El rodeo que realiza sobre el texto de Marx titulado *Miseria de la Filosofía* (1847) presenta una problematización sobre la existencia de una argumentación mecanicista en el pensamiento de Marx. Recordemos que a García Linera le interesa discutir esta cuestión porque entiende que fue la lectura que hegemonizó el campo intelectual y político marxista en Bolivia.

Si bien admite que hay un claro énfasis en el desarrollo de las fuerzas productivas, señala que "hay algo que impide esta interpretación mecanicista y que se presenta como recuperación enriquecedora de la preocupación de Marx en *La Ideología Alemana* de establecer la mutua determinación entre fuerzas productivas y relaciones de producción". Extrae del texto de Marx la siguiente cita con la que complejiza la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción: "de todos los medios de producción, la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionara" (citado en García Linera, p.81, 1991).

De este modo, "el hombre mismo y sus relaciones de producción con las cosas (medios de producción) son también otras fuerzas productivas". "Hombres" aparece como la categoría que establece la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción por participar de ambas. Esto no implica un dominio consciente de los hombres sobre las fuerzas productivas. Estas suceden "no a su gusto" (García Linera, p.84, 1991). García Linera enfatiza que las fuerzas productivas encarnan a su vez los antagonismos de clase propios de cada nación. No son estos impuestos, sin contradicciones, a los hombres sino que son el resultado (nunca del todo estable) de una serie de conflictos. García Linera ubica una anterioridad de las relaciones entre los hombres y las cosas en la producción respecto a esos elementos. Hay una primacía de la relación sobre los elementos que es la condición de la emergencia de la contingencia política.

> La estructura social en Marx, no está fundada en una concepción mecanicista y enajenada de la actividad práctica de los hombres, sino dialéctica, compleja y fundada en la práctica viva de estos. Las fuerzas productivas, las cosas y los hombres, no solo dan lugar a las relaciones entre los hombres y las cosas en la producción, sino que estas últimas relaciones entre los hombres en la producción, dan a su vez "como resultado", las fuerzas productivas materiales, su desarrollo,

> que no es más que una forma especial de relación entre los hombres a través de las cosas (García Linera, p.85, 1991).

Hay entonces una relación mutua entre fuerzas productivas y relaciones de producción a partir del nexo que son los "hombres" y su "práctica viva" que, en muchos pasajes, aparece como sinónimo de "lucha". Es decir, no se trata de cualquier práctica sino de la práctica política. El mecanicismo queda refutado a partir de la idea de "relación mutua" y de la primacía de esta relación por sobre los elementos que vayan a ser puestos en cuestión.

Sin embargo, García Linera destaca que en *La Miseria de la Filosofía* Marx todavía carece de conceptos centrales como "trabajo socialmente necesario", la diferencia entre "trabajo" y "fuerza de trabajo" y "plusvalía" que, posteriormente, le permitirán afinar las relaciones de intercambio. Así y todo, ya en estos textos, es posible ver que es insostenible una teoría de la práctica política que apoye el desarrollo de las fuerzas productivas como meros objetos independientes de los hombres y sus relaciones.

En esta sucesión de glosas que sintomatizan los límites de Marx respecto a la cuestión nacional, García Linera se encuentra con un texto denominado *La Crítica Moralizante y la Moral Crítica* (1847). Le interesa particularmente porque se trata de un análisis de coyuntura a partir de la discusión con Carlos Heinzen. Marx analiza ahí las particularidades de la situación alemana y las distingue de la situación británica, francesa y estadounidense. La pregunta que parece determinar el escrito es sobre las posibilidades de la revolución en Alemania en un contexto de intensas revueltas en Europa occidental.

García Linera observa dos "atrasos" que el propio Marx resalta de la situación alemana. El primero es el del poder político burgués y, por ende, la supervivencia del poder monárquico. El segundo concierne al desarrollo económico. Se trata del atraso y la dependencia que Alemania tiene respecto al mercado mundial. La categoría de "atraso" puede ser pensada como una categoría problemática en el pensamiento de García Linera porque es la que le critica a quienes deniegan la cuestión indígena en Bolivia pero es también la que le permite establecer una relación entre la obra de Marx y su coyuntura. Por lo tanto, el atraso no es algo que haya que superar ni

eliminar sino una clave de inteligibilidad para entender la singularidad de una coyuntura y sus posibilidades políticas. Es la señal de la imposibilidad del acompasamiento de los tiempos de una nación.

García Linera critica cierto etapismo en Marx respecto a los procesos revolucionarios. Encontramos aseveraciones que pueden remitir a esta crítica en pasajes como el siguiente donde se explaya sobre la posición de la clase obrera en Alemania: "Saben que el movimiento revolucionario de la burguesía contra las castas feudales y la monarquía absoluta no puede sino acelerar su propio movimiento revolucionario. Saben que su propia lucha contra la burguesía no podrá estallar más que el día en que la burguesía haya logrado triunfar" (Marx, p. 4, 1847). Sin embargo, el intelectual boliviano observa que esa "carga etapista" puede verse complejizada si, en el caso alemán, es el propio proletariado el que produce la revolución.

> El hecho de que el proletariado no puede ni debe esperar la revolución burguesa llevada a cabo por la burguesía, para luego llevar a cabo su revolución proletaria, sino que él mismo, el proletariado, debe encargarse de la revolución burguesa, como condición de la revolución proletaria (García Linera, p.92, 1991).

La cuestión se complejiza aún más cuando García Linera intenta analizar, en esta crítica al etapismo, el rol del sector campesino. Observa que tanto Marx como Engels prácticamente no hacen mención a la cuestión y que, cuando lo hacen, como en los casos de Francia y Alemana, omiten su especificidad. Es decir, no piensan a la contradicción campesinado y burguesía como una cuestión en si misma sino como una fase de la contradicción proletariado y burguesía. García Linera señala que los autores reponen aquí una lectura lineal de los procesos políticos que llevará a que la especificidad del antagonismo del campesinado se acompase con el del proletariado. Habría un "proceso inevitable de proletarización" en las masas campesinas que las encausaría en la misma lógica que los obreros fabriles. Sobre este punto, García Linera intensifica la crítica sobre la figura de Engels respecto a la problemática campesina: "La reducción de los diversos antagonismos sociales a uno solo, burguesía-proletariado; y lo que sale de ese marco es sólo una particularidad temporal que nada más posterga en el tiempo su disolución en el primero" (García Linera, p.96, 1991).

Engels arrastra un "esquematismo mecánico" (García Linera, p.97, 1991) con consecuencias políticas concretas. El problema tiene tres dimensiones: 1) presupone un desarrollo lineal de la sociedad y supone que todas llegarán al capitalismo por la acumulación de contradicciones. Reduce a un mismo esquema progresivo el desarrollo de todas las formaciones sociales y, de este modo, se descartan acontecimientos singulares y fundamentales de la historia del capitalismo en América Latina como, por ejemplo, la colonización; 2) conjetura una inevitable extinción de todas las clases que estarían entre la burguesía y el proletariado. Esto tiene consecuencias muy claras para la lucha política porque descartaría, a priori, el apoyo a levantamientos campesinos; 3) presume que el propio desarrollo de la contradicción fuerzas productivas y relaciones de producción provocará una actitud revolucionaria en el proletariado. La consecuencia política también es clara porque avala una política de la espera.

García Linera basa sus argumentos en el texto de Engels *denominado Principios del comunismo* (1847) el cual funcionó como borrador de *El manifiesto comunista* (1847). Allí queda clara la relación originaria entre proletariado y gran industria (que excluye al campesino). Es posible observar también aseveraciones en torno al inminente proceso de transformación de los campesinos en obreros. Subyace el supuesto de que las fuerzas productivas llevarán inevitablemente a una homogenización de la división social del trabajo que decantará en una bifurcación de las clases en proletariados y burgueses.

García Linera observa una continuidad entre los textos de Engels, tanto *Principios del comunismo* como los artículos *La guerra civil suiza* (1847) y *Los movimientos de 1847* (1848) refuerzan el apoyo al desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas y, en determinadas circunstancias, la celebración de determinados triunfos burgueses. Engels identifica correctamente que uno de los problemas del proletariado es su dispersión. García Linera, detecta que este razonamiento se asemeja mucho al de los partidos comunistas bolivianos. Por eso le critica a Engels

> el apoyo irrestricto al avance del capitalismo mundial, su apoyo incondicional a la subordinación de los pueblos al capitalismo, su justificación de la destrucción de otras civilizaciones no capitalistas para dar paso a la ascendente burguesía (…)

> estos pueblos no capitalistas no son pues más que contingencias temporales de un único y supremo movimiento mundial de instauración capitalista y extinción de todo lo que le precedió; movimiento que a su vez prepara automáticamente ("trabajan para nosotros", el pronto ("algunos años") derrocamiento de la burguesía. Lamentablemente la historia, como dirá él después le dio un mentis (p. 97, 1991).

La dispersión de las clases trabajadoras puede ser considerado un problema político de índole nacional en la medida en la que se presenta, en cada coyuntura concreta a través de una relación compleja entre el desarrollo del modo de producción capitalista y las circunstancias políticas e ideológicas. García Linera profundiza la crítica a Engels al señalarle su interpretación espontánea de esta unificación. A su vez, reduciría esta compleja trama de alianzas y relaciones al propio desarrollo de las fuerzas productivas de una nación. Frente a una necesidad trascendente del desarrollo del capitalismo, García Linera opone el curso histórico y concreto de la lucha de los trabajadores en todos los terrenos para abordar el problema de la unidad nacional.

De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista es una publicación donde García Linera comienza a pensar cuestiones ligadas al problema del indio y la nación a través de glosas a la obra de Marx. El comienzo del rodeo es fuertemente crítico. García Linera observa una ausencia o un mal tratamiento de la cuestión campesina: el campesino no cuenta entre las fuerzas sociales llamadas a emancipar a la humanidad, como el proletariado, los juicios, o prejuicios que le durarán a Engels muchos años, acerca del papel progresista o no del campesino, el problema de la tierra que en Bolivia no representa precisamente el papel de capital de la pequeña burguesía, la necesidad de repasar el proceso y división de trabajo para abordar a una definición más precisa del problema boliviano, la asimilación del campo a una estructura feudal que podría no coincidir con la estructura precapitalista boliviana.

Estamos frente a un texto fuertemente crítico que a la vez que emprende la búsqueda de la cuestión nacional en Marx, se encuentra con una serie de silencios y tesis con las que no está de acuerdo. Su escritura anacrónica y urgente se nutre de esta lectura sintomal de la obra de Marx para luego sí sostener los puntos de apoyo de su teoría y

seguir pensando a partir de la detección de su finitud. Parecería que uno de los saldos de *De demonios* es que este conjunto de textos (Los manuscritos económicos filosóficos de 1844, La sagrada familia, Las tesis sobre Feuerbach, El manuscrito sobre List, La ideología alemana, Miseria de la filosofía, el Manifiesto Comunista) de Marx no son los más adecuados para pensar el problema de la nación y la pertinencia de la teoría marxista para intervenir en la situación política boliviana. Esto, como intentamos mostrar, tiene sus matices. No se trata de una impugnación a la totalidad de este corpus pero si está claro que su lectura exige otro movimiento crítico que es el de reponer lo que allí no se dice pero que su coyuntura política le presente como preguntas. No es casual que este texto termine con la presentación de los *Grundrisse* y los textos de Marx en el *New York Daily Tribune* donde se dedicó a pensar, entre otras cuestiones, casos concretos. Ese énfasis es propio del marxismo de García Linera y buscaremos desarrollarlo en la parte III.

Podemos asumir entonces que García Linera pone a trabajar una "lectura sintomal" (Alhtusser, 2010 [1969]) sobre la obra de Marx detectando sus omisiones, silencios. Conjura el demonio de la crítica marxista contra el propio Marx pero no para decretar su fin sino para expandir su finitud. Avanza sobre sus vacíos para reponer lo que la coyuntura boliviana le aporta a la teoría. Se trata entonces de pensar que allí donde García Linera observa los límites de Marx comienza su propio marxismo el cual se ubica entre la crisis del marxismo y el tratamiento de la problemática indígena como expansión de su finitud.

Incrustación de la problemática indígena en el marxismo de García Linera

A través de Mariátegui, René Zavaleta Mercado y Jorge Alejandro Ovando Sanz[57], García Linera revisa la historia de su país. Los tres autores trabajan desde una

[57] Jorge Alejandro Ovando Sanz fue un abogado boliviano que dio sus primeros pasos como militante comunista en Chile. En 1950 retorna a Bolivia y es elegido secretario general del Partido Comunista Boliviano (PCB) del cual fue fundador. El trabajo de Sanz merece una aclaración por ser el que menos difusión ha tenido. De hecho, su obra no ha sido debidamente publicada como si la fue la de otros bolivianos como Guillermo Lora, Sergio Almaraz, René Zavaleta y Marcelo Quiroga Santa Cruz. Algunos aportes al problema del indio en Bolivia desde una perspectiva marxista pueden encontrarse en *Sobre el problema nacional y colonial en Bolivia* (1984): "La historia del surgimiento y consolidación de la nación

perspectiva que retoma la dialéctica materialista para abrir preguntas en sus respectivas naciones y dar cuenta de la asincronía a partir de la cual es posible leer el desarrollo capitalista en América Latina. Esta característica no es reducida a un mero "atraso regional" (aunque este argumento puede ser retomado en términos políticos como se verá con García Linera) sino que es el punto de partida para diferenciar las temporalidades múltiples que habitan nuestro continente. Se trata de la hipótesis que Cortés recupera de leer a diversos ensayistas y exponentes del marxismo latinoamericano:

> Hay que decir que la reflexión latinoamericana tiene a la cuestión del tiempo como una suerte de enigma que retorna una y otra vez, por lo general, asociada a la hipótesis, explícita o no, de que los diversos modos en que aquella se presenta como lineal y ascendente fallan en sus posibilidades de explicar las vicisitudes de la vida latinoamericana y, más aún, de intervenir políticamente en ella (Cortés, p.2, 2018).

Es a través de esa mirada que García Linera busca escarbar en las distintas cadencias de nuestro continente que es posible rastrear el potencial político de la herencia nacional y, a partir de este, trazar una diferencia respecto al por-venir que no reponga una esencia del sujeto indígena y atienda a la complejidad de Bolivia.

Luego del rodeo crítico por Marx es momento de ver cómo se incrusta la problemática indígena en García Linera. Dicha cuestión no aparece formalizada bajo un solo concepto. Por lo tanto, es preciso también escuchar qué campo discursivo se organiza en torno a lo "indígena", el "indianismo", "el problema del indio" y lo "campesino". Dicha operación no busca homogeneizar estas categorías singulares (vimos ya esta controversia entre Reinaga y el MNR) sino pensar lo que las unifica en la obra de García Linera ya que creemos que dicha distinción es suspendida con el fin de pensar lo que las reúne: la presencia de un sujeto político históricamente denegado y potencialmente revolucionario en Bolivia.

---

boliviana no es sino la historia de la lucha por mantener bajo su opresión a las nacionalidades, tribus y grupos étnicos indígenas. Y lo característico y propio en esta historia es que la nación boliviana, a medida que va desarrollándose en el sentido capitalista, va desarrollando y ampliando también el régimen de propiedad feudal de la tierra a expensas de los indígenas. Esta es una contradicción real y no inventada de la historia de nuestro país durante todo el siglo XIX y hasta nuestros días" (Sanz, p.50, 1984).

La conjetura que aquí esbozaremos señala que en los textos de García Linera el problema del indio y su correlato con sus diversas denominaciones se encuentra relacionado con el problema de la nación tal como la describimos en el apartado "El marxismo latinoamericano: lectores del problema del indio como cuestión nacional" y que, por lo tanto, se muestra como una clave de inteligibilidad de los procesos políticos bolivianos.

Nos interesa abrir la complejidad de la teoría lineriana mostrando otro conjunto de textos que no responden en su totalidad al período en el que militaba en el EGTK al mismo tiempo que ubicar el modo en el que el ex vicepresidente de Bolivia produce un aporte a la crisis del marxismo a partir de su inscripción en el marxismo latinoamericano, particularmente a través de su lectura de Mariátegui.

Como vimos recientemente, el problema del indio se encuentra desde los primeros textos de García Linera. Avanzaremos ahora en ver esta cuestión en otros escritos. Queremos mostrar con esto como una regularidad que insiste en su obra la cual no es necesariamente una repetición; veremos cómo la pregunta por el problema del indio encuentra sus declinaciones a partir de distintos procesos que la sobredeterminan.

Dicha cuestión no se presenta sistematizada y "a la mano" del lector. Por el contrario, se encuentra anudada a otros problemas como el de la identidad nacional y el del Estado y sobredeterminada por su coyuntura política. Una estrategia viable para abordar este objetivo es rastrear tres conjuntos de textos cuya unidad permite trazar una descripción acabada de su abordaje al problema del indio también nombrado a partir de la cuestión indígena campesina[58].

Es preciso aclarar que el trabajo que realiza García Linera en los textos que analizaremos no busca reponer una descripción sociológica[59] de las distintas

[58] En esta tesis se verá más recurrentemente presentada la cuestión bajo el nombre del "problema del indio" ya que ese es el modo en el que Mariátegui se refiere a la misma. Sin embargo, autores como Guillermo Lora o René Zavaleta Mercado solían referirse a la misma bajo el nombre del "sujeto indígena campesino".

[59] Al respecto son pertinentes las investigaciones de Pablo Stefanoni (2012 y 2015) donde señala la dificultad de precisar quiénes son los indígenas y dónde se podrían delimitar sus fronteras. Concepción opaca desde la Colonia y en permanente proceso de mutación en cuanto a sus criterios de definición. Parte de estas mutaciones se explican por los cambios en las distintas formaciones sociales a partir de los procesos de desruralización y de migración interna. Lejos de ser una solución, las investigaciones

comunidades indígenas que habitan Bolivia. Como vimos en el capítulo anterior, su interés es fuertemente político y esto no es solo propiedad de *Las Condiciones*, por eso proponemos pensar el modo en el que García Linera se refiere a lo indígena como una pregunta por los sujetos políticos o los procesos de subjetivación política en Bolivia.

¿Qué es la folklorización?

Vayamos al encuentro la problemática indígena en los textos de García Linera. En uno de los primeros escritos de Qhananchiri (*Introducción al Cuaderno Kovalevsky* - 1989) es posible encontrar otra mención a su herencia mariateguiana:

> Reconociendo la existencia de "socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena" y que por tanto, "las comunidades representan un factor natural de socialización de la tierra", [José Carlos Mariátegui] señaló la necesidad de la Revolución socialista plena en el Perú, dirigida por el proletariado y apoyada en las "tradiciones más antiguas y sólidas" existentes en la comunidad (Qhananchiri, p. 37, 1989).

Poco tiempo después Qhananchiri, en su texto *Crítica de la Nación y la Nación Crítica Naciente* (1990) retomará esta huella intentando dar una lucha tanto en el terreno teórico como en el político. En el primero de estos campos, su intención es despegar a Marx de una lectura teleológica donde todas las naciones, para luchar por su emancipación, deben pasar por el mismo proceso económico y social. La operación de lectura que forja García Linera es buscar un Marx más propio a su coyuntura. Por eso revisa los *Grundrisse* (1857-1858), *las cartas con Vera Zasúlich* (1881) y los *Cuadernos etnológicos* (1879-1882) trayendo un corpus de textos distinto al que presentó en *De Demonios*.

En estos textos, el pensador boliviano encuentra el sustento teórico para seguir insistiendo en la eficacia de la dialéctica materialista, ya que en cada uno de ellos es posible leer que no todas las naciones deben seguir el ejemplo del caso inglés donde el desarrollo de las fuerzas productivas iba a devenir inevitablemente en una

basadas en la autoidentificación de esas comunidades han develado "una identidad ficticia" (Stefanoni, p. 4, 2012).

exacerbación de la contradicción principal (fuerzas productivas / relaciones de producción) y, mediante esa tensión se abriría paso, inevitablemente, la revolución.

Qhananchiri, por ese entonces, ya vio el declive de la URSS y, más cercanamente, observó desde México el devenir de las revoluciones en Nicaragua, El Salvador y Guatemala. Ejemplos históricos que le exigían repensar teóricamente y buscar "otro Marx". De hecho, su texto de 1990 comienza con una cita del filósofo alemán que declara que "sostener que toda nación atraviesa este desarrollo internamente (el desarrollo industrial inglés) sería tan absurdo como la idea de que cada nación está obligada a pasar por el desarrollo político de Francia o el desarrollo filosófico de Alemania" (Marx, p. 281, 1845, en García Linera, p. 1, 1990).

Es sabido que es posible encontrar frases del mismo autor que sugieren exactamente lo contrario[60]. La decisión de Qhanachiri es quedarse con el Marx que le va a permitir intervenir más eficazmente en su aquí y ahora. Esta defensa teórica de buscar "otro Marx" es también un gesto político contra la izquierda tradicional de su país.

En el terreno político, buscar "otro Marx" (por intermedio de Mariátegui) es fundamental para dar cuenta de que es la autodeterminación de los pueblos la que puede doblar a su favor el devenir de la historia. Qhananchiri intenta definir a las naciones no como pretenden ciertos "izquierdistas burgueses", es decir como "grupos humanos atrasados, sin mercado, sin territorio propio, que deben ser civilizados o protegidos como recuerdo folklórico por las naciones de patroncitos" (Qhananchiri, p. 1, 1990). En contraposición, su propuesta es inscribir a estos grupos a través de un concepto específico de nación (que retoma de Lenin y Marx) donde se trata de un grupo de etnias que si bien poseen una dimensión histórica cultural común, no se reducen ni a un Estado ni a una tribu.

[60] Como el prólogo a la primera edición alemana de *El Capital* donde se lee la cita *De te fabula narratur*. (Contigo va el cuento. Horacio, Sátiras, libro I, sátira I.) "Lo que me propongo investigar en esta obra es el modo de producción capitalista y las relaciones de producción y de cambio que le corresponden. El país clásico para ello es hasta ahora Inglaterra. De aquí el que haya tomado de él los principales hechos que sirven de ilustración a mis conclusiones teóricas. Si el lector alemán alza los hombros con gesto de fariseo ante la situación de los trabajadores industriales y agrícolas ingleses o si se tranquiliza con optimismo pensando que en Alemania las cosas no están, ni con mucho, tan mal, tendré que decirle: De te fabula narratur" (Marx, p. 88, 1867)

De esta manera, lo que se pone de manifiesto es el derecho a la autodeterminación de esas naciones y, más aún, que su inscripción histórica se ha dado a través de la opresión. El modo "oficial" en el que esa opresión es tramitada es a través de la folklorización, por intermedio de una reabsorción superestructural. Qhananchiri continúa las huellas de Mariátegui y plantea que el problema del indio no puede reducirse a esquemas de integración, financiamiento o respeto.

El porqué de esta defensa no es inocente, Qhananchiri encuentra que Aymaras y Qhiswas pueden habilitar otro modo de pensar la identidad económico-política para dar otra cohesión social. Se trata de un trabajo crítico para rastrear otros modos de hacer por fuera del orden neoliberal que avanzaba sobre Bolivia en la década del 90. La respuesta a esta folklorización que intenta vaciar de iniciativa política a quien nombra es la autodeterminación de Aymaras y Qhiswas (y, en este sentido, nombrarse nación sería "el primer paso").

Resaltar el carácter de nación de estas etnias las aleja de una idealización que suele arrastrar la ideología folklórica sobre un supuesto estado de naturaleza incorrupto donde estos grupos se han desarrollado y que debe quedar así, impoluto, sin intervención. Señalar que Aimaras y Qhiswas son naciones le permite a Qhananchiri ubicarlas dentro de un proceso histórico determinado y resaltar que su existencia es constitutiva de la historia de Bolivia. Es decir, que no son herederos de sangre pura incaica sino grupos que a la luz de las tensiones capitalistas de la historia boliviana (como la Revolución de 1952 y el proceso de neoliberalización de fines de los años ochentas), han tomado una forma específica que, si bien reúne rasgos ancestrales como los modos de producción, estos se han reconfigurado (no sin tensiones) al interior de esta historia.

> Los elementos constituyentes del carácter nacional Aymara y Qhiswa, son tanto elementos nuevos, como antiguos, reordenados por esos nuevos y que, en tanto ello, ya no son lo que eran antes, aunque constituyen una continuidad contradictoria con ellos, pero que ahora tienen determinaciones e implicaciones distintas (Qhananchiri, p. 14, 1990).

En esta historia el Estado juega un rol de permanente rechazo de lo propio de estas naciones (idiomas, modos de producción, territorios, formas de ejercer la política). Por

citar un ejemplo Qhananchiri indica que con la reforma agraria de 1953 es decretada la propiedad individual como la forma de la propiedad del Estado boliviano. De este modo, se arrasa con una larga tradición de uso comunal de la tierra y se da lugar a prácticas de posesión individual. Esto se da al mismo tiempo que se retrasa la promesa de la integración a "la parte bella" del capitalismo: "la prometida integración a los bienes de la civilización y a sus goces, a la ciudadanización y homogeneización como hombres libres e iguales (...) no llega (Qhananchiri, p. 7, 1990). Se habilita, de este modo, una normalización subjetiva y productiva a través de conceptos como la "modernización" o la "racionalización" donde lo que se está jugando es un ejercicio por subsumir prácticas contradictorias (propiedad y consumo comunal, ley del valor de uso como criterio de producción, no creación de excedente) al modo de producción capitalista.

Sin embargo, este intento de completitud que el Estado intenta fundar sobre los sujetos nunca se da en su totalidad. El Estado intenta cerrar a través de leyes, prácticas e instituciones un modo de ser de esas naciones, pero estas se repliegan hacia lo propio. Los momentos en los que este movimiento es visible son las luchas; en la calle se expresa esa tensión. Es por eso que el sujeto político se expresa y conforma en los procesos políticos, que podría entenderse como "momentos políticos", instancias históricas donde un colectivo da cuenta de los incontables, donde "el consenso es interrumpido" (Rancière, p. 11, 2009); donde el habla del capital produce fallidos.

Estos aportes son fundamentales para entender el carácter dinámico a través del cual Qhananchiri, en todo su recorrido, entiende y reflexiona sobre el sujeto político. "Toda clase solo existe en sus luchas, esto es, en una relación de poder estatal que se consolida y reproduce como nación" (p.21, 1990). En este punto se puede extraer una conclusión parcial en torno a la problematización del sujeto político a partir de lo indígena en García Linera. Es posible observar una reflexión en torno al sujeto político como un proceso conflictivo del cual es efecto. Por lo tanto, para Qhanachiri el sujeto no es anterior a la lucha sino que es en la contienda política que se forja. Resulta relevante esta concepción del sujeto como efecto de procesos en contra de las tramitaciones de lo indígena esencialistas propias de la operación de folcklorización que Qhananchiri critica siguiendo a Mariátegui y leyendo la historia de Bolivia.

No será solo en 1990 cuando Qhananchiri plantee el desgarramiento que produce la folklorización del indio en Bolivia. En 1997, a través de una conferencia, vuelve a retomar el legado mariateguiano para ubicar cómo el discurso de la modernización y el progreso, actualizados por el capitalismo neoliberal, vienen a socavar la potencia indígena. "El progreso es el exterminio del indio o su doma ciudadanizante (...) la modernidad es el extasiante holocausto de la racionalidad indígena" (García Linera, p. 193, 2008 [1997]). Reaparece el Qhananchiri que habita en García Linera para fogonear el andar de Mariátegui y señalar el carácter ideológico del progreso y la modernización.

García Linera, en este momento, denuncia cómo la idea de "sociedad nacional", al reivindicar lo indígena desde un lugar antropológico, lo que hace es someterlo al pasado. Interpelado por esta tendencia García Linera (1997) declara:

> La conversión de estas antiguas formas de acumulación del capital en programa explícito de "modernización", es lo que en términos del consumo de la capacidad de trabajo se ha venido a llamar Neoliberalismo. Los multiculturalismos y multietnicismos con los que hoy barnizan su retórica las criaturas del nacionalismo de Estado, lejos de superar la serialización nacionalista, vienen a resarcir sus frustraciones, ya que la "tolerancia cultural" que se invoca es simplemente la legitimación discursiva del neo-totalitarismo del capital, que se nutre del retorcimiento suspendido de las racionalidades comunales fragmentadas, parcialmente reconstituidas y para las que las diferenciaciones culturales y políticas deliberadamente fomentadas por el Estado vienen a cohesionar los ritmos escalonados e intermitentemente congelados de la subsunción productiva al capital (p.196, (2008 [1997]).

Está claro que el problema aquí no es el Neoliberalismo en general sino la relación entre esta variante del capitalismo y su inscripción en la formación social boliviana a través de un Estado que favorece el despliegue de la lógica neoliberal. El análisis de García Linera es inmanente a su coyuntura eso implica que su crítica a la nación y al Estado no son en abstracto, sino situadas. García Linera, a diferencia de Reinaga, no ubica en el centro de su pensamiento a las comunidades indígenas sino más bien al conjunto de relaciones de producción o, como él lo denomina, al "neo-totalitarismo del capital".

El proceso de nacionalización borró la posibilidad de autodeterminación y forzó una unidad artificial a través de la violencia mientras que el Estado, por intermedio de sus prácticas paternalistas, denegó la presencia indígena acotando a discursos folklóricos que no reconocen nada más que unas cuantas anécdotas turísticas de su herencia. De ahí la crítica a la tolerancia "multinacional" que se observa en la cita.

Aquel principio nacionalizador es inevitablemente fallido. Tal como mencionamos anteriormente Lenin es el autor que le permite pensar a García Linera el problema de la autodeterminación: "por autodeterminación de las naciones se entiende su separación estatal de las colectividades de otra nación, se entiende la formación de un Estado nacional independiente" (Lenin, p. 11, 1914). García Linera propone "autonomías regionales" (García Linera, p. 249, 2004). Esta iniciativa no fragmenta Bolivia de cuajo, pero permite la expansión de la diferencia. No pierde de vista que el Estado puede ser un eje cohesionador de las naciones pero que también debe existir una "ilusión compartida de comunidad política" (García Linera, p.237, 2008 [1997]) que exceda la lógica policial del Estado. Para ello es necesario pensar una transición estatal.

En esta misma línea señala que el movimiento indígena ha sido capaz de dar cuenta de la tensión entre tendencias inclusionistas y rupturistas para con la nación boliviana y, de esa manera, ha mostrado la necesidad de construir otra estatalidad. Una suerte de contradicción viva que al mismo tiempo que exige reconocimiento estatal, demanda autodeterminación e independencia.

Resulta relevante para este momento comprender que Víctor Hugo Cárdenas fue elegido el primer vicepresidente indígena de la historia de Bolivia. Junto a Gonzalo Sánchez Lozada[61] arribaron al poder en 1993. Cárdenas fue uno de los fundadores de la CSUTCB; ideólogo y líder del indianismo-katarismo. Sin embargo, su vicepresidencia resuena en los escritos de García Linera como parte del proceso de folcklorización. Concretamente habla de una "intempestiva conversión de indianistas en indigenistas

[61] Sánchez de Lozada fue uno de los artífices y desarrolladores del decreto 21060 firmado por Paz Estenssoro el 29 de agosto de 1985 y cuya aplicación coordinó Sánchez durante dos años y medio. Ya como presidente Sánchez de Lozada dispuso la descentralización administrativa, introdujo el sistema de fondos de pensiones gestionados por empresas privadas y emprendió una privatización (Ley de Capitalización, marzo de 1994) consistente en la apertura de las empresas de propiedad estatal al capital foráneo -europeo, estadounidense y sudamericano-, que podía adquirir la mitad de sus acciones y hacerse cargo de su administración.

de escritorio, de kataristas en oficinistas, de *kuracas* comunales en caciques coloniales, en vez de solucionar el problema fundamental de la construcción de una ciudadanía igualada, lo ha ahondado más, pues los mediadores de este pedido, los capaces de traducir a los códigos políticos del Estado las exigencias colectivas indígenas, ya no están ahí, han sido corrompidos y arrastrados al estrecho carro de los excluyentes" (García Linera, p. 203, 2008 [1997]).

Respondiendo a la pregunta de este apartado podemos pensar que la folcklorización es para García Linera la crítica a la solución ideológica de un problema realmente existente. Es decir, la tramitación de la problemática indígena que no incorpora sus reivindicaciones sino que subsume su organización.

Esta crítica es distinta a la de Reinaga ya que, al ubicar en el centro de su pensamiento a las relaciones de producción del neo-totalitarismo del capital muestra que la historia ha dado sobradas lecciones acerca de la inexistencia de una esencia indígena. Si el indianista puede devenir indigenista de escritorio, el katarista un oficinista y los kuracas comunales pueden convertirse en caciques coloniales es porque las relaciones de producción del neo-totalitarismo hacen de toda subjetividad un proceso abierto a su subsunción.

La operación de esencialización de las comunidades indígenas no permitirían ver estos matices históricos donde se la incorporación a la trama estatal de movimientos indígenas se produce al mismo tiempo en que se desarrollaba el más feroz avance del neoliberalismo. Se trata de una tolerancia indígena que se desarrollaba bajo el sello de la obediencia silenciosa, de la atomización individualizada y el abandono cultural verificado previamente.

Esta nación abigarrada, habitada por múltiples naciones no ha producido comunidad por no haberse pensado a partir de la diferencia. La integración del indio no es una cuestión meramente de cargos. García Linera se pregunta cómo producir la duración de esas comunidades en el Estado. Plantea la posibilidad de durar a través de la diferencia, pero ya no en términos folklóricos sino en términos políticos. Transcribe esta inquietud en un manifiesto que presenta en 2004, a dos años de asumir como vicepresidente. Un cuerpo vivo e incompleto que encontrará su expansión en la práctica política del

pueblo boliviano. Allí presenta su problematización del concepto de "Estado multinacional y multicivilizatorio" (García linera, p. 240, 2004).

García Linera habla de una articulación entre sistemas tradicionales y modernos con el fin de intentar una igualación de las prácticas políticas ¿Cómo igualar lo tradicional con lo moderno? Lo primero que hay que mencionar es que el intelectual boliviano no llama a recuperar ningún "origen" ni un supuesto estado natural previo, más puro y autóctono ya que, en línea con el planteo de Cortés, "la remisión al origen necesita, aunque resulte paradójico, presentarse también como absoluta novedad. Porque lo que se desplaza o borra es la densa trama histórica de contradicciones que preceden - y en parte explican - al presente" (Cortés, p. 19, 2016). El ex EGTK parte de la imbricación de tiempos, de modos de producir y de prácticas culturales que se condensan en el presente como un modo de abordar los procesos históricos desde su conflictividad inmanente.

Observa que en Bolivia hay formas de organización modernas, pero también sobreviven formas ancestrales: hay sindicatos y hay ayllus. Con el fin de buscar esa igualación escribe las acciones que se deberían tomar. Es precisamente en estos enunciados donde se puede ver el carácter político de la propuesta de García Linera. Se trata de enunciados que son llamados a la acción en los que su materialidad textual pierde toda posibilidad de sentido si no encuentra a un sujeto político que se inscriba en ellos a través de su práctica. Estas tareas son:

- Reconocimiento de sistemas de toma de decisión practicadas por las comunidades campesinas.
- Articulación de ámbitos legítimos de elección de representantes a nivel parlamentario y en las regiones autonómicas de autogobierno.
- Obligatoriedad de reconocimiento de esas regiones autonómicas.
- Reconocimiento institucional de las formas de gestión comunal de justicia.
- Reconocimiento constitucional del sistema de rotación de autoridades.

Es el Estado multicultural y multicivilizatorio el encargado de favorecer esa articulación entre tradición y modernidad en oposición a la articulación que ya estaba aconteciendo entre neoliberalismo y modernidad. A través de la crítica que García Linera ha hecho del Estado Neoliberal es posible pensar que el Estado aparece como un arma de doble

filo. Puede asumir la multiplicidad en términos de un proyecto político o puede violentar la unidad. Asumir la multiplicidad es un saltar al vacío de la incertidumbre que conlleva lidiar políticamente con la imposibilidad de cohesión social total. Mientras que violentar la unidad implica denegar el carácter abierto de las naciones. El Estado busca forzar una unidad, compactar la multiplicidad en favor de un todo homogéneo y, por ende, artificioso; el cual reprime las herencias y deniega el conflicto que retorna permanentemente en la historia.

De este modo, la idea de "articulación" que esgrime García Linera es muy distinta a la de recuperación folklórica que habilitó el Estado Neoliberal. García Linera va más allá de Mariátegui y plantea un Estado que se haga cargo del conflicto lo cual implica lidiar con la tradición y la contemporaneidad. "Se trata de buscar una modernidad política a partir de lo que en realidad somos, y no simulando lo que nunca seremos ni podremos ser" (García Linera, p. 267, 2004). Busca incorporar los múltiples mecanismos políticos compuestos (modos de producción, democracias, idiomas) con el fin de lograr un proceso hegemónico que sea fiel a su herencia y capaz de durar.

La cuestión estatal será plenamente abordada en el capítulo 2.5. Cerraremos esta primera parte con un autor que ya ha sido mencionado pero que merece un trabajo más detallado ya que es un antecedente directo de la problematización de lo nacional en Bolivia pero que, a su vez, permite inteligir eso que venimos denominando como la problematización del tiempo histórico en la obra de García Linera. Por lo que el movimiento en el siguiente apartado será doble. Terminaremos de indagar en torno al problema de la nación en Bolivia y, a su vez, describiremos al pensamiento de García Linera como una teoría de la complejidad temporal.

El autor en cuestión es René Zavaleta Mercado quien en 1984 deja inconcluso el manuscrito de *los Elementos para una historia de lo nacional – popular en Bolivia: 1879 – 1980*, un trabajo de revisión histórica del "caso Bolivia". Gran parte de su obra se desarrolló en la coyuntura teórica de la crisis del marxismo tal como señala Giller: "La "crisis del marxismo" fue el horizonte de visibilidad en el que Zavaleta produce su particular concepción del marxismo." (p. 8, 2015). Si bien ya presentamos el modo en el que Zavaleta Mercado rescata la figura de Mariátegui para pensar los problemas de

la nación es preciso hacer un análisis más profundo debido a que esa es tan solo una relación posible con la obra de García Linera.

Capítulo 1.4 Reescribir Lo nacional - popular en Bolivia en el siglo XXI

Aislar coyunturas para ubicar los casos

En el último apartado de esta primera parte nos gustaría trabajar en profundidad las múltiples formas de presencia de Zavaleta Mercado en la obra de García Linera. Conceptos, preguntas, teorías e interlocutores comparten estos dos intelectuales. Intentaremos a continuación reconstruir parte de ese entramado con el mismo objetivo que guio toda esta parte: explorar la obra de García Linera en función de la relación de esta con su coyuntura política y teórica y ubicar el gesto a contratiempo que radica en su apropiación de Marx después de la llamada crisis del marxismo a partir de la problemática indígena. Profundizaremos la conjetura que señala que el tratamiento de conceptos como clases sociales, Estado, la nación o democracia en el pensamiento de García Linera se sostiene a través de una problematización del tiempo histórico como una temporalidad múltiple y compleja. En otras palabras podríamos señalar lo siguiente: Zavaleta Mercado es un antecedente de vital importancia en la obra de García Linera porque en ambos es posible leer, a través del análisis del boliviano, una problematización del tiempo histórico que podría ser pensada como el modo en el que el marxismo debe continuar tras su crisis y el movimiento teórico más correcto para intervenir en la coyuntura boliviana.

Bolivia es un "caso", en el sentido fuerte del término. En *Lo Nacional – Popular en Bolivia* (1984), texto póstumo e incompleto de Zavaleta Mercado, son recurrentes las menciones que enfatizan el carácter singular del caso boliviano: "una sociedad invertebrada en gran medida como la boliviana" (p. 149, 2013 [1984]) o "estas sociedades innumerables e incógnitas como la boliviana" (p. 149, 2013 [1984]).

Al igual que en la obra de García Linera, la revolución de 1952 funciona como un tiempo que ordena la historia reciente de Bolivia. Es un "momento de ruptura a partir del cual se organiza gran parte de la teoría crítica boliviana y los debates de la época.

Para Zavaleta Mercado es también un "momento constitutivo" (Zavaleta Mercado, p. 148, 2013 [1984]) a partir del cual se configuran nuevos procesos ideológicos y determinadas formas de dominación del Estado.

El caso no es un caos porque hay un momento que lo ordena y permite leerlo. El tiempo, en tanto "momento", funciona entonces como clave de inteligibilidad del desorden que abre la propia revolución. Sin embargo, no se trata de una matriz temporal lineal y sucesiva sino de una compleja y plural: "se requiere pues una estimación sintética o estructural del proceso, que no puede servir a secas a la línea de la sucesión cronológica y que en cambio ha de optar por asilamiento de coyunturas para la obtención de categorías de desarrollo" (p. 694, 2011 [1974]). Para Zavaleta hay que aislar coyunturas para adentrarse en la complejidad de este caso.

En este apartado buscaremos situar la problematización del tiempo histórico en Zavaleta Mercado para abordar al mismo problema pero en la obra de García Linera. Ambos autores comparten el problema del caso boliviano. Esto implica una hipótesis sobre la revolución del 52, una problematización de la nación a partir de la negación indígena y una teoría de la ideología en Bolivia. Desde ya queremos aclarar que lo que nos interesa rescatar es el hecho de que en ambos estén presentes estas cuestiones y no que se den exactamente del mismo modo.

El trabajo de revisión de la Revolución de 1952 que hace Zavaleta Mercado permite distinguir dos formas del tiempo histórico que buscan explorar una tesis política: el proceso ideológico de nacionalización y modernización que se forja a partir de la revolución se monta sobre otro proceso (silencioso este) de descampesinización. El Estado del 52 se construye contra el aparato ideológico del Estado oligárquico pero, en el mismo movimiento, se reproduce un programa que "tiene un violento sentido xenófobo, que hablaba de fundarse en la raza mestiza" (p. 693, 2011 [1974]), cuyo documento más emblemático fue la "Creación de la pedagogía nacional" de Franz Tamayo[62], como también registró Reinaga en sus escritos[63].

[62] Este libro publicado en 1910 presenta una ambigüedad correlativa a la del proceso de nacionalización que se abre en 1952: Tamayo plantea que es necesario una pedagogía nacional en oposición a una extranjera pero al mismo tiempo en el que señala que en Bolivia hay una proliferación de razas que son comunidades "odiadas" (Tamayo, p. 74,1910), sugiere que esa pedagogía debe ser una y que por lo tanto debe producir un proceso de homogeinización nacional. Es ambiguo porque en el mismo

Para indagar esta tesis Zavaleta apela a la reconstrucción de las fases propia de la linealidad histórica y sucesiva (aunque no necesariamente progresiva) pero también da cuenta de distintos procesos con ritmos diferentes (el desarrollo del Estado no es igual al de la nación ni esta lo es al de la ideología) a partir de la recolección de "restos" o "resabios". Tenemos entonces dos tipos de temporalidades: una lineal y sucesiva (la de las fases) y otra compleja, la de los restos o resabios, donde cuestiones como el Estado, la nación, la ideología, la política representan un tiempo en sí mismo. Estas dos temporalidades retoman a la revolución del 52 como un momento constitutivo que da lugar a un nuevo comienzo.

La temporalidad de las fases: lo que sucede

Repongamos las dos temporalidades que denominaremos como "temporalidad de las fases" y "temporalidad de los resabios". La primera es identificable cuando Zavaleta Mercado describe al "Estado del 52" (p. 698, 2011 [1974]) en "fases": a) fase de la hegemonía de las masas; b) fase semibonapartista del poder; c) fase militar-campesina; d) fase militar-burguesa. Se trata de una explicación que es concebida como una "linealidad expositiva" (p. 701, 2011 [1974]) del proceso histórico que atraviesa Bolivia desde la revolución del 52 hasta el golpe de estado de René Barrientos en 1964. Este análisis intenta dar cuenta de un empobrecimiento de la irradiación hegemónica de las masas de la revolución del 52. El proletariado comienza como clase dirigente y, primero a través de su reemplazo por la pequeña burguesía y luego por los militares, la irá perdiendo.

---

movimiento en el que descarta el carácter extranjerizante de lo nacional repone una de sus evidencias más radicales: el darwinismo social a través de la idea de la "evolución psíquica" (Tamayo, p.81, 1910) de las comunidades indígenas que justifica el proceso de analfabetización en lengua española.

[63] Reinaga le dedica un libro entero a la obra de Franz Tamayo a quien le adjudica una relevancia nacional: "Tamayo reina como un zar en la conciencia, no sólo de la intelligentsia de la derecha (Únzaga de la Vega) o el centro (Guillermo Franchovich, Martín Cárdenas), sino que domina la conciencia de las mismas viejas eminencias "marxistas" de Bolivia." Y agrega: "Se debía enseñar, mejor educar al pueblo a pensar, a sentir, a hacer una servidumbre consciente ante los amos de la cultura imperialista y los posesores de la tierra y las minas nacionales. La "colonización pedagógica" implicaba el esclavizamiento espiritual y material del país, a la par que liquidaba la idea y la voluntad de luchar por la independencia económica e intelectual. Gracias a la "colonización pedagógica" el imperialismo logró hacer de Bolivia un pueblo inerme" (p. 131-132, 2014 [1956]).

> En 1952, el proletariado no tenía intereses diferenciados del campesinado; pero, al realizar la consigna burguesa de la tierra, al dirigir el proceso de la revolución agraria al mismo tiempo que cedía la forma del aparato estatal a la pequeña burguesía, el proletariado estaba habilitando al movimiento campesino para pactar directamente con el Estado desde el que había recibido la tierra, al margen del proletariado (Zavaleta Mercado, p. 703, 2011 [1974]).

El desencuentro entre proletarios y campesinos se funda también en otro antecedente rastreable en las Tesis de Pulacayo de 1946 (Tesis Central de la Federación de Trabajadores Mineros de Bolivia). Allí es posible leer que "el campo sigue a la ciudad y en ésta el caudillo es el proletariado" (p. 705, 2011 [1974]). Lo que se observa en las tesis es una continuidad exacta en términos discursivos del enunciado que citamos de Lora en el capítulo 1.1. que señalaba que la clase obrera está llamada a ser caudillo nacional.

Siguiendo con las continuidades del orden del sentido podemos ver que la cuestión sobre el carácter de la Revolución de 1952 que si bien para Zavaleta nace desde la clase obrera, al conquistar el poder no es capaz aun de ejercerlo y lo entrega a la pequeña burguesía que comienza un proceso de modernización inacabado del Estado, encontramos un antecedente directo del modo en el que Qhananchiri denomina a la revolución del 52 como "democrática-burguésa" destacando que fue la pequeña burguesía la que tuvo la capacidad de producir un efecto de unificación a partir de una "contra-revolución". Zavaleta expresa un sentido similar diciendo: "el nuevo poder desarma a las masas que le han dado poder" (p. 711, 2011 [1974]).

Volviendo al problema de las temporalidades, el propio Zavaleta señala los límites de este pensamiento en fases. Lo hace a través de la crítica a la "teoría de las etapas". Este señalamiento de índole "teórico" es posible de ser elaborado a partir de la "temporalidad de los resabios". Zavaleta indica que la "fase de la hegemonía de masas" (p. 698, 2011 [1974]) del proletariado comienza a resquebrajarse precisamente en el momento en el que se acentúan las diferencias de intereses políticos con el campesinado. Lo indígena campesino aparece como el resto que deja afuera la relación entre la clase obrera y la pequeña burguesía. La explicación se encuentra, en parte, en un error en la interpretación de la práctica teórica. El MNR llevó a la práctica

política la "teoría de las etapas" (que Zavaleta le adjudica a Walter Guevara) la cual señalaba "que la revolución burguesa debía cumplirse a plenitud en el país para que fuera posible después plantearse la revolución socialista" (p. 701, 2011 [1974]). Esta teoría del tiempo lineal no hace lugar a los resabios.

Sin embargo, los resabios insisten. La organización del sector indígena campesino quedará disponible tanto para producir su relación con el ejército que derrocará a Barrientos en 1964 a partir del pacto militar-campesino como para ejercer su propia práctica política a través de los procesos de resistencia que se forjaron como el bloqueo de caminos de 1979 organizado por la CSUTCB y la Marcha por la Vida de 1986.

La temporalidad de los resabios: lo que insiste

Zavaleta, en esta articulación que intenta describir la historia de Bolivia al mismo tiempo que piensa categorías conceptuales para entenderla, deja un doble aprendizaje. Por un lado, una crítica al proletariado que se desligó del Estado que ellos habían conquistado permitiendo que la pequeña burguesía lo acaparase. Por el otro, una segunda crítica pero ahora a la falla en la lectura teórica que privilegió una "teoría de las etapas" antes que la primacía de la práctica política que indicaba que en la alianza entre obreros y campesinos anidaba un componente clave de esa primera fase hegemónica y la posibilidad de su duración. Esta querella en torno a la interpretación del tiempo político reaparece en las discusiones de García Linera con la izquierda boliviana de los años 80 y 90 como se describirá en la parte III.

Es a través de esta lección histórica que Zavaleta despliega otra temporalidad. Precisamente porque la "temporalidad de las fases" no agota la problemática política. La modernización del Estado que propone la nueva pequeña burguesía al poder no termina de ocurrir debido al carácter marginal y dependiente de Bolivia. Zavaleta articula aquel problema de índole "político" que es la incapacidad de hacer durar la hegemonía por parte del proletariado boliviano con el carácter de la economía porque "la propia dependencia y la dominación en general dependen por el contrario del

modo de definición interior de la lucha de clases" (p. 716, 2011 [1974]). La lucha de clases, en tanto resto silencioso, aparece como índice de la primacía de la práctica política por sobre la teoría programática de lo que las fases indicaban.

La dependencia entonces es una complejidad propia del caso boliviano. Podría pensarse que entre las teorías del desarrollo y las teorías de la dependencia lo que hay en las segundas es una recuperación de los restos de las primeras. Raúl Prébisch fue uno de los principales referentes del desarrollismo. Planteó la diferencia entre "desarrollo" como bienestar del pueblo y "crecimiento" en tanto componente económico que no necesariamente abona el desarrollo. Esto es así porque no hay desarrollo si el capital avanza sobre el trabajo. Prébisch señaló la existencia de un deterioro en los términos del intercambio entre países centrales y periféricos. Confiaba en que la burguesía nacional podía ser parte de la solución al subdesarrollo aunque rápidamente vio que, en América Latina, por lo general estas burguesías estaban fuertemente aliadas a los intereses internacionales y que su vocación de desarrollo estaba siempre vinculada al interés externo. Sobre las burguesías nacionales también detectó que tenían el mismo nivel de consumo que las burguesías de los países desarrollados pero un comportamiento radicalmente distinto a la hora de invertir en sus países.

Prébisch aseguraba que industrializar era el antídoto contra las crisis de los países centrales en las que los periféricos solían verse arrastrados. Pudo observar que los países centrales trasladaban sus crisis a los países subdesarrollados porque la organización laboral y sindical en Europa y Estados Unidos estaba más consolidada que en América Latina.

El origen del desarrollismo se encuentra en la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) y, de hecho, el del dependentismo también. Pero mientras que para el desarrollismo la CEPAL fue su hogar, para el dependentismo fue la casa que abandonaron. El dependistismo (Fernando Enrique Cardoso, André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, entre otros) sacudido por los golpes de estado de 1964 de Brasil y Bolivia y por la Revolución Cubana de 1959, comienza a cuestionar al desarrollismo porque observa que el desarrollo produce subdesarrollo. Desde esa premisa, plantean la hipótesis del dependentismo como relación constitutiva entre el centro y la periferia

señalando que indefectiblemente para que cambie un polo tiene que cambiar el otro. Fundamentalmente lo que tienen que mutar son las relaciones desiguales de intercambio y dominación. En el mismo sentido, el dependentismo es un llamado a repensar los casos nacionales. Para ello era fundamental abandonar la idea de que América Latina era un "atraso", una "copia mal hecha" o un "subdesarrollo" de Europa. Sosteniendo la relación problemática con Europa, se requería reflexionar en torno a que ni las clases sociales ni la economía ni el Estado eran prototipos fallidos o atrasados respecto a los europeos. Eran distintos y había que pensarlos en su especificidad.

Zavaleta describe la especificidad nacional a partir de la idea de "resabio" o "resaca". Señala que lo decisivo no es el modo de producción dominante sino el resto que sobrevive e impide su plenitud. Los resabios dan cuenta de la incompletitud del Estado, la burguesía y la formación económico social: "Es el resabio el que impide o mata *ab ovo* la posibilidad de aparición autónoma de la burguesía como clase, no como supercolocación sino como nacimiento interno, y es el resabio, por último, el que en general, a nuestro modo de ver, define a largo plazo la inviabilidad del desarrollo capitalista en un país como Bolivia." (p. 718, 2011 [1974]).

En otro texto denominado *El Estado en América Latina* (1983b), Zavaleta retoma la metáfora de la base y la superestructura para señalar que los resabios son preponderantes en la instancia ideológica, política y religiosa, aunque también se encuentran, aunque en menor medida, en la economía. La instancia que funciona como unificadora de los restos es la ideología: "la ideología necesaria actual, o sea aquella sin la cual no se da la explicitación del acto productivo, está rodeada de una atmósfera de herencias ideológicas no necesarias o libres, que pueden adquirir una validación capitalista pero también una anticapitalista" (Zavaleta Mercado, p. 614, [1983b]). El acto productivo entonces está sostenido por una ideología dominante capitalista apuntalada por resabios de otras ideologías que pueden acoplarse o bien producir sus contradicciones.

Lo que la temporalidad del resabio puede explicar es el surgimiento de la burguesía en el caso boliviano. Si la temporalidad de las fases preveía que esta iba a ser el resultado del desarrollo de las fuerzas productivas y de la industria y se consolidaría a partir de

intereses nacionales, el resabio muestra que fue resultado de la singularidad de la dependencia boliviana cuyo resultado fue condición de "atraso" (p. 721, 2011 [1974]).

Zavaleta combina sus tesis políticas y económicas a partir de la idea de que la burguesía boliviana es también "dependiente". Por ello se refiere a las "formaciones económico-sociales", señalando la mutua implicancia de los procesos en la conformación de la nación boliviana. En el trabajo sobre "la formación económico – social boliviana" (p. 715, 2011 [1974]) aparece más claramente eso que denominamos como "temporalidad del resabio". Zavaleta señala que es preciso retomar la idea de "proceso" como nombre del tiempo que permite pensar un comienzo propio del caso boliviano ("no es algo que nace junto al mercado mundial") con una forma de unidad.

Es el concepto de formación económico social[64] el que condensa la temporalidad del resabio porque traza las formas singulares de la dependencia y la marginalidad en temporalidades extensas. Por ejemplo, el problema de la colonia como tiempo que las fases no pueden explicar. La colonia explica, entre otras cosas, la existencia de resabios precapitalistas y el modo en el que se articularon con el proceso de modernización capitalista.

Zavaleta se hace de esta categoría para impedir reponer una causalidad única que explique el caso boliviano. Ni dependencia ni marginalidad sino cada una de estas categorías bajo una lógica sobredeterminada: "la propia dependencia está determinada por la sociedad que la recibe aunque obviamente determinándola a la vez en el grado en que el tipo de recepción lo admite" (p. 715, 2011 [1974]).

Si la primera cuestión para pensar la temporalidad del resabio es recuperar la categoría de formación social como proceso abierto y sobredeterminado, la segunda es el índice de la lucha de clases. La lucha de clases funciona como resto político que permite pensar por qué la dependencia o la marginalidad pueden verse interrumpidas en su reproducción: "la revolución no fue resultado de la dependencia ni resultado de la marginalidad; por el contrario, existió a pesar de la dependencia y la marginalidad"

[64] José María Aricó (2011) señala que Lenin formuló el concepto de "formación económico-social" para señalar todos los fenómenos relativos a la producción material como mediaciones de las relaciones sociales humanas. De esta manera, disolvía el abordaje teórico que partía de la distinción "base/superestructura". El concepto obliga a abandonar toda concepción de modelo interpretativo para concebir al marxismo abierto a la singularidad del caso concreto.

(p. 716, 2011 [1974]). Este índice es el que se visibiliza cuando sucede un "momento constitutivo" que da cuenta de su apertura silenciosa y constante y permite ver la complejidad que la temporalidad de las etapas aplana.

El tercer punto que hace a la temporalidad del resabio recupera el problema del caso. No es que Bolivia sea excepcional sino que siempre estamos en la excepción. Por ello, solo nos mantendremos en el plano de las abstracciones si simplemente se señala que Bolivia es una sociedad desigual y combinada. Es preciso entender el modo de esas dos cuestiones enmarcadas en la formación social boliviana que está (y este es el cuarto aspecto) permanentemente atravesada por procesos políticos que dan cuenta de la lucha de clases. No se trata entonces de señalar esquemáticamente que siempre hay lucha de clases sino de aislar las coyunturas en donde esto fue efectivamente comprobable como la revolución del 52 o los periodos de Ovando y Torres.

Retorna entonces el problema de la nación. Para Zavaleta el país, post 52, está más unificado. Sin embargo, se han desarrollado determinadas contradicciones (como la tensión entre obreros y campesinos) que no permiten una unificación de calidad a largo plazo. Esto provoca que "se dé la base para que, en la pugna política, la cuestión nacional pueda ser utilizada en apoyo de los intereses reaccionarios en torno a la lucha de clases" (p. 722, 2011 [1974]). La nación, leída desde la temporalidad del resabio puede intentar explicar el desarrollo de una clase obrera avanzada en su organización al interior de un país económicamente atrasado; eso, en Bolivia, ha sido históricamente probado. No hay correlato entre el desarrollo económico de la sociedad y el desarrollo político de los obreros. Son temporalidades propias, estrictamente ligadas pero no correlativas.

La temporalidad de lo reprimido: lo que retorna

Luis Tapia (2002) se propuso pensar cuál de los textos de Zavaleta Mercado podría concluir el proyecto de *Lo Nacional Popular en Bolivia* y propuso que fuera *Las Masas en Noviembre*. No es casual ya que hay problemáticas en común que los ligan.

Fundamentalmente la irrupción de las masas indias organizadas en la escena política boliviana. Tal como señala Giller

> cuando en noviembre de 1979 estallaron las huelgas y las jornadas populares que depusieron la dictadura de Busch, la tradición indianista en su vertiente katarista ya tenía suficiente fuerza y protagonismo. Tras esos hechos, la mirada de Zavaleta dejaba de posarse exclusivamente en el proletariado minero para comenzar a atender las nuevas políticas que emergían con el vigoroso sujeto indígena - campesino (pp. 8-9, 2017).

Zavaleta Mercado señala al inicio de *Lo nacional - popular en Bolivia* que le interesa trabajar sobre lo que Weber denominó como la conexión entre la democratización social y la forma estatal. Para ello retoma su estrategia de "aislar coyunturas" o "aislar determinados acontecimientos" (p. 147, 2013 [1984]) y se centra en la Guerra del Pacífico (1879 - 83), la Revolución Federal (1898 – 1899) y la Guerra del Chaco (1932 - 1935). Vale recordar que el texto también debía ocuparse de la revolución de 1952 como otra de esas coyunturas. El autor no llegó a escribir ese apartado aunque lo menciona en reiteradas oportunidades como veremos a continuación.

Recuperamos este texto para retomar y profundizar la tesis que mencionamos al principio de este capítulo la cual señala que el proceso de nacionalización ideológica y modernización que se forja a partir de 1952 se monta sobre otro proceso (silencioso) de descampesinización. La pregunta es ahora de qué modo el problema de la (in)constitución de lo nacional popular en Bolivia puede ser abordado por las formas de la temporalidad que son susceptibles de encontrarse en estos escritos de Zavaleta Mercado. El motivo que impulsa esta cuestión es que la problemática sobre lo nacional se encuentra, como hemos visto, en la obra de García Linera pero, fundamentalmente lo que hallamos es una reposición de dicha cuestión a través de una teoría de la complejidad temporal que atañe a la historia de Bolivia y a los modos de leer la teoría marxista.

La hipótesis de la excepcionalidad del caso boliviano se presenta también en este texto póstumo al punto tal de que afirma la condición "no legible" (Zavaleta Mercado, p. 147, 2013 [1984]) de su país. El trabajo de este texto será dar cuenta de esa ilegibilidad y, en ese gesto, producir un conocimiento sobre este caso excepcional. Por ello recurre

nuevamente a la temporalidad de las fases y caracteriza a la Revolución de 1952 como un “momento de ruptura” o “momento constitutivo típico” (p. 148, 2013 [1984]).

Intentaremos describir a continuación cómo la noción de momento constitutivo da cuenta del cruce entre la temporalidad de las fases y la de los resabios pero que, a su vez (y este es otro motivo por el cual traemos este texto), inaugura una tercera, la temporalidad de lo reprimido. Esta última permite leer el proceso silencioso de descampenización al que hacíamos referencia. Las tres modalidades de la temporalidad son trabajadas a partir del aislamiento de coyunturas o acontecimientos.

El concepto de “momento constitutivo” es definido por Zavaleta Mercado como un “punto originario de las sociedades en su sentido más remoto” (p. 148, 2013 [1984]) y es por ello que podemos establecer que remite a la temporalidad lineal de las fases. El momento constitutivo es un origen, un punto cero cuya principal característica es la “reformulación de los patrones ideológicos” (p. 149, 2013 [1984]). Zavaleta Mercado indica que ese momento acuña la clave de inteligibilidad de los procesos posteriores en la historia de Bolivia. Zavaleta recurre a la metáfora de Marc Bloch para denominar al momento constitutivo como “imagen de los orígenes”. Dentro de estas alusiones a la temporalidad lineal de las etapas presenta una novedad al ubicar distintos tipos de momentos originarios, no solo al interior de un mismo curso histórico sino dividido entre “momento constitutivo clásico”, “momento constitutivo de la nación” y “momento constitutivo del Estado” (p. 622, 2011 [1983b]) lo cual complejiza la idea clásica de “origen” que es, por definición, único.

El momento constitutivo típico o clásico es ejemplificado a través de la acumulación originaria a la que le supone una instancia de vaciamiento y producción de un estado de disponibilidad ideológico de las sociedades. En términos lineales y sucesivos para Zavaleta hay: momento constitutivo clásico, subsunción formal y subsunción real. Luis Tapia (2002) recupera al pie de la letra esta categorización y la describe del siguiente modo: primero hay violencia originaria de la acumulación primitiva y destrucción de las otras formas de vida social; luego, se produce una subsunción formal que es la producción de nuevos trabajadores bajo el proceso de trabajo capitalista donde se realiza la substitución ideológica a través de la conformación de un Estado nuevo; y, finalmente, la subsunción real donde se desarrolla la creación de una nueva

hegemonía a través de un cambio de civilización, mentalidad y formas de vida. Veremos en el aparatado "Multilinealidad histórica, subsunción y el exceso de la política" que para García Linera el problema de la subsunción no se da este modo sino a través de una concepción plural de la temporalidad.

En ese punto originario se recomponen las clases políticas y el Estado bajo una nueva ideología. Este concepto es novedoso respecto al texto analizado en *Movimiento obrero y ciencia social* (1983b). La ideología tiene un rol central debido a que es una de las instancias que hacen al momento constitutivo y se transforman a partir de él. Entonces, donde se nos presenta un concepto sobre la temporalidad tenemos también la aparición de una pregunta sobre la función de la ideología: "el momento constitutivo moderno es un efecto de la concentración del tiempo histórico, lo cual significa que puede y requiere una instancia de vaciamiento o disponibilidad universal y otra de interpelación o penetración hegemónica" (Zavaleta Mercado, p. 622, 2011 [1983b]).

Zavaleta Mercado menciona recurrentemente a Althusser y al problema de la interpelación cuando se hace del concepto de ideología. Hay, sin embargo, una dimensión clave de la ideología que el autor boliviano no profundiza y es su carácter inconsciente. Esto remite a dos cuestiones que sintetizaremos a continuación para no desviarnos del eje. La primera es que interpelación ideológica se funda en un proceso que no se conoce. Así como reconocemos el llamado de la interpelación, desconocemos el mecanismo de funcionamiento a través del cual esta actúa. La segunda cuestión es que el hecho de que la ideología sea inconsciente también implica que no se trata de un presentismo absoluto. La ideología recupera tiempos pretéritos que se reinscriben en el presente de una coyuntura. La ideología es también la memoria reprimida, el modo en el que los restos retornan.

El pasaje de *Lo Nacional y Popular en Bolivia* donde Zavaleta más se aproxima al vínculo entre interpelación e inconsciente recupera el problema de las formas no capitalistas o precapitalistas que conviven en Bolivia como restos. Zavaleta menciona que el proceso mediante el cual se desarrolla el capitalismo (acumulación originaria, subsunción formal y subsunción real) es también un proceso ideológico. Es decir que los modos de subsunción no pueden ser considerados meramente transformaciones

en el modo de producir o que las transformaciones en el modo de producir siempre implican el triunfo de una ideología. Se trata de pensar en el clásico problema de la ideología no solo como herramienta que una clase utiliza sobre otra, sino como reproducción de las relaciones de producción no coercitiva.

> De poco nos servirá entonces estar claros en cuanto a la subsunción formal, aunque eso mismo contenga la sustitución del tiempo clásico y el propio continuum vaciamiento-interpelación, porque habrá que discutir de inmediato por qué su llamado es atendido, pues allá donde triunfa una convocatoria es razonable suponer que han fracasado otras (…). Deberemos sin duda discutir cuánta es la carga posible de tareas inconscientemente burguesas o democráticas que tienen los movimientos configuración no capitalista (p. 229, 2013 [1984]).

El momento constitutivo no es solamente temporalidad de las fases porque se encuentra determinado por múltiples causas y es por ello que también remite a la temporalidad de los restos.

> Si bien está a la vista que el episodio revolucionario no es el resultado de una determinación económica directa, sino de una acumulación clasista, con todo es también posible inferir vinculaciones entre los hechos que concierne al país oficial y los de su naturaleza interior. Ninguno de los momentos propios del modo estatal del 52, algunos de los cuales son desplazamientos absolutos en toda la historia del país, habrían sido posible sin ciertos acontecimientos premonitorios como la Guerra del Chaco (Zavaleta Mercado, p. 150, 2013 [1984]).

Hay un resto de la Guerra del Chaco en la Revolución del 52, hay también un resto de Guerra del Pacífico en ese momento constitutivo. El punto originario es también una acumulación de puntos o acontecimientos que retornan. Por ello mismo el principio de sucesión de fases se ve opacado por aquello que no puede ser plenamente superado.

Diferimos con Tapia (2002) cuando señala que el momento constitutivo remite únicamente a la idea de origen. Para Althusser “los conceptos de origen, de “suelo originario”, de génesis y de mediación deben considerarse, a priori, como sospechosos” (Althusser, p. 70, 2010 [1967]). Esto se debe a que remiten a una

concepción ideológica del tiempo y arrastran sus problemas. Comprimen la capacidad de pensar la combinación de una multiplicidad de determinaciones borrando la densidad temporal que los soporta y repone el esquema empirista de la historia donde no hay mediación entre sujeto y objeto. El problema del tiempo histórico es falsamente resuelto a través de la detección por parte del sujeto de un momento originario similar a la estructura bíblica del génesis donde la totalidad aparece como creación divina. Así se reemplaza la pregunta por cómo se produce una formación social por el interrogante en torno a la "sociedad" en tanto un cuerpo aislado del complejo de relaciones que lo produjeron como efecto.

Evidentemente hay una reposición de la temporalidad de las fases pero a través de la complejización de los diversos tipo de momentos constitutivos (típico, nacional o estatal) y, fundamentalmente, de su relación con la ideología y los momentos de disposición vemos que se abre un concepto más complejo que el de la temporalidad del origen o el génesis. Tapia habla de la "fábrica de un tiempo" o "nacimiento de un destino" o "cárcel de la cual no se puede escapar" (pp.294-295, 2002) obviando el insistente trabajo de Zavaleta por recuperar a los restos o resabios como categorías analíticas necesarias para dar cuenta de la complejidad de una formación social.

Esto queda aún más claro en el tratamiento del concepto de formación económico social que implica pensar a las sociedades en términos de una temporalidad compleja que atienda a la conservación de cierta resaca o subdeterminación y que no reponga un análisis genético-estructural. Esta categoría indica que en una formación actual conviven tiempos diferenciales e imágenes contradictorias observables, por ejemplo, en la multiplicidad de modos de producción que coexisten a través de la resaca de formas comunitarias y también en insistencias ideológicas nacionales.

Tenemos entonces una definición compleja de momento constitutivo. No se trata simplemente de la reposición de la temporalidad de las fases (aunque algo de eso hay porque la relación entre el punto originario y los acontecimientos previos parecería ser acumulativa) sino también de una presencia silenciosa de los restos de temporalidades anteriores que se inscriben en un momento dado. A partir de esta caracterización Zavaleta Mercado señala que en esos momentos constitutivos se produce una disponibilidad "a la asunción de nuevas creencias colectivas" (p. 153, 2013 [1984]).

Esas creencias son para Zavaleta la ideología que se mantiene a lo largo de extensos períodos del mismo modo hasta que acontece el momento constitutivo y las sociedades se presentan disponibles a una sustitución.

El problema no se agota ahí porque entre la ideología y el tiempo está la economía que en este texto aparece bajo el nombre del "problema del excedente económico"[65] (p. 154, 2013 [1984]). El triángulo que construye Zavaleta Mercado es el siguiente: a mayor excedente, mejores condiciones para la emergencia de un momento constitutivo y, por ende, para la construcción de un Estado moderno donde la ideología prime sobre el carácter represivo del Estado.

> Mientras más profunda es la "disponibilidad de la sociedad como flujo ideológico y mayor el excedente, hay mejores condiciones para construir un Estado moderno, es decir, aquel en el que la inflexión ideológica predomina sobre el *factum* represivo y las mediaciones democráticas sustituyen o enmascaran a las formas tradicionales de dominio (Zavaleta Mercado, p. 154, 2013 [1984]).

Sin embargo, el mecanismo parece no funcionar. Esa ideología moderna que debería tender a la unificación bajo un conjunto de creencias y al reconocimiento de un tipo de Estado no termina de consolidarse; esto se debe, según el autor a que hay "tendencias al resabio" (Zavaleta Mercado, p. 155, 2013 [1984]).

Habría un resto no asimilable dentro de esta teoría del momento constitutivo que hace a la particularidad del caso boliviano. El momento constitutivo no responde netamente a la temporalidad de las fases porque no se da plenamente. Esto se demuestra en que la nación tampoco se termina de constituir. Luego de que se instalara el Estado Oligárquico se produce como resabio el "darwinismo social" y posterior a que se consolide el Estado del 52 se produce como resto la descampenisación como resabio ideológico observable en la idea del campesinado como "clase tranquila". Los restos no

[65] Dicha cuestión es trabajada por Paul Baran (1957) en su libro *La economía política del crecimiento*. Ahí define tres tipos de excedente económico: el real, el potencial y el planificado. Como señalan Santarcángelo, J. y Borroni, C. Baran fue un autor determinante en la discusión sobre el desarrollo y la dependencia en los años 80 ya que se dedicó "al estudio de los problemas del subdesarrollo en el marco del capitalismo monopólico (…)" señalando que "la insuficiente acumulación del excedente y la ineficiencia en el uso del mismo son características esenciales del análisis dentro de las teorías del desarrollo" (p. 3, 2008).

son solo ideológicos, son también formas económicas como el tributo indígena o la comunidad.

La ideología es identidad nacional inconsciente. A través de la idea de las "dos sangres o las dos estirpes en Bolivia" (p. 249, 2013 [1984]), Zavaleta participa de la problemática de "las dos Bolivias" que vimos con Reinaga. Se trata de un problema que impide la unidad ideológica nacional: "La casta oligárquica, en su inmenso atraso, no era capaz de diferenciar una ideología de emisión o ideología hegemónica, porque no proyectaba seducir a los indios, sino exterminarlos" (Zavaleta Mercado, p. 257, 2013 [1984]). La descripción de la ideología inconsciente acá es diferente a la que describimos como folcklorización en el capítulo 1.3. Este tratamiento implica una compresión bélica de la historia boliviana pero ya no contra enemigos externos sino al interior del propio país. El nombre que tomará esta ideología es "darwinismo". Es decir, la supervivencia de una de las Bolivias por sobre la eliminación de la otra.

Esto es una aporía nacional ya que si bien "nada ocurre en Bolivia sin la participación de los indios" al mismo tiempo "el devastado temor a toda multitud de indios es quizás el más ancestral de los sentimientos de los sectores que se identifican como no indígenas en Bolivia" (p. 261, 2013 [1984]). La tramitación de esta aporía fue, como dijimos, el darwinismo como ideología, la desquechuización forzosa y los intentos de descampenización que fueron, a su vez, formas de acumulación originaria; lo cual nos reenvía al problema del momento constitutivo. Es decir, lo constitutivo ideológico de Bolivia encuentra una memoria que ha incorporado como marca indeleble un espanto interiorizado hacia los indios.

Las guerras y levantamientos de Tupac Katari y Zarate Willka funcionan como un trauma reprimido de la historia de Bolivia donde "el horizonte se hace *kolla*" (Zavaleta Mercado, p. 265, 2013 [1984]) que retorna ante cada momento constitutivo donde se abre a cielo abierto aquella ideología inconsciente, aquel deseo de exterminio. Pero, a su vez, lo que emerge es el deseo de la patria india y la resistencia a la aceptación de la nueva acepción del tiempo que impone a subsunción formal capitalista.

Zavaleta Mercado comienza a leer lo ilegible del caso boliviano: hay núcleos problemáticos intraducibles. Modernidad y descampenización aparecen como dos

procesos que operan juntos en una tensión nacional permanente: “la democracia representativa, para ser efectiva, requiere de un grado de homogeneidad que Bolivia no tiene (…) lo mismo en lo que se refiere al paradigma partido político o sindicato” (Zavaleta Mercado, p. 157, 2013 [1984]). Nada parecería que fuera a funcionar correctamente. De ahí, como señala Giller, el carácter trágico del abigarramiento boliviano: “conviene tener cuidado ante las interpretaciones que celebran el abigarramiento: no se trata de una conmemoración acrítica de la diferencia, sino de una tragedia, no es el resultado de la convivencia pacífica, sino el producto de una imposibilidad” (p. 3, 2017).

Para redondear la temporalidad de lo reprimido en Zavaleta haremos un breve rodeo por su lectura del caso peruano (más precisamente, de cómo llega Perú a la guerra del Pacífico). “Amaru, Katari están presentes, sobre todo en el inconsciente de estas sociedades” (Zavaleta Mercado, p. 212, 2013 [1984]). De este modo, Zavaleta presenta el caso peruano a partir del problema de lo reprimido que retorna ¿Por qué retorna lo que retorna? ¿Por qué nadie recuerda a decenas de virreyes y Amaru y Katari están presentes? Zavaleta cree que la rebelión de Tupaj Amaru de 1780 fue lo reprimido a través de la hispanofilia en la independencia peruana de 1821. En la tensión entre la novedad radical que inaugura 1780 y la independencia de 1821 se dirime lo sucede (las fases de la historia), lo que insiste (la incompletitud, el atraso, la dependencia) y lo reprimido (el quechua, la organización del Estado incaico).

¿Qué tenía para ofrecer Tupaj Amaru? Un programa nacional y popular para toda la sociedad que integrara a todo el pueblo y no solo a los indios: “una interpelación incaica” (Zavaleta Mercado, p. 213, 2013 [1984]). Zavaleta señala que se trata del programa de Bolívar pero invertido ya que el núcleo de la interpelación estaba dado por lo indígena.

El proyecto reprimido es en sí mismo complejo. Zavaleta da cuenta de un desencuentro profundo al interior de esta corriente. De un lado el proyecto de Amaru y Tomás Katari (el primero) cuyo programa estaba basado en una alianza de indios y mestizos contra europeos a través de un programa incaico para todo Perú: “una línea que podríamos llamar campesina o ecuménica a toda la sociedad colonial. Del otro lado, “un ala milenarista, militarista y etnocéntrica” (Zavaleta Mercado, p. 213, 2013

[1984]) ubicada en la figura de Julián Apaza. Esta tensión forma parte de lo reprimido también. Zavaleta no generaliza ni idealiza, intenta explicar por qué se reprime lo que se reprime: “Ocurre pues un enfrentamiento entre el programa democrático general, aunque con su connotación indígena como apelación de base, y una proposición mesiánica radical que cobra un súbito reclutamiento militar” (Zavaleta Mercado, p. 214, 2013 [1984]).

Continuemos viendo los pliegues de lo reprimido. Zavaleta también sugiere que si bien el proyecto de Julán Apaza, el ala milenarista, produce en gran medida el fracaso del intento de refundación de Perú, allí se forja “una escuela muy larga (…) Es aquí donde se funda un cierto temperamento, que es la plebe en acción”. Entonces lo reprimido es el fracaso de producir un momento constitutivo (la refundación) que en su yerro produce un resto (la memoria de la lucha, el antecedente de la organización: la acumulación de masa).

Para Zavaleta entonces lo que se reprime es este conjunto de cuestiones que se condensan en la prohibición de un proyecto político que integrara a los indios democráticamente como el de Tupaj Amaru que era altamente más peligroso que el de Katari a pesar de que este cortara las lenguas de todo aquel que hablara español en frente suyo y aquel no lo hiciera. El peligro para el proyecto hispánico radica en la interpelación de lo indígena para todos los hombres: “Si Katari fue más sanguinario, extremista y terrible que Amaru, éste contenía un proyecto para todos, una utopía no meramente utópica” (Zavaleta Mercado, p. 217, 2013 [1984]). Lo que contiene la producción del proyecto hispánico es la descampenización. Produce una disgregación política, económica e ideológica que socaba la producción de un proyecto político de interpelación indígena de larga duración. Lo que resta es una memoria que retorna en los nombres de Katari y Amaru, un modo de organización política y una forma de práctica política.

La línea deviene círculo: Zavaleta incrustado en García Linera

Siguiendo la propuesta de Tapia podríamos preguntarnos ya no qué texto de Zavaleta completa *Lo nacional – popular en Bolivia* sino qué textos de García Linera lo hacen. Nuestro énfasis metodológico apunta a pensar que, en el orden del discurso, insisten problemáticas que exceden la voluntad de los autores y sus referencias bibliográficas. Es por ello que buscamos establecer continuidades discursivas. En estos términos, el primero que profundiza alguna de las problemáticas zavaletianas es *El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación* (2008) escrito a dos años de haber comenzado su gestión como vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia.

En dicho texto hay una problematización del proceso actual como un "momento de transformación" (García Linera, 393, 2008) producido por una crisis estatal. A diferencia de Zavaleta Mercado que se detiene en lo que las crisis (que pueden pensarse como condición de un momento constitutivo) producen es una posibilidad de leer aquello que la mayor parte del tiempo permanece disimulado (el carácter complejo, incompleto y abigarrado de determinadas formaciones sociales), García Linera busca esquematizar cómo se reproduce esa crisis apelando a la temporalidad de las fases y distingue "cinco etapas históricas" (p. 394, 2008).

La primera es el momento de develamiento de la crisis del Estado que estaría ejemplificado en la Guerra del Agua del 2000 pero fundamentalmente con la victoria que ello implicó para las clases subalternas ya que ella "permitió reconstituir núcleos territoriales de un nuevo bloque nacional – popular" (García Linera, p. 395, 2008).

La segunda es el empate catastrófico que implica la existencia de dos fuerzas políticas con capacidad de movilización nacional y propuestas de poder. Este momento se pudo observar en el 2003 cuando en la Guerra del Gas se volvió a producir una demostración de fuerza de aquel movimiento que había tomado las calles en el 2000. Se evidencia entonces que parte de la sociedad boliviana está dispuesta a movilizarse y militar por nuevas creencias y demandas enfrentándose al anterior bloque de poder ya puesto en crisis pero aún en el poder estatal.

La tercera es la renovación o sustitución radical de élites políticas que recuperan las demandas del primer momento y las traducen en políticas públicas. Sucede en el 2006 cuando el primer presidente indígena de la historia de Bolivia asume el ejecutivo

nacional. Convengamos que no se trata solamente de una victoria electoral. Esa victoria tiene que recuperar al menos una parte del programa que produjo la crisis y producir leyes, fomentar la organización y escuchar las demandas de la sociedad.

La cuarta es la construcción, reconversión o restitución conflictiva con el fin de ensamblar el nuevo bloque de poder. Este es el momento menos rígido ya que se supone que constituye un permanente desarrollo de políticas que construyan ese nuevo orden. Podría pensarse no tanto como un momento (no se trata de la sanción de una ley, por ejemplo) sino como una tendencia permanente de relacionar las demandas que inauguraron la crisis con la institucionalización de un proceso político a través de la recolección de "tensiones creativas" (2012).

La quinta es denominada como punto de bifurcación la cual implica la derrota (siempre parcial) del enemigo que había constituido el empate catastrófico y la rectificación del proceso de cambio. Cronológicamente García Linera ubica a este momento en dos hechos: la aprobación del nuevo texto constitucional por parte de la Asamblea Constituyente y el referéndum que ratifica en el poder a Evo Morales del 2008.

Dos cuestiones nos interesan rescatar en este punto. La primera es una evidente recuperación de una teoría lineal del tiempo histórico a través de la cual intenta dar cuenta del proceso de cambio o transición que ha vivido Bolivia en su historia reciente. Sobre esa línea García Linera produce un recorte. En términos zavaletianos podríamos decir que aísla una coyuntura. Ella va del 2000 (Guerra del Agua) al 2008 (referéndum).

La segunda es que creemos que estas etapas recién descriptas son una disgregación del momento constitutivo zavaletiano porque buscan dar una respuesta que, al preguntarse por la crisis, intente pensar su efecto duradero. Las cinco etapas podrían pensarse como tiempos dentro del tiempo constitutivo. Recordemos que para Zavaleta el "Estado del 52" nace de un momento constitutivo nacional. García Linera piensa a las etapas como conceptos para leer el presente: "lo que interesa indagar son las relaciones del Estado en construcción de su *forma histórica*, no tanto del Estado en su reproducción en su estabilización" (p. 397, 2008). Nos interesa pensar cuáles son las condiciones de la duración de un proceso para conocer qué forma estatal está en proceso de consolidación.

Habría una cierta urgencia de García Linera por intentar dar cuenta del proceso que está aconteciendo en Bolivia ante la intuición de que no se trata ni del Estado Oligárquico ni del Estado del 52 ni del Estado Neoliberal. El punto de bifurcación retoma cuestiones del momento constitutivo como cuando señala siete años después que "Es un momento a partir del cual del caos nace el orden. De la confrontación y pugna del empate catastrófico nace el ADN de un nuevo período histórico. Es un momento específico, preciso, que puede ser fechado, fotografiado" (García Linera, p. 604, 2022 [2015]). Para Zavaleta Mercado también (a excepción de cuando habla del momento originario como acumulación originaria) se trata de un momento "fechable", una guerra, una pandemia, una revolución. Y a su vez se trata de una multiplicidad: "varios momentos constitutivos u originarios" (Zavaleta Mercado, p. 209, 2013 [1984]).

Pero también las etapas aisladas en una coyuntura determinada son una urgencia del presente. Esta conceptualización le permite describir a García Linera la modificación de las clases sociales y de las identidades étnicas en Bolivia a partir del control del excedente económico, la modificación del poder político y la estructura del Estado. García Linera registra novedades que conforman el bloque de poder ascendente: nueva *intellligentzia* indígena que construye un horizonte utópico indianista, nueva burocracia estatal, nuevas clases sociales.

A diferencia del momento constitutivo zavaletiano, concretamente en el punto de bifurcación encontramos una dimensión más restringida en términos nacionales. A García Linera le interesa pensar el momento constitutivo nacional del momento presente. Hay ahí una reivindicación de la dimensión más política del momento constitutivo debido a que el punto de bifurcación implica la derrota del enemigo: "El punto de bifurcación es un momento de fuerza. Estuvo precedida por luchas culturales, por movilizaciones sociales, por largos procesos de construcción de hegemonía discursiva, de transformación moral e intelectual de la sociedad, pero la bifurcación es fuerza desnuda, fuerza bruta. Son los ejércitos que se enfrentan o que se miden, y alguien tiene que abdicar o ser derrotado, no hay posibilidad de transacción o de tregua. La sociedad debe tener el nuevo orden, las nuevas reglas lógicas, morales e institucionales de la convivencialidad. El punto de bifurcación es un momento de conflagración física, bélica, en democracia, pero que se dirime por la

fuerza, o al menos por la exhibición de la capacidad de los ejércitos potencialmente movilizables de los sectores contrapuestos. Le he llamado yo el "momento robesperiano" de toda revolución (sin ninguna alusión a la guillotina, por supuesto)." (García Linera, p. 604, 2022 [2015]).

Son estas las condiciones de emergencia de un nuevo bloque de poder. La dirección del punto de bifurcación es un momento de fuerza ¿Cuál es la urgencia de García Linera en 2008 cuando plantea por primera vez el concepto de "punto de bifurcación" a partir de las etapas? Como muestra el trabajo de Mariano Schlez (2008) ese año se vivió un clima de desestabilización permanente al gobierno del MAS[66].

Podemos pensar entonces que el concepto de punto de bifurcación trabaja sobre el detalle del tiempo presente. Es también una representación de una crisis pero de una distinta a la del develamiento de la crisis anterior. En este punto la línea que aísla García Linera se convierte en un círculo pero en otros términos. Hay un retorno a la crisis primera pero con un cambio en la correlación de las fuerzas.

El círculo que se termina de conformar pone en relación a la coyuntura (el modo en el que el período 2000 – 2008 recupera temporalidades extensas y da cuenta de un proceso político con sus singularidades) con la urgencia del presente político. Eso no implica que sea meramente presentista porque justamente el carácter de "urgente" radica en que intenta traducir el condensando histórico que emerge en ese presente y no aplanar la historia para resolver un conflicto en particular. Es por ello que tiene esta dimensión bélica porque es el momento de develamiento ya no del carácter abigarrado de una sociedad sino de la política desnuda, de la lucha de clases. La línea

[66] En Guayaramerín cientos de trabajadores rurales fueron golpeados por separatistas de la medialuna oriental. En Cochabamba se produjeron violentos enfrentamientos entre grupos de choque organizados por el Comité Cívico y grupos indígenas. En Sucre "la oposición agredió a unos 50 trabajadores rurales gritandoles "¡De rodillas indios de mierda!", mientras los obligaban a desnudarse y arrodillarse en la plaza principal. Incluso el Alcalde de Mojocoya fue forzado a quemar la bandera del MAS y la Wiphala (símbolo de las naciones originarias) bajo los aplausos del presidente del Concejo Municipal" (Schlez, pp. 9 – 10, 2008). La oposición le pedía al presidente una nueva constitución que garantizara la autonomía regional. Se producían una serie de referéndums autonomistas en las ciudades de oriente. Está embestida contra el gobierno de Evo Morales no fue acatada por la totalidad de la población. Muchas regiones, como Cordillera (la provincia más grande del departamento de Santa Cruz) rechazaron el referéndum autonomista. A su vez, se organizaron bloqueos de caminos y huelgas de hambre por parte de la Federación de Campesinos. La COB, por su parte, también declaró una huelga general indefinida. Esta situación terminó en un pacto entre el gobierno de Evo Morales y la oposición: se llamaría a un referéndum revocatorio para los cargos de presidente, vicepresidente y todos los prefectos. El resultado fue la ractificación de Evo Morales con el 67,4% de los votos.

que deviene círculo representa una suerte de desesperada calma de pensar en la urgencia que el mismo Zavaleta Mercado señaló en *Lo nacional – popular en Bolivia* cuando dijo: "conocerse es ya casi vencer" (p. 160, 2013 [1984]).

Momento constitutivo e ideología

Lo que acabamos de describir podría pensarse como una interpretación del tiempo histórico bajo el primado de la práctica política. Eso sería el recorte entre 2000 y 2008; un círculo atravesado por la presencia de movimientos sociales en manifestaciones callejeras como las de 2000 y 2003, un trastocamiento en la correlación de fuerzas, la elección del primer presidente indígena, la sanción de una nueva Constitución, la contrarrevolución del 2008 y el referéndum que ratificó a Evo Morales en el poder ese mismo año. El punto de bifurcación describe quién ganó esa contienda. Se trata de un sistema de interpretación de la temporalidad que privilegia las transformaciones políticas.

Sin embargo, hemos visto que también hay un tiempo de la ideología en estos momentos que atañe al problema de la interpelación de la ideología de estado althusseriano. Zavaleta Mercado nombra mayormente a este problema como el de la ideología mientras que en García Linera se presenta bajo el nombre de creencias o sentido común o "ideas fuerza".

> La validez del concepto mismo de momento constitutivo se refiere a la formación del discurso esencial (…) Aquí se requiere algo que tenga la fuerza necesaria como para interpelar a todo el pueblo o al menos a las zonas estratégicas de él porque ha de producirse un relevo de creencias, una sustitución universal de lealtades, en fin, un nuevo horizonte de visibilidad del mundo. Si se otorga una función simbólica tan integral a este momento es porque de aquí se deriva o aquí se funda el "cemento" social, que es la ideología de la sociedad (Zavaleta Mercado, p. 203, 2013 [1984]).

Lo que dura entonces no es solamente un proceso político, una nueva dirigencia o la aplicación de una serie de leyes sino que también se produce el reemplazo (que nunca es puro sino que también se trama entre lo que sucede, lo que insiste y lo que retorna)

de una ideología por otra. Esa ideología para Zavaleta determina la concurrencia de las naciones a próximos momentos constitutivos.

En los escritos de García Linera las referencias al problema de la ideología aparecen bajo otro nombre. A diferencia de Zavaleta que hace uso permanente de la trama conceptual que el concepto de ideología habilitó a partir del desarrollo de autores como Gramsci, Adorno o Althusser, en García Linera aparecen otras categorías para pensar tal cuestión. Esos otros nombres son "creencias unificadoras", "apertura cognitiva", "disponibilidad cognitiva". El punto preciso que une a ambos autores es la relación entre tiempo e ideología. En ambos el problema de la ideología concierne a los momentos de crisis, constitutivos o revolucionarios. El tiempo que se transforma convoca a pensar en los movimientos que se producen en el orden ideológico.

Recuperamos en este pasaje el problema del contratiempo. Habíamos dicho en el capítulo 1.1 que García Linera no toma la vía laclausiana que se inaugura posteriormente a la crisis del marxismo de la escena mexicana. El giro discursivo que acompaña la crítica del presente es puesto en cuestión por García Linera muchos años después de su paso por México. Es precisamente por la dimensión temporal de sus textos que esto ocurre. García Linera "llega tarde" al giro discursivo pero esto le permite pensar en sus propios términos (que son en gran medida, como venimos insistiendo, los términos de su coyuntura) los momentos de constitución de un pueblo.

> No es posible "construir pueblo" en cualquier momento porque si no lo construiríamos como sujeto social cualquier rato, con suerte como mero artificio gramatical. La eficacia social de un discurso en un momento dado depende de sus condiciones materiales de eficacia. La construcción social movilizada de un tipo de sujeto pueblo solo puede darse cuando las formas dominantes de unificación del pueblo están desvalorizadas, erosionadas, y existe una apetencia, un espacio de disponibilidad colectiva para revocar creencias y antiguas enunciaciones unificadoras. Y, entonces, únicamente en estos momentos de crisis cognitiva y predisposición a revocar creencias colectivas, un nuevo discurso puede crear al sujeto pueblo con efecto material movilizador. La fuerza del discurso es solo el gatillador de una decisión, extraordinaria en tiempo y duración, de amplios segmentos de la sociedad de sustituir creencias unificadoras (García Linera, 2022, p. 58).

“Rato”, “momento dado”, “momentos de crisis cognitiva y predisposición”, “tiempo y duración”, es clara la insistencia de García Linera por pensar la relación entre la constitución de un pueblo o sujeto político a partir de una trama temporal. Y esto opera tanto para las instancias de reproducción como para las de transformación de la ideología.

Como venimos diciendo, no se trata de problemas ni teorías generales sino de problematizaciones sobre el caso boliviano. Por ello, la cuestión ideológica concierne a García Linera a través del modo en el que se da en Bolivia. La reproducción de la ideología en Bolivia es la reproducción del racismo. Al describir “la república excluyente” García Linera trabaja sobre los restos del régimen colonial y piensa a las creencias como ordenadoras de la sociedad.

> Lo que se mantuvo más duradero, el sistema de creencias, prejuicios y valores dominantes que había ordenado los comportamientos colectivos antes del proceso independentista: la racialización de las diferencias sociales a través de la invención estatal del “indio”, no sólo como categoría tributaria, sino, ante todo, como el “otro negativo”, ordenador de los esquemas simbólicos con los que las personas daban sentido al mundo, incluidos los propios indios (García Linera, p. 209, 2008 [2004A]).

Del mismo modo que Zavaleta Mercado, García Linera traza una temporalidad extensa del modo en el que se configura la ideología que recupera a la conquista como aquel momento que establece dominantes y dominados a través de una confrontación y a la colonia como el proceso que genera la división del trabajo y los poderes culturales. Por lo tanto, no se trata solamente del “presente” en el que se desarrolla la ideología. La reproducción de esta es también el modo en el que determinados restos insisten y retornan cuestiones reprimidas. El efecto de esta ideología produce “una división del trabajo, una jerarquización de saberes y vías de acceso a oficios, dando lugar a una compleja estructura de enclasamiento social” (García Linera, p. 209, 2008 [2004A]).

García Linera señala que desde Simón Bolívar estableció que los ciudadanos eran quienes debían saber leer y escribir el castellano y declaró la extinción de la autoridad de los caciques indígenas hasta los distintos estados que lo sucedieron se reprodujo esta ideología dominante racializadora de exclusión político cultural. Las creencias

entonces están determinadas por la explotación y la división del trabajo. El indio no es incorporado a la trama estatal al mismo tiempo que se le pide tributo, se subsume su capacidad productiva y se le extrae plusvalía en su proceso de trabajo. La revolución del 52 se presenta como una instancia histórica de vacilación de la dominación cultural:

> en parte transformaron el régimen de exclusión étnica y cultural del Estado oligárquico (…). Sin embargo, la adquisición de conocimientos culturales legítimos por parte de grupos indígenas quedó constreñida a la adquisición obligatoria de un idioma ajeno, el castellano y de pautas culturales producidas y monopolizadas por las colectividades mestizo-urbanas, con lo que nuevamente los mecanismos de exclusión étnica se activaban (García Linera, p. 212, 2008 [2004A]).

Las novedades del Estado del 52 como el voto universal, la educación fiscal y gratuita, la creación de un mercado interno, la individualización de la propiedad agraria y la estatización de los principales centros productores de excedente económico buscaban producir una nación homogénea a partir del Estado. Es el Estado el que crea a la nación bajo el silenciamiento de las naciones ya existentes. La vacilación deviene afirmación de la antigua etnicidad; un estado monocultural se erige sobre una sociedad multicultural recuperando el carácter dramático del abigarramiento boliviano que vimos con Zavaleta Mercado. Si la ideología funciona como el proceso de unificación de una nación a partir de momentos constitutivos, en Bolivia ésta se encuentra incompleta: “es por demás evidente que pese a los profundos procesos de mestizaje cultural, aún no se ha podido construir la realidad de una comunidad nacional” (García Linera, p. 225, 2008 [2004A]). Y esto se debe, fundamentalmente, a que no puede haber comunidad nacional sin proceso de igualación en la división del trabajo. Este planteo va en contra de las teorías idealistas del retorno a la pureza de un tiempo cero para la reconstitución de las identidades nacionales como la de Jorge Lazarte.

> El que los aimaras exijan tractores, pero mediante discursos en su propio idioma y como parte de un proyecto indígena de autonomía política, lejos de debilitar el proceso de construcción identitaria, lo que hace es insertarla en la propia modernidad o mejor, pelear por una modernidad articulada a la tradición y a partir de los repertorios de significación cultural indígenas (García Linera, p. 225-227, 2008 [2004A]).

Esta es la tensión que García Linera quiere sostener en torno a la identidad nacional: cómo pensar una modernidad indígena que al mismo tiempo que reivindica una identidad nacional propia demanda participar del desarrollo de Bolivia. Para ello produce una crítica a las teorías idealistas que reducen lo indígena campesino a un pasado idealizado y hablan a través de ellos al demandar un retorno a las formas ancestrales.

Bajo una teoría amplia del Estado que implica la definición gramsciana y hegeliana de sociedad política y sociedad civil y las caracterizaciones de Weber en torno al Estado como un ensamblaje de coerción y creencias (donde también entra la violencia simbólica descripta por Bourdieu), García Linera se concentrará en las "creencias movilizadoras".

> En términos estrictos, todo Estado, bajo cualquiera de sus formas históricas, es una estructura de categorías de percepción y de pensamientos comunes, capaces de conformar, entre sectores sociales gobernados y gobernantes, dominantes y dominados, un conformismo social y moral sobre el sentido del mundo que se materializa mediante los repertorios y ritualidades culturales del Estado (p. 333, 2008 [2004B]).

García Linera piensa el problema de las creencias a partir de su anclaje estatal. Señala las transformaciones que en este plano se dieron e Bolivia a partir de la "crisis estatal" que implicó la derrota política y cultural del sindicalismo obrero articulado en torno a la Central Obrera Boliviana. Esa crisis fue sobre el Estado del 52 e inauguró un proceso de hegemonía neoliberal a partir del decreto 21060. Sin embargo, esto se ve interrumpido:

> los bloqueos de abril/septiembre del 2000, julio del 2001 y junio del 2002 señalan una reconstitución regional de diversos movimientos sociales con capacidad de imponer, sobre la base de la fuerza de su movilización, políticas públicas, régimen de leyes y hasta modificaciones relevantes de la distribución del excedente social (p. 335, 2008 [2004B]).

Aparece acá incrustado el problema que había señalado Zavaleta de la "distribución del excedente" articulado al problema de los momentos constitutivos o de crisis estatal que abren la posibilidad de una transformación en el plano de las creencias. El

2000 entonces inaugura una crisis estatal donde “el Estado ha perdido el monopolio del capital de reconocimiento y hoy, al menos por un tiempo, se está atravesando un período de transición de las estructuras cognitivas con efeto de adherencia y movilización de masa” (García Linera, p. 342, 2008 [2004B]). El autor observa una mutación cognitiva ante el fracaso de la promesa modernizadora de la sociedad neoliberal y el ascenso a través de las luchas populares de la legitimidad de las creencias y formas de vida indias. Y, ante este estado de situación lo que produce García Linera es otro contratiempo pero que ya podemos establecer con una insistencia de su pensamiento debido a que ya lo vimos en el capítulo 1.1 donde analizamos su primer texto publicado: la recuperación del concepto de revolución. “Una época revolucionaria es precisamente lo que caracteriza la actual situación política en Bolivia” (García Linera, p. 347, 2008 [2004B]).

Finalizamos la parte I, “La crisis del marxismo leída desde Bolivia: la nación denegada”, de esta investigación con una breve síntesis. Creemos haber justificado la posibilidad de inscribir la obra de García Linera a partir de su relación discursiva con distintas problemáticas, fundamentalmente la cuestión indígena como problema de la nación. De esta problemática participan autores reconocidos dentro del amplio campo del marxismo latinoamericano como Terán, Zavaleta, Aricó, Mariátegui y agregamos nosotros, Reinaga. Por lo tanto, García Linera puede ser considerado también como un heredero de determinadas problemáticas del marxismo latinoamericano. Una cuestión fundamental del marxismo es la posibilidad de inscribir controversias y debates como los que abrió García Linera con la izquierda tradicional de su país desde que comenzó a escribir contra el dogmatismo marxista de Guillermo Lora y Ricardo Calla. Dicha trifulca lo empuja a buscar un nuevo Marx para dar sustento teórico al problema de la nación pero no lo hace recuperando citas de autoridad sino a través de una lectura sintomal que muestra la finitud de Marx tal como aparece en *Las Condiciones*. En ese gesto García Linera ya comienza a escribir su marxismo anacrónico y urgente. Expande su finitud y produce aportes a la crisis del marxismo que, en tanto coyuntura teórica, lo determina. Desarrolla una serie de críticas que observa en su coyuntura y las traduce a categorías como folklorización, formación social o punto de bifurcación. En estas categorías es posible rastrear una problematización del tiempo histórico que desarrolla

en simultáneo a sus análisis de coyuntura. Su ejercicio de reflexión sobre el tiempo histórico lo conduce, al igual que a Zavaleta Mercado, a repensar la linealidad del tiempo a partir del problema de la ideología. Este gesto que vincula temporalidad e ideología será constante en su obra. Esta reflexión implica una revisión de "dos pasados" (el de la revolución de 1952 y el del neoliberalismo postdictatorial).

Pero esta escritura no recupera solo problemáticas pretéritas sino que en ella habitan una polisemia de discusiones forjadas entre las revueltas del 2000 y sus primeros pasos como vicepresidente. Acá las preguntas, lecturas y discusiones tuvieron un escenario privilegiado: el Grupo Comuna. De eso nos ocuparemos a continuación.

Parte II: El Grupo Comuna, intelectualidad militante y descomposición del edificio neoliberal

"Leo el periódico No transar que me trae Elías. De inmediato veo: verbos en futuro y en potencial para las secciones de la clase obrera. El presente para las citas y las convicciones (dice Mao, la clase obrera sabe). El pretérito para la burguesía (el 4 de junio comenzó el desalojo), que vive en el pasado. Mucha adjetivación apocalíptica (podrido, sofocante, sucio, engendro, pantano mortal, bestialmente) destinada al enemigo. Y a la vez adjetivación angélica (magnífico tesoro, florecida selva comunista, recibe con alegría) para la clase obrera, que de ese modo es despolitizada por una escritura moralizante y de un optimismo ciego."

Piglia, Ricardo. Los diarios de Emilio Renzi. Los años felices

Capítulo 2.1: Preguntas, hechos y conceptos en una historia en erupción

García Linera fue parte nodal del Grupo Comuna junto a Luis Tapia y Raúl Prada. También participaron recurrentemente Raquel Gutiérrez y Oscar Vega Camacho[67]. Juntos publicaron libros individuales y colectivos entre 1999 y 2010. Propiciaron reuniones abiertas en distintos lugares de La Paz (Alianza Francesa, Goethe Institute,

[67] Si bien esta es la división que plantean los especialistas Nicole Jordán, Jorge Hevia, Arián Laguna y Jiovanny Samanamud en *Colectivo Comuna (1999-2010): análisis crítico (*2022), cuando uno lee los textos se encuentra con que probablemente los participantes no fueran a coincidir con esa división entre "núcleo" (García Linera, Tapia y Prada) y "colaboraciones" (Gutiérrez y Vega Camacho). Tal es el caso de Gutiérrez quien se reconoce como parte fundadora en pasajes como el siguiente: "Por aquellos días trabajaba mucho para, entre otras cosas, organizar y consolidar al grupo Comuna, que se proponía contribuir, desde el flanco intelectual, con la todavía más general disputa por conformar un sentido común en la disidencia" (p. 15, 2015 [1999]).

Biblioteca Municipal, Museo Nacional de Etnografía y Folclore) para discutir sobre la situación política de Bolivia.

Tal como señala Farit Rojas (2022) entre 1999 y 2010, Comuna publicó nueve libros: *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto comunista* (1999), *El retorno de la Bolivia plebeya* (2000), *Tiempos de rebelión* (2001), *Pluriverso. Teoría política boliviana* (2001), *Democratizaciones plebeyas* (2002), *Memorias de octubre* (2004), *Horizontes y límites del Estado y el poder* (2005), *La transformación pluralista del Estado* (2007) y *El Estado. Campo de lucha* (2010). A su vez cada uno de los intelectuales publicaron individualmente otros libros. El criterio a partir del cual Rojas construye este corpus es el de la autoría. Es decir, cuenta las publicaciones que están "selladas" por el Grupo Comuna.

Para esta investigación vamos a también valernos del texto *Bourdieu. Leído desde el sur* (2000 B) porque no solo participan tres de los integrantes del Grupo (García Linera, Gutiérrez y Prada) y es realizado en el período de actividad de Comuna sino porque Bourdieu es un autor, junto con Zavaleta Mercado, que atraviesa a todos los participantes de Comuna por lo cual puede funcionar también como un criterio de unificación o de recorte del corpus que unifica a estas publicaciones. Es preciso decir también que como esta no es una investigación que busque analizar exhaustivamente las distintas líneas del Grupo Comuna[68] sino que lo que nos interesa es la pregunta por la presencia o la ausencia del marxismo en sus reflexiones y, fundamentalmente, el modo en el que la escritura de García Linera interviene, hemos hecho una selección de los libros intentando trazar la totalidad del período pero no hemos analizado la totalidad de las obras.

El corpus de análisis estará conformado por las publicaciones *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto comunista* (1999), *El retorno de la Bolivia plebeya* (2000 C), *Bourdieu. Leído desde el sur* (2000), *Horizontes y límites del Estado y el poder* (2005), El *Estado. Campo de lucha* (2010) y *Geopolítica de la Amazonía* (2013). Mientras que sumamos el libro de autoría individual de García Linera (2014)

[68] Ver para ello: *Intelectuais em movimento: o Grupo Comuna na construção hegemônica antineoliberal na Bolívia* (Santaella Gonçalves, R. 2013) y *Colectivo Comuna (1999-2010): análisis crítico* (Jordán, N. Hevia, J. Laguna, A. y Samanamud, J., 2022).

denominado *La condición obrera en Bolivia. Siglo XX* que es un texto trabajado entre 1999 y 2004 de los que se desprenden los artículos que también sumamos al análisis denominado *Los ciclos históricos de la formación de la condición obrera minera en Bolivia (1825 – 1999)* (2008 [2000 A]) y *La muerte de la condición obrera del siglo XX* (2008 [2000 C]). Decidimos incorporar un libro de autoría individual. Se trata de *Desandar el Laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea* (1999). La razón por la cual se seleccionó este texto es porque, se verá a lo largo de esta parte, porta una crítica desde el feminismo que es anticipatoria de lo que podríamos denominar como uno de los "silencios" de García Linera. Es decir, una pregunta teórica y política que portaba todos los elementos para ser objeto de reflexión del autor y que por motivos que desconocemos se encuentra ausente. A su vez, también incluimos *Geopolítica de la Amazonía* (2013) que es un texto que "transgrede" tanto la idea de "autoría" (no lleva su sello) y también el período de existencia del Grupo Comuna. Sin embargo, ha sido incluido porque trabaja sobre el conflicto del TIPNIS (ver capítulo 2.6) el cual es un episodio que termina de manifestar la confrontación de las posiciones intelectuales de Comuna pero, fundamentalmente, porque repone la ambigüedad de posicionamientos sobre un conflicto medioambiental y territorial que se presenta como un campo de relativa novedad para intervenir teórica y políticamente.

El corpus para analizar al Grupo Comuna queda integrado por los siguientes criterios que analizaremos en esta segunda parte: participación de los autores del Grupo, cobertura de todo el período de existencia del Grupo, Bourdieu como objeto de estudio, Marx como objeto de estudio, la aparición de la problemática las clases sociales y la forma multitud como clave para entenderlas, las críticas a la tesis de las desproletarización en Bolivia, las reflexiones en torno a la temporalidad revolucionaria y la relación entre territorio, soberanía y medioambiente para el país.

Si bien las diferencias entre los autores son múltiples creemos pertinente, ya que se trata de un colectivo intelectual que se asume como tal (escribían, publicaban, discutían y organizaban encuentros en tanto Grupo Comuna), comenzar por puntos de acuerdo. En los escritos del grupo aparecen muchas preguntas y ese es un primer gesto en común. Se trata de intelectuales plagados de dudas que las exhiben públicamente: ¿Qué es la democracia? ¿Cuál es la democracia realmente existente en

Bolivia? ¿Qué es el Estado? ¿Cómo funciona en Bolivia? ¿Sigue siendo útil la categoría de clases sociales? ¿Existe aún el proletariado? ¿Qué rol ocupa el presidente hoy? ¿Qué está ocurriendo en La Guerra del Agua? ¿Cómo denominar al sujeto político que protagoniza estas revueltas? ¿Qué quiere decir "neoliberalismo" en Bolivia? ¿Es Bolivia un país moderno? ¿Qué es modernizar Bolivia? ¿Qué rol cumplen las ONGs en relación a la "preservación" de territorios nacionales? Entre otras muchas cuestiones, estas son algunas de las interrogaciones que atraviesan al grupo que nos recuerdan a la expresión de Eduardo Grüner cuando señalaba cuál era la labor de los intelectuales y se respondía elaborar "preguntas para las que casi nunca tiene respuestas" (p. 50, 2021). Comuna tiene como primer gesto intelectual formular las preguntas; asumen esa tarea en términos militantes.

Hay otro rasgo que merece ser resaltado: la intención de narrar "los hechos". Nos referimos concretamente a cierto tono del orden de la crónica periodística que conforma una característica bien singular de esta escritura colectiva con aspiraciones de objetividad descriptiva. Habría una intención de trabajar sobre un lenguaje factual susceptible de ser entendido fácilmente capaz de contar qué está pasando en Bolivia durante esos años. De ahí que uno pueda encontrarse con fechas, nombres propios, calles, lugares, detalles, testimonios, nombres de empresas, siglas de movimientos sociales, presidentes, fragmentos de manifiestos y panfletos que circulaban por las manifestaciones. Muchos de los escritos intentan narrar cronológicamente sucesos en torno a la Guerra del Agua, la Guerra del Gas, la participación de determinados movimientos sociales en marchas, la especificidad de los conflictos como la privatización del agua, las alianzas entre sectores militantes, las ausencias de las organizaciones tradicionales como los sindicatos. Todo esto es registrado bajo los nombres de los protagonistas y descripto en sus detalles más finos para conformar pasajes del orden del documental capaces de crear un lenguaje susceptible de tomar posición al interior de una historia en ebullición permanente.

Este es un rasgo marxista o, al menos, del periodista que Marx[69] fue en momentos de su vida. Más allá de los artículos del *New York Tribune*, si uno recorre *La Guerra Civil en*

[69] Ver: Sherman, S. (2022). *Marx periodista, entrevista a Ledbetter*, J. En Jacobin. https://jacobinlat.com/2022/08/24/marx-como-periodista/

Francia[70] se encuentra también con un intento de teoría de la lucha de clases a través de un recorrido descriptivo de bandos, fechas y lugares. También hay un trabajo archivístico de citar manifiestos (el de Cochamba, por parte del Grupo Comuna y el Segundo Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra franco-prusiana, por el lado de Marx), panfletos y cartas para darle verosimilitud al relato a través de las fuentes que recupera lo que podríamos denominar como "las preguntas del momento". Así como Marx incrusta en su escrito el interrogante coyuntural "¿Puede París resistir con alguna probabilidad de éxito un asedio de las tropas prusianas?" (p. 386, 2015 [1871]); del mismo modo, el Grupo Comuna se pregunta "¿Qué repudia la población de Cochabamba?" (Gutiérrez, García Linera, Tapia, p. 151, 2007 [2000]). Hay un gesto por arrancar el presente de la sublevación de su terreno y trasplantarlo al texto para seguir habitándolo de un modo más claro.

Está forma de la crónica es la que puede presentar una problematización de la lucha de clases. No decimos teoría porque, como señala García Linera, "en el marxismo no es posible hallar una teoría definitiva de la organización política porque el marxismo no es una filosofía del fin de la historia" (p. 166, 2008 [2000 D]). Pero sí hay un intento por detenerse ante los sucesos, captar su singularidad acontecimental y buscar su saldo conceptual y político para relanzar más firmemente la práctica política.

En este sentido, el Grupo Comuna puede ser considerado como un conjunto de "intelectuales de los hechos". Con esta expresión queremos apuntar a que si bien los autores toman posición partidaria singular, hay una intención de aferrarse a la narrativa de los acontecimientos no desde un campo neutral sino desde la fidelidad a las demandas de los movimientos sociales que ejercen la práctica política que traza la forma de la ebullición y la revuelta. Transitan eso que Grüner denominó como "tensión esquizofrénica" ya que el intelectual "como ciudadano, militante o simpatizante de un colectivo político, tiene que tener respuestas mientras que en tanto intelectual "crítico", no tiene más que interrogantes. O sea: una contradicción sin "síntesis"

[70] ¿Hay, acaso, comienzo más atrapantemente literario que el siguiente? "El 4 de septiembre de 1870, cuando los obreros de París proclamaron la República, casi instantáneamente vitoreada de un extremo al otro de Francia sin una sola voz disidente, una cuadrilla de abogados arribistas, con Thiers como estadista y Trochu como general, se posesionan del Hôtel de Ville" (Marx, p 385, 2015 [1871]).

posible" (p. 50, 2021). Entre las preguntas y los "hechos" se desarrolla esta práctica intelectual.

El tercer punto que otorga las coordenadas para abordar la práctica del Grupo Comuna es el tratamiento de los conceptos. Los textos apuntan a discusiones bien concretas con autores nacionales, latinoamericanos y de Europa occidental. Además de Marx, la referencia que recorre de forma insistente en términos locales es la de Zavaleta Mercado quien funciona como un antecedente capaz de anticipar principios reflexivos en torno a problemas que eran y no eran los de su tiempo. Los conceptos de "estado aparente", "crisis" o "formaciones abigarradas" son retomados como comienzos de una respuesta a las problemáticas del presente de Comuna. Tal como mencionamos más arriba hay solo un nombre más que también opera como una suerte de denominador común en todos los intelectuales que es el de Pierre Bourdieu, las categorías de "campo", "capital simbólico" y "habitus" son ampliamente retomadas.

El Grupo comparte el diagnóstico sobre el proceso de neoliberalización que se desarrolla en Bolivia a partir del retorno de la democracia en 1982 pero que tiene al decreto 21060 de 1985 a su momento fundacional donde la Marcha por la Vida del año siguiente es la puesta en crisis de las instituciones tradicionales de organización obrera y, posteriormente, la Guerra del Agua del 2000 ("las jornadas de abril") funciona como el develamiento de la crisis que es intensificado en la Guerra del Gas del 2003 y la renuncia de Sánchez de Lozada y la asunción de Mesa como gobierno de transición. Dentro de este esquema simple y sucesivo aparecen algunas distinciones que buscaremos desarrollar.

El Grupo Comuna es entonces parte de la coyuntura teórica en la que escribe García Linera entre los años 1999 y 2010. Entendemos por coyuntura teórica la relación del pensamiento con una coyuntura política que intentan describir siguiendo el rastro de los acontecimientos masivos y las corrientes subterráneas de organización militante y, a su vez, unos términos ideológicos con y contra los que intentan combatir revitalizando el rol de los intelectuales como formuladores de preguntas, narradores de hechos, hacedores de categorías y, fundamentalmente, productores de teoría para la intervención política. Buscaremos describir entonces algunas de las discusiones

centrales del grupo resaltando la toma de posición de García Linera a partir de su lectura de Marx.

Capítulo 2.2: Las clases sociales en el proceso de neoliberalización

Desproletarización e historia idealista

Para el Grupo Comuna comprender es discutir con las interpretaciones que arman la coyuntura ideológica ante la crisis. En este marco sigue estando presente cierto rechazo al carácter revolucionario de las clases campesinas que hemos descripto como acecho ideológico en la parte I y esa será una discusión permanente pero se suma un diagnóstico contra el que Grupo Comuna en general y, Gutiérrez y García Linera en particular, intentarán discutir: la conjetura sobre la "desproletarización" en Bolivia.

Esta afirmación se encuentra desarrollada en las tesis de Carlos Toranzo Roca y Mario Arrieta Abdalla (1989) y prosigue en sus siguientes publicaciones. Los autores analizan cómo las políticas liberales produjeron cambios en la estructura de clases boliviana. Toman a la década del 80, que coincide con el retorno de la democracia de 1982, como un momento bisagra en términos económicos para el país. Toranzo asume que no se trata de una situación que solo atañe a Bolivia: "En los ochenta el mundo se liberalizaba a paso sostenido" (p.274, 2006), afirma y se detiene a ubicar las condiciones de emergencia del decreto 21060 que le imputa al gobierno de la Unidad Democrática Popular (UDP) cuyo presidente fue Hernán Silez Zuazo y que tomó el poder tras la dictadura de Luis García Meza. Es decir que el retorno democrático en Bolivia no está acompañado de un período de serenidad, sino que las condiciones económicas (producidas por la inestabilidad política que dejaron permanentes dictaduras militares) hicieron que la democracia nazca en crisis.

Entre 1982 y 1984 Toranzo resalta que la hiperinflación cercana al 22000%, la recesión económica, la escasez de divisas, el déficit en la balanza comercial y el desplome de la minería producen una crisis en el modelo de acumulación que terminó con el gobierno de la UDP y allanó el terreno para las políticas de shock de Paz Estenssoro: "La recesión

boliviana durante los años del gobierno de la Unidad Democrática y Popular (UDP) antecede al momento de inicio del proceso de la liberalización económica, comenzado mediante la aprobación del Decreto Supremo 21060, de agosto de 1985." (Toranzo, p. 276, 2006). El decreto 21060 es para Toranzo algo más que una medida de shock económica:

> más allá de ser ese decreto sólo un instrumento para derrotar a la hiperinflación es el verdadero inicio del cambio del país, pues implicaba, por el lado de la economía, la introducción de un severo ajuste estructural dirigido a dar los pasos iniciales de la liberalización económica y, por otro, era la expresión del cambio de la ideología estatal (p. 276, 2006).

Forma parte de la coyuntura teórica e ideológica de Bolivia esta interpretación del cambio radical en 1985 que se condensa en el decreto 21060. Este dispositivo económico y político incide en la historia boliviana desplazando las coordenadas económicas, políticas e ideológicas que se habían configurado en Bolivia entre 1952 y 1985. Este diagnóstico breve que recuperamos puede ser pensando como un momento de acuerdo entre el Grupo Comuna y Toranzo. Difícil es negar la importancia del decreto y su inscripción histórica dentro de una trama de dictaduras, resistencias, fracasos de gobiernos democráticos como la UDP y evidentes situaciones de empobrecimiento en las clases bajas. Ahora, el contrapunto se produce en el momento de pensar en cómo todo este complejo de relaciones repercutió sobre las clases sociales y, fundamentalmente, en las clases trabajadoras. La tesis de Toranzo es que se produjo una "desindustrialización y desproletarización, sumada a un aumento del desempleo abierto causado por el despido de los trabajadores mineros e industriales" (Toranzo, p. 277, 2006).

Toranzo sugiere que la desindustrialización produce como efecto la desproletarización. Esto se debe a que la producción, la circulación y la reproducción de la fuerza de trabajo, al no estar relacionadas al modelo productivo industrial, se ven alteradas. "Estas modificaciones distorsionan la estructura poblacional de la sociedad boliviana, al extremo que desdibujan la tradicional conformación del movimiento obrero y popular, dado que rompen su columna vertebral proletaria" (Toranzo, p. 114, 2013 [1989]). Para el autor la crisis económica radica en una ausencia de desarrollo de la

acumulación. Retorna de forma sintomática la discusión que presentamos brevemente entre Zavaleta Mercado y el problema del excedente, pero ahora bajo el nombre de la "trágica carencia de reinversión de capital" (Toranzo, p. 112, 2013 [1989]). Bolivia posee una economía dependiente (su rol es la terciarización) que "corresponde no a la vitalidad de la acumulación de capital sino más bien a la ausencia de desarrollo" (Toranzo, p. 117, 2013 [1989]). Esto debe ser considerado porque, para el autor, detrás de la manufactura ya no hay proletariados sino trabajadores informales.

La tesis de la desproletarización intenta dar cuenta del complejo problema de la informalidad laboral que se expande en esos años. Torrico (1990) considera a la Nueva Política Estatal (NPE) resultante del decreto 21060 como el mecanismo que habilita y legitima la informalidad. Acá radica la idea de la desproletarización ya que la informalidad es el efecto de su proceso. Ejemplos de informalidades son las respuestas que se dan a la crisis de desempleo como cuentapropistas, contrabandistas, productores agrícolas de pequeña escala, facilitadores de dólares paralelos en el mercado formal, comerciantes del mercado negro y vendedores ambulantes. Es decir, toda una trama laboral que, desde la perspectiva de Toranzo, no entra en la clásica definición del proletario u obrero marxista. El razonamiento parecería indicar que al caer la centralidad de la industria y del empleo formal no podemos seguir hablando de proletarios.

Nos interesa enfatizar la región del pensamiento compartida entre Toranzo y el Grupo Comuna. Es decir, el acuerdo en que la NPE y el decreto 21060 (cómo síntomas de la crisis de larga data del país) trastocan la estructura productiva del país y, por ende, es necesario repensar la estructura de clases a la luz de procesos como los de la "relocalización"[71]. Sin embargo, el desacuerdo se produce en torno a cuatro condiciones: 1) si la tesis de la desproletarización sirve para pensar la totalidad del movimiento obrero; 2) si la determinación entre crisis de la estructura productiva y cambios en las clases proletarias es unívoca; 3) si hay que deshacerse del concepto de "proletariado" para pensar esta problemática; 4) si la desproletarización como tesis

[71] "El nombre de relocalización fue utilizado por el gobierno actual para referirse de manera atemperada a su política de despidos de los sectores minero, fabril y empleados públicos" (Toranzo, p. 115, 2013 [1989]).

sirve para pensar el estado de dispersión de la organización política del país a fines de los años 80.

Estas cuestiones se condensan en una tesis política que Comuna intentará discutir: “La modificación del fundamento estructural del movimiento popular, resumida en la desproletarización, se expresa en el plano ideológico como una despolitización de la sociedad civil y una partida de la centralidad minera, cuyos rasgos ya se presentan en la realidad” (Toranzo, p. 118, 2013 [1989]). Señala a su vez que los informales son una puerta abierta al “clientelismo” mientras que la fuerza de trabajo del sector campesino queda disponible para ser tomada por el narcotráfico. Comuna intentará distinguir dos premisas que en Torazo aparecen juntas ya que subraya que la despolitización expresa el mismo suceso que la pérdida de centralidad de la COB. Esto se debe, en gran medida a que la crisis de la minería produjo también un proceso de desindicalización. Comuna puede acordar con lo segundo pero no necesariamente con lo primero.

Si Toranzo observa que el anacronismo (no hay proletarios donde no hay industria o donde hay trabajo informal, ergo el concepto de “proletariado” es anacrónico) debe ser desechado, el Grupo Comuna comprenderá que permite ubicar los procesos de explotación contemporánea de una manera más precisa porque al innegable trastocamiento en la matriz laboral boliviana, le suman dos cuestiones que intentaremos desarrollar: el valor de la teoría marxista para pensar la contradicción fuerzas productivas y relaciones de producción (capital y trabajo) como índice de la explotación y la presencia aun de trabajadores de la matriz productiva anterior a la que se desarrolla con el decreto 21060.

En otros términos, podríamos decir que para Toranzo el decreto 21060 es un origen, mientras que para Gutiérrez y García Linera no es más que un nuevo comienzo que, sin negar su singularidad, debe ser pensando en relación a las temporalidades que lo sobredeterminan. La historia con la que Toranzo trabaja está al servicio de comprobar su tesis sobre la desproletarización. Se trata de un trabajo que piensa bajo una historia idealista cuyo fin es justificar la evidencia del presente. Para Gutiérrez y García Linera, el contratiempo a esta historia que abre la posibilidad de un análisis radica en recuperar a la teoría marxista y el concepto de proletariado.

Comienzo espectral

El “origen” del Grupo Comuna es un recuerdo o, como ellos mismos lo llaman, un “anacronismo”. Como dijimos, un gesto que comprende la práctica intelectual de Comuna es producir preguntas y, de hecho, su primer caracter es un signo de interrogación abierto; tres preguntas seguidas:

> ¿Por qué este libro? ¿A cuento de qué producir cuatro ensayos sobre algo aparentemente tan anacrónico como el Manifiesto Comunista y reunirlos en un volumen? ¿Por qué empecinarnos en hablar de testarudos fantasmas que recorren el mundo sin caer en ese sereno sopor del sueño que es tan parecido al olvido? (García Linera, A., Gutiérrez, R., Prada, R., y Tapia, L., p. 7, 1999).

El libro al que se refieren es *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto comunista*. Una producción que busca conmemorar los 200 años de publicación del Manifiesto Comunista (MC) a través de su puesta en relación con el presente boliviano. Es por ello que para Gutiérrez la intervención que se requiere debe apuntar a recuperar categorías anacrónicas para establecer un correcto diagnóstico de la situación actual. El presente que se abre por la crisis que vive Bolivia desde el retorno de la democracia demanda recuerdos: ¿Quiénes son los burgueses y los proletarios? ¿Quiénes son los comunistas y cómo toman partido? ¿Quiénes no son comunistas? Estas preguntas anacrónicas (respecto a la tesis de la desproletarización de Toranzo) que habilita el MC remiten a cuatro ideas que considera fundamentales:

1.La historia, hasta nuestros días, es la historia de la lucha de clases.

2.La contradicción capital/trabajo es la relación expansiva y principal que va organizando en torno a sí el conjunto de la vida social.

3.La importancia de poder reconocer aquello que la burguesía impulsa persiguiendo su interés, esto es, el papel progresista de la burguesía.

4.La aseveración del carácter potencialmente revolucionario del proletariado como su atributo principal y unívoco, frente a las demás clases sociales.

Nos interesa resaltar en este caso la perseverancia sobre ciertos conceptos, como "proletariado", que pueden ser comprendidos también bajo la figura del contratiempo con la que pensamos la intervención de García Linera en el apartado anterior como un modo de volver a Marx. Este texto de Gutiérrez se inscribe en esa operación de la teoría marxista para comprender el funcionamiento de las clases sociales en una coyuntura conflictiva y con la intención militante de intervenir a través de una caracterización de la crisis boliviana. Gutiérrez, partiendo de un diagnóstico similar al de Toranzo sobre la importancia del decreto 21060, produce un desvío en su tesis de la desproletarización:

> Si no hemos sido capaces de entender lo "proletario" más allá de la manera en que Marx lo conoció y lo describió, en tanto, hombres y mujeres sujetos por las relaciones de asalariamiento a otro individuo propietario de los medios de producción; si no hemos logrado dotarnos de una definición compresiva que entienda lo proletario, como aquel conjunto social que va quedando paulatinamente desposeído en forma radical de cualquier otra posibilidad de asegurar la reproducción de su existencia que no sea convirtiéndose en pieza de los circuitos de valorización del capital; si eso no ha sucedido no es problema de Marx, sino nuestro. Es muy claro que Marx nunca tuvo necesidad de "añadir" sujetos revolucionarios a su contundente premisa en el Manifiesto, porque estaba permanentemente escudriñando la realidad con mirada crítica, y de ahí su interés posterior por las comunidades agrarias, por las relaciones sociales no capitalistas pero paulatinamente sometidas al dominio y la razón del capital, etc. A partir de la toma de posición afirmada en el Manifiesto, lo que hizo fue esforzarse por precisar el significado y el contenido de la relación capital/trabajo para así apuntalar de mejor forma la lucha de clases del trabajo por superar el capital (p. 23, 1999).

Nos permitimos esta extensa cita porque creemos que acá es posible leer las distintas capas del pensamiento de Gutiérrez en relación al marxismo. En primera instancia, el ya mencionado contratiempo de categorías como "proletariado" pero, inmediatamente ligado a esto se encuentra el hecho de que es gracias a ese contratiempo que puede abrir la pregunta hacia otros sujetos revolucionarios. Eso se debe a que la categoría "proletario" fue la que Marx desarrolló para pensar la relación

fuerzas productivas y relaciones de producción (capital/trabajo). Al mantenerse esa categoría, mantiene el principio de la relación que le posibilita preguntarse, en este caso[72], por la explotación de las comunidades agrarias.

Por su parte, Tapia también encuentra problemática la hipótesis de la "desproletarización" como clave interpretativa de la estructura de clases en el presente boliviano: "En este momento de mayor mundialización del capitalismo se habla, sin embargo, de la desproletarización o simplemente se abandona la dimensión clasista del análisis de este tipo de civilización" (p. 181, 1999). El autor abre con preocupación su texto y sugiere que se están produciendo una serie de análisis sobre los procesos productivos en Bolivia que borran la problemática de la clase social y del sujeto. Llama a ese movimiento una "desubjetivación en los análisis de los procesos de trabajo" (Tapia, p. 182, 1999) y encuentra que en ellos se reproduce una función ideológica de desorganización de la clase obrera.

El señalamiento da cuenta de una tendencia que el Grupo Comuna va a intentar contrarrestar: la separación entre el pensamiento (que se supone) crítico y el análisis sobre las estructuras económicas. Leen críticamente una suerte de despolitización de los análisis de las estructuras productivas del país; una tendencia tecnicista de reposición de una complejidad con determinaciones múltiples hacia una serie de planteos micro o macroestructurales como causalidad explicativa. En términos más concretos, se preguntan si descartar el concepto de proletario no es olvidarse del problema del sujeto a la hora de analizar el proceso de trabajo en términos marxistas. Observan un "olvido" del problema de la clase en estudios como los de Toranzo. En ese sentido es que la recuperación del MC funciona como un contratiempo de esta inclinación a reponer un análisis de la crisis que prescinde de la clase obrera, del concepto de proletario y que supone que puede analizar la economía desvinculada de los sujetos a los que afecta.

[72] Decimos "en este caso" porque, si bien no menciona a los feminismos, está claro que pensar en la relación capital/trabajo también permite ubicar el grado diferencial de la explotación femenina en el proceso de trabajo y en la reproducción de la fuerza de trabajo. Esta última cuestión será desarrollada sobre el final de este capítulo. Al privilegiar la relación capital/trabajo se abre un programa de investigación marxista que implica recuperar aquellos textos de Marx de sus últimos años de vida donde se ocupó de las comunidades agrarias para profundizar esa línea a través de la relación capital/trabajo.

Como veremos a continuación con García Linera, Tapia discute la tesis de la desproletarización recuperando la relación capital-trabajo como respuesta a la pregunta ¿dónde están los obreros? y el concepto de plusvalía absoluta para señalar cómo se da la explotación de los trabajadores hoy y por qué no sucede un proceso de "desproletarización". Siguiendo esa línea produce una crítica al Estado que se ha reorganizado de un modo "hermético a las demandas obreras" mientras que "por las vías inferiores pero expeditas de lo legal, el derecho; se han preparado las condiciones para una mayor explotación del trabajo, que se dirigen a la ley de la flexibilización del trabajo" (Tapia, p. 197, 1999).

Para Tapia la democracia debe funcionar como la tarea política de los comunistas para acotar estas tendencias a la extensión de la jornada laboral y la explotación de modo de dejar disponible tiempo para el ejercicio de la práctica política. Contra estas tendencias desdemocratizadoras llama a restituir una democracia que contemple el tiempo de la participación ciudadana más allá del voto y las elecciones. Una democratización del tiempo disponible para la sociedad.

Por su parte Prada, señala que el MC funciona para pensar "la forma volátil que adquiere el proceso de transmutación del trabajo" (p. 38, 1999). Aunque su énfasis no está tanto, como en el caso de Tapia y García Linera, en lo que el marxismo permite pensar en relación al trabajo sino en que Marx lo introduce en una serie de problemas distintos que conforman el análisis de coyuntura que quiere exponer como la violencia constitutiva del capital, la capacidad de pensar al marxismo como una teoría de la modernidad y el problema de la totalidad social.

Prada también va a reconocer su preocupación por el "olvido" de la teoría marxista y lo va a convocar contra las tesis de Toranzo pero, fundamentalmente, con determinadas inclinaciones "posmodernas".

> Marx ya no está, tampoco el marxismo; pero, en esta ausencia, en esta falta vuelve a aparecer como anunciado su retorno. No sólo porque los obreros, los proletarios, los desposeídos, son mucho más, tampoco sólo porque siguen explotados, quizás más que antes (plusvalía relativa), sino por la forma como la burguesía se prepara a conjurar el fantasma de la revolución (Prada, p. 69, 1999).

En esta afirmación encontramos algunos contrapuntos con el resto del Grupo Comuna. Por ejemplo, el énfasis en que lo que produce la explotación es la "plusvalía relativa", a diferencia de Tapia que había señalado que se trataba de la "plusvalía absoluta". Si nos remitimos a la definición de Marx encontramos lo siguiente:

> Denomino plusvalor absoluto al producto mediante la prolongación de la jornada laboral; por el contrario, al que surge de la reducción de tiempo del trabajo necesario y del consiguiente cambio en la proporción de magnitud que media entre ambas partes componentes de la jornada laboral, lo denomino plusvalor relativo (p. 383, 1975).

Está claro entonces que para Tapia la explotación es la prolongación de la jornada laboral mientras que para Prada es la modificación en la ecuación entre trabajo necesario y plustrabajo debido a la mediación de técnicas que hacen que el trabajo necesario sea menor pero el resultado del proceso mayor, por lo tanto, la producción de valor que queda en manos del capitalista también es mayor.

Lo que resulta interesante es que la tesis de la crisis planteada por el Grupo Comuna en general recupera la preocupación de Marx por el régimen jurídico ¿qué leyes habilitan estos procesos? ¿qué complicidad estatal favorece la extensión de la jornada laboral? ¿qué ausencia jurídica permite la acumulación de capital ante el incremento de plusvalía relativa? Respecto a la plusvalía absoluta Marx señaló que

> el modo de producción material transmutado y las relaciones sociales de los productores, modificadas correlativamente, generan primero las extralimitaciones más desmesuradas y provocan luego, como antítesis, el control social que reduce, regula y uniforma legalmente la jornada laboral con sus intervalos (p. 360, 1975 [1867]).

Y cuando analiza la "ley fabril" como garante de la reproducción de las condiciones de trabajo tan importante como la maquinaria para la fábrica, también está dando cuenta de la alianza entre el orden jurídico y el capital para la reproducción de la plusvalía relativa. El contrapunto entre Tapia y Prada no se resuelve, queda planteado como un modo de reconocer que ahí donde se posan las preguntas sobre la clase obrera el marxismo puede producir, a través de la lectura de sus conceptos en relación al tiempo presente, una crítica al orden jurídico y a los regímenes de explotación modernos.

Prada elabora un diagnóstico de la coyuntura actual como crisis que atraviesa al conjunto de la totalidad social y fragmenta las instituciones modernas que se habían desarrollado produciendo "un vasto movimiento de despolitización"; un decaimiento del "sentido" y una evanescencia del mito del progreso (p. 48, 1999). Rescata la problematización de Marx en torno a la pregunta de la totalidad social como un contratiempo necesario frente a las tendencias "postmodernas" de la actualidad.

> Con Marx se continua de manera radical aquella compresión de la experiencia de la modernidad como suspensión impetuosa de valores e instituciones, tema que tan orgullosamente es aclamado por las corrientes postmodernas. La diferencia de Marx con estos contemporáneos intérpretes de la modernidad y los modernistas de su tiempo estriba en que no pierde la visión de conjunto, no perdiendo la perspectiva móvil que abarca los distintos procesos inherentes a la modernidad (Prada, p. 66, 1999).

Entonces, en el texto de Prada es posible ver que el problema del neoliberalismo es el de la modernidad y su crisis y no simplemente a cambios en la matriz productiva como señala Toranzo. Ante ello llama a sostener la pregunta por la totalidad social en relación a los índices de explotación. La traducción política de esta cuestión encontrará una crítica susceptible de ser hallada en todo el Grupo Comuna: la neoliberalización de los sindicatos. Los sindicatos son parte de esa modernidad en crisis "los cuales han reducido toda su labor a ser lobbies ocupados en defender los intereses gremiales y corporativos de sus miembros; la lucha sindical se ha reducido a los límites más estrechos de la lucha económica" (Prada, p. 49, 1999).

En ese interregno que supone el decreto 21060 y la Marcha por la Vida donde Toranzo define una "desproletarización", el Grupo Comuna se detiene a pensar en esas estructuras que continúan: una de ellas son los sindicatos. La propuesta de Toranzo no puede responder qué hacer con los sindicatos mientras que el ojo que tiene puesto el Grupo Comuna en la conflictividad creciente les dice que los sindicatos siguen organizando a la clase obrera pero que están en un proceso de transformación. Afirmar una crítica sobre estos es un intento por reponer la complejidad de un momento de amplias transformaciones.

En *El retorno de la Bolivia plebeya* (2000 C) hay un texto escrito en conjunto por Raquel Gutiérrez, Álvaro García Linera y Luis Tapia donde dan cuenta de esta cuestión:

> Parecería pues que la rearticulación de las redes de intersubjetividad social no han de contar únicamente con la presencia de los antiguos y nuevos sindicatos sino que han de tener un carácter más plural y diversificado (…) La disgregación del antiguo sindicalismo no ha extinguido la identidad laboriosa tan propia de las luchas sociales de años anteriores; la ha reconfigurado en correspondencia a la expansión de obrerización difusa y la mercantilización de las condiciones de reproducción social (p. 158, 2000 C).

Lo que interesa resaltar en este caso no es una teoría de sindicato en el neoliberalismo sino la instancia de vacilación que se puede leer sobre el evidente cambio que aún no puede ser hallado pero que es necesario comenzar a describir. Esta es la coyuntura teórica en la que García Linera desplegará su recuperación de Marx ante las tesis de la desproletarización. Hay claramente regiones compartidas en torno al modo de retornar a Marx pero hay también una insistencia en la puesta en funcionamiento de conceptos marxistas que forma un rasgo distintivo de su crítica.

Lo proletario en García Linera

García Linera, en la misma publicación dedicada al *Manifiesto Comunista* con la que Comuna comienza su trabajo, recoge la pregunta "¿Quiénes son burgués y proletarios? (p. 88. 2008 [1999]). El texto anticipa un análisis de las intuiciones que luego plasmará en el libro *La condición obrera en Bolivia. Siglo* XX (2014) el cual busca discutir contra las tesis de Toranzo y el Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS) sobre la desproletarización. Contra esta tesis se desarrollan también los *artículos Los ciclos históricos de la condición obrera minera en Bolivia (1825 – 1999)* (2000 A) y *Autonomía indígena y Estado multinacional* (2004). *La condición obrera en Bolivia. Siglo* XX es la investigación que apuntala estas publicaciones debido a que desarrolla la formación de clase obrera a través de tres estudios que van de 1999 a 2004 sobre el mundo fabril, los mineros y la estructura organizativa de la COB. Radica acá otro modo de estar a contratiempo. Ante la evidencia de la muerte de la clase obrera frente a la

emergencia de emprendedores e informales, García Linera y el Grupo Comuna van a ver qué tiene todavía para decir el concepto “proletario”.

García Linera piensa a lo proletario como el nombre de un problema político en el presente. La tesis de la desproletarización es discutida a través de la reposición conflictiva de la conformación de las clases sociales. El primer movimiento crítico entonces es no reducir el problema de las clases sociales al de la propiedad porque ello repondría una relación jurídica como índice de la conformación de las estructuras sociales.

> Cuando se pretende explicar las clases sociales por las relaciones de propiedad, en verdad lo que se ha hecho es invertir y mistificar la problemática de las clases, pues se toma como origen lo que en sentido estricto es el resultado, con lo que la crítica de la división social en clases es sustituida por una crítica juridicista de las formas de propiedad (García Linera, p. 95, 2008 [1999]).

La tesis de la desindustrialización como condición de la desproletarización es discutida debido a que los medios de producción “aun en su corporeidad física no son más que una manera de vincularse de las personas entre sí y con la naturaleza a través de las cosas” (García Linera, p. 95, 2008 [1999]). Lo que define al proletariado no son sus relaciones de propiedad sino su condición de asalariados modernos.

Como un espectro que retorna, Marx se hace presente para discutir a Toranzo a través del MC: “Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase” (p.118, 2015 [1848]). Para García Linera, despejar el problema de la propiedad implica reemplazarlo por el de antagonismo porque “el concepto de lucha precede al de las clases; más bien, porque hay lucha entre sujetos sociales es que luego hay clases sociales, de ahí que no sea casual que Marx en el Manifiesto hable primero de lucha de clases y luego recién de las clases que se forman a partir de la lucha” (García Linera, p. 98, 2008 [1999]). Esto está explicitado en el MC cuando Marx señala que “el proletariado pasa por diferentes etapas de desarrollo. Su lucha contra la burguesía comienza con su surgimiento” (p.124, 2015 [1848]). Por lo tanto, las clases no preceden a su relación antagónica, sino que son su efecto.

El modo a través del cual procede la crítica que García Linera lee en el MC es la reposición de las clases sociales como un "movimiento" conflictivo. Dice Marx: "El movimiento proletario es un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría" (p.126, 2015 [1848]). Por lo tanto, el trabajo asalariado para definir a las clases sociales no puede prescindir de una lectura del tiempo presente, eso que Marx adjetiva como "moderno". Es decir, de cómo se están moviendo esas clases sociales. Es en relación a ese carácter activo, fugaz o inestable que hay que adentrarse a la pregunta por las clases sociales. Eso implica poner en relación una serie de niveles como el económico, el político y el cultural.

La proletarización se puede ver precisamente en el momento en que la puesta en relación de esos niveles señala que lo que se reproducen son una serie de relaciones sociales que actualizan la acumulación capitalista. Toranzo reduce la complejidad del movimiento a una historia de los procesos económicos que puede ser correcta pero que solo permite reponer la tesis de la desproletarización si se cierran los ojos ante los regímenes de acumulación que esas mismas relaciones económicas (pero también las culturales y políticas) actualizan. "La definición de clase en el MC es procesual, no estática, no juridicista, ni tecnicista. El capital es una relación social, no un grupo de personas con ciertas cualidades particulares (García Linera, p. 98, 2008 [1999]). El concepto de "proletariado" no es una terquedad que santifica el texto del gran escritor Marx sino el recordatorio de la función que cumple la relación capital/trabajo en el capitalismo la cual no se anula por la relación jurídica de propiedad. Fundamentalmente en un país como Bolivia, donde campesinos pueden ser poseedores de tierras (por la reforma agraria de 1953) pero aún mantenerse en una relación de explotación en relación a su trabajo. Entre el antagonismo, los niveles y el trabajo, García Linera piensa a las clases sociales como un "movimiento".

> Se trata de un proceso económico-político-cultural en el que el trabajo va creando las nuevas disposiciones, las nuevas actitudes y capacidades para modificar a su favor el control, la gestión de las condiciones materiales de producción de la economía, la política y la cultura (p. 102, 2008 [1999]).

García Linera contrapone la tesis de Toranzo que señala que al no haber industria no hay proletariado con una que señala que mientras haya trabajo habrá proletariado.

Por lo tanto, esta concepción procesual no descarta el modo en el que Toranzo plantea la importancia del cambio en la estructura económica del país pero la complejiza al actualizar las siguientes preguntas: ¿De qué modo el trabajador pierde soberanía sobre el fruto de su trabajo? ¿Cuál es el proceso de enajenación del trabajo? ¿De qué manera se expropia la valorización del trabajo? El trabajo funciona como relación para abordar cómo se expropia el capital y se lo acumula.

"La capacidad de trabajo como capital variable del capital es una definición estructural del obrero moderno que ordena la función económica del trabajo en la sociedad, pero también su función política y cultural" (p. 107, 2008 [1999]). Capital variable es definido por Marx como "la expresión dineraria correspondiente al valor total de todas las fuerzas de trabajo que el capitalista emplea simultáneamente en un proceso de producción determinado" (p. 367, 1975 [1867]). Entonces es el concepto que García Linera recupera desplazando su lectura del MC a *El Capital* para pensar la condición del trabajador en el proceso de neoliberalización boliviano que produce "obreros híbridos sometidos a abigarradas formas de mercantilización de su fuerza de trabajo" (p. 108, 2008 [1999]). Esa hibridez se articula con el diagnóstico sobre la informalidad y la precariedad propia del neoliberalismo: los contratos, los obreros a domicilio, las jornadas reducidas, los subcontratados. Formas del trabajo neoliberal que García Linera denomina como "forma histórica temporal de la obrerización" (p. 109, 2008 [1999]) que conmueven la vieja estructura industrial pero sin prescindir de la explotación de la fuerza de trabajo. Es decir que es una novedad relativa que se articula con la relación de explotación y que debe ser analizada porque el capital variable es uno de los índices para detectar la extracción de plusvalía. La sospecha puede apuntar a que lo que se denomina "hibridez" no es otra cosa que la reducción de la expresión dineraria que el capitalista debe asumir en un proceso de trabajo. García Linera denomina como "ideologías sobre la extinción de los obreros" al razonamiento de Toranzo ya que el capitalismo neoliberal

> lejos de desproletarizar a la población, la están llevando a niveles extremos y mundializados, y esta creciente variedad de estratos de hecho, lo único que hacen es validar aún más el significado esencial del ser obrero: su fragmentación, su atomización, su pulverización por y ante el capital, porque en

> ello radica precisamente la posibilidad de una renovación sin límite de la conversión del trabajo en trabajo asalariado, esto es del trabajo en valor de uso del capital (p. 109, 2008 [1999]).

El concepto de capital variable está estrictamente ligado al de proletario u obrero debido a que explica el mecanismo de producción de valor en relación con la fuerza de trabajo. Permite trazar la relación con las formas de explotación en la medida en la que ubica la parte del capital que, convertida en fuerza de trabajo, es susceptible de extracción de plusvalor.

El capital variable no es una condición exclusiva del trabajo industrial sino que es condición del obrero capitalista. Si hay desproletarización o desobrerización se pierden la cadena teórica que sostiene al concepto de obrero en el capitalismo. García Linera observa que recuperar la pregunta por el obrero hoy no solo es actualizar la constitución de las clases sociales en Bolivia y producir los datos correctos sino sostener la pregunta por el trabajo no remunerado, el plusvalor que "le sonríe al capitalista con todo el encanto cautivante de algo creado de la nada". La pregunta entonces no es ni por la desindustrialización sino por "la forma en la que se expolia ese plustrabajo al trabajador directo" (Marx, p. 261, 1975 [1867]). La tesis de Toranzo, por lo tanto, corre el riesgo de olvidar la pregunta por la explotación y por la relación antagónica del trabajador que trabaja para el capitalista ya que "la tasa de plusvalor, por consiguiente, es la expresión exacta del grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital, o del obrero por el capitalista" (Marx, p. 262, 1975 [1867]).

Retomando el concepto de obrero o proletario que le permite sostener este andamiaje conceptual procede a trabajar sobre la caracterización de lo que denomina como la "condición" obrera. Nuestra conjetura acá es que el modo en el que la elabora recupera una problematización de la temporalidad bajo el nombre de "coexistencia": "El desarrollo de la producción minera en Bolivia, desde inicios de la república, se ha caracterizado por la coexistencia de complejas formas de organización del trabajo" (García Linera, 2008 [2000 A]). En muchos pasajes del texto "coexistencia" aparece como sinónimo de "abigarramiento":

> la condición obrera de los trabajadores mineros ha estado y está atravesada por el mismo grado de complejización y abigarramiento, con la coexistencia de obreros

> disciplinados por el moderno régimen industrial, junto a obreros temporarios vinculados a actividades agrícolas comunales y obreros – artesanos distribuidos en unidades familiares o individuales (García Linera, 2008 [2000 A]).

Podríamos señalar entonces que la tramitación de la condición obrera en García Linera se comprende si recuperamos su problematización del tiempo histórico en Bolivia como formación social donde coexisten diversos modos de producción donde el capitalista es el dominante.

Como ya hemos puntualizado en el capítulo anterior, lo abigarrado es la forma de la unidad que se visibiliza en momentos de crisis. Es decir, el nombre para aquello que aparece como unificado (una formación social) bajo un conjunto de relaciones complejas que no necesariamente conviven de forma armoniosa. García Linera traslada este razonamiento para pensar la condición obrera en tres procesos: "el obrero artesano de empresa" (1850 – 1900), "el obrero de oficio de gran empresa" (fines de la primera década del siglo XX) y "el obrero de especialización industrial flexible" que, si no lo dice, podemos pensar que esta cronología encuentra su inicio es el decreto 21060 de 1985.

Lo interesante es que al interior de estas condiciones García Linera muestra el entrecruzamiento de otros procesos de trabajo dando cuenta del profundo y complejo desarrollo de la subsunción formal. Una coexistencia en la coexistencia se despliega en el "obrero artesano de empresa" que presenta rasgos de la modernidad como el agrupamiento en centros industriales o la gran concentración de trabajadores pero otros ritmos como el trabajo individualizado lejano a la disciplina industrial y una presencia importante de los vínculos con la estructura productiva comunal – campesina. "La subsunción formal del proceso de trabajo es, en este caso, primaria, con lo cual la propia subjetividad obrera está anclada en la temporalidad agraria o artesanal más que en la propia industria" (García Linera, p. 152, 2008 [2000 A]). García Linera se concentra en la condición obrera pero, a partir de ahí, pone en juego una problematización de la temporalidad que deja ver la profundidad de las hendiduras de la unidad abigarrada. Es Marx el autor a partir del cual se adentra en esa complejidad por intermedio de los conceptos de "subsunción formal" y "proceso de trabajo

inmediato" que, lo anticipamos, serán centrales a lo largo de toda su recuperación de Marx.

Es la discusión teórica con Toranzo, sobredeterminada por la vacilación que un acontecimiento como La Marcha por la Vida arroja, la que le hace continuar el análisis de esta condición obrera y su relación con el Estado. Desde esta premisa política (la derrota de la Marcha por la Vida) construye su argumento contra Toranzo para sostener que

> muchos hablarán de la extinción de la clase obrera. Solo años después se darán cuenta de que el fin obrero, sellado en Calamarca, no será el del proletariado en general, sino el de un *tipo de proletariado*, de un tipo de estructuras materiales y simbólicas de la condición de clase y del largo y tortuoso proceso de formaciones de nuevas estructuras materiales y simbólicas que están dando nacimiento a una nueva condición obrera contemporánea en el siglo XXI (García Linera, p. 184, 2008 [2000]).

La conclusión en este caso apunta a pensar las condiciones actuales de intervención política. Discutir a Toranzo a partir del fin de una *condición* obrera (y no del fin del obrero) es repensar los modos de intervención política a la luz de los procesos de neoliberalización. La nueva condición obrera implica una fragmentación organizacional que se observa en la desterritorialización de los nuevos trabajos en contraposición a los antiguos campamentos mineros o en la ruptura de lazos comunitarios como la relación maestro-aprendiz que implicaba el modo de organización laboral en proceso de desintegración.

La Marcha por la Vida es leída como una revolución para otra época. Es el escenario que le permite proponer una tesis sobre la condición obrera volviendo a Marx porque es la enseñanza más clara de los cambios en el modo de producción capitalista que está viviendo el país. "Desde las clases dominadas, es una revolucionarización de sus condiciones de existencia pero dentro del mismo esquema general heredado de su dominación" (García Linera, p. 185, 2008 [2000]). La clave parece radicar en articular las tesis en torno a un Estado en proceso de reestructuración que ya no es el de 52 aunque arrastra algunas de sus contradicciones y que comienza a mostrar qué rol ocupará en el nuevo proceso democrático y neoliberal iniciado en 1982. De hecho,

esta podría ser pensada como una de las grandes tareas intelectuales del Grupo Comuna. Por eso, para García Linera "la marcha minera es así un eslabón de estas luchas de reconocimiento no en el Estado, sino por el Estado como modo de validación de la propia presencia histórica de la clase obrera" (García Linera, p. 183, 2008 [2000]). El Estado ha cambiado y el movimiento obrero mantiene una práctica política que no puede leer ese cambio. "Calamarca será el lugar del encierro, la derrota militar y la derrota histórica de la antigua estructura de la clase obrera en todo el siglo XX en Bolivia" (García Linera, p. 189, 2008 [2000]). En un acontecimiento político, García Linera lee una teoría de las clases sociales.

En su ejercicio de descripción de los distintos procesos de la condición obrera caracteriza al "obrero de oficio de gran empresa" como sobredeterminado por la temporalidad moderna de las máquinas, las empresas y las formas de contratación estables que permiten planificar un futuro. Se desarrollan también una serie de vínculos pedagógicos alrededor del oficio que organizan unas jerarquías intrageneracionales. Se ven fuertemente modificados el tiempo social de trabajo que interviene en el trabajo agrario. Sin embargo, nuevamente García Linera se detiene en el carácter abigarrado de esta condición de trabajo. Lejos de una reposición transitiva o desarrollista señala:

> sabemos que estas transformaciones nunca fueron completas; que incluso ahora continúan mediante la lucha patronal por anular el tiempo del *pijcheo* y que, en general, dieron lugar al nacimiento de híbridas estructuras mentales que combinan racionalidades agrarias como el intercambio simbólico con la naturaleza ritualizadas en fiestas, *wajtas* y *pijcheos* o el de las formas asambleísticas de deliberación, con comportamientos propios de la racionalidad industrial como la asociación por centro de trabajo, la disciplina laboral, la unidad familiar patriarcal y la mercantilización de las condiciones de reproducción social (García Linera, p. 156, 2008 [2000 A]).

García Linera reinterpreta el concepto zavaletiano de "acumulación en el seno de la clase" (Zavaleta Mercado, pp. 109, 127 y 584, 1983) para señalar que ya dicha acumulación es lo que permite la constitución de identidades políticas que trascienden al "conglomerado obrero" (García Linera, p. 158, 2008 [2000 A]) y permiten procesos

políticos duraderos. La memoria colectiva de la clase es entonces este conjunto heterogéneo de procesos de coexistencia incompleta en torno al proceso inmediato de trabajo y a los ritmos de la subsunción real y formal. García Linera resalta enfáticamente que la relación entre la condición de clase obrera y el porvenir es de relativa homogeneidad básicamente porque se podía prever un ciclo de vida inteligible. La revolución del 52 tiene a este obrero como su principal producto subjetivo: "se trata de una específica subjetividad productiva que vincula sacrificio laboral y callejero con un porvenir de recompensa histórica" (García Linera, p. 159, 2008 [2000 A]).

La categoría de "obrero de especialización industrial flexible" puede ser entendida como la respuesta a las tesis de Toranzo. García Linera y Toranzo ven un problema similar pero allí donde Toranzo analiza la evidencia del desplazamiento de la condición obrera bajo el prisma de la ruptura que se observa en la afirmación "ya no hay obreros", García Linera se permite la vacilación cómo método que repone el anacronismo de la figura del obrero como efecto del proceso de valorización. De ese modo, no se contenta con corroborar empíricamente que siguen existiendo obreros de oficio de gran empresa sino que le suma la pregunta sobre la condición obrera hoy. Retener temporalidades y observar cómo sobreviven sus restos es uno modo de abordar el problema de una forma más precisa pero, sobre todo, de terminar de entender los efectos políticos que este problema tiene. Es decir, qué relación constituye este nuevo obrero con el Estado y por qué es derrotado. En gran medida, la respuesta a esta pregunta puede pensarse en relación a lo que sobrevive del obrero de oficio, a su antigua relación con el Estado que lo tuvo de interlocutor en todo el proceso post 52.

> Nada ha *sustituido* aún plenamente a la antigua condición obrera; en pequeñas y aisladas empresas, *subsiste* parte de las cualidades de la antigua organización del trabajo, unificada en torno al maestro perforista; en otras se ha *regresado* a sistemas de trabajo más antiguos, manuales y artesanales; pero en las empresas que comienzan a desempeñar el papel más gravitante y ascendente dentro de las producción minera, la llamada Minería Mediana, se está generando un tipo de trabajador que técnica y organizativamente tiende a presentarse como el

> sustituto del que prevaleció durante sesenta años (García Linera, p. 160, 2008 [2000 A], énfasis nuestro).

García Linera observa que esta condición obrera de especialización industrial flexible tiende a disolver la antigua organización y subjetividad. Ya no está interpelada por el tiempo homogéneo de un tiempo sucesivo que llevará al progreso sino que está atravesada por una de las tesis que organizan a gran parte del Grupo Comuna que se refiere al presente como un "tiempo suspendido" (Gutiérrez, García Linera, Tapia, p. 151, 2007 [2000]) cuyas relación con la práctica política y el Estado aún está en constitución y el futuro se presenta como una incertidumbre.

Lo que *subsiste*, lo que *regresa* y lo que es *sustituido* nos convocan a las temporalidades de las fases analizadas en el capítulo 1. 3 (lo que sucede, en este caso, lo que es sustituido), los resabios (lo que insiste, en este caso, lo que subsiste) y en la de lo reprimido (en este caso, lo que regresa). La matriz nacional – popular abigarrada exige estos movimientos teóricos para explicar el presente (el efectivo cambio en la condición de clase) a partir de algo más que el presente como lo que parecía superado pero sigue ahí (el trabajo como capital variable) y lo que creían olvidado aunque retorne (las formas de organización comunitarias).

Es entonces en la derrota de la Marcha por la Vida donde García Linera observa un interregno entre nuevas estructuras de los trabajadores y del Estado que desarman la homogeneidad del tiempo y abren una serie de interrogantes que el Grupo Comuna intenta abordar: el conocimiento de la nueva realidad material y simbólica de la condición obrera moderna.

No podemos dejar de mencionar una suerte de autocrítica no explicitada. Si recordamos el apartado 1.1 la caracterización de Qhananchiri de la Marcha por la Vida señalaba que se trataba de masas revolucionarias que se conformaban como clase y nación "perfeccionando sus propios medios dejando atrás los prestados de otras clases". La publicación de 1988 carecía de la controversia con Toranzo pero también de la tesis de la incongruencia entre organización y práctica política, por un lado y nueva estructura estatal y modificaciones en el modo de producción capitalista, por el otro.

García Linera corrige, a través de estas tesis pero también a través de la evidencia de la derrota, el entusiasmo que la cercanía de los hechos produjo en primera instancia.

Entre Qhananchiri (1988) y García Linera (2000 A) hay una ambigüedad en torno a esta revuelta que le impone la pregunta que pone en juego la condición obrera, la organización política y su relación con el Estado.

> En términos de efecto estatal, su dispersión práctica y simbólica y su intermitente tránsito a los mecanismos de adhesión agrarios permitía que su representación colectiva quedara diluida en las construcciones discursivas y aprestos facciosos con los que partidos y caudillos militares interpelaban al "pueblo" para encumbrarse en puestos de gobierno (García Linera, p. 153, 2008 [2000 A]).

La discusión en torno a la tesis de la desproletarización es un acuerdo del Grupo Comuna que los conduce a producir dos movimientos claramente relacionados. Por lado, la recuperación de conceptos marxistas. No solo el de "proletarios" sino también el del andamiaje conceptual cuyas relaciones permiten pensar al trabajo en relación a su singularidad capitalista: plusvalía relativa, plusvalía absoluta, subsunción, proceso de trabajo. El otro movimiento es el que porta la crítica de lo existente. Es decir, esta revisión del "yerro de Toranzo" no se hace para refutarlo meramente en términos conceptuales sino porque el aplanamiento en la teoría que produce el autor simplifica una lectura de la coyuntura política que reduce problemas como la desorganización obrera y la crisis de los sindicatos a meros "hechos económicos" como pueden el cierre de ciertas partes de la industria. El Grupo Comuna no niega estos cambios pero si sus efectos o, mejor dicho, niegan que ellos solamente indiquen un cambio en la forma del trabajo. Los intelectuales atienden más bien a cómo ese cambio en la forma de trabajo intensifica la explotación de los trabajadores a partir de la extracción de mayores cantidades de plusvalía en lo que ideológicamente se denomina como el "trabajo informal".

Las discusiones continúan. Esta trifulca conceptual contra Toranzo es simplemente una de las entradas al laberinto en el que el Grupo Comuna ingresa e intenta desandar. La lectura de la obra de Pierre Bourdieu puede ser considerada como otra de esas entradas.

Capítulo 2.3: Comuna, lectores de Pierre Bourdieu

Bourdieu es un autor central en el Grupo Comuna y representa el nombre bajo el cual se producen diversas operaciones de lectura que dan cuenta de la relación entre teoría y política que estos intelectuales produjeron. Como ya hemos señalado, en la obra de García Linera lo que uno encuentra es la puesta en funcionamiento de conceptos para plantear tesis propias. No se detiene a reflexionar sobre los límites de las categorías o sus contradicciones internas. Hay solamente dos casos en los que podemos encontrar ese movimiento sobre autores y sus conceptos: Marx y Bourdieu. Sobre este últimos nos detendremos para intentar terminar de presentar la reflexión en torno a las clases sociales que García Linera traza al calor del proceso de neoliberalización de Bolivia y en la coyuntura teórica de la que participa. El análisis de esta relación nos llevará a ubicar un "silencio" de García Linera que merece ser mencionado.

Es un capítulo en sí mismo la relación entre Bourdieu, Marx y el marxismo. A continuación, presentamos dos investigaciones que han tratado de abordar esa ligazón. El criterio de selección de estos dos textos corresponde a que representan dos corrientes distintas que se encuentran articuladas en la reflexión de García Linera. El primero (Gutiérrez, 2003)[73] es un escrito que enfatiza los pasajes en los que Bourdieu sostiene explícitamente que Marx constituye un antecedente insoslayable para su teoría. El segundo (Gilles, 2014) es una investigación que problematiza la relación de la herencia de Marx en Bourdieu más allá de lo que el sociólogo francés "diga" sobre Marx. Lejos estamos de dar un panorama amplio sobre la problemática o de pretender agotarla con estas dos formas de adentrarse al problema. Simplemente queremos anticipar que la operación de García Linera sobre Bourdieu es una articulación de Bourdieu con Marx que nombraremos bajo la metáfora de la "soldadura". Ahí donde encuentra un límite al planteo sociológico, García Linera lo continúa con los textos de Marx.

[73] No debemos confundirla con Raquel Gutiérrez, miembro del Grupo Comuna. La referencia remite a Alicia Gutiérrez, socióloga y especialista en la obra de Pierre Bourdieu.

Gutiérrez ubica que las siguientes tesis constituyen el materialismo que Bourdieu hereda de Marx: "el rechazo de la teoría pura" (p. 454, 2003), "la construcción del hecho científico" (p. 456, 2003), la causalidad histórica y social (p. 459, 2003), "el principio de la no-conciencia y la ilusión de la transparencia" (p. 462, 2003) la "concepción relacional de lo social" (p. 465, 2003), la "concepción agonística de la acción social" (p. 468, 2003), "la economía de las prácticas " (p. 468, 2003) y "la teoría de las clases" (p. 472, 2003). La autora finaliza su intervención diciendo que el punto en el que las categorías analíticas de Marx no alcanzan para explicar los fenómenos sociales, Bourdieu acude a Durkheim y Weber. De ahí que pueda ser considerado como "postmarxista" debido a que el modo de continuar con los límites de la teoría marxista es a través de la articulación con una serie de autores que están por fuera de esta literatura.

Por su parte, Gilles (2014) produce otro tipo de lectura para pensar la relación entre Bourdieu, Marx y el marxismo. El movimiento que se encuentra en este planteo es la distinción entre lo que Bourdieu "dice" y lo que se puede leer en sus tesis. Gilles no niega que "Bourdieu aprueba explícita y frecuentemente a Marx (aunque no al marxismo)"[74] (p. 147, 2014). De hecho, Gilles trabaja en primera instancia con un sistema de medición cuantitativo que da cuenta de las menciones de Marx en la obra de Bourdieu y las distingue entre las que aprueba, las que desaprueba y las que son neutrales respecto a la obra de Marx (el trabajo es el mismo respecto a los marxistas) lo que lo lleva a concluir que en plano cuantitativo Bourdieu aparece muy cercano a Marx y no así a los marxistas. Pero, como sabemos, la lectura no se limita a contar palabras.

> Las citas favorables a Marx están basadas en cuestiones secundarias. El análisis de las citas a favor de Marx no muestra un vínculo fuerte entre Bourdieu y el autor de *El Capital* sino que la mayoría de ellas no están vinculadas al sistema teórico de Pierre Bourdieu (Gilles, p. 151, 2014).

El autor trabaja buscando las contradicciones de esta relación. Las contradicciones son, en este caso, aquellos momentos donde Bourdieu se expresa favorablemente respecto

[74] Las traducciones de Gilles (2014) son nuestras. El texto original se encuentra acá: https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2014-2-page-147.htm

a la obra de Marx y, posteriormente, contradice ese acuerdo en sus tesis teóricas. Gilles encuentra este movimiento respecto a la caracterización de la pequeña burguesía, la relación entre Marx y Proudhon, el carácter eterno del arte griego y el objetivismo.

> En varias ocasiones, Bourdieu indica que Marx es un precursor de su obra ya que es iniciador de una sociología del conocimiento que ha dado los elementos de una pragmática sociolingüística y que él realiza análisis cercanos al concepto de habitus. Estas tres afirmaciones no pueden establecer un lazo fuerte entre ambos sistemas teóricos, dada la fragilidad de los términos utilizados ("precursor", "elementos", "cercanos") (Gilles, p. 156, 2014).

En cambio, Gilles señala que las citas desfavorables a Marx muestran una divergencia significativa entre ambos autores: el análisis de las clases sociales es insatisfactorio, lo que lleva a Marx a equivocarse sobre el interés público y a pensar a la emancipación como la consecuencia mecánica del despertar de conciencia. Del mismo modo, se rechaza la visión de Marx de la economía. Al mismo tiempo, Gilles encuentra una crítica de Bourdieu a Marx sobre su teoría del Estado que no explica su existencia ni sus efectos.

Los contrapuntos más sobresalientes entre Bourdieu y Marx se encuentran en la esfera económica, la fuerza de trabajo como mercancía, la explotación y la alienación. Acá se puede observar claramente la distinción que hace Gilles entre lo que Bourdieu "dice" y lo que su teoría muestra. Por ejemplo, en el caso de la explotación, Gilles demuestra que el término aparece frecuentemente, pero eso no basta para decir que Bourdieu trabaja sobre una concepción marxista. De hecho, muestra que no hay asociación al concepto de plustrabajo o plusvalor que son el fondo teórico de la categoría de "explotación". Gilles señala que para Bourdieu hay explotación cuando hay condiciones de trabajo especialmente difíciles o cuando sus salarios son particularmente bajos. "El rechazo de Bourdieu a la explotación es coherente con su cuestionamiento de la teoría del valor-trabajo" (Gilles, p. 159, 2014). Siguiendo la investigación de Gilles podemos ver que Bourdieu reconoce que hay explotación, pero sin necesidad de reponer el andamiaje conceptual marxista

Este punto es importante para ubicar las operaciones de lectura que el Grupo Comuna y especialmente García Linera producen a contratiempo sobre el sociólogo francés. Bourdieu está a tiempo en sus términos. Es decir, es un "postmarxista clásico" que produce teoría crítica marcando distancia de Marx y reconociendo al mismo tiempo su autoridad.

El Grupo Comuna, en cambio, toma esa distancia y la reimprime sobre la obra del propio Bourdieu para leer los procesos políticos que acontecen y formular preguntas que les permitan intervenir en su coyuntura: ¿pueden ser considerados obreros los "nuevos" trabajadores? ¿Cuál es la división social del trabajo actual? ¿Sobre qué procesos de subsunción se monta la explotación actual? ¿Participa el trabajo no asalariado de la producción de valor?

Lo que la investigación de Gilles deja entrever es que Bourdieu es un autor que abandona el marxismo más allá de que siga reconociendo su pertinencia en algunos aspectos. Podemos decir que lo que se abandona es el método de Marx (definiremos esta cuestión el capítulo 3.1). Para Comuna y García Linera es preciso hacer ese rodeo teórico porque es el que distingue la forma de la explotación propia de cada coyuntura y evita resoluciones políticas meramente jurídicas.

Gilles muestra la ruptura entre Bourdieu y Marx que, mostramos, García Linera va a intentar soldar. Acá lo "dicho" por Bourdieu coincide con su razonamiento teórico. Esto es así porque Bourdieu señala en *El espacio social y la génesis de las clases* (1989 [1964]) que la construcción de una teoría del espacio social requiere de una serie de rupturas con la teoría marxista y avanza en esa dirección. Bourdieu se opone a la definición económica de las clases sociales a partir del concepto de plusvalía y a la posibilidad de que la clase devenga sujeto de la lucha de clases. En el mismo sentido, piensa la relación de las clases sociales en función de campos y no en posiciones de clase propias de las relaciones de trabajo del modo de producción capitalista.

El trabajo que lleva adelante Gilles resulta más pertinente para esta investigación porque, a diferencia del de Gutiérrez, va más a allá de la letra de Bourdieu. Gilles demuestra que un modo de continuación de la teoría marxista puede ser el

distanciamiento. Comuna, por su parte, intentará acercarse a través de la distancia puesta por Bourdieu.

Hecho este breve rodeo, es preciso presentar las tesis de García Linera y el Grupo Comuna que tienen a la teoría de Bourdieu como un sistema que es preciso volver a soldar con el marxismo, basándose en lo "dicho" pero, fundamentalmente, recuperando la teoría marxista como aquella capaz de reponer la complejidad de la constitución de las clases sociales al interior del proceso de neoliberalización en Bolivia.

La sociología de Bourdieu como teoría finita

En *Bourdieu leído desde el sur* (2000) se encuentra el trabajo más sistemático de García Linera sobre la obra del sociólogo francés. Desde el principio del texto vemos que la operación de lectura que ejerce sobre la obra de Bourdieu es pensarla en relación al marxismo:

> Cada clase se configura en relación a las demás, en lucha frente a las demás y cada transformación de la condición de una clase es solo un momento de la transformación en la condición de las otras clases y, por tanto, de sus luchas. Las luchas de clases son por ello el momento fundante de la construcción de las clases (p. 53, 2000 B).

El objetivo del texto es pensar de qué modo Bourdieu sirve para comprender a las clases sociales. La operación por la cual se busca esto es una articulación de Bourdieu con las tesis de Marx. Para ello recorre tres niveles de la obra de Bourdieu: 1) el principio de diferenciación o dimensión objetivas de la estructuración de las clases; 2) el habitus o capital incorporado; 3) la estructura simbólica: el espacio de los estilos de vida y el poder simbólico.

García Linera señala que "recogiendo a Marx, Bourdieu habla del capital como una "relación social" que asigna eficacia competitiva a determinados factores en el espacio social" (p. 54, 2000 B). La primacía de las relaciones por sobre sus elementos es una tesis que ya hemos bordeado en diversas oportunidades en este escrito. Se trata de

una tesis materialista que le ha servido a García Linera para discutir contra el teoricismo programático, el obrerismo y el identitarismo y que acá es retomada para pensar la constitución de las clases sociales.

Como hemos visto, esta es una tesis que García Linera lee en Marx cuando este piensa la primacía de las relaciones de producción por sobre las fuerzas productivas pero también es una crítica que el boliviano le apunta al autor de *El Capital* cuando en algunos de sus textos piensa a los trabajadores campesinos como pequeños burgueses. García Linera aplica sobre Marx su señalamiento en el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*: "Del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, tampoco podemos juzgar estas épocas de transformación por su conciencia" (Marx, p. 249, 2015 [1859]). Lo marxista entonces, va más allá de lo que Marx "diga". Lo marxista es, para García Linera, una serie de tesis para re(comenzar) un pensamiento.

Bajo el primado de las relaciones por sobre sus elementos, García Linera recupera el concepto de "capital" de Bourdieu en sus cuatro acepciones: económico, cultural, social y simbólico. Una de las operaciones para soldar a Bourdieu con Marx consiste en poner en suspenso aquella distinción que vimos con Gilles entre "Marx" y "los marxistas", la cual puede funcionar como un principio ordenador en primera instancia, pero no deja de reponer a "lo dicho" (por Bourdieu, en este caso) como un fondo de verdad.

Es importante notar que García Linera le dedica páginas a la explicación y definición de los otros capitales (cultural, social y simbólico) pero solo se detiene críticamente en el económico. De ese modo, establece dónde producir la soldadura. Es decir, dónde tiene algo para decir el marxismo y dónde se encuentra su propia finitud que le exige una articulación con otras disciplinas.

En García Linera no hay un interés por hacer esa distinción y es por ello que para soldar a Bourdieu con Marx, acude (una vez más) a Zavaleta Mercado. El capital económico es el concepto para complejizar a las clases sociales a partir de una distinción entre obreros de grandes empresas y de pequeñas. Recordemos que el marco en el que se plantean estas discusiones buscaba pensar la explotación y la organización de los

distintos sectores que se estaban movilizando y, además, discutir con la tesis de la "desproletarización". El Grupo Comuna tenía como tarea militante hacer comprensible el conjunto de las luchas y, para ello, tratan de reponer la complejidad de las modificaciones en los procesos de trabajo que percibían fundamental para producir una caracterización de las clases sociales en relación a su práctica política.

Para ello, García Linera toma el concepto de capital económico de Bourdieu y lo piensa en relación al de "acumulación en el seno de la clase" (Zavaleta) que, como ya hemos señalado, apunta a ubicar la constitución de identidades políticas que trascienden al "conglomerado obrero" (p. 56, 2000 B) y permiten detectar lo que dura de los procesos políticos en oposición a su novedad. Zavaleta le recuerda que el capital económico de una clase social no se agota en la acumulación de recursos y bienes ni en la reposición jurídica de la posesión en tanto "propiedad".

El capital económico es definido por Bourdieu (2007 [1980]) como la acumulación relativamente estable de bienes materiales y posesiones. En general, aparece articulado al concepto de "capital simbólico" el cual es más lábil y expresa las relaciones que jerarquizan determinadas relaciones sociales basadas en el prestigio y el honor.

García Linera, encuentra que este abordaje posee un límite "fenomenológico" cuya posibilidad de exploración radica en el reencuentro con la teoría marxista: "se requiere ir más allá de los factores fenomenológicos de la realidad del capital económico mencionados por Bourdieu, a fin de sumergirse en las fuerzas estructurales que constituyen el armazón del poder económico en la sociedad contemporánea" (p. 58, 2000 B). Esta crítica no funciona como una "impugnación" a la teoría del sociólogo francés sino como un establecimiento de sus límites para seguir pensado a partir de su finitud. La soldadura se produce a través de los conceptos marxistas de proceso de trabajo inmediato, circulación y reproducción.

> Es en las relaciones de poder al interior del proceso de trabajo inmediato, de circulación y de reproducción en su conjunto donde el capital además de develarse justamente como relación de poder cristalizada en relaciones de producción distribuida entre los sujetos participantes del acto productivo, atraviesa las esferas de circulación y consumo ampliando la mirada económica de

> la construcción de clase del área productiva a las áreas de circulación, distribución y consumo de bienes, con lo que es posible dar cuenta de aquellas fracciones de clase que sin participar de la esfera productiva se constituyen en torno al comercio, la administración, etc. (García Linera, p. 58, 2000 B).

García Linera expone el concepto de "relaciones de poder" a su complejidad en el modo de producción capitalista y no solamente a partir de las formas que toman esas relaciones desiguales. El proceso de trabajo inmediato es descripto por Marx como el concepto que prescinde de la forma circunstancial que toma el trabajo. Marx comienza describiendo al proceso laboral como una actividad propia del hombre orientada a un fin con su objeto que deviene valor de uso y sus medios que permiten poner a funcionar el trabajo pretérito. El reverso del proceso de trabajo es el consumo de fuerza de trabajo del capitalista. Esto implica que

> el obrero trabaja bajo el control del capitalista, a quien pertenece el trabajo de aquél" y que "en segundo lugar, el producto es propiedad del capitalista, no del productor directo, del obrero. El capitalista paga, por ejemplo, el valor diario de la fuerza de trabajo (Marx, p. 224, (1975 [1867]).

Leyendo a Marx, García Linera toma distancia de la forma temporal que toma el trabajo y le inscribe la estructura que en la teoría de Bourdieu encuentra ausente. En el proceso laboral del producto sucede el proceso de formación del valor justamente porque como el trabajador vende su fuerza de trabajo como valor de uso, esta le pertenece al capitalista razón por la cual el trabajo es ahora apropiación del tiempo por parte del capitalista. El tiempo de trabajo que excede a la reproducción de su fuerza de trabajo deviene plusvalor; es decir, transformación del dinero del capitalista en capital. Como explica Marx, el proceso de transformación del dinero en capital sucede al mismo tiempo en la circulación (el trabajador tiene que poner a circular su fuerza de trabajo para venderla en el mercado) y en la producción (es en el proceso de producción de objetos en mercancías que el capitalista expropia fuerza de trabajo no remunerada del trabajador). Si se reduce el concepto de "capital económico" a los bienes y posesiones, a su fenomenología, se pierde el complejo entramado que lo sostiene.

García Linera también reconoce que es en el proceso de reproducción del capital donde esas relaciones de poder marcadas por Bourdieu encuentran una complejización que no hay que perder de vista. Esto se debe a que es en esa instancia donde la aparición del capital comercial cobra relevancia y hace ingresar a otros "actores". En relación a la reproducción simple señala que

> el desdoblamiento de la plusvalía –que primariamente debe venir a parar siempre a manos del capitalista industrial– en distintas categorías como cuyos representantes aparecen, al lado del capitalista industrial, el terrateniente (respecto a la renta del suelo), el prestamista (respecto a los intereses), etc., y además el gobierno y sus funcionarios, rentistas, etc. Estos caballeros aparecen como compradores con respecto al capitalista industrial y, en cuanto tales, como transformadores en dinero de su plusvalía; en la parte que les corresponde, también ellos lanzan dinero a la circulación y el capitalista industrial lo recibe de sus manos (Marx, p. 307, 1975).

La plusvalía entonces es también acumulada por estos actores que sacan dinero de circulación o, como señala Marx en relación a la reproducción ampliada, "puntos en que se retira dinero de la circulación para acumularse en numerosos tesoros o capitales–dinero potenciales individuales" (Marx, p. 344, 1975). Es el proceso de acumulación de plusvalía el que produce la desigual distribución del capital económico.

Esta complejidad que García Linera le imprime a la problematización de las clases sociales y a las relaciones de poder de Bourdieu es de vital importancia para pensar en una estructura productiva en proceso de transformación neoliberal como la boliviana. Pero también para no detenerse en análisis sobre individuos aislados de sus relaciones de producción. Los conceptos de Marx permiten trazar la singularidad de un proceso de formación de valor (o, su reverso, de explotación de los trabajadores) al interior de una totalidad productiva compuesta por instancias relacionadas de producción, circulación y reproducción. Ubicar la singularidad del trabajo inmediato, la circulación y la reproducción del capital permite puntualizar los procesos de acumulación y ver qué clases atraviesan desposesiones que podrían ser susceptibles para participar de procesos transformadores de esa situación debido a que son las que más están siendo vulneradas.

Está claro que a este razonamiento le falta una teoría de la ideología. Además del concepto de capital económico, García Linera problematiza el de habitus. El modo en el que García Linera lo recupera nos remite a lo presentado en el capítulo 1.4 sobre la dimensión ideológica. Contra las teorías que suponen la transformación ideológica bajo la forma de la pedagogía o la toma de conciencia, plantea que

> hablamos entonces de los habitus como principios de percepción, de recepción, de guía de las prácticas sociales que han resultado de la transmutación de las fuerzas de las posiciones objetivas, de la historia de las condiciones de clase, en esquemas mentales y usos del cuerpo adecuados a esas posiciones y a esas luchas mediante las cuales las personas aprenden, significan y actúan en el mundo sin que necesariamente sean esquemas conscientes de acción sobre el mundo (García Linera, p. 74, 2000 B).

García Linera lee un límite en la explicación económica de la explotación a la hora de buscar su articulación con la práctica política. No es lineal la relación que señala que a mayor explotación, mayor disposición a la práctica política. Por eso, acude a Bourdieu como una teoría de la ideología a través del concepto de habitus.

El concepto apunta a pensar en aquello que no pasa por la conciencia sino que se expresa en las prácticas. La idea de los "esquemas mentales" o la definición bourdiana de "estructuras estructurantes" son un punto de apoyo del Grupo Comuna en general aunque también es posible rastrear un contrapunto entre García Linera y Prada cuya forma de retomar el concepto de habitus en Bourdieu repone una teoría de la "difusión" de ideas (las del neoliberalismo, en este caso) susceptible de ser desarmada con una práctica intelectual pedagógica.

En relación a las ideas del neoliberalismo dice Prada que "flexibilización, desregulación, adaptabilidad son palabras que tratan de mostrar el carácter fluido, móvil y volátil del capitalismo tardío. Sin embargo, este discurso entra en contradicción con los resultados efectivos de las políticas de ajuste estructural, de privatización y de liberalización del mercado" (p.190, 2020). Si bien García Linera critica esta posición pedagógica, repone una caracterización problemática del habitus al distinguir, siguiendo a Bourdieu, entre habitus de "dominantes" y de "dominados". Como si esos esquemas mentales y prerreflexivos fueran absolutamente antagónicos y no tuvieran

regiones compartidas. Habitus es también disposición, condiciones históricas que hacen a una clase social. El problema acá es que en esta caracterización del habitus termina produciendo el mismo movimiento pedagógico que comenzó criticando:

> no debemos olvidar que si bien las pautas dominantes del habitus dominado son las que mayores probabilidades tienen de ser gatilladas por las características dominantes con las que la realidad ha sido producida y significada, no se trata de una determinación directa, presenta un alto grado de incertidumbre abierto por el grado de contingencia de 1) la manera de constitución de la estructura del habitus dominado y 2) de la manera de constitución objetiva de la realidad y su enunciación legítima capaz de sacar del estado de potencia a estado de acción las predisposiciones del habitus (García Linera, pp. 96-97, 2000 B).

Si podemos sugerir que en este texto existe un contra punto entre García Linera y Prada, también podemos afirmar, ya que así aparece en el texto, un distanciamiento de Althusser a quien le imputa una concepción de la ideología como falsa conciencia. A ello le opone la teoría de habitus de Bourdieu que es una forma de conocimiento sobre el mundo productiva cuyos efectos prácticos organizan el mundo. García Linera considera que el habitus es un espacio abierto, constituido por pugnas y, particularmente, el de los dominados una, "aceptación incorporada por la escasez" (García Linera, p. 101, 2000 B).

A esta altura ya podemos considerar problemático el tratamiento de la dimensión ideológica en la obra de García Linera. Es evidente que considera que existen mediaciones como el lenguaje, el habitus o el sentido común que son constitutivas de los hombres pero también hay un exceso subjetivante en estos acercamientos. Podríamos pensar que, en García Linera, la cuestión ideológica es mayormente subjetiva. Por eso son tan frecuentes las apariciones de la problemática ideológica en términos de clases como dos instancias enfrentadas sin convergencias. Volveremos sobre esta crítica en las conclusiones de la tesis articulando también la presentación del problema de la ideología en García Linera incorporando también la reflexión en torno al concepto de "momento constitutivo".

Sin embargo, el movimiento a través del cual García Linera desubjetiviza su concepción del problema de la ideología bajo el nombre de "habitus" es reintroduciendo cierta dimensión conflictiva a través de Marx:

> La concepción de la formación de las clases en general y de la clase obrera en particular, en Marx, lejos de asentarse en una visión conciencial, propugna un papel primordial a la capacidad de desplegar luchas políticas ("el proletariado o es revolucionario o no es nada") en distintos terrenos de la vida social comenzando desde el proceso de trabajo (Capítulo VI inédito), pero también por el cultural y estatal (Manifiesto Comunista, La guerra civil en Francia), y todo ello, como proceso de autoconstrucción de la propia clase, de autoemancipación (García Linera, p. 107, 2000 B).

De este modo, sortea el problema que implica pensar al habitus bajo una concepción subjetivista (la transformación de la ideología no vendrá por una toma de conciencia voluntaria) aunque no termina de despejar la tensión que implica concebir a la instancia ideológica, al habitus o a las estructuras mentales como ideas propias de una clase social. La soldadura, en este caso, se produce a medias.

El último movimiento que queremos rescatar de la lectura de García Linera de Bourdieu es el que relaciona a las clases sociales con la diferencia étnica en Bolivia. Reingresa la problemática indígena que vimos en la parte I pero a la luz de las discusiones contra la desproletarización. En este caso, mencionando las *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* (1965) de Rodolfo Stavenhagen donde se complejizan simplificaciones como la idea de los países "duales"[75] (con dos clases sociales: una arcaica y la otra moderna), el progreso mediante la industrialización de lo "atrasado", lo "atrasado" como obstáculo para el desarrollo, la falsa tensión entre burguesía nacional y oligarquía terrateniente, el impulso desarrollista de la clase media, la integración nacional como producto del mestizaje y la idea de que el progreso solo se realizará mediante la alianza de obreros y campesinos.

Si seguimos el pensamiento de García Linera hasta acá presentado solo la última tesis podría ser discutida por él. Hemos visto coincidencias con todo el resto de las ideas de

[75] Subyace acá también un distanciamiento con Zavaleta Mercado y su texto *El poder dual en Bolivia* de 1974 que no podremos explorar en esta tesis pero que merece, al menos, ser mencionado.

Stavenhagen. Es justamente por esta similitud que el boliviano piensa al racismo en relación a los restos coloniales, a la imposibilidad de la burguesía de sostener un proyecto nacional en términos amplios, a la reposición de Bolivia como una formación social abigarrada, a la coexistencia de una multiplicidad étnica que no se funda en una singularidad (lo mestizo) y, a partir de ahí, retomar el problema de la reproducción de la dominación a partir de valor del capital étnico.

Como mostró Patriglia (2022) García Linera presenta el concepto de "capital étnico" como un saldo conceptual de su estudio sobre Bourdieu. El concepto remite a una operación de traducción entre coyuntura y práctica teórica a partir de los capitales secundarios que elabora Bourdieu pero a la luz de la compleja historia boliviana. García Linera sumerge el concepto de "capital cultural" en la sociedad multi-étnica boliviana y saca el de "capital étnico" que agrupa el tratamiento del capital económico bajo la complejidad del proceso de trabajo (y no solo en su aspecto fenomenológico) y los efectos de jerarquización social étnica que los restos coloniales dejaron.

Observa que la naturalización de las diferencias de clase por cuestiones étnicas son un problema estructural en Bolivia que es puesto en cuestionamiento de forma creciente por las movilizaciones sociales de la época. Sin embargo, se distancia de interpretaciones "discursivas" que consideran a la etnicidad la naturalización de un "engaño". Es decir, no cree que la explicación del capital étnico radique en la manipulación de ciertas ideas sobre la desigualdad de las etnias. Encuentra esta explicación, una vez más, gracias a Marx:

> No estoy de acuerdo en que se trata simplemente de construcciones culturales mediante las cuales las diferencias de clase se representan como diferencias culturales. El hecho de que hagamos de las representaciones simbólicas un tipo de capital incorporado, somatizado y por tanto que las clasificaciones raciales tengan un papel de bien perceptible, nos lleva a considerar que no son sólo "expresión", reflejo o simples "efectos de engaños discursivos (…) Considero que lo característico de la realidad colonial de la sociedad boliviana, a parte de la forma peculiar de acontecer de la subsunción formal, tiene que ver con la presencia del capital étnico, como un capital específico y fundamental en la construcción de las condiciones objetivas de clase (García Linera, p. 125, 2000 B).

Acá se produce la última soldadura que encontramos y que da lugar a un concepto propio, el de "capital étnico". García Linera articula la subsunción formal singular de la coyuntura boliviana con la evidente problemática étnica que se manifiesta como una demanda política de su presente. El concepto de capital étnico busca apuntar hacia la tramitación cotidiana de la imposición de las clases dominantes que condensa la posición objetiva producto del proceso de trabajo. Precisamente en un momento en el que la condición multiétnica comienza a ser reivindicada a partir de su potencia revolucionaria.

Retomando a Aricó (2011) podríamos pensar que las soldaduras que García Linera hace con Bourdieu transforman al francés de un "sociólogo objetivista" a un "sociólogo materialista" ya que mientras el primero describe el desarrollo del sistema capitalista, el segundo intenta comprender las particularidades de una formación económico-social y las contradicciones de clase que se generan en su interior. La conformación del habitus o los capitales no pueden prescindir del modo en el que, a lo largo de la historia de Bolvia, determinadas estructuras productivas y procesos de trabajo fueron subsumidos para dar lugar al modo de producción capitalista.

El silencio de García Linera

Decíamos en la introducción de este capítulo 2.3 que al final de la problematización que hace García Linera de la relación entre Marx y Bourdieu se encontraba un "silencio". Veamos de qué se trata. En un prólogo a la compilación de textos de García Linera[76] que se llevó a cabo en el marco de esta investigación, María Pía López sugirió:

> Queda silente otra dimensión en la que nuestras sociedades heredan fuertemente la experiencia colonial: la faz patriarcal que estructura también las desigualdades y las violencias, y que se pliega sobre las otras relaciones de dominio. Clase y raza son dimensiones fundamentales de la desigualdad, pero no lo es menos la del género, como los feminismos populares, masivos,

[76] Ver: García Linera, A. (2022). *Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021).* (Parodi, R. y Tzeiman, A. comps.) UNGS-CCC. Se puede consultar acá: https://ediciones.centrocultural.coop/libros/alvaro-garcia-linera-lxs-que-vendran

> comunitarios –no hablo aquí de los feminismos liberales– vienen sosteniendo al enunciar los puntos de articulación entre unas y otras (…). Al no atender la crítica al patriarcado, las desigualdades de género pasan a considerarse secundarias respecto de otras fundamentales –y resultan más allá de la intención de incluir alguna mención en las últimas conferencias, porque no son parte de la lógica de pensamiento–. Esa ausencia tiene consecuencias político-prácticas en los modos de pensar las prioridades de la transformación social y al sujeto que las constituye (p. 27, 2022).

Lo que señala López es preciso. García Linera (2008 [2000 C]) menciona ciertas participaciones importantes de las organizaciones de mujeres en la historia de Bolivia como, por ejemplo, la iniciativa de las mujeres mineras en la Marcha por la Vida de intentar romper el cerco militar[77] a través del cual fue derrotada la movilización pero no hay una pregunta por el género desde el andamiaje marxista que desarrolla. Parecería que ser una determinación secundaria respecto al problema de las clases sociales o al de la raza.

Dicha ausencia fue presentada a todo el Grupo Comuna, desde sus principios, por Raquel Gutiérrez. Introducimos este silencio de García Linera en este momento porque la crítica de Gutiérrez es trabajada a través de Marx y Bourdieu y también porque, en el marco de las publicaciones del Grupo Comuna, encontramos un pasaje donde García Linera no solo mencionó sino que desarrolló una problematización de las relaciones de género a partir de una lectura de la reproducción de la fuerza de trabajo que posteriormente no se observa que haya sido retomada de forma sistemática sino que queda como un chasquido en el silencio.

La crítica de Gutiérrez se encuentra en dos textos. El primero es en el libro *Desandar el Laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*, escrito en 1999 y publicado en 2015. El otro es su artículo del libro Bourdieu leído desde el sur (2000), *La dominación masculina. Una reflexión para Bolivia desde la perspectiva de Pierre Bourdieu*. Nos concentraremos en el primero ya que el segundo es un artículo que sintetiza lo expuesto en él. En la introducción del libro, Gutiérrez parte de su participación en el Grupo Comuna donde "no podíamos ni simular ni pretender

[77] Ver nota 35.

colectivamente que las diferencias y jerarquizaciones de género no existían" (p. 16, 2015 [1999]). La crítica de Gutiérrez es el señalamiento de una ausencia en todo el Grupo Comuna. Recupera a diversos autores para pensar la opresión femenina entre los cuales Bourdieu aparece reiteradamente a través de conceptos como el de "estructuras estructurantes", "habitus", "capital simbólico" y "campo". El otro nombre que arma gran parte de sus argumentos es el de Marx por intermedio de los conceptos de subsunción formal, subsunción real, trabajo concreto y trabajo abstracto. Comenzaremos por este último[78].

Gutiérrez presenta una serie de preguntas que recupera de la tradición feminista que ha intentado pensar una relación con Marx, pertinentes para ubicar la reproducción de las relaciones de producción y la complejidad de las clases sociales. Se interroga por la existencia de una división sexual del trabajo, la organización del trabajo social y doméstico, la dependencia del sexo femenino y la constitución de sujetos sexualmente diferenciados. Para entender las relaciones de poder sexo/genéricas sugiere que hay que abordar: 1) cómo se lleva a cabo la producción material de la vida social; 2) cómo se organizan socialmente las relaciones familiares; 3) cómo quedó inculcado en el cuerpo el conjunto de disposiciones sociales que trazan las distinciones sexo genéricas.

Gutiérrez retoma la crítica que Heidi Hartmann le hace a Eli Zaretsky alrededor de la figura del ama de casa en clave marxista. Hartmann (1979) señala que es preciso recuperar una nueva conceptualización de la producción que ubique al capital como enemigo para pensar al marido-proletario y a la mujer-ama de casa sin prescindir de la comprensión del patriarcado como índice de la desigualdad entre el hombre y la mujer. Para Hartmann es importante mantener ambos niveles de complejidad: la mujer produce para el capital pero también para el hombre.

[78] No son solo estos dos autores los que retoma Gutiérrez. También hay menciones a Francisco Varela y Humberto Maturana a través de categorías tales como "fragmentos de información", "acoplamiento estructural mutuo", "autoconciencia", "red de conversaciones", "lenguajear". Del pensamiento de Evelyn Reed recupera las nociones de "comunidad matricéntrica", "familia dividida" y "familia patriarcal". Mientras que en la obra de Luis Tapia lee la crítica a la nación y al Estado". También retoma la lectura de Gayle Rubin, *El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo* (1986), sobre la "división sexual del trabajo". A su vez cita los debates feministas que desarrolla Heidi Hartmann en su texto *Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo* (1979) y Celia Amorós en el escrito *Notas sobre la ideología de la división sexual del trabajo* (1991).

De este modo, Gutiérrez presenta una crítica a la institución familiar y a la aparición de la figura del "ama de casa" como constitutivas del desarrollo de las sociedades capitalistas. Si bien estas cuestiones son fuertemente reconocidas dentro de los feminismos marxistas[79], es cierto que, al interior del Grupo Comuna, son una ausencia considerable. Nos referimos concretamente a los distintos modos en los que la relación entre reproducción de las relaciones de producción y relaciones sexo/genéricas pueden ser pensadas. Gutiérrez afirma que la dominación masculina es la forma de organización de la sociedad y que es preciso avanzar sobre un análisis de desnaturalización de las relaciones que atañen a las mujeres para poner de manifiesto el orden jerárquico, la opresión y el control sobre el que se basan.

La familia moderna es entonces un efecto de las relaciones capitalistas basado en la explotación femenina a través de la figura del ama de casa y de la "trasmutación (dilución) de todos aquellos vínculos y prácticas humanas que no se produzcan en medio de y promoviendo sucesivos ciclos D-M-D (dinero, mercancía, dinero incrementado)" (Gutiérrez, p. 94, 2015 [1999]). La autora recurre a Marx para aportar a las discusiones en torno a la dominación masculina y, en su desarrollo, muestra el silencio de García Linera. Este se vuelve aún más ruidoso porque Gutiérrez pone en juego el razonamiento a través del cual García Linera da cuenta de las relaciones de explotación de las clases comunales e indígenas. Los mecanismos de subsunción formal y real, comprendidos para analizar los restos coloniales que permiten la explotación de una raza en particular, quedan silenciados a la hora de pensar que el mismo mecanismo puede servir para comprender la opresión sexo/genérica.

Gutiérrez expande este razonamiento en torno a la dominación masculina a través de la institución familiar al Estado y la nación. "Las nuevas unidades de pertenencia

[79] Tal como lo demuestra Silvia Federici (2018) en su trabajo por intentar desnaturalizar la "evidente" relación entre el trabajo doméstico y el género femenino, la figura de la "ama de casa" responde a un proceso histórico concreto de transformación del capital a finales del siglo XIX. Federici centra su investigación en Inglaterra y Estados Unidos y denomina como "creación del ama a tiempo completo" (p, 69, 2018) al efecto de la transformación de la producción en que involucró una serie de determinaciones de diversa índole tales como: leyes que prohibían el trabajo infantil y femenino (Ley de minas, ley de las 10 horas), el aumento del salario de los hombres, la producción de un tipo determinado de trabajador fabril vinculado a lo masculino, las estrategias pedagógicas de instrucción de la economía doméstica dirigidas a las mujeres y regulaciones sobre el trabajo sexual. Estas son algunas de las determinaciones que favorecen una "nueva división sexual del trabajo que se caracteriza no solo por la separación de los lugares en los que trabajan las mujeres y sus respectivas tareas, sino también por las relaciones sociales que subyacen a sus respectivas tareas" (p. 79, 2018).

colectivas como la nación o el Estado en vez de la comunidad o la red de parientes serán por ello mismo entidades abstractas, ideales" (Gutiérrez, p. 94, 2015 [1999]). De este modo, al mismo tiempo que produce una crítica a la nación y al Estado que el propio Grupo Comuna intenta desarrollar en ese momento, recupera el concepto de comunidad como forma de organización no regida en su totalidad por el fin de la producción de valor pero que, al mismo tiempo, se encuentra el proceso tendencial de desaparición a través de los mecanismos de subsunción formal y real.

García Linera y Gutiérrez trabajan bajo la conjetura de que el desarrollo del capitalismo se produce subsumiendo antiguas formas de organización de la vida y producción de la riqueza pero a Gutiérrez le interesa pensar dónde se acumula capital más allá de las clases sociales. "Bajo el predominio de relaciones mercantil-capitalistas, la producción de la riqueza legítima, de la riqueza abstracta, queda en manos de los varones" (p. 102, 2015 [1999]). Señala que es en la etapa de industrialización donde esta jerarquización sexual se enfatizó dejando a los varones del lado de la producción y, por lo tanto, de la relación salarial y a las mujeres de lado de lo doméstico y, por ende, como trabajadoras no remuneradas. Las diferencias jerárquicas que producen relaciones de poder son el resultado de esta división sexual del trabajo. Gutiérrez entiende que la subsunción femenina se produce ahí a través de instituciones complementadas por las "ideologías de la maternidad" (p. 103, 2015 [1999]) como la familia y el matrimonio.

Retoma en este sentido el razonamiento de Amorós (1991) quien señala que el matrimonio es una necesidad de la división sexual del trabajo. Así, la división del trabajo en función del sexo asigna una serie de prohibiciones donde el matrimonio funciona asegurando la dependencia recíproca entre los sexos. Amorós insiste en que lo que sostiene a este mecanismo de producción y reproducción del trabajo no reconocido es un sistema ideológico: "En la ideología de la división sexual del trabajo, una prescripción concreta no se produce nunca como un fenómeno aislado, sino dentro de un sistema de correlaciones y oposiciones solamente dentro del cual cobra su sentido pleno" (p. 240, 1991).

Gutiérrez trae estas discusiones a la coyuntura teórica y política en la que se enmarca el Grupo Comuna y señala que en la familia capitalista clásica se establece una "dependencia recíproca, aunque asimétrica" (p. 108, 2015 [1999]) entre el varón y la

mujer donde el primero queda asignado al espacio público y al rol de proveedor de montos de riqueza mientras que la mujer queda restringida al espacio doméstico y a la administración del hogar. De esta forma, se muestra que la división sexual del trabajo aceptada socialmente a partir de funciones entre los sexos es un efecto ideológico que racionaliza y asegura dicha división.

> Así como bajo relaciones capitalistas de producción se separa radicalmente al trabajador (sea varón o mujer) de su fuerza de trabajo, pues ésta ya no será útil para su portador por si mismo sino sólo en tanto realizada como actividad enajenada al venderse a un propietario de riqueza abstracta (a un patrón), igualmente la mujer se encontrará separada de su capacidad productiva y procreativa que ya no expresará socialmente su propia capacidad y potencialidad, sino sólo en tanto sea realizada de manera enajenada dentro de una unidad familiar poseída y dirigida por un varón (p. 109, 2015 [1999]).

La clave está entonces en observar, tal como hizo Marx, aquellas instancias del proceso de producción de valor donde se requiere de escisiones. Gutiérrez recupera la separación del trabajador de su fuerza de trabajo para pensar la separación de la mujer de su capacidad productiva. Para el capital no importa la persona trabajadora sino su fuerza productiva así como no importa la mujer sino su capacidad de producción de la organización del hogar y procreación de la vida.

Recordemos que Marx distingue trabajo concreto (aquel singular que realiza determinado trabajador) de trabajo abstracto (en tanto trabajo humano indiferenciado) para dar cuenta de cómo se produce valor y cómo esté mecanismo se deja ver en el momento en el que el cuerpo de la mercancía presta servicios de equivalente. El concepto de trabajo abstracto permite pensar más allá del mecanismo de producción de una mercancía (más allá de su instancia concreta de producción) para vincularlo a la instancia de reproducción. Esta "objetividad espectral" (Marx, p. 47, (1975 [1867]) es la que permite pensar el valor de un valor de uso.

El trabajo de Gutiérrez intenta responder la pregunta que ahí se hace Marx: "¿Cómo medir, entonces, la magnitud de su valor?" (Marx, p. 48, (1975 [1867]). Si nos atenemos al trabajo concreto los únicos productores de valor son los varones ya que en la división sexual del trabajo señalada previamente estos han quedado como sus

productores. Sin embargo, al reponer la complejidad que trae el concepto de trabajo abstracto se entiende que el valor de una mercancía radica en el trabajo humano indiferenciado y es allí donde el trabajo doméstico y procreativo (la reproducción) operan como productores de valor no reconocidos y donde acontece la singularidad de la explotación femenina[80].

Con el estudio sobre la división sexual del trabajo a partir de Marx, Gutiérrez aborda la primera cuestión para entender el sistema sexo/género que mencionamos: cómo se lleva a cabo la producción material de la vida social. Para abordar las otras dos cuestiones, cómo se organizan socialmente las relaciones familiares y cómo quedó inculcado en el cuerpo el conjunto de disposiciones sociales que trazan las distinciones sexo genéricas también recurrirá a Bourdieu.

El sociólogo francés puede ser pensado como el autor que le permite producir una operación de desnaturalización de la "evidencia de lo femenino". Para Bourdieu (1989 [1964]) el problema de la "percepción" y de lo "visible" se relaciona directamente con aquello que tomamos por natural. Lo natural sería aquello que aparece ante los ojos de forma inconsciente, sin necesidad de una directiva y que no es cuestionado. Esto es posible para el autor porque entiende que se han incorporado estructuras objetivas en el espacio social. Esas estructuras son también denominadas como el "pasado" que los cuerpos incorporan (Bourdieu, p. 118, 2007 [1980]) e inclinan al agente a aceptar el mundo como natural y a no rebelarse. Bourdieu define al habitus como

> sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente

[80] Amorós trabaja la distinción entre producción y reproducción como una crítica a Marx. La "naturaleza" de la división del trabajo entre físico e intelectual es ya presentada por Marx en *La ideología alemana*. Dicha teoría funciona para comprender la instancia de producción del capital. El debate que intenta inscribir Amorós concierne a la reproducción de este. "El marxismo, sin duda, funcionaba como una teoría de la producción, y ahora, al tener que hacer entrar en danza la reproducción, puede percibirse claramente ciertas vacilaciones" (p. 229, 1991).

> orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (p. 86, 2007 [1980]).

Gutiérrez pone a trabajar el concepto de "estructuras estructurantes" para pensar en los esquemas generadores de compresión que soporta la división sexual del trabajo y dan cuenta de las actuales relaciones de poder. Ello determina jerarquizaciones en el "mercado de los cuerpos" y en el "contrato emocional" (Gutiérrez, pp. 138 - 143, 2015 [1999]). La "habilidad emocional femenina" (Gutiérrez, p. 144, 2015 [1999]) podría ser pensada como una de esas estructuras que se incorporan naturalmente y se ritualizan mediante el habitus.

Otro concepto central de Bourdieu que retoma Gutiérrez es la dimensión simbólica como aquella que hace visible un determinado sistema y permite que sea comunicado. Gutiérrez entiende a esta dimensión como la representación que nos hacemos de las cosas, la disposición a la que estamos habituados y aquello que damos por natural. Es el espacio donde se asigna sentido a los objetos y los actos. Afectan al cuerpo y lo predisponen hacia determinadas valoraciones lógicas, éticas y estéticas. Este tratamiento de lo simbólico la reenvía a *Las tesis sobre Feuerbach*, particularmente a la número III donde se lee:

> La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella. La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria (Marx, p. 666, 1970, [1845]).

A través de esta articulación, Gutiérrez muestra que la comprensión de la dimensión simbólica es un proceso siempre en marcha donde ningún sujeto se encuentra fuera de esta. Deshace de este modo la dicotomía entre lo real y lo simbólico para señalar que lo que se ve es lo socialmente condensado. Este énfasis ideológico ya está

presente en Amorós al afirmar que la división sexual del trabajo no puede ser solamente explicada en términos biológicos o económicos[81].

Gutiérrez sostiene una concepción del sentido de los hechos sociales que se "inculca en la acepción de quedar esculpido en el cuerpo, transformándolo y produciendo disposiciones permanentes y transponibles que van a funcionar con una colección de normas sino como un esquema generador de actitudes y respuestas que funcionará de manera probabilística" (p. 157, 2015 [1999]).[82]

El universo simbólico valora jerárquicamente lo femenino y lo masculino. Dicha desigualdad es posible de ser abordada a través del "capital simbólico" el cual expresa otro proceso de desnaturalización porque indica que allí donde hay "honor" y "prestigio" están funcionando determinados sentidos que son el resultado de un proceso material y simbólico y no una cuestión universal. Para Bourdieu (2007 [1980]) el capital simbólico es una forma de acumulación no económica. Es decir, un mecanismo de valorización que no participa del circuito de la producción. No es una mercancía sino un atributo subjetivo que da cuenta de la incorporación de estructuras estructurantes en determinados sujetos que funcionan a su favor.

Gutiérrez señala que los varones portan capital simbólico por el simple hecho de responder a ese sistema de sexo/género. El universo simbólico dominante atribuye a lo masculino consideraciones positivas tales como la fortaleza y a lo femenino estimaciones débiles. De ahí, por ejemplo, la desigualdad de oportunidades y salarios en el mercado laboral que menciona la autora.

En un movimiento similar al que hace García Linera para pensar el concepto de "capital étnico", Gutiérrez elabora la categoría de "habitus sexuado y sexuante" (p. 161, 2015

[81] "La Biblia le dice a la mujer: "parirás con dolor". Pero no "parirás", a secas". La división sexual del trabajo es, pues, prohibición social, básicamente para el conjunto de las mujeres (…) de determinadas tareas productivas, prohibición orientada a reforzar la dependencia de las mujeres atornillando la necesidad de su inserción en las estructuras del parentesco, estructuras a través de las cuales se canalizan el control de sus capacidades reproductoras y sexuales" (Amorós, p. 237-238, 1991)

[82] En esta instancia del razonamiento se da una contradicción que ya observamos en el modo en el que García Linera retoma a Bourdieu para pensar la noción de habitus. Tal como vimos, el concepto de habitus intenta trabajar bajo la reproducción de la dominación "sin un director de orquesta". Es decir, prescinde de una teoría subjetivista de la manipulación de las conciencias. Sin embargo, en reiteradas oportunidades del argumento de Gutiérrez que cita al sociólogo francés recurre a nociones que remiten a cierto uso herramental del habitus (tales como "inculcar, "labrar" o "esculpir"). Esta contradicción teórica no se resuelve.

[1999]) para reflexionar sobre cómo quedó inculcado en el cuerpo el conjunto de disposiciones sociales que trazan las distinciones sexo genéricas. Como hemos visto, el concepto de cuerpo también es retomado de la sociología de Bourdieu como el territorio singular donde se inscriben las estructuras estructurantes del habitus. Desde jóvenes los niños y las niñas son inmersos en este sistema de representaciones y sentidos que hacen que respondan mayormente (de ahí la cuestión probabilística que mencionó previamente) de determinada manera ante distintas situaciones. La coherencia que se forja en estos años es lo que dará como resultado la naturalización de la división sexual del trabajo y de las relaciones desiguales de sexo/género.

De esta manera, Gutiérrez habla el silencio de García Linera. A través Bourdieu y Marx, centrales en la obra de García Linera, Gutiérrez muestra que había también una posibilidad de realizar una lectura crítica que abre preguntas en torno a las formas de explotación sexo genéricas que implican a su vez relaciones de desigualdad y dominación patriarcales.

Un chasquido en el silencio

En nuestro relevamiento sobre la obra de García Linera encontramos un pasaje donde se problematiza la relación entre el trabajo y las mujeres. Se encuentra en el libro *La condición obrera en Bolivia. Siglo XX* (2014) el cual es el resultado de una investigación realizada en conjunto con el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Mayor de San Andrés (IDIS-UMSA) durante 1999. Siguiendo el señalamiento de López, no presentaremos las menciones que hace García Linera al "rol de las mujeres en la historia" que sí son reiteradas, sino que nos centramos en esta investigación porque es ahí donde pudo escucharse una voz que le dio peso teórico a la cuestión de la explotación en relación al género. La pregunta que quedará sin responder es por qué no siguió esa línea posteriormente[83].

Como ya mencionamos este libro buscó discutir con la tesis de la desproletarización de Toranzo. En el marco de esa controversia García Linera desarrolla esta empresa

[83] En el anexo "entrevistas" tuvimos la oportunidad de conversar con García Linera al respecto.

sociológica para describir a los trabajadores mineros en Bolivia. Lo que encuentra es una tendencia desde la década del 80 a una fluctuación de la cantidad de trabajadores mineros que se corresponde con la modalidad de contratación. Crecen los contratos flexibles contra los contratos por tiempo indefinido y esto supone un ejercicio de detección de sus causas y consecuencias. La modalidad del "plazo fijo" establece que los mineros pueden ser contratados de seis a veinticuatro meses. Su condición es muy inestable y precaria. Pueden recibir seguridad social pero no pertenecen a los sindicatos por presiones patronales o por "desidia del propio sindicato que los considera como trabajadores de paso que no vale la pena organizarlos" (García Linera, p. 108, 2014). El estudio muestra que ocho de cada diez y siete empresas mineras utilizan esta forma de contrato. También existen los trabajadores "eventuales" que están a prueba por noventa días y en muchos casos son posteriormente despedidos sin indemnización. Y por último están los "subcontratados o híbridos" donde la empresa no reconoce formalmente a esos trabajadores como obreros de su planta permanente y están exentos de hacerse cargo de beneficios sociales ni atención médica ni, claramente, de participación sindical. La conjetura de García Linera es que estas diversas formas de contrato segmentan la organización de los obreros mineros y que las distintas categorías de "obreros" que se definen por los contratos son categorías jurídicas que desarticulan al proletariado minero pero, contra la tesis de Toranzo, no lo extinguen.

En ese marco escribe un aparatado denominado "El trabajo de las mujeres" donde afirma que

> la división social del trabajo por sexos[84] en el mundo urbano recluyó a las mujeres en la labor doméstica centrada en la procreación, la atención a la descendencia y los servicios para la reposición de la fuerza de trabajo masculina asalariada. De ahí la constitución contemporánea de la clásica familia obrera del varón como proveedor de medios monetarios y las mujeres como "ama de casa" encarnada de la gestión de reproducción de la unidad doméstica (García Linera, pp. 113-114, 2014).

[84] Al no utilizar el concepto de "división sexual del trabajo" podría observarse en este pasaje la distinción que hace Amorós quien señala que "si se entiende que toda división del trabajo es un hecho social y cultural, adjetivarla de sexual es tan absurdo como llamarla homonal o biliar. Hablemos, pues, mejor de división del trabajo en función del sexo" (p. 227, 1991).

Un poco más adelante también apunta que

> el trabajo doméstico que las amas de casa realizan en sus hogares, ha sido completamente invisibilizado. El ámbito donde se desenvuelven se ha tomado como un espacio privado, y considera como "natural" y obvia la labor que realizan dentro de él las mujeres (p. 116-117, 2014).

Para García Linera no caben dudas de que la mujer ama de casa "forma parte del sistema de trabajo asalariado utilizado por el capital para su valorización social" (García Linera, p. 117, 2014) lo que lo ubica en una posición muy cercana a lo que Julia Expósito señala, leyendo a Marx, como "el hurto de un tiempo de trabajo no pagado en la relación salarial que produce plus-valor" (p. 77, 2020) y que ha sido objeto de controversia por los feminismos marxistas. Es decir, la pregunta que busca responder si en el trabajo doméstico, al ser condición del trabajo asalariado por su carácter reproductivo, se extrae plusvalía o no. García Linera está a favor de esta tesis. Es posible leer que en el trabajo reproductivo hay una ampliación de la plusvalía debido a que, al formar parte del proceso de trabajo, también es trabajo no remunerado como aquel que se realiza en el trabajo concreto.

Incluso avanza en una segmentación entre "amas de casa", "amas de casa y ayudantes" y "empleadas de la empresa" donde puede distinguir entre distintos trabajos no remunerados. Entonces ya no es solo el del ama de casa sino también el del "ayudante" que podría ser el de las palliris[85] con la excepción de que no reciben salario ni tienen contrato directo con la empresa. Están "colaborando" con el trabajador minero en calidad de esposas pero ya no en el ámbito privado del hogar sino en el público de la empresa aunque sin percibir un salario.

García Linera da cuenta del concepto de "división sexual del trabajo" (aunque no lo mencione exactamente así) pero esa presencia se detiene ahí y no lo conduce a un trabajo sobre los índices de explotación de las mujeres en Bolivia sino a una breve historización del desplazamiento de estas, al interior del trabajo minero, al trabajo doméstico. Señala que las mujeres fueron perdiendo terreno en la minería a fines del siglo XIX y principios del XX cuando se dedicaban al acarreo y a la selección de mineral.

[85] Encargadas de escoger y pulverizar rocas residuales de la industria minera para encontrar mineral.

Esta situación se desplaza por dos motivos. El primero es "técnico" y tiene que ver con la implementación del sistema *Sink and Float*[86] desde 1946 que prescinde de la selección manual del mineral que llevaban adelante las mujeres que quedarán destinadas al trabajo administrativo. El segundo es ideológico, García Linera dice que la revolución del 52 y el Estado nacionalista se recubrieron de "una ideología masculinizada de la historia" (p. 114, 2014).

Esta idea es apenas desarrollada al señalar que en Bolivia hay un frente común simbólico que defiende la actividad minera como parte de una "nobleza masculina" y, justamente, remite al texto *La dominación masculina* (2000) de Bourdieu. Para el sociólogo francés la "nobleza masculina" es una lógica caballeresca a través de la cual se excluye a las mujeres de determinados espacios como pueden ser ciertas carreras universitarias o trabajos para "protegerlas". García Linera encuentra en varios de los testimonios entrevistados durante la investigación la frase "el sindicato es de puros hombres" como una frase que ordena el mundo simbólico y organizativo de los mineros. Esto implica que, al no ser consideradas como trabajadoras ni las amas de casa ni las parrillis, el sindicato no las reconoce como potenciales miembros quedando también excluidas de ahí. En ese marco también se dan relaciones de opresión directas como el trato de "zorrillas" a las palliris.

Como se observa, García Linera encuentra una complejidad al interior del trabajo minero que no se ajusta exactamente a la distinción entre espacio público para el hombre obrero y espacio privado para la mujer ama de casa. Se topa con relaciones más opacas que, por un lado, ordenan un mundo simbólico regido por estructuras de poder y opresión y, al mismo tiempo, con un sistema de extracción de trabajo mediante modalidades de trabajo no remunerado que muestran del crecimiento de índices de explotación en esas relaciones laborales.

García Linera concluye estas seis páginas ubicando una continuidad entre lo que caracteriza a la antigua condición obrera y la nueva: los esquemas mentales

[86] Procedimiento de separación de partículas basándose en su densidad. A través de una mezcla de agua y ferro-silicio se crea un medio homogéneo con la densidad necesaria para poder separar dos productos. En la minería sirve para separar los minerales valiosos en las rocas al introducirlos en este medio debido a que algunas de ellas se hunden (*Sink*) y otras flotan (*Float*). Dicho trabajo prescinde de las palliris que con sus manos acopiaban, escogían y pulverizaban rocas manualmente.

conservadores respecto a la preservación de la masculinidad como nobleza desplegada en la división del trabajo social y en las formas organizativas. Esta observación que podría inscribirse en las lecturas críticas y actuales de las teorías de la reproducción social ampliando la finitud de la teoría marxista, no volverá a aparecer en su obra quedando como un chasquido en un gran silencio.

Capítulo 2.4: La temporalidad revolucionaria

Boquetes en el acontecimiento

En este apartado nos dedicaremos a pensar el modo en el que García Linera, en el marco del Grupo Comuna, recupera la categoría de "revolución" para darle un nombre a la temporalidad de su presente. En su desarrollo nos encontraremos con conceptos como "democracia", "comunidad" y "sujeto político". El capítulo no está organizado a partir de la distinción de estas categorías porque el Grupo Comuna no trabaja sobre una sistematización de ellas sino que lo que hace es una recomposición de una coyuntura conflictiva que intentan leer a través de esos conceptos.

Recordemos que la categoría revolución fue también trabajada en el aparatado 1.1 a partir de la lectura de García Linera de Lenin plasmada en el libro *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin)*. Ahí ubicamos la discusión con Guillermo Lora su lectura teleológica de la historia y la opusimos a la propuesta lineriana de pensar en las condiciones subjetivas y objetivas de su presente que le devolvieran un análisis de coyuntura para hacer inteligible una intervención política correcta. Si a raíz del análisis de ese texto decíamos que la posición de García Linera reflejaba un contratiempo debido a que la categoría de revolución, en plena caída del muro de Berlín, parecía estar situada en otra temporalidad, ahora, en las discusiones que tiene con el Grupo Comuna entre los años 1999 y 2008, esa condición anacrónica se verá tanto más reflejada pero quizás por ello mismo también capaz de aportar claves de inteligibilidad respecto a la serie de movilizaciones que tienen su punto más álgido en la Guerra del agua del 2000.

Veremos que son muchos los pasajes en los que se habla de "revolución" pero también hay otros tantos que se refieren al "acontecimiento". El Grupo Comuna afirma estar frente a procesos históricos que pueden ser caracterizados de esos modos. La Marcha por la Vida de 1986, La Guerra del Agua del 2000, los bloqueos campesinos de septiembre del 2000 y la Guerra del Gas del 2003 aparecen tramitados bajo el nombre de revolución o acontecimiento. Pero si la categoría de revolución puede ser considerada anacrónica no así la de "acontecimiento" la cual funcionó de clave teórica para pensar los procesos políticos de fines del siglo XX y principios del XXI.

Hay una serie de pensadores que trabajan el concepto de acontecimiento al mismo tiempo que el Grupo Comuna tales como Derrida (2004), Badiou (1988), Rancière (2012), Marion (2008) o Arendt (1996). A su vez, en julio de 1991 sale el primer número de *Acontecimiento. Revista para pensar la política*. La publicación de origen argentino y alcance latinoamericano buscaba situar el pensamiento de Alain Badiou para pensar los procesos políticos que durante veinte años atravesaron a América Latina, desde los zapatistas, hasta el 2001 argentino, pasando por la Guerra del Agua. Es claro que el concepto "acontecimiento" trasciende la coyuntura teórica del Grupo Comuna. Estos intelectuales participan de su tramitación.

Para abordar esta cuestión nos concentraremos fundamentalmente en el libro *El regreso de la Bolivia Plebeya* que es una intervención colectiva por problematizar el acontecimiento de la Guerra del Agua. No nos encontraremos con sistematizaciones como las que los autores que mencionamos párrafos más arriba dan del concepto de acontecimiento sino que veremos cómo es descripta, analizada e interrogada la Guerra del Agua y, a partir de ahí, podremos extraer una problematización del concepto de acontecimiento. Como señala Prada Alcoreza, el Grupo Comuna no buscó (aunque quizás lo logró sin proponérselo) realizar una teoría sino "abrir un boquete en la descripción de las jornadas de abril" (p. 104, 2007 [2000]).

El boquete como metáfora del agujero es lo que permite atravesar el acontecimiento. Es decir, pensarlo más allá de sus evidencias, ordenándolo, insertándole preguntas que insisten en la densa historia de Bolivia. El boquete permite un análisis de coyuntura de la dinámica real de la lucha de clases en el país, analizando conflictos locales y aislados

que, a priori, no parecen tener relación entre sí (cómo, por ejemplo, la Guerra del Agua con los bloqueos campesinos de septiembre del 2000).

El Grupo Comuna, produce un movimiento que nos interesa resaltar: describe la lucha de clases en Bolivia a través de escenarios concretos para luego pensar una teoría de las clases sociales. La tesis de la reproletarización en Bolivia que discute a Toranzo es un efecto del análisis de la lucha de clases que hacen donde se pueden leer el conjunto de relaciones que vinculan a los distintos actores de la escena política.

> La lucha de las clases es un movimiento real que se transforma incesante y aleatoriamente ante nuestros ojos, y en tal medida, las organizaciones obreras, mediante las cuales esa lucha se expresa y se constituye teóricamente, son también modificadas por ese movimiento de fuerzas estructurales que acontece en los campos de la vida social (García Linera, p. 167, 2008 [2000 D]).

Los acontecimientos que aborda el Grupo Comuna muestran que la contradicción entre trabajadores e instituciones tradicionales como el Estado, los partidos políticos o los sindicatos no reflejan la muerte de los obreros sino la confirmación del cambio en su condición. El Grupo Comuna tuerce la tesis de la muerte de los obreros en Bolivia para afirmar que hay proletarios (solo que modificados por el proceso de neoliberalización) y se expresan de formas bien potentes a las que hay que atender.

Al interior de las discusiones del grupo la reflexión del acontecimiento que suponen los procesos políticos mencionados tienen un orden contra el cual se erigen. Su nombre es el de "neoliberalismo" y también será objeto de controversia. Por lo tanto, la caracterización del acontecimiento traerá también una crítica e intento de definición del neoliberalismo en Bolivia.

García Linera, en su texto *La muerte de la condición obrera del siglo XX* publicado en *El regreso de la Bolivia Plebeya* (2000), produce un movimiento sobre la caracterización del proceso de neoliberalización boliviano que implica situar a la Marcha por la Vida como el "acontecimiento" derrotado que funda sus condiciones de posibilidad: "La visión del mundo neoliberal sólo pudo saltar a la palestra porque previamente fue disuelto, o mejor, se autodisolvió, el sujeto generador de todo un irradiante sentido del mundo" (García Linera, p. 164, 2008 [2000]).

Todo acontecimiento deja un resto permite relanzar la práctica política. Por lo tanto, al acontecimiento es un hecho social que no se agota en su presente (su evidencia) ni en una teoría de la revolución como acumulación de contradicciones que estallan en un momento determinado. Los boquetes, en tanto operaciones de lectura que reponen una complejidad temporal, permiten ver que el acontecimiento no es solamente "hechos" o "acumulación histórica" sino que su verdad se encuentra en el porvenir, en los modos en los que incidirá en la historia futura.

> No son pues acontecimientos cotidianos sino condensaciones de época que, al momento de brindarnos el lenguaje para volver inteligibles los sucesos anteriores, parten la historia, pues anuncian que a partir de entonces otras serán las pautas del devenir social; aunque solo nos demos cuenta de ello años o décadas después (García Linera, p. 163, 2008 [2000]).

García Linera también considera a 1952 como un acontecimiento de esta índole por la incidencia que tuvo sobre la reestructuración de las clases sociales y, de hecho, traza una discontinuidad entre ambos antecedentes señalando que 1986 marca los límites de 1952. Es decir que el acontecimiento puede ser pensado como una continuidad de lo que en el aparatado 1.4 propusimos, junto a Zavaleta Mercado, como un "momento constitutivo", una crisis de temporalidades diversas (políticas, económicas, ideológicas) que producen una estabilidad relativa del presente a partir de una victoria o una derrota en la lucha de clases.

El Grupo Comuna hace explícita la relación entre acontecimiento y temporalidad a través del ejemplo de la Guerra del Agua o las "jornadas de abril". Recordemos que la Guerra del Agua sucedió entre enero y abril del 2000. En los hechos, abril es el momento de mayor intensidad del conflicto. Es decir, cuando las negociaciones se habían estancado y la represión era permanente. Aunque también el 10 de abril fue el día en el que el gobierno de Hugo Bánzer anunció que el contrato por la privatización del servicio con Aguas del Tunari quedaba rescindido. Vale recordar que la Revolución de 1952 también fue denominada como las "jornadas de abril" trazando una continuidad acontecimental o revolucionaria a través del nombre.

También se encuentra funcionando interdiscursivamente la Marcha por la Vida cuando Gutiérrez, García Linera y Tapia afirman que "con la fuerza de su acción organizada

alentaban a todos a sumarse, a continuar, a no permitir en esta ocasión, una derrota" (p. 149, 2007 [2000]). El significante "en esta ocasión" remite a la derrota de la Marcha por la Vida que es un diagnóstico que la totalidad del grupo comparte. La Guerra del Agua busca revertir parte de esa memoria derrotada extrayendo su resto histórico como saldo político.

Otra comparación más explícita la encontramos cuando señalan que "abril será una suerte de 21060 pero de los pobres" (Gutiérrez, García Linera y Tapia, p. 179, 2007 [2000]). Como ya hemos visto el decreto 21060 es pensado como la intervención jurídica que marca el "inicio" del neoliberalismo en Bolivia. No creemos que sea un "inicio" sino simplemente una declaración de su efectivo funcionamiento, aunque la referencia sirve para ordenar las discusiones en la coyuntura boliviana. En esta ocasión, el Grupo Comuna plantea que la misma relevancia que tuvo el decreto la tiene ahora el Guerra del Agua pero si el primero fue una derrota en la lucha de clases, el segundo ya se tratará de una victoria.

Lo que se puede leer entonces es una tramitación del acontecimiento desde una inquietud por su relación con el tiempo de otros procesos políticos. La Guerra del Agua no es una novedad radical que apela a la temporalidad del nuevo origen sino que trabaja sobre el presente pero a partir de su relación con el pasado. El Grupo Comuna lee esa cuestión en las formas de organización desplazadas entre la revolución del 52 y el 2000 y las lecciones aprendidas de la derrota de la Marcha por la Vida.

El carácter singular de la Guerra del Agua también lo hacen explícito por intermedio de una pregunta por la temporalidad. Denominan como "tiempo suspendido" (Gutiérrez, García Linera, Tapia p. 151, 2007 [2000]) a lo que sucede ante la eficacia de las luchas desplegadas contra el Estado.

> No se trató simplemente de una indignación explosiva que mediante la desobediencia negocia una mejor posición de los dominados frente a los dominantes. Acá lo que comenzó a suceder fue que la fuente de autoridad centralizada del estado comenzó a desvanecerse para quedar depositada en múltiples nudos de autoorganización barrial y local, que se lanzaron a ocupar el espacio de las calles, a desplegar una logística plebeya de abastecimiento y comunicación para el combate que permitió sostener una ininterrumpida batalla

> callejera de más de 10 horas (Gutiérrez, García Linera, Tapia p. 156-157, 2007 [2000]).

Lo que pone el tiempo en suspenso es que la movilización trasciende la demanda efectiva de la preservación del agua como recurso público hacia una forma de organización que comienza a desconocer su posición dominada mediante el accionar de su lucha. Gutiérrez, García Linera y Tapia leen la explicitación de la "lucha de clases" (p. 156-157, 2007 [2000]) como si fuera este sintagma la práctica capaz de abrir la homogeneidad del tiempo y ponerla en suspenso. Si hay algo que el Grupo Comuna aporta como un rasgo particular de las teorías del acontecimiento es, precisamente, su recuperación de Marx a través de la categoría de lucha de clases como matriz analítica de las revueltas políticas. El acontecimiento es la puesta en práctica de la lucha de clases. El momento de desconocimiento de la autoridad y puesta en marcha de una organización en sus márgenes a expensas de su derrota o victoria. La suspensión del tiempo es un corte que la práctica política le hace al presente pero no implica necesariamente una reconversión progresista de la historia. Así describen los autores lo que significa la suspensión del tiempo:

> La gente ya no hablará más de defender derechos. El discurso social que se va tejiendo en las barricadas, en las intervenciones telefónicas transmitidas por radios, en los gritos de dolor de los que cargan a los heridos y muertos, será la de la sanción al estado. Es el inicio de un quiebre de los esquemas morales con los que la población interpreta su presencia y la de los gobernantes en la historia (Gutiérrez, García Linera, Tapia, p. 156-157, 2007 [2000]).

El componente bélico que los autores rescatan parece ser fundamental para abordar la complejidad de los hechos que ponen el tiempo en suspenso. Es constante, a lo largo de toda la publicación la utilización de imágenes de la guerra: "Luchas defensivas; luchas defensivas-ofensivas", "un ejército de bicicletas", "jóvenes, hombres y mujeres blandiendo palos, botellas, molotovs, piedras y cuchillos", "hilera de cadáveres", "jóvenes muertos", "una multitud en estado de militarización". La guerra suspende el tiempo en un interregno que reconfigurará parcialmente el porvenir y del que nadie saldrá ileso.

La organización que se despliega al interior de la guerra es parte del acontecimiento que suspende el tiempo. El Grupo Comuna habla de una organización de la violencia política capaz de romper con la relación entre la Coordinadora del Agua (propia de la multitud) contra el Comité Cívico que propone el Estado para abordar el conflicto.

El problema de la violencia es fundamentalmente trabajado por Prada Alcoreza en *El retorno de la Bolivia plebeya* donde produce una crítica al derecho como instancia de deniega su propia violencia constitutiva como muestra Benjamin (1998 [1972]) y, en el mismo movimiento, delimita las fronteras de su ejercicio. El rodeo por la violencia le permite repensar las "jornadas de abril" y el tratamiento ideológico (de intelectuales y medios de comunicación) que se hizo sobre ellas.

> Algo hace que se convierta en violencia una huelga pacífica, así como algo hace que se convierta en violencia un reclamo, una reivindicación o una demanda social. Ese algo es el poder de convicción que ejerce el derecho como ley, como discurso y regla de estado (Prada Alcoreza, p. 97. 2007 [2000]).

Así, distingue una violencia autorizada del estado y una violencia revolucionaria de la multitud. La multitud porta una violencia que no es la de la ley y hace a su práctica política que pone el tiempo en suspenso. Prada ya había señalado en *El fantasma insomne* la necesidad de repensar el estatuto de la violencia. Trae la categoría de "lucha de clases" para nuevamente pensar en el orden de la violencia que el capital no deja ver pero que actúa de forma permanente. "la lucha de clases no solamente es guerra abierta y declarada, revolución, sino que las más de las veces es violencia encubierta y solapada" (Prada, p. 39, 1999). De esta manera, el Grupo Comuna también intenta dar una disputa en relación a la interpretación de la violencia ubicando al neoliberalismo neocolonial como un dispositivo de violencia permanente que garantiza la "paz social"[87].

El Grupo Comuna hace explícita la relación entre acontecimiento y temporalidad en un texto firmado en conjunto con el que el libro *El retorno de la Bolivia plebeya* cierra. Nos permitimos una extensa cita para ubicar esta cuestión:

[87] En esta instancia cabría preguntarse si no hay otro tiempo suspendido además del presente boliviano. Quizás lo que se pone en suspenso a través de la recuperación de significantes como "guerra", "lucha de clases" o "violencia" es el tiempo postdictatorial en Bolivia que delimita tácitamente, desde el retorno democrático, que la violencia solo puede ser ejercida por el capital.

> Abril fue un momento de condensación de varios procesos y temporalidades. Hay una temporalidad del orden liberal neocolonial en la que transcurren los procesos de privatización y el sistema de partidos así como el ejecutivo (…) este es el tiempo de la sustitución y las fantasmagorías. La coordinadora del agua experimenta otra temporalidad no liberal de organización, deliberación y acumulación de fuerzas políticas y populares in crescendo. El crecimiento de la coordinadora y su fuerza se basa en una intensificación del tiempo de presencia política de lo popular, que ha creado sus propias formas de deliberación democrática y de representación y participación (…) Este es el tiempo de la presencia política de la plebe o del pueblo. En el altiplano la presencia política de los bloqueos responde a otra temporalidad milenaria. Es la presencia de lo comunal o comunitario, fuera de su núcleo social, pero en sus territorios, quebrando circuitos de comunicación de la economía e instituciones de un estado neocolonial que no sabe de sus necesidades ni responde desde su condición de moderna implantación de la política colonial sobre las sociedades locales. El conflicto en el altiplano es el de más larga data en Bolivia. Es la expresión de la contradicción entre un fondo histórico de sociedades comunitarias dominadas por una sociedad híbrida de relaciones tributarias serviles y modernas. El conflicto del altiplano es la contradicción entre culturas comunitarias y otra cultura mercantil y colonial con un estado sobrepuesto y aparente (Gutiérrez, García Linera y Tapia, pp.192-194, 2007 [2000]).

Lo que primero observamos es una presentación de un tiempo dominante en términos económicos caracterizado por un proceso neocolonial de privatización. No es menor que se denomine como "neocolonial" a este movimiento. La categoría puede ser abordada desde una puesta en cuestionamiento del proceso descolonizador en América Latina tal como lo han hecho autores como Enrique Dussel (1990) o Anibal Quijano (2007). Desde estas aproximaciones "decoloniales", el capitalismo global resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidades desplegadas.

Quijano aporta una distinción entre "colonialidad" y "colonialismo" no como una oposición sino como dos niveles de un mismo problema. El colonialismo es una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra

de diferente identidad y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. La colonialidad se engendra dentro del colonialismo. Describe el elemento constitutivo y específico del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en todas sus dimensiones.

La cuestión del poder es pensada por Quijano como las "necesidades cognitivas" (p.94, 2007) del capitalismo: a la modernidad capitalista no le servía el modo en que los habitantes de América Latina, antes de la colonia, se relacionaban con los objetos, con la tierra y con sus procesos productivos. Era necesario reformar cognitivamente a estas personas para subsumirlas a la lógica europea. Dicha reforma subjetiva se impuso como la racionalidad hegemónica. El giro decolonial viene a señalar que allí donde se dice "racional" o "natural" laten relaciones de poder que es preciso indagar.

A su vez, Quijano se pregunta por la totalidad social y señala que debe ser repensada como un conjunto de relaciones y no como vínculos. Intenta desarmar las dicotomías (tales como "desarrollo/subdesarrollo" o "centro/periferia") como modos de interpretar el lugar de América Latina en el sistema mundo. Para Quijano "el todo" y "las partes" no corresponden a una misma lógica de existencia.

> Una totalidad histórico-social es en un campo de relaciones estructurado por la articulación heterogénea y discontinua de diversos ámbitos de existencia social, cada uno de ellos a su vez estructurado con elementos históricamente heterogéneos, discontinuos en el tiempo y conflictivos. Eso quiere decir que las partes en un campo de relaciones de poder social no son sólo "partes"; lo son respecto del conjunto del campo, de la totalidad que éste constituye y, en consecuencia, se mueve dentro de la orientación general del conjunto; pero no lo son en su relación separada con cada una de las otras (Quijano, 104, 2007).

El gesto de Quijano es considerar a América Latina en su singularidad pero manteniendo la pregunta por las relaciones que establece con otros ámbitos heterogéneos y jerarquizados. El Grupo Comuna adopta un enfoque decolonial que cuestiona abiertamente la falacia de la descolonialización e intenta reponer una pregunta que plantee la relación entre la "parte" (Bolivia) y el "todo" (el capitalismo neoliberal y neocolonial). De este modo señalan que las estructuras de larga duración

formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente. A estas supervivencias que se reactualizan en nuevos modos de desposesión las denominan como "el tiempo de la sustitución y las fantasmagorías". En la problematización que puede leerse en el uso del concepto de acontecimiento es posible pensar a este tiempo como la instancia como un tiempo antagónico. La Guerra del Agua es un acontecimiento que busca detener o fragmentar este tiempo de la reproducción ampliada del capital bajo reactualizaciones del colonialismo. En términos concretos, lo que la Guerra explicita es la posibilidad de interrumpir la relación colonial.

El "tiempo de la presencia política de la plebe o del pueblo" es representado por la Coordinadora del Agua que habita otro tiempo distinto, y al mismo tiempo relacionado, al liberal neocolonial. Este es el tiempo de la práctica política de la forma multitud; de la singularidad propia de todo movimiento político. En un texto inédito de Althusser, señala que la práctica política tiene un estatuto distinto al de la práctica científica o filosófica porque "ella es la dirección de la lucha de clases para el poder del estado. Ella pone en juego medios específicos y produce una eficacia propia que posee sus propias evidencias (…). Instala una dialéctica de la verificación - rectificación" (p. 1, 1967).

El Grupo Comuna distingue a la práctica política como una temporalidad en sí misma. La Coordinadora del Agua posee principios de organización, dirige la acción, toma decisiones en función de una estrategia. Este tiempo es evidente (el conjunto de sus experiencias y acciones) y opaco (su novedad nos recuerda que no hay una teoría de la práctica política) al mismo tiempo. Comuna se interesa por la organización, la propaganda, las alianzas y los métodos de la Coordinadora del Agua porque encuentran ahí una potencial teorización de la práctica política.

> La Coordinadora es un poder político con un discurso hegemónico asentado en esquemas interpretativos del mundo obrero y popular; con capacidad de movilización departamental y producción de propuestas generales; con estructuras de deliberación (asambleas, cabildos, barricadas); con fuerza de coerción que ha arrinconado al estado y, con embrionaria pero creciente

> capacidad un orden político alternativo a escala general (Gutiérrez, García Linera, Tapia, p.177-194, 2007 [2000]).

Para intentar plasmar esa teoría recurren a un registro fuertemente descriptivo y mencionan la presencia de otros actores tales como la Federación de Fabriles de Cochabamba, los transportistas, los guerreros del agua, las organizaciones locales de regantes, autoridades comunales, sindicatos agrarios. Esta temporalidad también puede leer lo que no es la práctica política. Sitúan entonces una serie de instituciones que encuentran antagónicas tales como el Estado, los sindicatos y los partidos políticos. La crítica se despliega en términos prácticos que se contrastan (verifican) con el proceso político. Describen lo que su (falta de) acción produjo en la Guerra del Agua:

> Cada sector sindical debía ocuparse de un sitio específico; sin embargo, ninguno, absolutamente ninguno tuvo la capacidad de responder; ni los maestros cuyos dirigentes hablaban y se movían estrictamente por su cuenta, ni los universitarios que sencillamente brillaban por su ausencia más allá de algún "dirigente" que cada vez que podía hacía referencia a un "apoyo", que, en los hechos, se revelaba ficticio (Gutiérrez, García Linera y Tapia, p. 147-148, 2007 [2000]).

Finalmente, registran una temporalidad comunal o comunitaria que puede ser pensada entre la reactivación de una práctica política, por parte de la forma comunitaria, como los bloqueos que se hacen presentes como forma de intervención en reiterados episodios de la conflictividad boliviana tales como en 1974, cuando bloqueos campesinos marcaron la protesta la dictadura de Banzer o en 1980 cuando el golpe de estado de Alberto Natush fue resistido a través de bloqueos. Pero también con el retorno democrático como en Cochabamba en 1984 y Oruro en 1986.

Aunque también se trata de la relación entre las organizaciones comunitarias y los recursos naturales. Se discute, se pelea y se muere por "el agua como bien común gestionada de acuerdo a sus usos y costumbres tradicionales; contra el agua como mercancía, cuya regulación están en función de las ganancias empresariales" (Gutiérrez, García Linera, Tapia, p.157, 2007 [2000]). Una forma comunitaria se ve desplegada ante una actualización del despojo colonial. Esta forma será protagonista de los bloqueos de septiembre del 2000.

Esta es la tramitación teórica que realiza el Grupo Comuna de la Guerra del Agua como acontecimiento. Se trata de un tiempo suspendido que pone en crisis la relación estatal que preserva el monopolio de la autoridad a través del despliegue de una guerra organizada. Ahí se reactivan memorias como las de la revolución del 52, la Marcha por la Vida o el decreto 21060. El acontecimiento es singular pero su inscripción es histórica. La apertura en el presente que produce deja ver procesos contradictorios pero fuertemente relacionados: el neocolonialismo como neoliberalismo que despoja recursos naturales, la plebe en acción como manifestación de la guerra organizada y la organización comunitaria como espacio entre la práctica política y la memoria comunal. En estas tres coordenadas, el Grupo Comuna define al acontecimiento como un cruce de temporalidades diversas que ocurren al mismo tiempo. Es preciso entonces abrirse a una lectura que sostenga esta complejidad para extraer el saldo conceptual que la Guerra del Agua deja como resto y producir una lectura de la coyuntura capaz de intervenir correctamente a favor de esa lucha de clases. Para ello también profundizarán una problematización del sujeto político basada en otro concepto que, como el de acontecimiento, está a tiempo con su época: la "multitud".

Lo obrero reencontrado: la alianza política

El concepto de multitud es fuertemente desarrollado por Antonio Negri y Michael Hardt en la trilogía de libros que comprende *Imperio* (2000), *Multitud* (2004) y *Commonwealth* (2009) por lo que forma parte de la coyuntura teórica en la que el Grupo Comuna piensa el concepto a raíz de la Guerra del Agua. En este caso, es el acontecimiento el que permite leer una teoría de la multitud. Son reiteradas las enunciaciones tales como "multitud en movimiento" y "multitud actuante" que buscan captar esa ligazón entre sujeto y acción política. La multitud se mueve y actúa en una situación determinada a partir de la cual se puede intentar esbozar una teoría de la práctica política.

Así como la teoría del acontecimiento es una crítica al neoliberalismo neocolonial, la teoría de la multitud funciona como una crítica contra las instituciones políticas

tradicionales como el Estado, el sindicato y los partidos políticos. La multitud es el revelamiento de la crisis de estas instancias frente a una incapacidad de representación. Las categorías que intentan extraer de esta situación política son esbozadas resaltando esa condición crítica.

"La disgregación del antiguo sindicalismo no ha extinguido la identidad laboriosa tan propia de las luchas sociales de años anteriores; la ha reconfigurado en correspondencia a la expansión de obrerización difusa y la mercantilización de las condiciones de reproducción social" (Gutiérrez, García Linera, Tapia, p.158, 2007 [2000]). El trabajo sobre la distinción de clases sociales, la discusión sobre la tesis de la desproletarización y el esfuerzo por pensar un nuevo obrerismo encuentran en esta instancia su productividad política porque permiten leer a la multitud. La tesis señala que parte de la crisis del sindicalismo es posible de ser hallada en la "obrerización difusa". Es decir que la lectura del sujeto político se articula con las tesis en torno a la sospecha de que no se han extinguido los obreros sino que están en proceso de transformación, son opacos pero existentes. La Guerra del Agua es una oportunidad para desplazar el análisis de su proceso de trabajo hacia su realización política ¿Cuál es la relación entre las transformaciones de la condición obrera y la práctica política de la multitud? ¿En qué medida la crítica al sindicalismo permite rastrear la relación entre trabajo y política? ¿Por qué el sindicalismo no logra organizar la práctica política como en la revolución del 52? Comuna intenta responder a estos interrogantes. Ahí estriba su ejercicio de traducción política de la situación del 2000. Problematizan la crisis de representación que los actores de las jornadas de abril atraviesan al mismo tiempo que intentan describir cómo actúa este sujeto político al que "nadie lo dirige" (Gutiérrez, García Linera, Tapia, p.154, 2007 [2000]).

Comuna muestra que la Guerra del Agua es una expresión de agotamiento de distintos sectores cuya falta de inscripción institucional presenta el interrogante sobre su relación con la política. Por eso diferencian "multitud" de "muchedumbre".

> La muchedumbre es una aglomeración de personas de distintos segmentos sociales que carecen de fidelidad alguna ante cualquier estructura organizativa, que no tienen un mando institucionalizado de conducción y que no requieren de una base territorial o laboral que los identifique; de ahí que actúe sin necesidad

> de responder ante nadie de sus actos. La muchedumbre es la fusión de individuos al margen de cualquier filiación sanguínea, parental, laboral, con un bajo nivel de permanencia que no sea la indignación individual amontonada. Por estas características, propias de un avance de los procesos de modernización precarizada, son capaces de emprender acciones violentas como en los levantamientos de Los Ángeles, Caracas o Córdoba. La multitud en cambio es una forma de interunificación práctica deliberativa y discursiva de variadas estructuras de organización local, barrial, laboral, o amistosa en torno a objetivos comunes que afectan a todos y por medio de formas de aglutinamiento flexibles multicéntricas y semi-institucionalizadas (Gutiérrez, García Linera, Tapia, p.168, 2007 [2000]).

Lo que el Grupo Comuna lee en el 2000 es una tendencia que se desarrollará en América Latina durante las próximas dos décadas: manifestaciones públicas y masivas de diverso espectro ideológico difíciles de definir bajo antiguas categorías. La distinción entre "muchedumbre", como fusión de individuos indignados, y "multitud" en tanto apuesta por la organización de la diversidad bajo objetivos comunes trae la pregunta por los procesos de subjetivación al calor de la neoliberalización y la posibilidad de emergencia de comunidades autoritarias. La Guerra del Agua, en tanto acontecimiento, trae también una pregunta por los modos del lazo social. El Grupo Comuna observa que, sobre una tendencia a la organización como multitud, existe también una corriente de muchedumbre que también participa de la multitud, se organiza, presenta sus demandas y hace sentir su indignación. El saldo de esta diferencia es que la crisis del neoliberalismo neocolonial atraviesa a todos los asalariados y estos están dispuestos a organizarse en busca de una resolución ya sea bajo una apuesta que pondere la virtud de la organización u otra que manifieste su indignación de forma efímera.

La duración de los movimientos políticos ha sido esbozada en los apartados 1.1, 1.3 y 1.4. En este caso es estudiada bajo la luz de La Guerra del Agua. Allí observan que la relación vecinal y territorial cobra relevancia como un factor aglutinante.

> Debido a que la multitud se asienta en nudos de filiación local, es una forma de condensación social con un fuerte sentido de la responsabilidad y observancia de medios en función de fines colectivos, pues cada uno de sus interrogantes, o al

> menos la mayoría, debe responder de sus actos ante los mecanismos de autocontrol y aglutinamiento local bajo las banderas a las que ha acudido a la movilización (Gutiérrez, García Linera, Tapia, p.171, 2007 [2000]).

La Coordinadora del Agua es el nombre de la organización de la dispersión y su proyección en el porvenir. Trabaja marcando una distinción práctica respecto a los sindicatos y se vuelve compresible en sus formas democráticas para la participación del sujeto trabajador precarizado.

En el marco de la Guerra del Agua, el Grupo Comuna lee la tramitación de los diversos desencuentros bolivianos que hemos descripto a lo largo de esta investigación (fundamentalmente en 1.2 pero también en 1.1 y 1.4). El desencuentro de larga data de las sublevaciones indígenas (el levantamiento de Zárate Wilka a finales de siglo) con las nacientes masas obreras; el desencuentro entre el indianismo y el marxismo susceptible de encontrarse en las críticas de Reinaga a Mariátegui; el desencuentro de los partidos de izquierda (PIR, POR, Partido Comunista) que han crecido dándole la espalda a una de las dos Bolivias; el desencuentro entre proletarios y campesinos. Se trata de las distintas formas de desencuentro entre la clase obrera y el movimiento campesino que, de forma desplazada, forman parte del desencuentro entre Marx y América Latina. Aunque el Grupo Comuna lee un encuentro cuya estela caerá sobre el porvenir de Bolivia como un polvo que se reposará en los próximos acontecimientos:

> rompiendo ese terrible desencuentro histórico que la COB no pudo superar, como nunca, un mando obrero ha unificado, en el tiempo y el proyecto de acción, a trabajadores del campo con trabajadores de la ciudad; a transportistas con vendedoras de mercados y la clase media empobrecida (Gutiérrez, García Linera, Tapia, p.182, 2007 [2000]).

La Coordinadora aglutina a todos los actores que ya mencionamos bajo formas deliberativas que presentan una forma de la democracia que se desarrolla en la guerra. El Grupo Comuna extrae de la Guerra del Agua problemáticas clásicas del marxismo como la de la revolución (bajo el nombre acontecimiento) o la del sujeto político (bajo el nombre de multitud). Junto con esta reflexión se esboza una crítica a la democracia.

> La forma multitud, por sus características de composición y verificación es también por sí misma un hecho de deliberación social en marcha; es decir que

> cuando hablamos de multitud no sólo nos referimos a una forma de organizarse y de movilizarse sino ante todo de ejercicio de soberanía política, de práctica de derechos políticos (Gutiérrez, García Linera, Tapia, p.168, 2007 [2000]).

Como vemos en esta cita, la expresión "en marcha" también intenta trazar un vínculo temporal entre el concepto (deliberación) y la coyuntura. En el mismo sentido, la cita refleja que el tratamiento de los conceptos por parte de Comuna es relacional. Es decir, la problematización del acontecimiento va junto a la del sujeto político y la de la democracia.

En *El Fantasma Insomne* que es escrito antes de las jornadas de abril, Tapia ya presentaba a la democracia como una pregunta por la temporalidad "entiendo a la ampliación de la ciudadanía como creciente democratización de todo el tiempo político, más allá del voto y las elecciones de gobernantes." (p. 200, 1999). Para el autor, la democracia es la ocupación del tiempo por parte de la política a través de los ciudadanos para generar un límite al desarrollo de la neoliberalización en Bolivia que tiende a ocupar el tiempo con trabajo a través de la ampliación de la plusvalía absoluta.

Tapia trae en esta instancia una cuestión que ya hemos recorrido y es la de la nación. Ante el diagnóstico de que el neoliberalismo neocolonial en Bolivia ha dejado al Estado en un rol de garante jurídico del despojo y la transnacionalización del capital, recupera el concepto de nación para pensar en que "la democracia hoy puede ser una reconstrucción y reconfiguración de la dimensión nacional, sin reorganización del estado nacional" (p. 204, 1999). La democracia entonces es una práctica que puede ser desarrollada sin acatar al estado nacional y que puede recuperar un horizonte de transformación de formas de autogobierno. Es, en otras palabras, el ejercicio de duración de la forma multitud más allá del acontecimiento.

El Grupo Comuna observa que en la Guerra del Agua se ejerce una democracia real a través de prácticas como la consulta, el cabildo y las asambleas, las cuales "devuelven a la sociedad la capacidad deliberativa y ejecutiva" (Gutiérrez, García Linera, Tapia, p. 162, 2007 [2000]) que tiene el potencial de durar.

Comunidad y organización democrática

El clima político de la Guerra del Agua de abril del 2000 encuentra un nuevo capítulo en septiembre del mismo año cuando el movimiento campesino se sumó a una marcha de maestros que iba de Oruro a La Paz y desplegó una serie de bloqueos contra el gobierno de Banzer. Demandaron la renuncia del presidente y la conformación de una Asamblea Constituyente. En ese marco se destacaron el liderazgo de Felipe Quispe, el rol de la CSUTCB y la participación de los cocaleros[88] del Chapare. Murieron más de una veintena de personas y hubo cientos de heridos.

El libro del Grupo Comuna denominado *Tiempos de rebelión* (2001) intenta traducir este acontecimiento. Las tesis son fundamentalmente las mismas que el Grupo viene trabajando aunque hay un énfasis en lo que ya aparecía en *El retorno de la Bolivia plebeya* (2007 [2000]) como la tercera temporalidad de lo comunal o lo comunitario.

García Linera recupera varias que hemos visto en este apartado para interpretar las movilizaciones de septiembre a partir de lo que denomina como "forma comunidad" (p. 308, 2008 [2001]. Estas cuestiones son:

- La discusión en torno a la hipótesis de la desproletarización a partir de la muerte de la *condición* obrera y la reposición de una complejidad de la precariedad de los trabajadores bolivianos actuales. García Linera sugiere que muere una forma organizativa con capacidad de efecto estatal que trazó las coordenadas de la participación política entre 1952 y 1986.
- La compresión de la Guerra del Agua como un acontecimiento susceptible de ser abordado desde una problematización de la temporalidad que es el marco en el que la forma multitud, en tanto sujeto político, aparece.
- La conjetura en torno al desarrollo de un nuevo sujeto político denominado "multitud" el cual es un cruce entre las formas de organización de la protesta y la condición de trabajo precaria. García Linera menciona seis características a

[88] El sector venía siendo objeto de persecución desde el gobierno de Sánchez de Lozada (1993-1997) a través del plan "coca cero" coordinado e impulsado desde el gobierno de Estados Unidos. El plan consistía en "la militarización del Chapare, con el objetivo de la erradicación exitosa y el despedazamiento de la organización cocalera. 50.000 productores y sus familias fueron despojados de su medio de sobrevivencia" (Ichuta Nina, p. 136, 2008)

modo de síntesis: 1) el modo de unificación territorial y flexible, 2) la reivindicación del sece de la mercantilización de los recursos como aglutinante de la base organizacional; 3) la identidad en base al territorio y las demandas en torno a los recursos naturales; 4) la ascendencia obrera y el capital de solidaridad; 5) la soberanía y la democratización social; 6) los mecanismos lábiles de convocatoria.

- El señalamiento de una crisis de representación por las instituciones tradicionales como el estado, el sindicato y los partidos políticos. En este artículo García Linera habla directamente de "la muerte de la COB" como la de una "particular manera material y simbólica del sindicalismo que ya no existe ni va a existir más" (pp. 293-294, 2008 [2001]).
- El desarrollo de la descripción de la coyuntura boliviana como un capitalismo neoliberal neocolonial que se expresa en formas de racismo asentadas en la naturalización de un capital étnico. García Linera sugiere que el racismo es la expresión argumentativa e intento de racionalidad del colonialismo.

La forma comunidad se distingue en varios aspectos de la forma multitud pero ambas son organizaciones políticas que nacen en el marco de estas tesis recién mencionadas. Novedades relativas de la insurrección boliviana que exigen un ejercicio del pensamiento que intente recomponer una serie de temporalidades que las hacen inteligibles. Al igual que con la Guerra del Agua, ahora son las movilizaciones de septiembre el escenario a partir del cual leer esta forma de organización que se basa en "comunidades-ayllus que han sostenido las movilizaciones con estructuras productivas, culturales y de filiación que combinan modos de organización tradicionales con vínculos con el mercado, la migración urbana y pausados procesos de diferenciación social interna" (García Linera, p. 309, 2008 [2001]).

García Linera se interesa particularmente por marcar que la forma comunidad es un representante de la "modernidad barroca" (p. 207, 2008 [2001]). Una organización signada por un modelo de acumulación que unifica estructuras productivas antiguas "a través de tortuosos mecanismos de exacción y extorsión colonial de las fuerzas productivas domésticas, comunales, artesanales, campesinas" (p. 207, 2008 [2001]) y la exportación de materias primas propia del capitalismo dependiente. El autor afirma

que “no estamos ante campesinos plenamente mercantilizados ni ante comunidades resultantes de la mera agregación de propietarios privados” (p. 309, 2008 [2001]). De ahí que haya que llamarlos “comunarios” y no “campesinos” porque su producción y su propiedad no están plenamente integradas al proceso productivo capitalista.

El autor encuentra un antecedente directo en el movimiento indianista-katarista de los años sesenta, setenta y ochenta que organizó a los militantes, los sindicalistas y los campesinos durante ese período. Es por ello que la CSUTCB que presentamos en 1.1 es la estructura organizativa (así como la Coordinadora del Agua era la que expresaba la forma multitud) que anuda el tiempo comunal con la actualidad política en procesos de repolitización ante la actualización de la razón colonial.

> Durante dieciocho días nada se movía, nadie transitaba por los caminos y ninguna decisión se tomaba si no era a través de estas redes de poder que ocuparon carreteras, pueblos intermedios y medios de comunicación. En los hechos, la autoridad territorial de la zona de rebelión se desplazó del estado a las estructuras sindicales de la comunidad y a sus cabildos y por quince días se mostraron como eficientes y coordinadas formas de ejercicio de poder gubernamental en una extensa región del país (García Linera p. 320, 2008 [2001]).

Este fragmento que se asemeja a una crónica periodística intenta reponer el clima del acontecimiento de septiembre liderado por la CSUTCB. Podemos leer acá otra forma del reencuentro entre los movimientos indígenas y el mundo obrero. Las rebeliones son entonces momentos de unificación de la dispersión de los (nuevos y viejos) proletarios en Bolivia. Tienen la capacidad de poner a jugar una nueva democracia descentralizada basada en la participación a través de asamblea y cabildos y libran una guerra a través de la organización del bloqueo.

En una articulación entre una problematización del sujeto político y de la democracia, García Linera sugiere hablar de “democracia comunal” (p. 323, 2008 [2001]) como el conjunto de prácticas que se despliegan en septiembre tales como los cabildos y las asambleas las cuales (en una discusión contra la teoría de la acción comunicativa de Habermas) ponen en juego formas de la igualdad. Es por ello que en esas instituciones de la revuelta podían participar funcionarios estatales “pero como igual al resto de los comunarios indígenas” (García Linera, p. 322, 2008 [2001]). Estas instancias se oponen

al Estado que ha institucionalizado la desigualdad. Se ejercieron formas de soberanía que no obedecían a ninguna decisión externa y apuntaban a la resolución y organización.

El racismo como razón lógica que justifica el despojo neocolonial queda en suspenso ante una política de la igualdad. "Uno de los componentes más impactantes de la movilización social, tanto en las declaraciones de sus portavoces como en la gestualidad colectiva de los comunarios bloqueadores fue el derrumbe simbólico del prejuicio de la desigualdad entre indios y *q´aras*" (García Linera, p. 324, 2008 [2001]). Se abre la posibilidad del ejercicio de otras identidades no ya en términos multiculturales o folclóricos como vimos en 1.3 sino a través del despliegue de una guerra simbólica que prioriza el uso del idioma aimara o quechua, el conocimiento comunal del territorio, el uso de sistemas de deliberación asambleísta y la lógica de una economía comunal.

La coyuntura insurreccional que se traza a través de guerras entre abril y septiembre de 2000 suspende el tiempo y deja latente la posibilidad de un recomienzo histórico. El Grupo Comuna continúa sus escritos hasta 2010, la última intervención que rescataremos será en torno a la posibilidad de las formas de duración de una nación a través de lo que hasta ahora había sido una categoría conflictiva: el Estado.

Capítulo 2.5: El Estado Plurinacional[89]

El Estado en transición

El último texto colectivo del Grupo Comuna se denomina *El Estado. Campo de lucha* (2010). Como su título indica, el eje de la discusión será la cuestión estatal aunque también insistirán en conceptos que ya hemos presentado como la democracia o las clases sociales. Es una trivialidad decir ya a esta altura que este es otro rasgo característico de Comuna: los conceptos aparecen en función de otros conceptos y no como unidades que se aíslan para ser analizadas.

[89] Este apartado es una reescritura de un capítulo de la tesis de maestría.

Entre el apartado anterior y esta publicación Bolivia atraviesa un proceso de fuertes transformaciones que, en diversas partes de esta investigación, como en el capítulo 1.4, hemos mencionado: la Guerra del Gas (2003), la elección de Evo Morales como el primer presidente indígena (2005-2006), las manifestaciones contra el MAS del 2008 y el posterior referéndum que ractifica en el poder a Evo Morales y la promulgación del nuevo texto constitucional (2009)[90].

Este capítulo entonces estará dedicado a trabajar cómo aparece el problema del Estado en la obra de García Linera tomando como eje su participación en el Grupo Comuna pero también acudiendo a otros textos para intentar mostrar que el concepto tiene sus desplazamientos. En nuestra tesis de maestría esta cuestión fue trabajada discutiendo con las investigaciones de Pablo Stefanoni y Maristela Svampa quienes señalaban un cambio de ideas radical en torno al concepto de Estado desde que García Linera asumió como vicepresidente. La primera señalaba que "ya desde el gobierno, García Linera fue modificando su visión sobre el Estado" (Svampa, p. 342, 2016). Se basa en Stefenoni para sostener su argumento y reproduce la siguiente lectura: "Quizás la evolución político-ideológica más significativa de García Linera es su pasaje -con escasas mediaciones- de sus posiciones "autonomistas" a una defensa casi hegeliana del Estado, como síntesis de la voluntad general" (Stefanoni, p.24, 2007 en Svampa, p.343, 2016).

Tanto Svampa como Stefanoni aciertan al señalar un desplazamiento en su concepción del Estado. Sin embargo, desde su impronta, parecería que el motivo de esos desplazamientos se debe pura y exclusivamente al momento en el que se puso el traje de vicepresidente. Creemos que estos abordajes reponen a la biografía como fuente explicativa de los movimientos de una teoría. Analizan los escritos en base a lo que nombramos como "ideología de la coherencia", que llama a buscar una coincidencia

[90] Un análisis pormenorizado de los primeros años del Movimiento al Socialismo en el ejecutivo nacional se encuentra en el libro de María Teresa Zegada, Claudia Arce, Gabriela Canedo, Alber Quispe denominado *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano (*2011), CLACSO - Muela del Diablo. También hemos remitido a la descripción de esos sucesos en 1.4 a través de la investigación de Mariano Schlez (2008).

entre “autor” y “obra” donde la esta última vendría a reflejar (sin mediaciones ni abstracciones[91]) un sentido primero.

Dicho esto, es necesario destacar que los trabajos de estos dos autores son fundamentales en múltiples aspectos. Ellos han sido los primeros en reconocer al boliviano como un intelectual, lector de múltiples pensadores y crítico de América Latina.[92] Ambos han entrevistado al exvicepresidente[93] y han dejado abiertas líneas de investigación gracias a sus aportes[94]. Stefanoni en su artículo, *La “era Evo Morales” y el retorno del antiliberalismo en el siglo XXI boliviano (2000-2013)* publicado en el libro ruso *La historia de Bolivia* en 2015 ha señalado la relación entre los conflictos sucedidos a partir del 2000 (Guerra del Agua -2001- y Guerra del Gas -2003-) y la asunción de Evo Morales y García Linera al ejecutivo boliviano. A su vez, ambos autores destacan la conformación del Grupo Comuna como un episodio importante para luego poder leer la relación entre el MAS y los intelectuales (los que conformaron el gobierno y los que se opusieron). Aquí la visión de Stefanoni sobre García Linera se sostiene a pesar de destacar la importancia del Grupo Comuna:

> Comuna fue capaz de irradiar algunas lecturas de la época que resultarían más tarde muy importantes en la construcción de los discursos de la nueva izquierda, aunque el devenir político condujera al propio García Linera a apartarse de su autonomismo previo y asumir posiciones más estatalistas, especialmente luego de asumir la vicepresidencia en 2006 (Stefanoni, p. 19, 2015).

---

[91] El problema de las “abstracciones” es caracterizado por Althusser cuando señala el riesgo que ciertos discursos idealistas (tales como el del “estado de naturaleza”) arrastran al intentar reponer una suerte de “origen” donde las relaciones sociales eran “transparentes”. Esta ideología tiende a la deshistorización y a borrar su carácter material. Ver: *Iniciación a la filosofía para no filósofos* (2014)

[92] Stefanoni lanzó la primera compilación de textos de García Linera (*La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Clacso-Prometeo, 2008) la cual ha tenido una importante repercusión no solo en nuestro continente sino también en Europa y Estados Unidos. En dicho libro, el argentino escribe un prólogo donde define a García Linera de la siguiente manera: “Además de vicepresidente y “copiloto” de Evo Morales, Álvaro García Linera es uno de los intelectuales más destacados de Bolivia, lo cual lo ubica inmediatamente como intérprete del complejo proceso político y social iniciado el 22 de enero de 2006” (Stefanoni comp., p. 9, 2008). Mientras que Svampa ha escrito libros (*Bolivia: Memoria, insurgencia y movimientos sociales*, El Colectivo/Osal-Clacso, 2007 y *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*, Edhasa, 2016.) sobre indianismo, democracia y movimientos sociales claves para entender la coyuntura que atraviesa Bolivia hoy.

[93] Entrevista junto a Ramírez, F.: *Las vías de la emancipación. Conversaciones con Álvaro García Linera*, Ocean Sur, México, 2009

[94] También han producido algunas notas de coyuntura publicadas en medios de comunicación y en blogs personales en donde analizan las políticas del MAS.

Estas posiciones fueron discutidas rechazando la lectura "coherente" que busca reponer una relación directa entre autor y biografía y realizando un trabajo de reposición de las fuentes que García Linera cita en torno al problema del Estado: Zavaleta Mercado, Toni Negri y Nikos Poulantzas. Buscaremos ahora ampliar dicho análisis a través de la conjetura que señala que tanto para García Linera como para el Grupo Comuna, el proceso que se abre en el 2000 con la Guerra del Agua inaugura una temporalidad revolucionaria donde conceptos como clases sociales, democracia y Estado deben ser repensados en función del momento constitutivo acontecido. Es por ello que el Estado para García Linera es fundamentalmente un interrogante a analizar a partir de la lucha de clases desarrollada. El Estado es un problema teórico y político al mismo tiempo y es por ello que el nombre que el da es uno que lo vincula al tiempo: "el Estado en transición" (García Linera, p. 392, 2008).

Estado capitalista: los procesos de subsunción

Es posible situar en el nombre de Negri a una de las principales referencias a partir de las cuales García Linera sienta posición respecto al problema del Estado:

> Le sigo (a Negri) la pista desde los años setenta, en sus primeros textos, que ahora son muy conocidos, como *Del obrero masa al obrero social*. La producción intelectual de Negri siempre ha sido una lectura refrescante y exigente, que reta a modificar los esquemas preestablecidos en los cuales uno se mueve (García Linera, p. 21, 2010 B).

El libro al que hace referencia fue publicado en 1979 y se trata de una entrevista que Paolo Pozzi y Roberta Tommasini le hacen a Negri sobre la estrategia del movimiento obrero italiano y la crítica al Partido Comunista de dicho país. El intercambio está atravesado por las discusiones en torno al operaísmo (obrerismo)[95] y post-operaísmo

[95] Según Massimo Modonesi y Matari Pierre Manigat "Dos conceptos balizan los análisis de la infraestructura y de la superestructura en esta primera etapa del operaísmo, periodo marcado por el apogeo del fordismo y del keynesiano: la sociedad-fábrica y el Estado-plan." (Modonesi y Manigat, p. 109, 2017).

italiano sobre el concepto de clase social[96]. Allí Negri expone toda una serie de críticas al Estado que han sido sistematizadas en otra compilación (*La forma-Estado*) que recupera trece años de artículos que van desde 1964 a 1977.

La tesis que más fuertemente vincula los trabajos de Negri con los de García Linera es la de la subsunción. El filósofo italiano nos permitirá entonces comenzar a pensar este concepto que es constitutivo del modo en el que García Linera lee a Marx. Negri retoma el concepto de subsunción para señalar cómo se reproduce el modo de producción capitalista y en qué medida el Estado es un actor clave en este proceso. La subsunción formal es el proceso mediante el cual la expansión del capital incorpora las prácticas originarias de las distintas sociedades en las que se extiende. Mientras que la subsunción real es el momento en el cual el capital encuentra sus límites y las prácticas originarias ya no pueden tener asignado el lugar que tenían durante la subsunción formal, razón por la cual quedan subsumidas al capital y son reemplazadas por los modos de producción propiamente capitalistas.

Negri plantea que esa subsunción no se da sin una cuota de rechazo obrero que el modo de producción capitalista se ve obligado a reabsorber. Para el filósofo italiano la subsunción es el proceso por el cual se produce la alienación pero esta nunca es total, siempre queda un resto que abre el espacio para la insubordinación o la resistencia. De esta manera, el desplazamiento de ciertos modos de producción por sobre otros no tienen, únicamente, repercusiones económicas, sino que lo que se pone verdaderamente en juego es un proceso de producción de subjetividades ya que la subsunción real afecta la constitución de los sujetos y su relación con el trabajo.

Marx entiende a la subsunción formal como una etapa precedente de la subsunción real (García Linera discutirá este planteo temporal a través de la idea de una coetaneidad compleja que veremos en el capítulo 3.2). Señala ciertos aspectos propios de la subsunción formal como pueden ser la desaparición de la relación maestro-oficial (subsumida a la relación capitalista-vendedor de trabajo), la extensión de la jornada laboral, una distinción formal de roles jerárquicos, el aumento del volumen

[96] Para una introducción a esta discusión y una compresión de la discusión en torno a la autonomía de lo político y su tensión con el *operaísmo* ver la entrevista que Martín Cortés le realiza a Mario Tronti que se puede encontrar en *La autonomía de lo político* de Mario Tronti

del trabajo y el incremento de la cantidad de trabajadores para la realización de más cantidades de la misma mercancía. Los efectos de la subsunción formal son, pues, "no sólo la revolución de las relaciones entre los diversos agentes de la producción, sino simultáneamente la (revolución de la) índole de ese trabajo y la modalidad real del proceso laboral en su conjunto" (Marx, p. 56, 1971).

En este momento la lógica productiva del capital aún no es la dominante, sino que "existe desempeñando determinadas funciones subordinadas" (Marx, p. 58, 1971) pero aún no determina la forma total de la sociedad. La subsunción formal opera a través de lo que Marx dio en llamar plusvalía absoluta que podría entenderse a través de la lógica de la extensión de la jornada laboral (a más horas trabajadas, mayor plusvalía podrá extraer el dueño de los medios de producción de los trabajadores). Mientras que la subsunción real opera a través de la plusvalía relativa que es el aumento de la productividad del trabajo a través de, por ejemplo, el mejoramiento de la tecnología y las máquinas.

La subsunción real afecta el modo de producción, la productividad del trabajo y la relación entre capitalista y obrero. Marx denomina a esta un "proceso continuo donde la producción capitalista tiende a conquistar todas las ramas industriales de las que hasta ahora no se ha apoderado, y en las que aún existe la subsunción formal" (p. 73, 1971). La fijación de la subsunción real habilita desarrollos como el de la producción por la producción misma que implica que cada mercancía contenga la mayor cantidad de trabajo impago.

Sobre la subsunción García Linera presenta un matiz respecto a la obra marxista. Si bien retoma este argumento para explicar el desplazamiento de un modo de producción a otro, no cree que la subsunción real sea una respuesta a la subsunción formal. El autor analiza cómo se expandió la lógica del capital no solo a los modos de producción sino a las relaciones sociales. Admite un etapismo en este movimiento continuo, pero establece una tercera etapa: "la subsunción real-total"[97]. La

[97] Será necesario continuar analizando el uso y las implicancias de este concepto ya que, como señalan varios estudios de la obra de Marx, entre ellos el de Étienne Balibar, la subsunción real forma parte de los capítulos inéditos de *El Capital* y eso, entre varias lecturas posibles, podría deberse al hecho de que acarrea serios problemas a la hora de pensar una práctica política. Marx, consciente de que *El Capital* era un libro pensado para la acción política (en nuestros términos una escritura de intervención) habría

consecuencia que este momento introduce es "la subsunción del conocimiento y la creatividad científica organizativa del trabajador colectivo e individual por el proceso de producción inmediato del capital" (García Linera, p. 140, 2010 [1994]).

García Linera señala que los efectos de esta etapa de la subsunción real-total es una alteración en la subjetividad ya que implica la emergencia de una gran cantidad de necesidades. "El valor, rompe el marco de satisfacción de las necesidades perennes y estrechas antiguas y abre el territorio de la realización del valor, a través de la satisfacción de nuevas necesidades y la producción incesante de otras necesidades" (García Linera, p. 143, 2010 [1994]).

El contraste que el autor encuentra respecto a los regímenes comunales como el que existió (y aún existe) en Bolivia es el desplazamiento que el "valor de uso" tiene respecto del "valor de cambio". Cuando las leyes de transacción de objetos están supeditadas a su uso se despliegan determinadas relaciones sociales mientras que el paradigma del valor de cambio propio del capital habilita otras. En el mismo sentido, la subsunción real-total coarta el desarrollo científico e intelectual ya que toda investigación queda reducida a su lógica, la de la ganancia. Todo desarrollo científico en las sociedades comunales "está restringido por la amplitud del territorio y de las necesidades locales cósicas y simbólicas a satisfacer, por el ámbito restrictivo no-universal de los valores de uso definidos localmente como imprescindibles" (García Linera, p. 148, 2010 [1994]). El aporte que aquí encontramos de García Linera en relación a la teoría de la subsunción es el de poner en primera plana los efectos que

---

descartado el capítulo de la subsunción-real porque "las implicancias habría sido desastrosas para la idea de una política proletaria (…) La "sumisión real" entrevista por Marx en el capítulo inédito significa que el capitalismo ya no es solo un sistema de "consumo de la fuerza de trabajo", cuyo objetivo es maximizar su productividad por el desarrollo de diversos "métodos" de explotación de los obreros o de extorsión del plustrabajo, sino que se convierte en un sistema de (re)producción de la fuerza de trabajo misma en cuanto mercancía, que tiende a conformase a sus "cualidades" para volverlas "utilizables" y "manejables" en un sistema de producción determinado, condicionando las "capacidades", las "necesidades" y los "deseos" de los individuos (Balibar, p.179, 2012). En otras palabras, Marx saca el capítulo sobre la subsunción-real porque dicho concepto anula la práctica política. Decíamos que será necesario profundizar una crítica de este concepto en la escritura política de García Linera porque, si seguimos la crítica de Balibar, entra en contradicción (a la hora de pensar la práctica política) con otra de sus tesis fuertes que es la de la autodeterminación de las masas la cual habilita el principio de incompletud de los procesos sociales y la posibilidad de inscripción de un sujeto político en la historia. El concepto de "subsunción real-total" así como la -escaza- recuperación de los principios de "enajenación" y "alienación" puede ser explorados como los momentos ideológicos de la práctica teórica de García Linera donde se reponen ideas totalizadoras de los procesos de conformación subjetiva.

de este proceso se desprenden. Es decir, la reducción del trabajo intelectual a la lógica de la ganancia, la aparición de la naturaleza como una mercancía, la rebaja del conocimiento laboral del hombre a una función específica.

La subsunción real-total afecta a los procesos de subjetivación en la medida en la que no sólo trastoca las relaciones sociales, sino que también reordena los roles de una sociedad. Podemos recuperar acá lo planteado en el capítulo 2.2 en torno al "obrero de oficio de gran empresa"[98] el cual es un sujeto basado fuertemente en la relación de "maestros" y "alumnos" donde el trabajo intelectual es enseñado de unos a otros a través de un proceso de transferencia. García Linera encuentra aquí que el saber es un modo de establecer el lazo social entre los sujetos. Mientras que a través de los procesos de subsunción real-total este tipo de relación queda subordinada a la lógica del capitalista y el obrero donde el trabajo es una mercancía que entra en la lógica de la plusvalía.

Los nombres del Estado: el índice de la lucha de clases

García Linera especifica el análisis y lo sitúa en Bolivia para plantear una pregunta por el Estado. Lo identifica como un actor clave a la hora de pensar los procesos de subsunción real-total en relación a lo indígena. El Estado ha construido un sistema en contra de lo comunitario por favorecer el desarrollo de un tipo de forma de producción por encima de otras. En este sentido, considera que es un Estado de exclusión en la medida en la que no se tiene en cuenta al indio en su singularidad, sino que lo que se busca es su subordinación a los procesos productivos capitalistas. La idea del indio, de esta manera, se opone a la de ciudadano habilitando una "ciudadanía de casta" (García Linera, p. 136, 2008 [2000]).

Las formas que ha adoptado ese Estado han negado sistemáticamente lo indígena ya sea por intermedio del exterminio o a través de una construcción paternalista que busca subsumirlo dentro de la idea de ciudadano. El modo "oficial" en el que esa opresión es tramitada es a través de la folklorización que vimos en el aparatado 1.3,

[98] Ver capítulo 2.2

por intermedio de una reabsorción superestructural. García Linera denomina a este movimiento una "exorcización social" (García Linera, p. 157, 2008 [2000]) por parte del Estado Republicano:

> El Estado republicano es entonces un Estado de exclusión; todos sus mecanismos administrativos están atravesados por la exacción y la disuasión del tumulto comunal. Lo indio es lo pre-social, con sus amenazantes horrores desbocados, ocultos tras el manto de elusivos silencios y humildades (García Linera, p. 177 2008 [2000]).

Este modo del Estado Republicano de lidiar con lo indio es la estrategia para anular el disenso o, al menos, tramitarlo por la vía ciudadana del derecho. García Linera coincide con Negri quien insiste en el modo mediante el cual la ideología jurídica de la ley y la constitución forman parte de la estrategia del Estado Planificador para producir una suma de consensos que anulan la política. García Linera analizará que este proceso de subsunción es el que tensa la categoría de Estado en la historia de Bolivia. No se trata únicamente de un problema del 2000.

Sin embargo no se inclina por una posición antiestatista o autonomista. En 1991 (período en el cual Svampa y Stefanoni entienden que es el momento de mayor autonomismo por parte de García Linera) el ex militante del EGTK introducirá un matiz en su crítica al Estado:

> No hay pues revolucionarización social posible y la consiguiente construcción nacional desde el viejo Estado. Esta tarea sólo puede venir como movimiento de la sociedad para auto-organizarse, como impulso creativo y vital de la sociedad civil para organizarse como nación. Esto no quita el papel que en esta tarea pueda desempeñar el Estado (...) pero siempre como condensadoras de los impulsos de la sociedad (Qhananchiri, p. 50, 1991).

En la misma línea, en 1997, realiza una crítica al "Estado Capital" (García Linera, p. 208, (2008 [1997]) como una institución que intenta producir una idea de nación a través de un proceso de homogeneización. En esta intervención también la crítica se coloca en la cuestión indígena y cómo esta es subsumida por el Estado como una identidad con diferencias culturales mas no políticas. Mientras que en 1999 García Linera también critica al "Estado Neoliberal" (García Linera, p.146, 2008 [2000 D])

porque habilita un sujeto cuya relación con la política es delegante y cuyo vínculo con la democracia es débil. Contrasta la lógica del voto con los modos de organización asamblearia y asume que la función del Estado Neoliberal tiende a procesos de individualización de baja intensidad democrática. Esta crítica ya es posible de ser encontrada en los planteos de Negri cuando señala que:

> ¿No debemos reconocer entonces que la contradicción de fondo se oculta en la génesis misma del Estado liberal y democrático, en la exigencia de conseguir mediar como quiere que sea la conflictividad social? ¿No es inalcanzable la esperanza-intrínseca al desarrollo del Estado liberal y democrático- de representar de modo unitario, bajo cualquier circunstancia, una sociedad dividida en clases? (p. 169, 1977).

Sin embargo, sobre una crítica similar se establecerán prácticas políticas disímiles. La escritura de García Linera tiende a sostener las contradicciones para habilitar el paso a una práctica política. Esto es susceptible de observarse en estos distintos modos de nombrar al Estado para luego criticarlo a partir de una lectura situada (no hay Estado "general" por fuera de un momento histórico) y, a su vez, un modo recurrente a ponderar el rol activo de los sujetos políticos en la constitución de esos Estados. Lo que permanecerá de modo fiel en sus abordajes es la idea de que el sujeto político es la "masa en movimiento" (Qhananchiri, p. 46, 1991) y no el Estado.

En ningún momento García Linera negó o negará la existencia de una dimensión biopolítica[99] del Estado en la historia de Bolivia. Es decir, de toda una serie de prácticas que tienden a controlar, sancionar, disciplinar y normalizar a la población. De

[99] No casualmente retomamos este concepto. En la trilogía *Imperio* Hardt y Negri, leyendo a Foucault, se hacen del andamiaje conceptual biopolítico para describir la especificidad del capitalismo actual. A través de un rastreo que intentará no perder su vertiente marxista postularan la forma de trabajo inmaterial como matriz de análisis de las subjetividades contemporáneas. La biopolítica les permitirá analizar toda una serie de acciones que tienden al control de las poblaciones. De ese modo profundizarán su crítica al Estado ya que éste habilita estas prácticas las cuales producen como efectos ciertas subjetividades desligadas del interés por la política. En este punto continuará una articulación posible entre Negri y García Linera, lo que supone afirmar que el ex vicepresidente de Bolivia no se "desliga" de Negri. Creemos que lo que en Imperio es susceptible de leerse como el "pagamiento de la sociedad civil" se corresponde con las teorizaciones de García Linera en relación al desinterés político que continúa en la actualidad. Aquí lo que estos pensamientos están poniendo en tela de juicio son los límites de la democracia tal cual se presenta hoy. El matiz que encontramos es que el modo de abordar esta "apatía política" (Murillo, p. 93, 2008) para Hardt y Negri está centrado en el sujeto (la multitud) y su constitución de lo común a partir de las singularidades. Mientras que García Linera realiza más énfasis sobre las prácticas (como la asamblea) sin establecer un sujeto a priori. Esta línea de investigación será retomada en próximos análisis.

este modo, se educa a dicha ciudadanía a través de dispositivos de legitimación a partir de los cuales los modos de producción y relación que no entran dentro de la lógica estatal capitalista quedan desplazadas.

El distanciamiento fundamental entre García Linera y Negri concierne a la autonomía relativa del Estado. Como es posible ver en 1991 el ex vicepresidente de Bolivia daba cuenta de la posibilidad de que el Estado tenga un rol activo a favor de la autodeterminación de las masas. Las críticas al Estado dentro de la concepción lineriana siempre llevan un adjetivo detrás, una caracterización que insiste en producir el análisis concreto del caso concreto y no abstracciones que descarten a priori el rol del Estado.

El concepto de autonomía relativa puede ser interpretado como el lugar de la práctica política. Es en este sentido que el proceso de traducción de García Linera va con y contra Negri, con su crítica y contra su práctica política. El autor que le permitirá a García Linera sistematizar una problematización del concepto de Estado fue el mismo que en 1974 era fuertemente discutido por el propio Negri. Se trata de Nikos Poulantzas, a quien el italiano rotula como mistificador de la sociedad civil y el concepto de Estado. Para Negri, Poulantzas fetichiza el concepto de Estado al abordarlo al interior de una sociedad civil recompuesta y no dentro del orden de las relaciones de producción. “El objetivo teórico propio del análisis -establecer la autonomía relativa del Estado frente a otras subestructuras regionales se ve mistificado, en la medida en que la autonomía relativa se constituye como presupuesto en vez de como resultado de análisis” (Negri, p. 307, 1977).

¿Cómo evitar esta mistificación de la autonomía relativa del Estado que señala Negri? ¿Cómo no caer en la trampa de la ideología jurídica de la ley y la constitución? García Linera se aboca a pensar el problema de la forma-Estado con el fin de no perder de vista “los modos históricos-concretos de eficacia”. “La categoría marxista de “forma”, ayuda a desentrañar las naturalezas sociales de los poderes pues nos permite estudiarlas como formas transitorias de condensación eficiente de las energías hacedoras de las personas” (García Linera, p. 199, 1996). Incluso señala, cuál debe ser la práctica de quien pretende abordar una formación social:

> hay que ir a rastrear en vivo a las aglomeraciones sociales confrontadas a las estrategias reivindicadas materialmente por unos frente a otros, a los ruidos de las batallas por usurpar las energías de otros como poder de uno, o por recuperar el control satisfactorio de esa energía como poder propio (García Linera, p. 199, 1996).

Este ejercicio del pensamiento será retomado a la hora de pensar al Estado Plurinacional que es un Estado en transición. El Estado es permanente proceso contradictorio porque está estructuralmente atravesado por el "principio de incompletitud". Esta característica habilita la posibilidad de una articulación entre Estado y acontecimiento en la medida en la que existen

> espacios de incertidumbre, de grietas intersticiales que escapaban a la reproducción de la dominación y por la cual emergen las esperanzas (...) El principio de incompletitud histórica deja abierta la posibilidad de la innovación, la ruptura y el quiebre, o, en otras palabras, de las revoluciones (García Linera, p.23, 2005).

La referencia se basa en el proceso insurreccional cuyo comienzo podemos situar en la Guerra del Agua del 2000 como ya hemos visto. El proceso que define al Estado se juega entre una estructura democrática heredada (a través de una victoria electoral como la del MAS) y la posibilidad del desarrollo de un conjunto de acciones que recuperen el acontecimiento que produjo las condiciones de esa victoria y del cual se nutre de instituciones y demandas el nuevo gobierno. El resultado de este juego es precisamente la expansión o la contracción de lo común, lo colectivo y lo universal. En otras palabras, el rol del Estado es fundamental porque puede favorecer momentos de acción autodeterminada a favor de la lucha por un proceso revolucionario o puede cancelar esas acciones y coartar los impulsos creativos.

> Ya sea como un continuo proceso de monopolización de la coerción, de monopolización del uso de los tributos, de monopolización de los bienes comunes, de monopolización de los universales dominantes, de monopolización de la redacción y gestión de la ley que abarcara a todos; o como institución de derechos (a la educación, a la salud, a la seguridad, al trabajo y a la identidad), el Estado es un flujo, una trama fluida de relaciones, luchas, conquistas, asedios,

> seducciones, símbolos, discursos que disputan bienes, recursos y su gestión monopólica (García Linera, p.24, 2005).

Es posible observar cómo García Linera distingue distintos tipos de Estado a través de una tesis relacional que encuentra al Estado como un proceso y que por lo tanto está abierto a los devenires de la historia y de los sujetos. La idea de incompletitud viene a reforzar ese sentido con el fin de mostrar que el desarrollo del Estado depende en cierta medida de cómo se relaciona con los procesos políticos que lo interpelan. De ahí que el Estado sea también relaciones.

La idea de "flujo" implica que el devenir de un Estado ya no está definido a priori sino que transita a través de las relaciones contradictorias que lo conforman. Se trata de "flujos de luchas, solidificaciones temporales de luchas, de correlaciones de fuerza entre distintos sectores sociales, y de un estado de esa correlación de fuerza que, con el tiempo, se enfrían y petrifican como norma institución, procedimiento" (García Linera, p. 25, 2005). Hablamos entonces de un proceso en movimiento caracterizado por una cuota de contingencia que hace imposible prever su desarrollo debido a que está primordialmente atravesado por la lucha de clases.

García Linera se hace de una serie de binomios que retoma de Poulantzas como procesos y relaciones, flujo y condensación de fuerzas, materialización e idealización, monopolización y universalización. Estos pares de conceptos que no se excluyen, sino que operan contradictoria y simultáneamente, dan cuenta de una suerte de inestabilidad en torno al concepto de Estado propia del terreno en el cual se erigen las reflexiones de ambos autores: la lucha de clases.

Esto es lo que le permite asumir a García Linera que "el Estado es un proceso paradojal" (García Linera, p.25, 2005) en el que se producen una multiplicidad de contradicciones. El Estado condensa relaciones que son materiales e ideales. Por relaciones materiales García Linera entiende la carnadura a través de la cual una medida estatal toma forma. Por ejemplo, podría ser la redacción de una ley pero también la estructura gubernamental (en tanto división de poderes). Mientras que por relaciones ideales el ex vicepresidente de Bolivia describe "la trama de discursos que definen el campo social" (García Linera, p. 26, 2005).

Ya alejado del Grupo Comuna, en el año 2015, García Linera presenta al Estado como un cúmulo de contradicciones y tensiones. Señala que es procesos y relaciones en permanente vínculo. Los procesos tienden tanto a la monopolización como a la universalización. Mientras que las relaciones son tanto materiales como ideales. Para llegar a esta definición se vale de la idea desarrollada por Poulantzas[100] quien subraya que es necesario estudiar al Estado como "una condensación material de relaciones de fuerzas entre clases y fracciones de clases". La cita señala que esas relaciones se dan "siempre de forma específica" (Poulantzas, p. 154, 1979). García Linera sugiere que el rol del Estado consiste en la

> estabilización de las relaciones existentes (relaciones de dominación) ya que el "Estado son las estructuras mentales, los esquemas simbólicos, los sistemas de interpretación del mundo que hacen que cada individuo sea uno con capacidad de operar y desenvolverse en ese mundo, que claramente está jerarquizado pero que al haberse hecho esquema de interpretación y acción posible en el cuerpo de cada persona, deja de ser visto como extraño y más bien deviene un mundo "naturalizado" por el propio sistema de organización ideal del mundo objetivado en la mente y en el cuerpo de cada individuo (García Linera, p. 27, 2015).

El Estado abarca una esfera al interior de una formación social más amplia. Si bien no opera como una idea totalizadora en la que no queda nada por fuera del él. De ahí la permanente crítica de García Linera (pero también de Poulantzas) a los movimientos autonomistas que conciben al Estado a través de una idea sin fisuras que no contempla ni las relaciones que se juegan en su interior ni los procesos de condensación de fuerzas que los atraviesan como posibilidades de transformación. Sin embargo, decimos que el Estado no opera como una idea totalizadora en torno a lo social ya que es permanentemente desbordada por la lucha de clases la cual, en su propia práctica, señala sus fisuras, sus terrenos donde determinada posición

[100] El nexo entre el pensador boliviano y el greco francés es una cuestión que se hace plenamente explícita en el 2015 cuando, invitado por la Universidad de la Soborna de París, García Linera presenta una reflexión sobre el Estado en el "Coloquio Internacional dedicado a la obra de Nicos Poulantzas: un marxismo para el siglo XXI". Este dato resulta relevante ya que la inquietud que Poulantzas desarrolla en torno a la vacancia en la teoría marxista sobre el Estado, es una pregunta que retoma García Linera. De este modo se lo puede ubicar como un continuador de la tradición marxista.

hegemónica puede ser disputada o, dicho en términos linerianos, su principio de incompletud.

Poulantzas también asume que el Estado es "la condensación material y específica de una relación de fuerza, que es una relación de clase" (Poulantzas, p. 83, 1979). El autor plantea esta caracterización de las relaciones como un lugar para pensar los límites pero también las posibilidades de un Estado.

Esto le permite repensar el rol de la ideología jurídica que Negri critica. Una ley, texto por intermedio del cual se materializan las relaciones que conforman al Estado, puede ser también una victoria de la lucha de clases y no puramente la forma de la opresión. En este sentido, la ley es también terreno de la lucha de clases. El autor señala que

> la ley no se limita a engañar o enmascarar, ni a reprimir, obligando a hacer algo prohibiendo: organiza y consagra también derechos reales de las clases dominadas (investidos, verdad es, en la ideología dominante, y lejos de corresponder, en la aplicación, a su forma jurídica), comporta, inscritos en ella, los compromisos materiales impuestos por las luchas populares a las clases dominantes (Poulantzas, p. 97, 1979).

La relación entre lo que aquí sugiere Poulantzas en torno a las tensiones de la Ideología dominante y el rol que García Linera le atribuye al Estado en tanto estabilizador de relaciones a partir de que los individuos "naturalizan" esas relaciones como parte de su sentido común son dos operaciones que intentan explicar los ritmos de un acontecimiento revolucionario y la pertinencia de la categoría temporal de transición.

García Linera retoma una definición de Estado planteada por Marx y Engels como "comunidad ilusoria" (Marx y Engels, p.35, 1968 [1845]) donde la ilusión implicaría la carencia de autodeterminación de los sujetos de dicha sociedad pero, en simultáneo, el modo a través del cual un Estado puede funcionar. Marx y Engels subrayan que ya en el momento en el que se desarrollaba la propiedad comunal la organización a través de la comunidad era necesaria para administrar el poder sobre los esclavos.

> Por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente,

> separada de los reales intereses particulares y colectivos, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribual (p. 35, 1968 [1845]).

"Ilusoria" no implica falsa sino, más bien, como acentúa García Linera, paradójica. Ya que por un lado se basa en los vínculos realmente existentes (la forma de intercambio, la estructura jerárquica, los modos de producción) pero, a su vez, en esa comunidad opera una sustracción de los intereses colectivos en el momento en el que el Estado implica monopolización. Es ilusoria porque requiere de un doble movimiento de monopolización/universalización. Por un lado, el Estado (primer monopolio) administra los bienes comunes construidos (primer universal) mientras que, al mismo tiempo, esos bienes (que son ideales, los relatos y las narrativas, y materiales, la tributación, la educación) son delegados a los distintos miembros del estado (segundo universal) que los administran (segundo monopolio) de acuerdo ciertas relaciones de fuerza en particular. El carácter estatal sería entonces necesariamente ilusorio, siempre ya mediado por instancias que contradicen su fundamento.

Este doble monopolio le permite a García Linera afirmar que "el Estado se presenta como un proceso de regulación jerarquizada de los bienes comunes" (García Linera, p.31, 2015). Entendida así, la idea de comunidad ilusoria implica no sólo el funcionamiento del Estado sino la comprobación de la dominación por intermedio de un orden jerárquico. Es ahí cuando García Linera retoma la problematización sobre la autodeterminación de los pueblos como el modo a través del cual combatir la ilusión de esa comunidad: "(La frustración continuará) mientras los proyectos no sean capaces de superar lo ilusorio de esa comunidad, a saber, la monopolización de la gestión y producción de la comunidad" (García Linera, p. 31, 2015).

El ex vicepresidente de Bolivia no abandona dicha categoría pero la piensa en otros términos. A partir de una lectura de Poulantzas es posible observar que "una teoría del Estado capitalista no puede ser elaborada más que relacionando este Estado con la historia de las luchas políticas bajo el capitalismo" (p. 24, 1979) pero esta historia no es externa al Estado sino que lo atraviesa e incluso "son las luchas las que tienen el papel primero y fundamental" (p. 38, 1979). Vemos así como el movimiento de las contradicciones de las respectivas tesis no deviene en una resolución sino en una

forma de lidiar con ellas, manteniendo vigente la contradicción con el fin de resaltar el rol protagónico de los sujetos políticos en detrimento de alguna exterioridad o astucia ajena a ellos que los determine.

> El Estado como monopolio de decisiones universalizantes se ve interpelado desde adentro. Es como si su fundamento escondido de comunidad deseada emergiera en las expectativas de la población, dando lugar a la irrupción de voluntades colectivas que se reapropian de la capacidad de deliberación, imaginación y decisión; surgen esperanzas prácticas de maneras distintas de gestionar lo común (García Linera, p. 38, 2015).

Esta relación que tanto Poulantzas como García Linera, de distinto modo, sostienen en torno a la relación intrínseca entre lucha de clases y Estado es lo que le permite a ambos, en distintas coyunturas, realizar su crítica al autonomismo. Los procesos revolucionarios no podrían entenderse por fuera de la lógica estatal si se comprende al Estado en el sentido de sus relaciones ideales y materiales. Esta concepción amplia del Estado también está señalando que tampoco se pueden pensar dichos procesos por fuera de la ideología.

El énfasis de García Linera por mostrar las contradicciones (monopolización y universalización, por un lado, y relaciones ideales y materiales, por el otro) busca llegar a una concepción del Estado que a su vez rompa con la idea del Estado como detentador de un poder monolítico sobre las clases oprimidas. En este sentido, recupera la noción de poder poulantziana y asume la necesidad de interpelar al Estado como un proceso contradictorio en el que se condensan fuerzas.

García Linera no niega una dimensión de dominación en torno a la figura del Estado ni abandona su alcance biopolítico. Sugiere que si existe dominación es porque hay un proceso de estabilidad relativa que la habilita. Por lo tanto, volvemos sobre el concepto fundamental que define al Estado para García Linera: el proceso. En otras palabras, si la dominación es lo único que emerge de la superficie del Estado es porque la lucha de clases se está perdiendo.

Lo que desborda al Estado es siempre la lucha de clases pero este exceso no puede prescindir de interpelar al Estado ya que es allí donde se juega la dominación como proceso y, por lo tanto, la posibilidad de subvertirlo.

Lo más productivo para pensar en una formación social no es la dominación o, mejor dicho, la relación dominantes/dominados. Por el contrario, es más pertinente para los avatares revolucionarios asumir los procesos sociales como lucha de tendencias contradictorias. De esta forma es como se puede entender al "poder" como parte de esa lucha de tendencias donde el Estado no posee su monopolio aunque sea una pieza clave del engranaje social en esta coyuntura específica.

La problematización del Estado de García Linera puede entenderse como una valorización de las contradicciones que emergen de la tensión entre los procesos de universalización y monopolización y las relaciones materiales e ideales. El ejercicio de lectura sobre el Estado implica detectar esas "tensiones creativas" (2012) singulares de cada proceso político como los intersticios a partir de los cuales producir una política de la transición.

La herencia de la Comuna de París: la transición

El horizonte de esta transición es, para García Linera, el socialismo comunitario del buen vivir. Este horizonte no funciona como una idea reguladora ni tampoco como un plan que se aplica sino como una indicación necesaria determinada por la coyuntura y a la vez determinante de esta. Con vistas a este horizonte es que García Linera afirma que

> nuestro socialismo es comunitario por su porvenir pero también es comunitario por su raíz, por su ancestro. Porque venimos de lo comunitario ancestral de los pueblos indígenas y porque lo comunitario está latente en los grandes logros de la ciencia y la economía". Este horizonte se puede llegar a forzar asumiendo los procesos de transformación a partir del Estado en su sentido amplio. "Para que esta nueva civilización comunal triunfe se requiere de un largo y complicado proceso de transición; un puente. Y a ese puente es al que llamamos Socialismo. El Socialismo es un campo de batalla dentro de cada territorio nacional entre una

> civilización dominante, el capitalismo aún vigente, aún dominante, pero candente, enfrentando contra la nueva civilización comunitaria emergente desde los intersticios, desde las grietas y contradicciones del propio capitalismo (García Linera, p. 55, 2015).

La idea de "puente" debe asumirse en términos contradictorios, entre un Estado que monopoliza las decisiones y los bienes comunes y el mismo Estado que interpela a la sociedad a tomar las armas de la autonomía, en vías de la disolución de su forma anterior. El Estado no es la piedra fundante de la revolución sino que es el poder de autodeterminación de los sujetos políticos lo que puede pujar por un acontecimiento. Sin embargo, no hace de la autodeterminación un axioma. El pensador boliviano ya ha visto en su coyuntura concreta que al acontecimiento político no se lo puede inventar desde el Estado.

García Linera escribe su última intervención en el Grupo Comuna desarrollando una suerte de homenaje al nombre del grupo. Encuentra en la lectura de Marx sobre *La Comuna de Paris* documentos "reveladores" para pensar "el Estado en transición o momentos de revolución política en las sociedades" (García Linera, p. 393, 2008). Nuevamente es la obra de Marx la que puede hablar desde el pasado sobre el presente boliviano.

Tal como ya señalamos no se puede pensar al Estado escindido de su vínculo con los modos de producción. Marx, a través del concepto de "dictadura del proletariado" (Marx, p. 455, 2015) nos deja algunas pistas. En primera instancia, se trata de un orden que no inventa a partir de un falso origen un mundo nuevo sino que está en estricto vínculo con su historia pasada y reciente:

> De lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista que se ha desarrollado sobre su propia base, sino, al contrario, de una que acaba de salir precisamente de la sociedad capitalista y que, por lo tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede (Marx, p. 445, 2015).

En el Estado en transición subyacen "limitaciones burguesas" (Marx, p. 446, 2015) ineludibles que es preciso disputar y tener en cuenta. Ante esta impureza de la transición García Linera señala la importancia de comprender cada coyuntura en

particular para actuar sobre su sistema de jerarquías. Esto es, concretamente, detectar esas contradicciones de las que hablamos previamente. Por eso piensa en "tensiones creativas" (2012) tales como la Relación entre Estado y Movimientos Sociales, la Flexibilidad hegemónica frente a firmeza en el núcleo social, los intereses generales frente a intereses particulares y privados y el Socialismo Comunitario del Vivir Bien. Es decir, problemáticas singulares del caso boliviano donde se dirime si el Estado favorece o no ese proceso de transición. La tensión puede no resolverse en su complejidad pero el Estado tiene como función, si aspira a un horizonte comunitario, señalarlas, detectarlas y reconocerlas como parte de su proceso político.

La lectura propia de cada coyuntura sobre la que insiste García Linera se revela en la práctica política. Es el propio Marx quien señala que los comuneros tenían ideas financieras de "notable sagacidad" (Marx, p. 47, 2011 [1871]) pero que debieron actuar de modo coherente con la situación de su ciudad, una región sitiada y atravesada por dos enemigos (encarnados en los nombres de Thiers y Bismarck). Por lo tanto, tenemos en la experiencia de la Comuna una caracterización de la transición cuyo ritmo y complejidad lo marca la misma coyuntura. Las ideas de plan, proyecto, e incluso las teorías que piensan al Estado como una herramienta o una cosa, a través de una exterioridad radical entre sujeto y Estado, se encuentran con un límite infranqueable que es la situación concreta de cada caso que señala los límites pero también las oportunidades de cada coyuntura.

Aquí subyace una encrucijada que encuentra tanto a los nombres de García Linera y Marx como al de Poulantzas. Se trata de la apuesta por pensar al Estado de un modo no instrumental donde la toma de poder no implica ocupar posiciones sino más bien actuar sobre transformaciones. Marx advierte que "la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal como está y servirse de ella para sus propios fines" (Marx, p. 31, 2011 [1871]). En la misma sintonía Poulantzas sugiere que "un cambio del poder del Estado no basta nunca para transformar la materialidad del aparato del Estado: esa transformación depende, como es sabido, de una operación y acción específicas" (Poulantzas, p. 157, 1979). En la recuperación de estas lecturas por parte de García Linera encontramos un aspecto de la crítica que realizó sobre el Estado nacionalista post 52. Se pueden producir transformaciones

significativas como la reforma agraria sin que esta tenga una incidencia política en la totalidad del conjunto de los trabajadores campesinos y, por lo tanto, reproducir una matriz de dominación colonial que los excluya del proyecto del país o los integre de forma folclórica.

A su vez, la Comuna de París es un ejemplo fundamental para pensar la relación entre Estado y modos de producción ya que

> 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, todo hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo ha de ser un tributo de clase (Marx, p. 40, 2011 [1871]).

El fragmento revela que no hay transición posible si no se modifican las relaciones de producción, sintagma que será retomado por el propio García Linera cuando al criticar momentos del Estado boliviano que reconocía, en términos simbólicos y culturales, la presencia indígena pero que no estaba dispuesto a tocar cuestiones concernientes al orden económico.

García Linera entiende a las formas de propiedad y gestión sobre las fuentes de riqueza como un "nudo estructural" (García Linera, p. 48, 2015) del proceso de revolucionarización. La idea de modos producción aquí también se ve investida de una dimensión transitiva pero no en términos de una temporalidad lineal. El componente transitorio de los modos de producción, como lo entiende García Linera, implica una práctica de reactivación de formas que ya existen en la sociedad boliviana. El acompañamiento de esta mutación no puede darse sino es a través de otro tipo de democracia que habilite distintos modos de subjetivación.

Democracia aparente y democracia comunitaria: las tareas políticas

El término Estado Aparente (Zavaleta Mercado, p. 621, 2011 [1983b]) fue acuñado por Zavaleta Mercado (y retomado por García Linera y el Grupo Comuna en general) para señalar puntualmente un tipo de Estado que "no logra condensar la totalidad de la sociedad, solamente representa a un pedazo privilegiado de ella; no logra articular la

territorialidad del Estado y solamente representa y unifica fragmentos aislados del territorio patrio" (García Linera, p. 7, 2010 A). Retomamos esta caracterización para situar la distinción que realiza el ex vicepresidente de Bolivia entre democracia liberal y democracia comunitaria. Es a partir de esta diferenciación que García Linera entiende que es posible pensar otras relaciones materiales e ideales entre Estado y sujeto que habilitarán la posibilidad de un Estado Multicultural (García Linera, p.279, 2003).

Este Estado es el que participa de una igualdad de derechos políticos entendidos a través de la diversidad de culturas. Es decir, en un país donde, como caracterizó Zavaleta Mercado (y vimos en el capítulo 1.3), "cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta y produce de un modo particular y habla todas las lenguas" (Zavaleta, p. 105, 1983 A); es preciso recuperar una dimensión estatal que contemple dicha diversidad constitutiva. García Linera entiende que hasta el 2006 el Estado únicamente había recogido una de estas lógicas organizativas: la blanca, burguesa, capitalista y neoliberal. Para García Linera hay, por lo menos, cuatro regímenes civilizatorios en Bolivia:

1. El moderno industrial: Personas que han atravesado un proceso de neoliberalización donde lo político se vive separado de lo económico y practican actividades laborales como la minería, la banca o los servicios públicos.

2. El régimen organizado en torno a la actividad mercantil de tipo doméstico o artesanal que se organizan de modo corporativo.

3. La civilización comunal que concibe a la economía y a la política a través de prácticas concernientes a una historia pasada y a un tipo de organización colectiva. Aquí la organización familiar y la propiedad, como modos de organización comunal, son estructurales.

4. La civilización amazónica cuya actividad productiva es de carácter itinerante y cuya relación con el Estado es distante.

A través de esta caracterización sienta las bases de una crítica contra un tipo de Estado que anula este componente heterogéneo constitutivo y busca borrarlo a través de la implementación de una mono-organización. Ante esto García Linera optará por

un tipo de Estado que reivindique ciertas prácticas susceptibles de habilitar una transición hacia otro Estado:

> El comunitarismo, el asambleísmo consensual, la rotación de cargos, el hábito de tipo normativo tradicional hablan de tipos de acción y de organización política, de tecnologías políticas enraizadas en la propia estructura económica y técnica de sistemas civilizatorios no modernos, industriales y, por tanto, vigentes en tanto estos sistemas económicos, culturales y simbólicos de organización de la vida social se mantengan (García Linera, p. 281, 2003).

Para García Linera el Estado fue, hasta el 2006, "aparente" ya que no recuperó prácticas propias del complejo abigarramiento boliviano tales como los procesos de organización que siempre operaron como formas de organización de dicha formación social. De ahí que, como vimos, el Estado pueda favorecer procesos de subsunción de estas prácticas ancestrales a través de procesos de neoliberalización capitalista. Esta dinámica dará lugar a un "desencuentro dramático entre lógica organizativa del Estado y la pluralidad de prácticas organizativas políticas de la sociedad" (García Linera, p.281, 2003).

Para mostrar cómo las luchas de clases desgarran al Estado, Poulantzas va a proponer una transformación del Estado a través de la democracia directa o, dicho de otro modo, un socialismo democrático.

> La vía democrática al socialismo es un largo proceso en el cual la lucha de las masas populares no apunta a la creación de un doble poder efectivo, paralelo y exterior al Estado, sino que se aplica a las contradicciones internas del Estado (Poulantzas, p. 315, 1979).

Este cambio que señala Poulantzas implica que hay transformaciones en el Estado que tienen la posibilidad de tramitar una vía democrática al socialismo. O, mejor dicho, es una articulación entre Estado en transición y prácticas de democracia directa que podrán favorecer dicho proceso.

García Linera ejerce una crítica a lo que denomina "democracia liberal" que, "mediante el voto individual, la competencia electoral, la formación de colectividades políticas electivas y el mercado político" condensa un tipo de estatalidad que es

antagonista de toda una herencia boliviana que implica otros "hábitos, prácticas y modos comunitaristas de ejercer derechos políticos y asumir responsabilidad pública" (García Linera, p. 282, 2003). Contra ello, propone a la democracia comunitaria como el modo de ejercicio político que el Estado debe intentar habilitar ya que podría favorecer otros procesos subjetivos. García Linera puede sostener esto ya que encuentra en los acontecimientos descriptos previamente los momentos precisos en donde esas prácticas demostraron que eran una posibilidad real.

En cuanto a las instituciones organizativas, García Linera señala la necesidad de pensar en sindicatos agrarios o ayllus porque son más eficaces a la hora de retomar la diversidad de los distintos regímenes civilizatorios bolivianos los cuales se encuentran atravesados por ritmos y temporalidades distintos. Mientras que las elecciones de estas distintas instancias también deben hacerse efectivas para expandir los modos de democracia directa y no reducirlas a un voto individual esporádico.

En este punto, García Linera encuentra la urgencia de su momento político y se ve en la obligación de señalar tareas concretas que deben realizarse. Es por ello que insistimos en que así como no puede haber una teoría general del Estado ni una teoría general de la transición, es preciso retomar estas tareas como lo que son: urgencias políticas que se expresan en una escritura específicamente situada y atravesada por la lucha de clases.

El texto que comienza a escribir en 2003 y publica en 2005 es *Estado Multinacional* y está en una sintonía similar[101]. Estado Multinacional es el nombre de la tarea porvenir y esta es la materialización de todas las críticas precedentes al Estado. La pregunta entonces no es si una nación abigarrada como la boliviana puede contar o no con el Estado sino qué Estado es más pertinente para esta nación donde la problemática

[101] Una pequeña reflexión cronológica para seguir discutiendo con las posturas que encarnan la ideología de la coherencia susceptibles de ser halladas en Svampa, Stefanoni y Bosteels. Para ellos hay un cambio de visión –del autonomismo al estatismo- sobre el Estado a partir de que asume su rol vicepresidencial. Acá un argumento cronológico: *Estado Multinacional* es de 2005 y sus primeros capítulos aparecen en 2003 (publicados por la fundación Friedrich Ebert Stiftung – Instituto Latinoamericano de Investigaciones sociales (FES-ILDIS) en el libro *La descentralización que se viene. Propuesta para la (re)constitución del nivel estatal intermedio*). Hasta este momento no es vicepresidente. Y si aún se quisiera imputar que en 2003 ya está presentando su candidatura basta leer el texto, así como en todos sus discursos, para ver que la crítica al Estado permanece como insumo para pensar la tarea política y no como vía del autonomismo.

indígena no ha encontrado su tramitación política. De ahí que un Estado que deniegue esa condición e intente construir la idea de indio como el otro negativo merecerá la más férrea crítica.

> Las distintas formas estatales que se produjeron hasta 1952 no modificaron sustancialmente este *apartheid* político. El Estado caudilluista (1825-1880) y el régimen de la llamada democracia "censitaria" (1880-1952) (…) En todo este momento, el Estado no hará ninguna simulación de incorporación de los indios en la toma de decisiones estatales (García Linera, p. 14, 2005 B).

La escritura política de García Linera produce un rodeo crítico por las distintas medidas y prácticas que estos Estados han producido (como la imposición de una lengua o la existencia de un capital étnico en la blanquitud) para luego proponer una serie de tareas políticas que contrarresten estos efectos.

- Autonomía política como parte del Estado boliviano.
- Elección de autoridades ejecutivas y formación de estructuras de deliberación regional en las comunidades culturales.
- Preservación del principio de proporcionalidad y representación étnica equilibrada en la formación de los gobiernos regionales autonómicos.
- Integración de los habitantes no indígenas de ciudades y barrios como sujetos de los mismos derechos individuales y colectivos.
- Jurisdicción territorial de la autonomía con competencias administrativas negociadas y diferenciadas con el Estado.
- Acceso a fondos del Estado bajo los principios de la equidad y la solidaridad
- Participación de las regiones autónomas basadas en comunidades culturales en las instancias de decisión general o superior.

Estos enunciados no están exentos de contradicciones. Es el momento en el que la escritura política comienza a mostrar sus límites, la instancia en la que se apunta una dirección que está atravesada por la incertidumbre. Estas tareas políticas lejos están de plantear un retorno al origen de las comunidades sino que intentan traducir en formas de organización los debates que desde la Guerra del Agua se venían desarrollando contra el Estado.

García Linera recoge este guante que él mismo tiró cuando señaló la importancia de pensar en que las naciones que habitan Bolivia son conjuntos de relaciones heterogéneas y trazar la tarea política porvenir que requiere reconocer un destino común y una comunidad múltiple. Esto supone una toma de posición que no es el estallido de cientos de pequeños estados-nación sino la creación de un Estado Nuevo en la medida en la que nace como una crítica radical a las formas estatales previas. Esto no implica una idealización del tiempo presente ni un olvido de la memoria ni tampoco reponer la idea de que se pueda dar un salto por fuera de la historia. Se trata de pensar a este Estado Nuevo bajo la forma de la temporalidad de la transición.

Irradiación democrática: la revolución

El reconocimiento por parte del Estado no debe quedar, por lo tanto, en una folklorización nacional donde la frase de Zavaleta Mercado ("cada valle es una patria…") es retomada de forma romántica, acrítica y políticamente estéril. Muy por el contrario, tal como señala Giller, esta afirmación zavaletiana implica que

> en lugar de una nación, diversas temporalidades y culturas que se mezclan de un modo variado y desarticulado; en lugar de un territorio nacional, muchos espacios que se viven regional y fragmentariamente; en lugar de una articulación del modo productivo, muchos modos de producción desconociéndose los unos a los otros, a cada instante (p.15, 2016).

En esta misma línea que no celebra el abigarramiento sino que lo lee en términos políticos, la propuesta de García Linera es la de un Estado que se haga cargo de esa condición nacional para trabajar a partir de sus distintas pulsiones democráticas. "Se trata de buscar una modernidad política a partir de lo que en realidad somos, y no simulando lo que nunca seremos ni podremos ser" (García Linera, p. 284, 2003). Este reconocimiento por parte del Estado caracteriza su transición, la cual implica una diferencia democrática. Este es otro punto en el que García Linera retoma algunas cuestiones planteadas por Poulantzas en torno a una transición democrática al socialismo que es, a su vez, un cambio tanto en la forma del Estado como en las

prácticas de la democracia que sean capaces de habilitar otros procesos de subjetivación.

> Ciertamente, lo popular se constituye como sujeto político en las elecciones y en las libertades políticas, pero también está claro que lo popular rebasa lo meramente representativo; la irradiación democrática de la sociedad crea o hereda espacios de participación directa, de democracia comunitaria, de experiencia sindical y asambleística territorial, que también forma parte del pluralismo democrático de la sociedad. Esta dualidad democrática representativa y participativa-directa-comunitaria es la clave para el entendimiento de la vía democrática al socialismo (García Linera, p. 50, 2015).

El proceso de transición, en este sentido, puede entenderse como la necesidad, por parte de una nación, de crear un lazo políticamente fértil entre Estado y democracia. La democracia es eso que el Grupo Comuna registró en las calles de Cochabamba en el 2000, ese ejercicio insurreccional que limita el avance del neoliberalismo neocolonial y se organiza a partir de una combinación de instituciones tradicionales y nuevas formas deliberativas como la forma multitud.

Pero también esa democracia implica el ejercicio de la forma comunitaria en tanto sucesora de la estructura organizativa sindical que reprodujo un sujeto delegante ante el Estado. La forma comunitaria se presenta como el comienzo de una nueva soberanía. García Linera señala que es la multiplicidad indígena la que debe tomar ese tipo de participación que no debe reducirse al voto (más allá de que este sea el voto de un presidente indígena).

> Los indios no solamente deben enfrentarse y resistir el poder, pueden y deben sentirse, proyectarse y vivirse como gobernantes, y eso es tener, propugnar y construir una estructura de poder estatal, un diseño de gestión económica global, una reorganización vital de las funciones culturales (García Linera, p. 226, 2014 [2002]).

García Linera resalta que hay algo del orden subjetivo que no se reduce a la transformación de estos aparatos únicamente. El sujeto indígena en Bolivia es un sujeto múltiple que no está unificado ni en una organización ni en un partido. “El poder es poder porque tiene una ambición totalizadora y está claro que los indios no

serán poder si no son audaces para producir una nueva totalidad política, una estructura de acción movilización y convencimiento a escala en todo el país" (García Linera, p. 226, 2014 [2002]). Es en este sentido que podemos reconocer una ponderación positiva de, por un lado, la lucha de clases al interior de los distintos aparatos del Estado y, por el otro, un modo de organización que llama a ciertas alianzas y que es fundamental para abandonar la posición querellante y transitar hacia una subjetividad soberana. Se debe producir un encuentro político y organizativo entre la forma comunidad y la forma multitud.

Así, la tensión que ya se veía entre una sociedad indígena y unas instituciones burguesas que parecerían no lograr representarlas se sostiene en su escritura para dar lugar al llamado a una práctica política concreta. El abordaje que intentamos plantear, a través de la articulación entre García Linera y Poulantzas (pero también Marx) implica la necesidad de operar sobre dichas instituciones con el fin de transformarlas. Por lo tanto ni ocuparlas (visión instrumentalista del Estado) ni abolirlas (visión anarquista).

La pretensión totalizadora del poder que deben tomar estos colectivos sociales requiere de un entendimiento del juego democrático en dos sentidos articulados. Por un lado, se presenta necesario tomar posición respecto a la necesidad de interpelar al mayor número de individuos. Y, a su vez, asumir a la transición como un proceso que, al no poseer una temporalidad lineal, es susceptible de retrocesos e incluso disoluciones, acabamientos.

> El indio como sujeto soberano podrá formarse si tiene la virtud de seducir en torno a su proyecto de país a enormes contingentes sociales indígenas y no indígenas, mestizos, urbanos rurales (...) que, sin mucha dificultad pudieran ser nuevamente atraídos por los proyectos conservadores (García Linera, p. 227, 2014 [2002]).

García Linera advierte sobre las tendencias autoritarias que atraviesan el país y señala que la transición también es producir un modo de lidiar con esos sectores. Es en este sentido que García Linera puede sostener que es necesario un proceso de disputa por el sentido común y de producción hegemónica que no haga de la democracia una instancia fosilizada carente de potencia política pero también afirma que la lucha no

se termina ahí sino que también es necesario derrotar al proyecto dominante lo que vimos en 1.4 como el "punto de bifurcación". En otras palabras, podríamos hablar de un proceso múltiple que requiere la irradiación de esperanzas movilizadoras en distintos aparatos del estado que habiliten procesos de subjetivación fieles para con la transición. Pero a su vez, señala García Linera que existe un momento "robesperiano" de permanente lucha y necesidad de victoria sobre la tendencia conservadora.

Ese proceso múltiple García Linera lo sistematiza a través de tres nudos. Los principales (gobierno, parlamento y medios de comunicación), los decisivos (organización autónoma, participación en la gestión de los bienes comunes, redistribución de los recursos públicos e ideas fuerza) y los estructurales (formas de propiedad y esquemas morales). Describe a estos nudos como "componentes concéntricos de las luchas de clases que revelan la composición social, económica, política y simbólica del campo social, de la trama social y del proceso estatal en marcha" (García Linera, p.48, 2015). Estos nudos están atravesados por contradicciones propias de las luchas y, a su vez, unos de otros se encuentran en una relación de orden sobredeterminado.

La composición del núcleo estatal está integrada por el sindicato agrario, la estructura vecinal urbana y tardíamente ciertos representantes de la academia boliviana. García Linera encuentra que la capacidad de estos sectores de dominar la escena del Estado Plurinacional se forjó durante los procesos de luchas de los años 80 en adelante. El "sindicato agrario" es la CSUTCB como representante de la forma comunidad

Los procesos de transformación en estos nudos son los que determinarán el estatuto de la transición y la posibilidad de pujar por un horizonte político socialista. Cambios en los nudos principales implicaría renovaciones al interior del sistema político estatal, es decir el cambio de algunos sujetos en determinadas funciones (podríamos pensar en la renovación parcial de un parlamento, por ejemplo). Mientras que si las modificaciones se producen tanto en los nudos principales como en los decisivos se trata de revoluciones democráticas que renuevan el orden estatal capitalista, ya no es simplemente un cambio de mando. Finalmente, si el cambio también incluye a los nudos estructurales podemos asumir que se trata de revoluciones sociales.

Desde nuestro recorrido, podríamos pensarlo como el encuentro entre Estado y acontecimientos. García Linera retoma el legado poulantziano y señala que una revolución es "un largo proceso de transformación estatal, un nuevo bloque de clases dirigente, una democratización creciente de la política y de la economía, y un proceso de desmonopolización de la gestión de los bienes comunes de la sociedad" (García Linera, p. 49, 2015). Y es en este sentido que la democracia representativa puede ser entendida como los primeros pasos de dicho proceso. García Linera trabaja con una contradicción inherente a este tipo de democracia que señala que si bien la democracia representativa reproduce un tipo de estatalidad que habilita procesos delegantes en los sujetos donde la cuestión política se reduce a una intervención individualista y queda denegada del discurso; también puede llevar en sí misma su propio redoblamiento ya que no se puede negar que es a través de ella donde las relaciones materiales pueden disputarse a través de leyes, derechos y participación.

La democracia es parte de la transición en tanto y en cuanto pueda atender a los procesos sociales que, como acontecimientos, muestran límites a las relaciones de explotación capitalistas.

> Si bien la democracia representativa puede devenir en una democracia fósil que expropia la voluntad social en rituales individualizados que reproducen pasivamente la dominación, también expresa parte de la fuerza organizativa alcanzada de las clases subalternas, de sus límites temporales, y, ante todo, es el escenario natural en el que puede desplegarse y despertarse formas democráticas y capacidades asociativas que van más allá de ella y del propio Estado (García Linera, p. 50, 2015).

García Linera asume que los cambios en el Estado deben intentar traspasar sus propias fronteras a través de lo que llamó, junto al Grupo Comuna, la "democracia comunitaria". La concepción de un Estado Plurinacional no es una "idea de" García Linera. El proceso por el cual se aprobó la Nueva Constitución Política del Estado (NCPE) en 2006[102] desborda ampliamente las reflexiones de un intelectual. Sin

[102] Para un acercamiento al proceso político previo y posterior a la promulgación de la nueva constitución boliviana ver: Zegada, M.T., Arce, C., Canedo, G. y Quispe, A (2011). *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*, CLACSO, Bolivia y Schavelzon, S. (2012*).*

embargo, podría decirse que García Linera produce una lectura de su coyuntura que lo lleva a esbozar un aporte teórico a partir de su problematización del Estado Plurinacional que ya era una concepción que desde la Asamblea Constituyente de 2006 se venía discutiendo con mucha fuerza por diversos sectores de la sociedad boliviana y cuya historia, como vimos en la mención a la obra de Ovando Sanz en el capítulo 1.2, es incluso más extensa. El Estado Plurinacional[103], conformado pocos meses después de la nueva constitución es el nombre a partir del cual esa problematización deviene práctica política. Este Estado enfrentará múltiples conflictos. Uno de ellos es el episodio del TIPNIS.

Capítulo 2. 6: Marx en el TIPNIS

Lo abigarrado a cielo abierto: historizar la ausencia estatal

Como venimos mencionando estos modos de reconocer a la forma multitud y a la forma comunidad que trae la nueva constitución y el Estado Plurinacional no se dan sin tensiones. Sobre el tratamiento de la naturaleza, el medioambiente y los recursos naturales se desarrolló el conflicto en torno al TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure) reconocido por especialistas como Pablo Stefanoni (2012) como un "punto de inflexión" en el gobierno del MAS. En tanto que Maristella Svampa (2019) también ha hecho énfasis en la política "neoextractivista" del gobierno. No es el objetivo de este apartado analizar el conflicto[104] que ha sido materia de especialistas. La descripción que se encuentra unos párrafos más abajo es meramente introductoria. Lo que proponemos, en cambio, es traer esta controversia para explorar algunos textos de García Linera al respecto y analizar cómo recurre a Marx para abordarla. Queremos ver de qué modo una reinterpretación de la teoría marxista puede servir para abrir un espacio del pensamiento crítico en conflictos de absoluta vigencia como son el

El nacimiento del Estado Plurinacional en Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente, CLACSO, Bolivia.

[103] El 18 de marzo de 2009, a través del Decreto Supremo 48, Evo Morales cambió el nombre de su país de República de Bolivia a Estado Plurinacional de Bolivia.

[104] Para ello remitimos a: García Linera (2013); Svampa (2019); Schavelzon (2011); Prada (2014); Porto Gonçalves y Betancourt (2014).

tratamiento de los estados latinoamericanos de sus recursos naturales y territorios en relación a las comunidades que viven en esos espacios.

Presentaremos el modo en el que García Linera lo tramita a través de su texto *Geopolítica de la Amazonía* (2013) como una forma de pensar una articulación posible entre Marx y las formas actuales de expropiación de recursos naturales y territorios nacionales. Cuando sea necesario traeremos algunas de las críticas que se le han hecho al proyecto de construir una ruta en el TIPNIS pero no con la intención de dar cuenta de las voces y sentar posición respecto al conflicto sino para reconstruir la argumentación contra la que discute García Linera. Insistimos, lo que nos interesa acá es pensar una articulación posible entre el cuerpo teórico marxista y los conflictos que son caracterizados como "medioambientales" en la actualidad para ubicar un modo de la vigencia del marxismo ante los desafíos políticos del presente. Creemos que en algunas apropiaciones de García Linera es posible ubicar ese movimiento.

La razón por la cual cerramos este capítulo 2 con el episodio del TIPNIS se basa en que se configura como el quiebre definitivo del Grupo Comuna ya que muchas de las críticas a la política del MAS vinieron desde esas voces pero, fundamentalmente, porque es un escenario bastante claro de las tensiones que comienzan a atravesar la obra de García Linera que son críticas (en el sentido de que muestran los límites pero también las posibilidades) a lo que pudo el proyecto plurinacional. A su vez, el conflicto del TIPNIS es también un modo de ver cómo la herencia marxista en García Linera permite leer conflictos de actualidad política.

La idea de transición que trabajamos previamente se acopla a otras como la de "tensiones creativas" (2012) que vimos con Tzeiman (2021) para pensar la política a cielo abierto. Es decir, en el momento en el que los hechos no se resuelven pero tampoco está claro hacia dónde conducirán. García Linera admite esta contradicción como parte sustantiva de la práctica política y el gesto que produce es doble. Por un lado, señala una dirección que es la toma de posición del partido político (concretamente, da argumentos para construir la ruta en la Amazonía boliviana). Esa cuestión no la analizaremos acá porque no es nuestro objeto. Pero, a su vez, y este es el gesto que intentaremos desarrollar porque ahí es precisamente donde Marx tiene algo para decir, intenta reponer una complejidad a través de distintas operaciones de

pensamiento: desconfía de conceptos como el de "extractivismo", duda del modo en el que se describe a los actores del conflicto, historiza el problema y, fundamentalmente, lo pone en relación al modo de producción capitalista. Produce una suerte de crítica ideológica, histórica y económica en simultáneo para hacer trabajar el pensamiento y evitar que el conflicto adquiera la lengua dominante.

Cuando nos referimos al "conflicto del TIPNIS" estamos indicando el episodio que desde el año 2010 enfrentó al gobierno del MAS con organizaciones indígenas de tierras bajas (mojeños, yuracarés y chimanes) por la intención de construir una carretera que atraviese dicho territorio para unir la ciudad de Villa Tunari (Departamento de Cochabamba) con Ignacio de Moxos (Departamento del Beni) en el centro de Bolivia. La construcción de una ruta que comunique la zona andina con la región amazónica es, según muestra García Linera en su escrito, una demanda histórica y no un proyecto que se inició en 2006.

Esto inmediatamente enfrentó al MAS con parte de las organizaciones indígenas que lo apoyaron pero no con todas. Por su parte, los campesinos productores de coca estuvieron de acuerdo con la obra ya que también están asentados en la zona y entendían que podía favorecer la comercialización de su cultivo. En el marco en el que García Linera escribe el texto que analizaremos la resolución del conflicto determinó la suspensión del proyecto por mayoría legislativa y la declaración de su "intangibilidad"[105].

Tal como señala Schavelzón (2011) el conflicto toma relevancia con la marcha indígena del 15 de agosto de 2011 que se oponía a la construcción de la carretera. El antropólogo señala que

> de un lado se encuentra la propuesta indígena del "Vivir Bien" y la construcción de un Estado Plurinacional Comunitario desde la base del derecho a la diferencia y con reconocimiento de la autonomía y territorio de pueblos y naciones indígenas (…). Del otro lado, se habla de la necesidad de integración nacional, se busca

[105] Dicho episodio sigue abierto. En agosto de 2017 Evo Morales, firmó una ley que anulaba la "intangibilidad" del parque TIPNIS declarada en 2011. En junio de 2022, ante los recientes bloqueos de rutas de Santa Cruz de la Sierra el gobernador de Beni, Alejandro Unzueta, pidió retomar la construcción de carreta del TIPNIS para lo cual previamente se requiere de una consulta popular a los habitantes de la zona.

> luchar contra la pobreza por el camino del desarrollo y la industrialización, en el marco de un discurso estatal nacionalista que prioriza lo que sería el interés de las mayorías, a pesar del costo ambiental o de derechos de las minorías (Schavelzón, p. 74, 2011).

Recordemos las relaciones entre movimientos sociales y Estado y el Socialismo Comunitario del Vivir Bien son dos tensiones creativas que el Estado Plurinacional reconoce. Entonces, no estarían una de un lado y la otra del otro (solamente) sino que ambas se ubicarían del lado del Estado Plurinacional que reconoce ahí un límite, algo contradictorio que debe asumirse como tal.

García Linera (2013) presenta al conflicto del TIPNIS bajo la conjetura política que señala que su recomienzo es una forma de la contrarrevolución iniciada el 2000. Esto se debe a que

> Estado desde el año 2006, se ha materializado no como una simple ocupación individual de representantes indígenas y populares en su interior, sino como una transformación orgánica de la propia institucionalidad estatal mediante la presencia de estructuras organizativas del mundo indígena-popular en la trama decisional y deliberativa del Estado (García Linera, p. 9, 2013).

Sin ánimo de idealizar el proceso, a lo largo de todo el texto, marca los límites que han tenido y que hacen que aún se reproduzcan relaciones nacionalistas u oligárquicas de las anteriores tramas estatales. Tomando categorías que ya hemos visto, García Linera señala que ha habido un derrumbe del capital étnico blanco que ha producido una modificación de las estructuras de poder del país frente a la que algunos sectores reaccionan.

Ante la hipótesis de la contrarrevolución que intenta explicar la emergencia de distintos conflictos sociales señala dos formas en las que esto ocurre. La primera donde las antiguas clases desplazadas llevan adelante enfrentamientos contra el gobierno (como, por ejemplo, corralitos bancarios, sabotajes productivos, boicots alimenticios) y la segunda donde quienes toman el rostro de la conflictividad son sectores sociales populares o de clase media donde las fuerzas reaccionarias actúan indirectamente. Este segundo caso representa al conflicto del TIPNIS y presenta la complejidad de que "la contradicción no asume la polaridad popular/anti-popular pues abarca al propio

movimiento popular, es decir, se da en el "seno del pueblo" como diría Mao Tse-Tung, y sobre ella se enseñorean las fuerzas contrarrevolucionarias, complejizando el tratamiento correcto de las contradicciones" (García Linera, p. 13, 2013). García Linera describe una táctica política que radica en la división del adversario aprovechando las contradicciones "intrapopulares" para señalar que la contrarrevolución se estaba produciendo desde el pueblo mismo y no solo desde los sectores que habían sido desplazados de sus lugares de poder a partir del 2000.

García Linera narra una historización de las relaciones de poder en el territorio del TIPNIS que busca confrontar con la idea de que ahí se desarrolla armoniosamente la vida de las comunidades indígenas y que son estas las propietarias de los terrenos. Es por eso que señala que hay dos tipos de dominación. Uno "fuerte" del despotismo hacendal que controla los procesos de intermediación y semiindustrialización de los productos amazónicos y el otro, "suave", de las ONG´s. Ello conduce a que "las naciones indígenas amazónicas están económicamente desposeídas del territorio y políticamente subordinadas a discursos de poderes externos" (García Linera, p. 30, 2013).

Enfatiza que históricamente fue una constante la ausencia del Estado en el territorio lo que dio lugar al desarrollo de estructuras de explotación y sitúa al período republicano (y no en la colonia) como el momento de expropiación de las tierras y uso de la fuerza de trabajo de los pueblos indígenas. Recupera el libro de Oscar Tonelli Justiniano (2010), *El caucho Ignorado,* para ubicar que entre 1870 y 1970 la explotación de la goma que representaba el 15% de los ingresos del Estado se produjo en la zona del TIPNIS por el trabajo de los siringueros que "la mayoría de ellos indígenas que fueron objeto de reclutamientos forzosos y de tráfico de personas por parte de decenas de empresarios bolivianos y de origen alemán, portugués, inglés y japonés" (García Linera, p. 19, 2013). Las estructuras que entonces tomaron el control del territorio fueron hacendados, ganaderos y empresas privadas. La relación del Estado con estas estructuras fue de plena convivencia permitiendo el desarrollo de latifundios a cambio de una parte de la renta de la tierra.

Pero a esta tesis de la ausencia estatal del territorio le suma la complejidad del proceso económico. Es decir, intenta ver que a la par de la ausencia de poder político estatal y

de presencia del poder político hacendal lo que se reprodujo fue el desarrollo de una estructura productiva bien compleja que involucraba, por ejemplo, que inquilinos le alquilaran tierras en desuso a finqueros o que los tolerados ocuparan las tierras en desuso de los finqueros que estos permitían dichas ocupaciones ya que les mejoraban (desmontaban, plantaban árboles frutales, mejoraban el área) los terrenos improductivos y luego los podían alquilar.

Entendemos que en esta pequeña historización del TIPNIS García Linera intenta reponer una complejidad que podríamos denominar como la "apertura del abigarramiento". Se trata de una exploración de las distintas temporalidades (política, económica, colonial) que se van superponiendo para dar cuenta de una formación social en particular. Lo abigarrado no es siempre igual. García Linera muestra la singularidad del abigarramiento en el caso del TIPNIS para poder abordar la problemática actual (la posibilidad de construir una ruta) teniendo en cuenta la superposición de intereses, relaciones de poder y formas de explotación que allí se juegan. Produce un intento por precisar la forma de explotación y la propiedad de la tierra desarrollada por el "finquero quien es el dueño de los medios de producción en el TIPNIS. A su vez, introduce la forma en la que esa explotación se dio:

> En la Amazonía, hasta hace poco, el patrón o hacendado era dueño de todo lo que se movía alrededor de su vista, y mediante la violencia de grupos de choque hacendal ocupó tierras e impuso su ley sobre los peones, indígenas y campesinos pobres de los alrededores (García Linera, p. 24, 2013).

El finquero en tanto dueño de la tierra y señor del poder paraestatal condensa una serie de vínculos que lo colocan como el "eje de la ritualidad local" que organiza casamientos, da trabajo, contrata proveedores, influye políticamente, ocupa cargos públicos. El Estado, por su parte, era una extensión de estas relaciones familiares. Esa es la situación que García Linera quiere mostrar para justificar una presencia del Estado que intente desarmar esas estructuras y formas de dominación.

García Linera encuentra que este proceso no tuvo una disputa por el poder por parte de las comunidades indígenas quienes pudieron sostener mínimamente su autonomía pero bajo estas formas de explotación y servidumbre que denomina como la "estructura hacendal-patrimonial" (García Linera, p. 25, 2013). La conclusión es que en

la Amazonia no son los pueblos indígenas los que han tomado el control del territorio. Pero el análisis no se agota ahí porque la ausencia del Estado no solo fue ocupada por el poder "hacendal-patrimonial" sino también por el poder clientelar de las ONG´s. No es la primera vez que García Linera intenta pensar estas instituciones estratégicas aunque si podemos reconocer que comienzan a aparecer cuando la "cuestión neoliberal" aparece en su pensamiento. Dicha cuestión es propia, como ya lo mencionamos, de las preguntas que se hizo al interior del Grupo Comuna y lo seguirá siendo en los textos posteriores.

En el 2011 escribió *El "onegismo", enfermedad infantil del derechismo. (O cómo la "reconducción" del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*, un texto abocado a responder a un artículo publicado por una serie de ciudadanos bolivianos, ex funcionarios del MAS y miembros de ONGs[106]. Ahí denunció un intento por "restaurar el orden neoliberal" en Bolivia por parte de sectores nacionales y transnacionales. En el "Manifiesto" se acusaba al MAS de mantener "la misma situación de pobreza" que antes del 2006. También se señaló la existencia de "manejo clientelar del pueblo" a la hora de entregar planes sociales y la ineficacia del gobierno a la hora de administrar las empresas estatales como YPFB (Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos). Finalmente, se le imputaba al gobierno presidido por Evo Morales un "profundo sentido autoritario".

La intervención de García Linera apuntó, en primera instancia, a desarmar este criterio de "no gubernamentales". La pregunta que se hace es: ¿Respecto a quiénes estas fundaciones son "no gubernamentales"? García Linera enfatiza el componente político de las ONGs, sus relaciones con otros sectores de poder, sus intereses, estrategias y estructuras.

Las ONG´s son un problema para el Estado Plurinacional porque participan de las discusiones en torno a la "preservación de las comunidades indígenas". García Linera señala la reproducción de un racismo que "lo que ellas quieren son unas "comunidades" congeladas en sus carencias y con relaciones de subordinación a patrones e intermediarios" (García Linera, p.11, 2011). El ex vicepresidente de Bolivia,

[106] Se puede consultar acá: https://www.somossur.net/index.php/socio-cultural/los-movimientos-sociales-en-tiempos-de-evo/707-documento-por-la-recuperacion-del-proceso-de-cambio

recuperando la crítica a la foklorización, sostiene que la mirada oenegista piensa en un "indígena de postal" para reproducir la perpetuidad de sus carencias a través de un discurso conmiserativo.

En su respuesta García Linera pone en tela de juicio algunas campañas por "la protección del medio ambiente" que atentan contra los derechos de las comunidades indígenas. El ex vicepresidente sostiene que para estas ONG´s

> hay que convertirse en estatuas de sal para preservar la biodiversidad". Y al respecto se pregunta "¿Y la comida para la gente, que también es parte de la naturaleza? ¿Y el agua, y la luz, y las carreteras, y los derechos materiales de las personas para crear una comunidad satisfecha? (García Linera, p. 162 2011).

Determinadas ONG´s comienzan a ser objeto de una reflexión política que busca no solo exponer sus intereses y posiciones políticas sino también presentar una discusión en torno a la tierra y a las comunidades indígenas como parte de una problemática de su presente. Es así que muestra el lazo entre USAID[107] (Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional), las ONG APCOB (Apoyo para el Campesino Indígena del Oriente Boliviano) y la CIBOD (Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia). De esta manera, piensa a las ONG´s como un problema propio del neoliberalismo en la región que actualiza el problema de la dependencia y la soberanía:

> en los países del tercer mundo, como en el caso de Bolivia, varias ONG's no son realmente Organizaciones NO Gubernamentales, sino Organizaciones de Otros Gobiernos en territorio boliviano; son un remplazo del Estado en las áreas en que el neoliberalismo del pasado propició su salida, alcanzando incluso a sectores como el de educación (a través de los intentos de privatización o de los colegios de convenio) y salud (por ejemplo, Prosalud (USAID)) (García Linera, p. 27, 2013).

[107] En 2008 el embajador estadounidense, Philip Goldberg, fue expulsado del país y en 2013 el MAS expulsó a USAID del Estado Plurinacional de Bolivia. En esa oportunidad el presidente Evo Morales señaló que ""No faltan algunas instituciones de la embajada de los Estados Unidos seguir conspirando al proceso, al pueblo y en especial al Gobierno nacional y por eso aprovechando esta concentración y el 1 de mayo hemos decidido expulsar a Usaid de Bolivia. Se va Usaid de Bolivia". Consultado en: http://www.aquicomunicacion.umsa.bo/web/aquicomunicacion/10/-/asset_publisher/rU41/content/evo-morales-anuncia-la-expulsion-de-usaid-de-bolivia#:~:text=%E2%80%93%20El%20presidente%20Evo%20Morales%20anunci%C3%B3,patio%20trasero%22%20de%20su%20pa%C3%ADs.

Llama a estos intentos de reemplazo de la injerencia del Estado en territorios estratégicos (por sus recursos naturales, sus tierras pero también por la posibilidad de ejercer una forma de explotación donde la plusvalía es mayor) como “ambientalismo colonial”.

Lo dramático del abigarramiento: cuando los resabios son acumulados por el capital

Volviendo estrictamente al conflicto del TIPNIS, García Linera observa dos mecanismos de explotación que se reproducen en la Amazonia. Uno es el “despotismo hacendal” donde los pueblos indígenas y campesinos son tratados por fuera de la ley impulsado el despojo de tierras y la explotación a destajo. Pero, al mismo tiempo, funcionan los “mecanismos de dominación mercantil” donde las mercancías producidas por los habitantes de la región forman parte de la circulación capitalista. García Linera toma nuevamente el concepto de subsunción y señala que

> la relación entre propiedad hacendal de la tierra y producción capitalista en el oriente y la Amazonía boliviana, ha dado lugar a una manera específica de subsumir formalmente el trabajo no-capitalista de los pequeños campesinos y productores indígenas a las relaciones capitalistas, mediante la imposición de un tipo específico de renta de la tierra (p. 33, 2013).

Dos lógicas diferenciadas con sus respectivas complejidades reproducen las relaciones de explotación capitalistas. Hay modos de producción agrarios no capitalistas a los que se les impone precio (a través de la venta ilegal), tiempos y objetivos (mayores a los que permite la ley como en el caso de madera y del cuero de lagarto) que permiten un incremento en la cantidad de extracción de plusvalía.

Recurre nuevamente al concepto de subsunción formal y distingue dos tipos propios del caso del TIPNIS. Uno de ellos es la subsunción del territorio indígena y los recursos naturales a la acumulación capitalista interna. El otro es la subsunción de la territorialidad indígena y de la naturaleza de acumulación capitalista externa. Nuevamente el movimiento reflexivo intenta reponer la complejidad que habita en un proceso de acumulación que es interno y externo a la vez y que involucra, también en

simultáneo, a los intereses de la pequeña burguesía nacional (descripta en 1.4) y del empresariado internacional.

García Linera se detiene en los resabios de la propiedad comunitaria existentes a través de su vínculo con los mercados internacionales. Así, plantea que el valor de esas tierras no radica tanto en términos de propiedad privada (porque eso exigiría la presencia del Estado) sino en la capacidad de subsumir la propiedad comunitaria y el trabajo indígena a la valorización de mercancías como la madera, el cuero de lagartos o el cacao. "Así, la propiedad comunitaria de la tierra también ha devenido en el eslabón más bajo de la cadena empresarial de generación de valor y de acumulación capitalista" (García Linera, p. 47, 2013). El movimiento de apertura del abigarramiento le permite des-idealizar la tesis de los restos de las formas no capitalistas que hacen a la formación social boliviana habilitando un pensamiento sobre el carácter conflictivo del abigarramiento. Estos resabios pueden ser instancias para relanzar su capacidad organizativa y política pero pueden ser también el índice de la explotación que ocurre allí donde se reproducen formas no capitalistas pero subsumidas a su lógica formal. García Linera detecta procesos bien distintos que hablan de la complejidad del abigarramiento boliviano.

Lo que se observa entonces es el trato de las temporalidades política (ausencia estatal) y económica (formas de acumulación) participando de un mismo proceso. Es el concepto de "subsunción formal" el que le permite establecer esa traducción de lenguajes y a partir del cual aglutina su pensamiento. De este modo, recupera la tesis de la contrarrevolución con la que introduce el escrito y señala que entre ambas formas de subsunción se crea un bloque de poder que es contrarrestado por otro que involucra a los movimientos sociales indígenas-campesinos populares. El Estado Plurinacional forma una alianza con estos movimientos a partir de la entrega de tierras y la expropiación de territorios a los hacendados y, de este modo, pasa a suspender la ausencia estatal en el TIPNIS que siempre ha caracterizado a este territorio. Aunque advierte que "esta modificación estructural de las relaciones de propiedad sobre la tierra no ha sido suficiente para desmontar el poder despótico hacendal-empresarial" (García Linera, p. 50, 2013). A este proceso de interrupción o puesta en tensión de la acumulación capitalista a través de la subsunción formal lo llama "lucha de clases". Se

trata de un escenario donde distintas formas de acumulación capitalista encuentran una unidad política que los aglutina como un bloque de poder contra el intento de un Estado de recuperar su presencia en un territorio a través de movimientos sociales a quienes se les adjudica la tierra para que la trabajen. García Linera está planteando que el Estado, a través de expropiaciones y entrega de tierras a movimientos sociales, funciona como una territorialización de la geografía que se enfrenta a la acumulación capitalista de la burguesía nacional y del sector empresarial extranjero.

Insistimos en el hecho de que el concepto de subsunción funciona como una clave de inteligibilidad que le permite pensar "el caso dentro del caso", la singularidad del TIPNIS dentro de la de Bolivia. García Linera no llama a una ocupación estatal de todos los territorios donde haya comunidades indígenas. En ese sentido, diferencia a las tierras altas donde la ausencia del Estado fue sustituida por el Estado-comunidad o el Estado-sindicato de las tierras bajas donde, ante la misma ausencia, se desarrolló el poder despótico hacendal. El problema político se presenta cuando la ausencia estatal ha sido condición de posibilidad de formas de explotación y modos de acumulación capitalista. Siguiendo este razonamiento si esta misma vacancia ha favorecido el desarrollo de las comunidades nacionales, eso no representa ninguna tensión.

Desmentir, desconfiar y relacionar para abordar el conflicto del TIPNIS

El problema de la folcklorización visto en el capítulo 1.3 puede ser pensando como uno de los modos en los que aparece la crítica ideológica en la obra de García Linera. Si bien no hay una teoría clara al respecto, como hemos visto sobre el final del 1.3 donde el momento constitutivo aparecía como la posibilidad de la emergencia de "creencias unificadoras", "apertura cognitiva" o "disponibilidad cognitiva", sí hay una preocupación permanente por la forma en la que determinados conflictos se presentan ante la sociedad. Diríamos que hay dos modos en los que García Linera "entra" al problema de la ideología. Uno es a través de su temporalidad y el otro a través de sus efectos o lo que en este texto denomina como "falacias coloniales". En ambos casos la inquietud es siempre del orden de la práctica política. En el primero es para pensar las

condiciones subjetivas de transformación de un momento dado y en el segundo para dar la lucha de clases en el terreno ideológico[108].

En esta oportunidad, se concentra en la segunda cuestión y detecta tres "falacias coloniales" en torno a la construcción de la ruta. La primera indicaría que los productores de coca podrían "invadir"[109] la zona del TIPNIS si la ruta se construyera. García Linera señala que los cocaleros ya podrían haber ocupado el territorio porque no existen restricciones a su ingreso y que, sin embargo, han decidido cumplir con el acuerdo de 1990 que establecía la repartición de zonas entre los trabajadores campesinos a través de la delimitación de una "línea roja". Subraya también que la carretera permitirá una institucionalización de la zona que podrá combatir el cultivo de hoja de coca ilegal que ya se está efectuando. El movimiento de crítica ideológica acá es el de la "desmentida" a través de "hechos" y la "argumentación" que ubica un potencial beneficio nacional como la erradicación de las plantaciones ilegales.

La segunda "falacia" es la que busca "separar artificialmente a indígenas de tierras bajas versus indígenas de tierras altas. Los primeros, alejados del mercado, buenos y contempladores de la naturaleza; en tanto que los segundos serían los depredadores, malos, mercaderes, ilegales y destructores de la naturaleza" (García Linera, p. 75, 2013)[110]. García Linera reconoce acá una "xenofobia campesina" que encontró su momento cúlmine en la intención de senadores paceños de implementar pasaportes que distinguieran a aymaras y quechuas para ingresar a Santa Cruz. El movimiento crítico acá no es el de la desmentida porque García Linera no intenta demostrar como los aymaras y los quechuas son "buenos" o "razas puras" sino el de discutir los propios términos con los que la discusión se está planteando. Encuentra una moralización simplificadora y paternalista que señala que los "indígenas buenos" habitan tierras comunitarias y se adaptan fácilmente mientras que los "malos" tienen propiedad

[108] A continuación, haremos una reposición del ejercicio de crítica ideológica que intenta plantear García Linera, no buscamos con ello afirmar sus posiciones en la discusión. Todas las "falacias" que presentaremos son discusiones abiertas con sus propios argumentos. No es el objetivo de esta tesis ver si lo que está diciendo García Linera es verdad o no. Cuando sea necesario, presentaremos "argumentos en contra" para quien quiera interiorizarse en la especificidad del conflicto.

[109] Argumentos en contra de esta posición pueden encontrarse acá: https://www.noticiasfides.com/nacional/politica/instituciones-advierten-que-plantaciones-de-coca-sobrepasan-la-linea-roja-que-limitaba-la-cosecha-en-el-tipnis-390632

[110] Es posible ver este discurso en la oposición "cocaleros e indígenas".

familiar y son indómitos. El movimiento crítico busca señalar que lo que se reproduce en esta falacia es una expectativa de clase sobre los indígenas.

> Nombrar es unir y separar; es definir, cartografiar, territorializar y controlar. El nombrar desde afuera o el autonombrarse forma parte de la trama básica del método de la dominación y de la emancipación en general; y cuando el nombramiento territorializa desde afuera del sujeto territorializado, estamos ante la manera más devastadora de la dominación, que es justamente la dominación colonial (García Linera, p. 76, 2013).

García Linera critica los términos de la discusión y ubica allí el problema de esta falacia: en los nombres radica parte de la dominación. Encuentra una trama colonial en la operación de nombrar porque eso fue lo que hicieron los españoles cuando llegaron a América y recartografiaron el territorio a través de nombres nuevos y que se sucedió a lo largo de toda la historia de Bolivia cuando, por ejemplo, la revolución del 52 comienza a llamar a las naciones indígenas como "campesinos" unificando y homogeneizando una pluralidad realmente existente.

En este movimiento García Linera discute abiertamente con Raúl Prada (2011)[111] sobre la categoría de "Tierra Comunitaria de Origen" (TCO) que venía organizando el debate. El nombre TCO es importante en la medida en la que permitiría distinguir "indígenas" (quienes poseen y producen en tierra comunitaria) de "campesinos" (quienes poseen y producen en propiedad familiar). Para García Linera allí opera una lógica jurídica de posesión de la tierra para definir lo indígena como sujeto político. "La TCO es una categoría jurídica, no una estructura social ni una identidad" (García Linera, p. 81, 2013). El razonamiento es similar a lo visto en el capítulo 1.3 cuando García Linera, leyendo a Marx, intentaba desligar la propiedad como determinación de la clase para reponer la complejidad del proceso productivo. Lo "propiamente indígena" (Prada, p. 2, 2011) se convierte en un eje de las discusiones en el escenario del TIPNIS donde García Linera va a reponer un pensamiento a favor de proceso productivo o sistema de trabajo contra la propiedad.

[111] Prada, R. (2011). *En torno al TIPNIS*, en Alai, 9 de septiembre de 2011. Disponible en: https://www.alai.info/152461-2/

La tercera falacia colonial es la que opone “capitalismo a ambientalismo”. Acá también insiste sobre Marx pare repensar esta dicotomía a través de la cual se presentó el debate del concepto de modo de producción que implica, necesariamente, una trama de relaciones que involucra formas específicas de relacionamiento material entre medios de trabajo (herramientas), objeto de trabajo (materia prima), fuerza de trabajo (trabajador), producto de trabajo (resultado) donde los trabajadores se vinculan entre sí y con la naturaleza a través de los medios de trabajo. Critica las categorías de “depredadores” (para las comunidades agrarias que desforestan parcialmente) y “armónicos” (para las comunidades recolectoras que no precisan desforestar) porque en ambos casos los efectos ambientales son reducidos.

Si en el primer caso la falacia colonizadora se “desmiente” y en el segundo se “critican los términos”, en este, la crítica ideológica produce el movimiento de relacionar el conflicto con el modo de producción capitalista. De ahí que señale que la “preservación” debe ser puesta en relación con la autovalorización del valor. “La misma vorágine irresistible a la ganancia lo puede llevar a preservar la naturaleza si es que eso le garantiza la tasa de ganancia” (García Linera, p. 87, 2013). Y, en este sentido, trae las distintas modalidades en las que se da la preservación en la actualidad a través de, por ejemplo, “bonos de carbono”[112]. García Linera ubica en estos mecanismos un proceso de valorización de las empresas a través de reducciones impositivas, autorizaciones crediticias e incrementos de las tasas de ganancia. Mientras que se desarrolla una organización temporal de la explotación de los recursos naturales postergando el uso de territorios a través de su “preservación”. La crítica ideológica de la falacia de la preservación lo conduce a una crítica de la valorización del valor en el modo de producción capitalista actual. Elabora el concepto de “plusvalía mediambiental extraterritorial” para pensar cómo acumulan capital las empresas nacionales e internacionales que explotan recursos naturales.

[112] Según el sitio web “Carbono Neutral”: “Los bonos de carbono son un método de compensación de emisiones de dióxido de carbono (CO2), que permiten tanto a empresas como a individuos reducir el impacto de su huella de carbono.” Disponible en: https://www.carbonneutralplus.com/proyectos-de-bonos-de-carbono-cuales-son-que-tipos-hay/. Un análisis crítico de los bonos de carbono y la huella de carbono puede encontrarse en “La neutralidad en carbono: la gran estafa” Schaub, C. (2021). Disponible en: https://vientosur.info/la-neutralidad-en-carbono-la-gran-estafa/

> Así, mientras la mayor parte de la exención de impuestos de la gran empresa del norte eleva su tasa de ganancia, una diminuta porción de ella va a la mano de medioambientalistas, que se desviven para que los habitantes del bosque de algún país del sur, como el TIPNIS, sigan en la marginalidad absoluta, y ahuyentan al Estado para que no perturbe su "armónica" pobreza completando un siniestro mecanismo planetario de acumulación "medioambiental" capitalista (García Linera, p. 88, 2013).

El problema para García Linera es pensar a los recursos naturales y los territorios escindidos del modo de producción capitalista que no es necesariamente el principal en las sociedades agrarias ni en las sociedades recolectoras ya que

> en este caso (el del modo de producción capitalista) la naturaleza se presenta sólo como materia prima inerte para la ganancia; lo que significa que si la destrucción de la naturaleza o de la propia vida (por ejemplo, las guerras) generan beneficios monetarios, entonces son útiles para el capitalismo (García Linera, p. 87, 2013).

El capitalismo lo que hace es trastocar las coordenadas de referencia entre sociedad y naturaleza. La naturaleza, en el capitalismo, es siempre reservorio de valor. Por ello critica la noción de "extractivismo" ya que señala que todas las sociedades son extractivistas en la medida en la que modifican la naturaleza. Lo que hay que pensar es en "la especialización de sus actividades productivas; es decir, cómo participan en el modo de organizar la división internacional del trabajo" (García Linera, p. 101, 2013). Nuevamente es Marx el autor que le permite establecer una crítica ideológica y reponer la complejidad que en el término "extractivismo" se condensa. La clave radica en superar el modo de producción capitalista y es posible pensar en este punto que para García Linera eso remite al problema de la transición que hemos planteado en el apartado anterior. La transición en Bolivia implica también la recuperación de la soberanía territorial por parte del Estado.

Por eso no puede existir el "comunismo" (García Linera, p. 105, 2013) en un solo país. García Linera reconoce los límites del propio proyecto del Estado Plurinacional en la medida en la que pone a la división internacional del trabajo como una clave para pensar la transición. Puntualiza que la transición es un período de lucha entre el modo

de producción capitalista dominante y otro modo de producción pero que el comunismo, en tanto modo de producción, no puede existir por pedazos.

El conflicto del TIPNIS es la tensión creativa que pone en evidencia los límites y las posibilidades de un Estado Plurinacional que se asume como parte de una transición. Visibiliza cuáles son las luchas porvenir, dónde pueden producirse rupturas en las alianzas plurinacionales y cuáles son los adversarios políticos en la actualidad. Es el marxismo la teoría que le permite producir una crítica ideológica diversa, ubicando, a través del concepto de subsunción, dónde se está produciendo valor y de ahí señalar por qué la ausencia estatal es un factor que favorece el despojo de sus recursos naturales y territorios. La tensión que se produce entre el Estado Plurinacional y las comunidades indígenas es la tarea política que queda irresuelta y que exige el desarrollo de una práctica política urgente que busque su resolución.

El ejercicio de crítica ideológica que pone en práctica en el marco de este conflicto se presenta como un movimiento de "desmentir", "desconfiar" y "relacionar" donde el saldo es la producción de determinados conceptos o categorías como "plusvalía medioambiental territorial" que desplazan la discusión de los términos en lo que es presentada. El fin político que acá se persigue nos convoca al capítulo 2.5 donde la teorización sobre el Estado Plurinacional implica pensar en formas de la decolonización estatal. Si el Estado capitalista es aquel abocado a la subsunción formal y real, su ausencia en determinamos territorios es uno de los modos en los que esa acción se expresa.

Si la crítica de García Linera permite poner en suspenso las categorías que ordenan el debate en torno al TIPNIS tales como "bonos de carbono", "extractivismo" o "ambientalismo", lo que se abre es la posibilidad de repensar la presencia estatal de otro modo. Esto se debe a que dichas categorías podrían ser pensadas, según García Linera, como la lengua de la colonización de la burguesía nacional y las empresas internacionales interesadas en la explotación de ese territorio. Tanto el Estado Republicano como el Capital y el Neoliberal han participado de esta ausencia colonial que ha dejado al TIPNIS disponible para la intensificación de procesos de extracción de valor sobre la fuerza de trabajo a partir de procesos de subsunción que se intensifican precisamente por la ausencia estatal.

Lo que señala García Linera sobre las "tensiones o contradicciones creativas"[113] (2012) remite directamente al episodio del TIPNIS. El autor no está señalando que con el Estado Plurinacional se terminan las formas de explotación capitalistas sino que con la presencia estatal en este territorio se puede comenzar a garantizar que aquellos resabios de explotación de la fuerza de trabajo coloniales comiencen a detenerse y así transitar hacia formas de trabajo que convivan con el "Vivir bien entendido como la práctica dialogante y mutuamente vivificante con la naturaleza que nos rodea" (García Linera, p. 63, 2012). Por eso se trata de una contradicción sin resolución que pone el caso particular del TIPNIS en tensión con el universal proceso de producción capitalista.

En este sentido es que el Estado Plurinacional cumple un rol distinto al Estado Capitalista que podría ser aquel a través del cual se "superen" las formas de organización del TIPNIS para desarrollar plenamente las capitalistas. Resulta importante reiterar que para García Linera hay casos (como los de las comunidades de tierras altas) donde la ausencia del Estado fue sustituida por el Estado-comunidad o el Estado-sindicato que no es necesario intervenir mientras que allí donde se desarrolló el poder despótico hacendal el Estado Plurinacional debe hacerse presente cabalgando la contradicción que implica oponerse, a priori, a lo que algunas de las comunidades de dicho territorio o sus voceros (las ONGs, algunos intelectuales como Tapia) pueden afirmar.

Con esto cerramos la parte II de esta investigación. Lo que buscamos hacer fue reconstruir la coyuntura teórica que traza el Grupo Comuna como una práctica intelectual en el marco de los acontecimientos que comienzan en el 2000 con la Guerra del Agua. Es importante resaltar que intentamos trabajar desde las tesis de los autores y recuperar su complejidad a partir de trazar su vínculo con la coyuntura política boliviana. En esta última parte alrededor del conflicto del TIPNIS es claro que muchos argumentos pueden refutar las afirmaciones de García Linera. Esa es una discusión posible que esta investigación no buscó resolver. Por el contrario, buscamos pensar de qué manera la obra de Marx se presenta como auxilio teórico para dar batallas políticas.

[113] 1. la relación entre Estado y Movimientos Sociales, 2. la flexibilidad hegemónica frente a firmeza en el núcleo social, 3. los intereses generales frente a intereses particulares y privados, 4. el Socialismo Comunitario del Vivir Bien.

Marx es la teoría a contratiempo que sigue permitiendo ubicar preguntas, conceptos y tesis que repongan la complejidad de las evidencias del presente. Su desarrollo por parte de García Linera es fuertemente conceptual y situado. Es decir, es anti-dogmático. La primacía siempre la tiene lo que la política permite ver mientras que las lentes de Marx leen aquello que no se ubica en la superficie de su tramitación ideológica. En esta última parte buscaremos describir cuál es el Marx de García Linera a través de la conjetura que señala que es por intermedio de una problematización del tiempo histórico que Marx puede seguir hablando sobre las problemáticas políticas del presente.

Parte III: El marxismo vivo. Los susurros de Marx para problematizar el tiempo histórico

"La siguiente pregunta de Fate fue su opinión acerca de la caída del Muro de Berlín y el sucesivo desplome de los regímenes de socialismo real. Era predecible, yo lo vaticiné diez años antes de que ocurriera, fue la respuesta de Antonio Jones. Luego, sin que viniera a cuento, se puso a cantar la Internacional."

Roberto Bolaño. 2666

Capítulo 3.1: La correspondencia Marx – Sazúlich

El método de Marx: lo excepcional del caso clásico

Habiendo señalado como un componente sustancial para entender sus textos la primacía de la práctica política, ahora es momento de rastrear cómo García Linera lee a Marx; cómo trabaja esos conceptos que hemos venido leyendo. La estrategia analítica de esta parte III cambiará en la medida en la que procederemos a articular la obra de García Linera con la de Marx a través de una "suspensión" del componente coyuntural que sobredetermina los textos del boliviano. A lo que apuntamos es a una reconstrucción del "Marx de García Linera" que no es otra cosa que lo que consideramos como una propuesta para leer a Marx para el siglo XXI en América Latina que subyace en sus discursos. Es decir que, de la parte I y la parte II extrajimos una propuesta crítica de recuperación de Marx cuyas bases vamos a desarrollar. Por

"bases" entendemos: textos (los "no canónicos", ahora veremos de qué se trata), conceptos (proceso inmediato de trabajo, subsunción, reproducción, plusvalía, forma ancestral o arcaica de la comunidad y comuna rural o agraria) y tesis (la temporalidad plural) que se alojan en los textos de Marx y que aparecen en la obra de García Linera dándoles sustento teórico. El trabajo realizado en las partes I y II fue necesario para ver cómo García Linera se vale de conceptos marxistas para enfrentar una lectura de su coyuntura y pensar una estrategia política organizativa. Ahora, es momento de profundizar en el campo marxista con el fin de dejar planteado cuál es el modo de leer a Marx hoy para García Linera.

Si queremos preguntarnos sobre la singularidad del marxismo de García Linera debemos concentrarnos en el modo en el que expande lo que hemos denominado en la primera parte de esta tesis como la "finitud del marxismo" (Althusser, p. 12, 1982). Hay dos formas que encontramos a través de las cuales produce este desarrollo teórico. Una es escuchando sus "silencios" y el modo más claro que podemos reconocer es el trabajado en el capítulo 1.3 donde produce una lectura crítica de las ausencias de Marx y Engels respecto a la cuestión campesina y el problema de la nación. La otra forma es a partir de escuchar los que denominaremos como los "susurros" de Marx. Hablamos concretamente de un conjunto de textos "no canónicos" sobre los que García Linera insiste permanentemente como un modo de producir un desvío de las lecturas de Marx ortodoxas (la izquierda boliviana) y superadoras (la crítica de Toranzo).

Es en este punto donde la hipótesis de la que partimos que señalaba que "el pensamiento de García Linera constituye un modo de continuar produciendo teoría marxista después de su crisis en los años setenta a través de una problematización del tiempo histórico", se encuentra profundizada debido a que encontramos que la problematización mencionada se realiza fundamentalmente a través de la lectura de los textos "no canónicos" de Marx.

La categoría de "textos no canónicos" merece una introducción. Proponemos ubicarla en la inquietud de Enrique Dussel por buscar un "Marx desconocido", nombre que

toma su publicación de 1988[114]. Bajo este nombre encontramos un trabajo con la obra de Marx que lejos de haber hallado la verdad de su pensamiento en textos de publicación o descubrimiento tardío, produce una revisión crítica de esta que, atendiendo a las críticas recibidas durante la llamada "crisis del marxismo", explora textos de menor circulación en la década del 80 en América Latina que rectifican, complejizan y desarrollan su cuerpo teórico y lo revitalizan de potencial crítico para pensar su presente. Esos textos son los *Grundrisse*, el capítulo VI inédito de El Capital, El porvenir de la comuna rusa (los artículos en Anales de la Patria y la correspondencia con Vera Zazúlich), los cuadernos etnológicos (el conjunto de anotaciones sobre los etnólogos evolucionistas Lewis Henry Morgan, John Budd Phear, Henry Summer Maine y John Lubbock) y el Cuaderno Kovalevsky. "No canónico" también implica de publicación y descubrimiento tardíos. En la escritura de su libro *Hacia un Marx desconocido*, Dussel señala que estos documentos eran "Desconocidos por la tradición marxista" (p. 8, 1988). A partir de este rodeo por un Marx que susurra, sí vuelven a la lectura de *El Capital* y el *Manifiesto Comunista* pero habiendo buscando en ese corpus algunas de las respuestas a su propia crisis.

Nosotros ya vimos cómo trabaja el *Manifiesto Comunista* en los primeros capítulos de la parte II. Ahí, el recurso a este corpus de textos es permanente. Quince veces menciona a los *Grundrisse* para sostener las tesis sobre la vigencia del Manifiesto Comunista dando cuenta de que su apropiación de este texto es por intermedio de otros textos que denominaremos como "no canónicos" de Marx. Parecería como si para poder hablar del Manifiesto Comunista en 1999 fuera necesario reconstruir su base a partir de notas al pie que remiten a los textos "no canónicos".

Como hemos visto, el interés de García Linera por estos textos es constante. En todo el período estudiado vemos lecturas y ediciones de estos textos, desde su militancia en el EGTK hasta su paso por la vicepresidencia donde reeditaron estos escritos[115]. Si

[114] Ver: Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI.

[115] Ver: Marx, K. (2015). *Escritos sobre la comunidad ancestral*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Ahí se encuentran extractos del cuaderno Kovalevsky, los escritos sobre rusia, "El porvenir de la comuna rural rusa" y las cartas entre Marx y Zasúlich y los apuntes etnológicos de Marx a Morgan, Phear y Maine. Ver también: Marx, K (2018). Comunidad, nacionalismos y capital. Marx 200 años. Textos inéditos, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz. En esta publicación se encuentra una versión más extensa de los apuntes al cuaderno Kovalevsky de Marx y dos textos más el borrador de

hubiera que delimitar un corpus por el cual García Linera se apropia de Marx estos textos deberían ubicarse entre los más relevantes. Esa es la conjetura con la que nos gustaría trabajar en este capítulo: el Marx de García Linera es aquel que aparece en los textos "no canónicos" los cuales le permiten volver a los "canónicos" con nuevas preguntas y abrir la complejización de su tiempo presente. A su vez, en esa apropiación lo que se encuentra es una lectura de la historia que problematiza las figuras del tiempo histórico reflexionando en torno a una temporalidad plural.

Es por ello que, en esta oportunidad, nos dedicaremos a repasar el modo en el que García Linera recupera la correspondencia entre Marx y Vera Zazúlich para ubicar esa novedad del marxismo lineriano que, lo anticipamos, se produce a través del encuentro entre el caso concreto boliviano, los susurros de Marx y su método materialista que prioriza las relaciones por sobre sus elementos.

En los escritos que fueron denominados "el porvenir de la comuna rural rusa" es posible leer algunas definiciones que el propio Marx realiza sobre lo que considera que es su método. En una polémica con N. K. Mijailovski, Marx se detiene sobre el contenido del capítulo XXIV ("La llamada acumulación originaria") de su libro *El Capital*. Afirma que "la acumulación originaria se propone señalar, simplemente, el camino por el que en la Europa occidental nació el régimen capitalista, del seno del régimen económico feudal". Marx advertía en ese entonces las tendencias a convertir su "esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una teoría histórico-filosófica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos" (p. 463, 2015 [1877]).

Queremos recuperar de estas citas dos cuestiones fundamentales. La primera es la intención por situar el caso concreto: "Europa occidental". El énfasis en el lugar de la teoría es una insistencia materialista por recuperar lo concreto de cada caso. Podría incluso objetársele que la categoría "Europa occidental" no es necesariamente muy concreta. Es decir, ¿fue la misma la transición del feudalismo en Inglaterra, Irlanda, España o Polonia? Sabemos, por textos del propio Marx, que no. Sin embargo, el

un artículo acerca del libro de Friedrich List y los manuscritos de 1861 – 1863. Estos últimos dos textos más el apartado "Formas que preceden a la acumulación capitalista" de los *Grundrisse* también podrían ser considerados como aquellos textos "no canónicos" a través de los cuales García Linera insiste en trabajar sobre la teoría marxista para iluminar su presente.

énfasis está ahí, se insiste en el reparo por ubicar coordenadas de un análisis situado y, de hecho, sus posteriores análisis de casos desarmarán la propia unidad "Europa occidental".

El otro punto importante que, justamente, contrarresta los déficits del primero es el uso del significante "esbozo". Un esbozo es una reflexión en proceso, un borrador, incluso un trabajo previo. Con esto queremos decir que es un pensamiento que se encuentra en el punto más alto de recepción crítica, abierto a los descubrimientos que pudieran surgir de nuevas investigaciones, polémicas o contrastes. Y eso justamente es lo que "el caso ruso" le hace a la teoría de Marx. Conmueve, rectifica y perfecciona su esbozo en torno a la llamada acumulación originaria. Lo mismo sucede con el interés de Marx sobre los etnólogos contemporáneos darwinistas: Lewis Henry Morgan, John Budd Phear, Sir Henry Summer Maine y Sir John Lubbock (Lord Avebury).

El interés de Marx por la comuna rusa y por los cuadernos etnológicos de los autores mencionados podría pensarse como una profundización de ese capítulo XXIV que ya portaba la siguiente advertencia: "La historia de esa expropiación adopta diversas tonalidades en distintos países y recorre en una sucesión diferente las diversas fases. Sólo en Inglaterra, y es por eso que tomamos de ejemplo a este país, dicha expropiación reviste su forma clásica" (Marx, p. 895, 1975 [1867]).[116]

Notamos acá una cuestión relevante que da cuenta de una temporalidad en movimiento. Por un lado, la aceptación, que prosigue en los cuadernos etnológicos, de la existencia de "fases" del desarrollo histórico. Es decir, la admisión de que hay estadios distintos relacionados a partir de transiciones[117]. Sin embargo,

[116] Es curioso ver la reescritura de esta frase en la versión francesa que, creemos, acarrea las mismas tensiones: "Solo en Inglaterra la expropiación de los cultivadores se ha efectuado de manera radical: ese país desempeñó necesariamente en nuestro esbozo, pues, el papel principal. Pero todos los otros países de Europa Occidental recorren el mismo movimiento, aunque según el medio cambio aquel de color local, o se encierre en un ámbito más estrecho, o presente un carácter menos rotundo, o siga un orden de sucesión diferente" (Marx, p. 895, 1975). Si bien es clara la intención de Marx en este pasaje de mostrar que las diferencias pueden ser menores en relación con el movimiento que siempre el mismo, no se dejan de notar ya ciertas tensiones a partir de la inclusión de casos concretos. Este texto se escribe bajo la conjetura que señala que, conforme fueron pasando los años, Marx profundizó esta tensión hacia una teoría de los casos.

[117] Dicha cuestión prosigue en los cuadernos etnológicos donde Marx recupera de Morgan "períodos" y "estadios" en los cuales se encuentran "subsistencias", "gérmenes", "transiciones".

inmediatamente notamos que la sucesión de dichas fases puede ser diferente (estar en distinto orden o revestir diversas formas).

Quisiéramos detenernos en lo que consideramos lo más llamativo y es que solo existe un ejemplo histórico del caso "clásico" de acumulación del capital ¿Si solo tenemos un ejemplo de lo "clásico" podemos llamarlo clásico? ¿No es que acaso Inglaterra es un caso más entre otros? ¿Es que acaso existe una regla de un solo caso?[118]

El caso de Inglaterra en tanto "clásico", en términos de Marx, o "puro", en palabras de Althusser, no es más que un conjunto de particularidades bien complejas tales como la "expropiación de la población rural, a la que se despoja la tierra" (Marx, p. 896, 1975 [1867]), la "legislación sanguinaria contra los expropiados, desde fines del siglo XV. Leyes reductoras del salario" (Marx, p. 918, 1975 [1867]), la "génesis del arrendatario capitalista" (Marx, p. 929, 1975 [1867]), la "repercusión de la revolución agrícola sobre la industria. Creación del mercado interno para el capital industrial" (Marx, p.932, 1975 [1867]) y la "génesis del capital industrial" (Marx, p. 938, 1975 [1867]). Incluso cada una de estas partes del capítulo tiene sus singularidades bien concretas como las referencias al sistema colonial, a las deudas públicas, a los impuestos, al rol del proteccionismo, a las guerras comerciales, a las leyes de vagancia y al surgimiento de grandes bancos. En fin, un conjunto complejo de relaciones sobredeterminadas que muy difícilmente uno podría señalar que se dieron del mismo modo por fuera del ejemplo clásico o puro de Inglaterra.

Estamos entonces, y esto es fundante del método de Marx, siempre ante la excepción, ante la regla de la regla. Esto no implica que no se puedan establecer tendencias generales o incluso aspirar a cierta universalidad de la teoría ni que se abandone la pregunta por la totalidad social, pero siempre y cuando contemple el conjunto de casos y la complejidad de las relaciones que los producen:

[118] Las preguntas nos remiten al problema que Althusser había denominado bajo el concepto de "sobredeterminación" a propósito de la "excepcionalidad" de la revolución bolchevique que, aparentemente, ocurrió donde "no debía ocurrir": "¿Qué queda por decir, sino que la contradicción apartemente simple está siempre sobredeterminada? Es allí donde la excepción se descubre como regla, la regla de la regla, y entonces, a partir de la nueva regla, deben ser pensadas las antiguas "excepciones" como ejemplos metodológicos simples de la regla. Entonces es la "pureza" misma la que sería una excepción, pero no veo bien qué ejemplo podría citarse" (Althusser, p. 86, 1967 [1962]).

> estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos resultando que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de la teoría general de la filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside, precisamente, en el hecho de ser una teoría suprahistórica (Marx, p. 464, 2015 [1877]).

Retomar a "este Marx" le permite a García Linera acusar recibo de las críticas que se dieron en el marco de la crisis del marxismo y producir un debate frente al carácter teleológico de la historia que abra la complejidad hacia una temporalidad plural a través de un momento de concreción de la teoría a partir de la amplitud de los casos (el ruso y los mencionados en los cuadernos etnológicos por señalar solo algunos[119]) tomados estos a partir del conjunto de relaciones que los conforman.

Uno de los modos a través del cual podemos ver cómo tomaba Marx los casos es a partir de su interés por la comunidad campesina pero ya no dentro del corpus de textos de *Las Condiciones* vistos en el capítulo 1.3 sino dentro de los textos "no canónicos".

> Los estudios etnológicos de Marx se hallaban por una parte en conexión con sus estudios sobre la comunidad campesina (…). Fue en el epistolario con Vera Zazúlich donde Marx mostró cuál era concretamente su interés en estos temas; el problema histórico de la comunidad campesina en Rusia y sus relaciones sociales internas, tan sumamente vitales, le era familiar: en las cercanías de Tréveris, su patria chica, existía aún en su tiempo una comunidad así. La comunidad campesina se basaba en actividades colectivas, cuyo fin social no era en primera línea la acumulación de propiedad privada. Al contrario, lo característica de estas comunidades era la inmanente vinculación de moral social y ética comunal colectiva, así como la indivisión entre ámbito privado y público. Según Marx, los pueblos eslavos y otros con un alto porcentaje de comunidades e instituciones

[119] Por su puesto, hay otros casos. Por ejemplo, el "caso español" que recupera José María Aricó en apéndice a *Marx y América Latina* (1980) donde también es posible ver en acción el método de Marx: "La fuerza de Marx reside, por ello, en que arranca del terreno de los hechos políticos, o, dicho de otra manera, de los elementos sobreestructurales, sin abandonarlos nunca hasta tropezar "como sin buscarla, con la intervención ya palmaria de las "condiciones naturales" sociales". (Arico, p. 219, 1980). En la misma línea, releyendo a Manuel Sacristán sobre el método de Marx lo cita del siguiente modo: "proceder en la explicación de un fenómeno político de tal modo que el análisis agote todas las instancias sobreestructurales antes de apelar a las instancias económico-sociales fundamentales. Así se evita que éstas se conviertan en *Dei ex machina* desprovistas de adecuada función heurística" (Sacristán en Aricó, p. 219-220, 1980).

> campesinas no tenían necesariamente que atravesar el proceso del capitalismo. Esta tesis iba contra el fatalismo histórico y, en general, contra el historicismo y diversos determinismos históricos (Krader, p. 255-256, 2015 [1988])[120].

Krader es un autor fundamental para García Linera para comprender este movimiento de recuperación de los textos "no canónicos" de Marx porque es quien, en 1988, comienza a explorar esta bibliografía. Es precisamente esta tesis, que critica el determinismo histórico a través de una reposición de la complejidad del tiempo de la comuna, la que recupera García Linera para ubicar el modo de permanecer en el marxismo a partir de lo que llamamos como sus "susurros". Las cartas de Marx a Sazúlich y sus borradores le dan la clave al intelectual boliviano para pensar en la especificidad del caso boliviano cuyas masas populares lejos estaban de ser gérmenes del proletariado industrial inglés.

La relación entre los casos: la lectura de García Linera sobre el caso ruso

Criticando los manuales del marxismo y con cierto halo de ironía García Linera se pregunta: "¿Para qué hacerse problemas sobre el régimen económico social que ha precedido al capitalismo?, ¿es que no saben que, por ley histórica, no puede ser más que el feudalismo o el esclavismo?" (García Linera, p. 230, 2010 [1994]). Se trata de un nuevo episodio de la disputa del ex vicepresidente de Bolivia con la ortodoxia marxista boliviana. Esta vez, a dos años de ser encarcelado en Chonchocoro mientras escribe su libro *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta de los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal* (2010 [1994]).

En contraposición, García Linera denomina "marxismo vivo" (2010 [1994]; 233) al estudio del desarrollo de los conceptos sobre las formas de comunidad en pos de establecer las formaciones sociales que han precedido y se combinan con el régimen del capital. Este movimiento es "vivo" en la medida en la que hace del estudio histórico

[120] No es Krader el único que señala la relación entre los apuntes etnológicos y las cartas a Vera Zazúlich de Marx. Apunta en nota al pie Federici que "Rosemont afirma que Marx pensaba en Morgan cuando, en su correspondencia con los revolucionarios rusos, consideraba la posibilidad de un proceso revolucionario en Rusia que llevara directamente a formas comunales de propiedad que se basan en la comunidad campesina rusa en lugar de disolverla" (Federici, p. 78, 2018)

de las formas de sociedad comunal la clave del punto de partida para incidir sobre la transición de un estadio a otro. Se opone al marxismo "fosilizado" de la izquierda boliviana contra la que discutía (Guillermo Lora, Ricardo Calla vistos en 1.1) que, según García Linera, no era capaz de poner en relación a los textos de Marx con la coyuntura boliviana y ver, por ejemplo, el desplazamiento que acontecía en las movilizaciones populares del sujeto político que presentaba el sector indígena campesino.

Esta discusión la desarrolla en los términos de ese registro teórico-político que venimos describiendo y mostrando que constituye a su escritura. En términos meramente descriptivos podríamos decir que si la crítica por la apropiación de Marx de García Linera hacia la izquierda ortodoxa lo ubica en ese registro doble porque al mismo tiempo que le permite trazar una controversia en torno a la primacía del obrero como sujeto de la revolución contra el indígena campesino (y analizar todos los desencuentros políticos que ello implica) produce un saldo teórico porque no puede hacerla sin un gran rodeo (que veremos a continuación) que recupera categorías que se encuentran en Marx, fundamentalmente en sus textos "no canónicos".

Una de esas categorías es el concepto de "forma ancestral o arcaica de la comunidad" (García Linera, 2010 [1994]; 239). A través de él García Linera presenta las formas de trabajo social y la organización comunal como claves de inteligibilidad de la génesis de la formación social boliviana. A cada caso entonces le corresponde el análisis de su propia génesis que, en otras palabras, es el proceso mediante el cual se produjo (y actualiza) la acumulación originaria. Es importante resaltar que no hablamos de un "origen" sino de los cambios o transiciones en los regímenes de propiedad, el proceso de trabajo inmediato y la subsunción de formas ancestrales a la lógica del capital.

En los borradores a la carta a Vera Zazúlich la "comuna rusa" es la clave para pensar en un tipo de transición que no siguiera el modelo inglés porque: 1) el modo en el que se combina con la contemporaneidad de la producción capitalista ha mostrado que no necesariamente debe subsumirse a esta; 2) da cuenta de los antagonismos y conflictos que el modo de producción produce a medida que se desarrolla; 3) subsisten como restos no capitalistas en la contemporaneidad de Marx a pesar de que se las haya violentado.

De este ejemplo histórico Marx señala que la tendencial disolución de las comunidades primitivas es "consecuencia de la debilidad del individuo aislado y no de la socialización de los medios de producción" (Marx, p. 469, 2015 [1881]). Es decir, en la disolución del parentesco natural de sus miembros, la privatización de la casa común en manos del cultivador y el pasaje de la propiedad comunal de la tierra laborable a cada cultivador en particular. Posteriormente García Linera relacionará este proceso de individuación a las modificaciones en el núcleo del proceso de trabajo inmediato.

La "comuna agrícola" es el nombre de la transición que pone en tensión la propiedad común (y las relaciones sociales que de ella emanan) contra la casa privada, el cultivo parcelario y la apropiación individual (y las relaciones sociales que de ella emanan). El modo en el que se resuelve esta tensión nos encuentra frente a una concepción aleatoria del tiempo histórico: "Su forma constitutiva admite esta alternancia: o el elemento de propiedad privada que implica triunfará sobre el elemento colectivo, o este triunfa de aquel, todo depende de su medio histórico, de dónde se encuentre" (Marx, p. 430, 2015 [1881]). Esta reposición de un tiempo histórico aleatorio es recuperada por García Linera para criticar la teleología que defendía la izquierda ortodoxa boliviana en esa época.

Marx concretiza este planteo a través de la especificidad de la comuna agrícola rusa. Describe el modo en el que subsiste, sus fortalezas (la propiedad común de la tierra), sus debilidades (su aislamiento) y las tensiones internas que la conmueven. No duda en señalar que "la contemporaneidad de la producción (capitalista) occidental, que domina el mercado del mundo, permite a Rusia incorporar a la comuna todas las adquisiciones positivas logradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas" (Marx, p. 471, 2015 [1881]).

El análisis del caso concreto de la comuna rusa muestra que el método de Marx prioriza las relaciones en tanto contradicciones internas de una formación social. En este caso, la tensión entre dos tendencias, una a la propiedad privada propia de la sociedad moderna y otra a la propiedad común susceptible de ser hallada en la comuna rural siempre ya existente en Rusia.

Proceso inmediato de trabajo: teoría de la coyuntura y estrategia

Es a partir de estos textos que García Linera señala que lo que hace el autor de *El Capital* es "el estudio de la forma general del proceso de trabajo" (García Linera, p. 239, 2010 [1994]). Para García Linera uno de los aportes del caso ruso y de los cuadernos etnológicos es presentar al proceso de trabajo inmediato como un proceso histórico con sus decisivas diferencias regionales. Así, permite adentrarse con precisión a la relación entre los tipos particulares de la forma general. El proceso de trabajo inmediato es el núcleo que unifica a las distintas formas comunitarias mientras sus variaciones (los distintos tipos) involucran al proceso de producción y reproducción de esas comunidades. Entre la forma técnico-procesual del proceso de trabajo y el contenido social de su organización se define la forma social del proceso de trabajo.

La primera clave está en el modo en el que se relaciona la cohesión técnica de la capacidad de trabajo con el trabajador que produce. Este "sujeto social" (García Linera, p. 270, 2010 [1994]) es entonces el resultado de la combinatoria compleja entre una técnica de producción y sus antiguos lazos de adhesión voluntaria. El núcleo que es el proceso de trabajo inmediato tanto en la forma comuna arcaica como en la comuna agrícola se basa en "la cooperación en tanto forma organizativa en la que la fuerza de trabajo individual se manifiesta como fuerza de trabajo social" (García Linera, p. 271, 2010 [1994]). García Linera sugiere que en este proceso de trabajo (a diferencia del régimen del capital) hay una primacía del propio trabajador-colectivo (la familia nuclear, la comunidad o la comunidad ampliada) por sobre la herramienta.

> La herramienta está entonces supeditada realmente al trabajo, en tanto que en el capitalismo es precisamente a la inversa: el medio de trabajo ha supeditado a la capacidad de trabajo y la intencionalidad del trabajo como poderío externo y enfrentado al propio trabajador (García Linera, p. 273, 2010 [1994]).

La segunda clave del énfasis en el proceso de trabajo inmediato está en que, para García Linera, este representa "la intencionalidad material efectiva, tanto proceso de producción de bienes materiales como proceso de producción de la comunidad o, si se quiere, proceso de reproducción material de la entidad comunitaria" (García Linera, p. 289, 2010 [1994]). El énfasis en esta categoría radica entonces en cómo se pone en

relación con las relaciones de reproducción. García Linera no separa el desarrollo técnico, de la forma de propiedad, de la división social del trabajo, de la circulación de la producción y de las tensiones que en cada una de estas instancias acontecen, sino que realiza el movimiento contrario; toma al proceso de trabajo como instancia que unifica las relaciones de producción y las piensa en su relación.

Es por ello que el concepto de "forma ancestral o arcaica de la comunidad" es fundamental para pensar el proceso inmediato de trabajo en la medida en la que para García Linera

> muchos de sus componentes económicos siguen siendo la base de la reproducción no-capitalista de enormes contingentes humanos agrarios contemporáneos e incluso de la vida y de la reproducción de amplios sectores asalariados, subsumidos en ambos casos al dominio externo o interno (formal o real) de las relaciones capitalistas de explotación (García Linera, p. 245, 2010 [1994]).

La tesis que acá se presenta remite a una teoría compleja de la temporalidad del capitalismo en la medida en que intenta situar cómo el proceso de acumulación originaria es una sucesión de despojos que se dio de distintos modos (colonialismo, imperialismo) en occidente. Pero, al mismo tiempo, implica una concepción relacional de los distintos casos particulares a través de los cuales las comunidades agrícolas o rurales fueron y son subsumidas.

Es en la periferia capitalista donde García Linera ubica que se produce valor. No solo en el capitalismo descripto en los textos canónicos de Marx como *El Capital* o el *Manifiesto Comunista* donde aparece una operación de generalización del caso inglés industrial sino que García Linera utiliza los susurros de Marx para dar cuenta de que las extremidades del cuerpo capitalista son fundamentales para la reproducción de las relaciones de producción y que estas se valen constitutivamente de formas no-capitalistas.

Para García Linera, el saldo del caso ruso es doble. Por un lado, señala que las formas subsistentes de comuna rural o comunidad agraria pueden ser el punto de partida de una transición hacia formas no capitalistas. Estamos frente a una dimensión política de

su pensamiento. Recordemos que, de hecho, esta es la inquietud que dispara el intercambio entre Marx y Sazúlich quien le había señalado que el debate en aquel momento entre populistas y marxistas giraba en torno a si la comuna rural podía funcionar como punto de apoyo de la regeneración social en Rusia y transición al socialismo.

La otra cara del mismo saldo es la teórica que termina de conformar el registro teórico-político de su apropiación de Marx. El caso ruso ofrece una teoría de la historia que combate a la teología a la vez que piensa una teoría de la transición histórica a partir de la singularidad de los casos. La crítica a la teleología es política porque no se limita a leer cómo esta aparece "refutada" en el mismo Marx sino que apunta a pensar una lectura de la coyuntura y su estrategia política de intervención.

Agregaríamos, junto a García Linera, que es también un modo de entender y complejizar la reproducción de las relaciones de producción capitalistas ya que ahí donde Marx señala la convivencia de dos tensiones una hacia la forma de propiedad privada individual y la otra hacia la forma comunal, García Linera ve un proceso de subsunción propio de la relación entre el centro y la periferia capitalista que acontece hasta el día de hoy.

Subsunción de la comuna agraria: hacia una teoría del ayllu

Resta entonces producir un paso más en el planteo de García Linera y ubicar el modo en el que toma los borradores de Marx a Zazúlich como el texto que le permite pensar el caso boliviano.

> Todas estas apreciaciones dispersas quedarán brillantemente sintetizadas en los borradores de la carta a Vera Zazúlich, en la que ya definitivamente se designa el concepto de *comuna rural* o *comuna agraria* como forma general de la apropiación comunitaria de la tierra y del trabajo social (García Linera, 2010 [1994]; 247, énfasis del autor).

Dice García Linera que el proceso de subsunción real de la comuna agraria al régimen del capital no se da tanto por el tiempo de trabajo sino por la apropiación de la tierra

(cuestión fundamental de los marxismos latinoamericanos desde Fausto Reinaga a José Carlos Mariátegui vistos en 1.2). Esto se debe a que "la tierra existe como prolongación objetiva de la subjetividad de los individuos-trabajadores" (García Linera, p. 299, 2010 [1994]). La forma social a través de la cual se explica el proceso de trabajo para los trabajadores se basa en una "reciprocidad interrumpida" (García Linera, p. 302, 2010 [1994]) del trabajador con la tierra, en una modalidad de transmisión y enseñanza de los conocimientos y la asociación local.

La tierra determinaba cómo se apropiaba el producto del trabajo, cómo se coordinaba el proceso de trabajo y quién lo controlaba. García Linera se concentra, en sus notas al pie, en el ejemplo de la modalidad incásica de esta forma de comunidad y destaca a los ayllus como su forma de organización específica: la comunidad cultiva las tierras a través de un esfuerzo colectivo; la tierra, por momentos, era usufructuada de forma personal-familiar; la posesión era comunal, lo que lo lleva a afirmar que había un tipo de propiedad familiar[121] conviviendo con una producción comunal.

García Linera retoma la distinción de Marx entre comunidad ancestral de segundo tipo y comunidad ancestral para dar cuenta del proceso de subsunción de las comunidades. Señala que, en relación a la tierra, en la comunidad ancestral propiedad y posesión coinciden bajo la forma de la "propiedad comunal" mientras que la comunidad de segundo tipo es ya una separación "entre la propiedad nominal del Estado, del soberano y la posesión comunal". La intermediación del Estado y el soberano fija la orientación del uso y la orientación de los productos:

> la propiedad se ejerce como poder de dominio de un sector de no-productores sobre el proceso de producción y reproducción de la unidad social comunitaria, que preserva el control-posesión de su proceso de trabajo inmediato y la posesión de los medios de producción (García Linera, p. 313, 2010 [1994]).

[121] Recordemos que "familiar" no es necesariamente la forma familia que conocemos en la actualidad. En los apuntes etnológicos que Marx toma de Morgan (y que García Linera lee en conjunto al epistolario con Vera Zazúlich aunque no lo desarrollemos en este texto) es posible leer seis tipos de familias: primitiva, consanguínea, punalúa, sindiásmica, patriarcal y monógama. Cada una de ellas es parte de determinada forma social que implica relaciones de parentesco, herencias, instituciones como el matrimonio y procesos de individualización que varían según la nación. Algunas de estas familias, como la primitiva o la consanguínea, "practicaban el comunismo en el hogar" (Marx, 2015 [1877]: 347), lo que también conduce a pensar en la forma comunal como base del desarrollo de un régimen no capitalista. Ver: Marx, K (2015 [1877]). Extractos de Marx, tomados de Lewis Henry Morgan, Ancient Society. En: *Escritos sobre la comunidad ancestral* (pp. 341-377). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Se establece acá uno de los principios de la subsunción formal: el proceso de trabajo inmediato no se ve conmovido pero su fin y producto es ahora decisión de los no-productores que produce, para García Linera, tres tipos de renta: renta en trabajo (forma originaria del plustrabajo), renta en productos y renta en dinero. Volviendo al ejemplo incario, García Linera observa que estas rentas se trasladaron, durante la Colonia, con el pago de un "tributo colonial".

El primer tipo de renta nos conduce a otra forma de apropiación, ya no de la tierra sino del plustrabajo. Siguiendo con la distinción entre la comunidad ancestral y la comunidad ancestral de segundo tipo, el planteo de García Linera señala que el plustrabajo es una categoría que podría no existir en la comunidad ancestral debido a que no hay apropiación o, si se quiere, la apropiación es acumulación comunal a disposición de todos los miembros. Por el contrario, en la comunidad ancestral de segundo tipo, la intermediación del Estado se apropia de parte de ese excedente. "El plustrabajo entonces es aquella parte del trabajo comunal que ya no existe como goce, como posesión y propiedad comuna sino como extrañamiento, como desposesión, por tanto, "como servicios directos y prestaciones" que escapan del control comunal" (García Linera, p. 319, 2010 [1994]).

En el mismo sentido aborda el problema del plusproducto. La cuestión no es tanto si se acopia o no, si se produce de más o para el consumo justo, sino para qué se produce excedente, cuál es su función social y quién lo controla. García Linera da el ejemplo del *tampu*, tecnología ancestral que funciona como objetivación de conjunto de relaciones productivas y reproductivas. En otras palabras, dada la lógica comunal, el acopio no produce valor, sino que funciona como reservorio de la propia comunidad.

García Linera insiste en que la mutación de las comunidades no se produce en la realidad íntima del proceso de trabajo inmediato sino en la realidad social del proceso de producción y reproducción material. La clave está en la relación que el proceso de trabajo inmediato va forjando a través de una dependencia del proceso general de producción, circulación y consumo del producto del trabajo.

El intelectual boliviano advierte que este hiato entre el proceso de trabajo inmediato y el producto del trabajo puede llevar a la disolución de las formas comunales o, al

menos, a una creciente forma de sometimiento. Concretamente habla de una "subsunción paulatina de las condiciones de trabajo a su circulación, bajo la modalidad de valor-mercantil como tierra laboral, el producto del trabajo o la propia fuerza de trabajo" (García Linera, p. 349, 2010 [1994]). El pasaje sería de la propiedad comunal a la propiedad privada. El énfasis acá nuevamente es sobre la necesidad de adoptar el punto de vista del caso: es preciso situarse en aquellos momentos refundacionales del capitalismo en cada región, como por ejemplo la colonia, para ubicar cómo ha subsistido (o no) la comunidad local. García Linera lee esta premisa desde Bolivia.

Subsunción: crítica y porvenir

Retorna entonces el dilema planteado por Marx a propósito de la comuna rusa y, por lo tanto, la importancia que tiene ese texto para García Linera en términos teórico-políticos. García Linera observa que en esa escisión entre el proceso inmediato de trabajo y su apropiación por los no-productores se produce una tendencial subsunción formal. La contradicción que vimos con Marx que apuntaba a que la comuna rusa y su proceso productivo podían ser el germen de una transición hacia una forma no-capitalista pero que la contemporaneidad del capitalismo y su tendencial desarrollo podían terminar reconduciendo a la comuna a una subsunción formal o real.

García Linera, en su actualidad, encuentra continuidades en la comunidad aymara en torno al proceso productivo inmediato que no necesariamente es capitalista sino que podría ser pensado a través de la estructura de la comunidad ancestral de segundo tipo. Por solo citar un caso[122]: "la comunidad-ayllu contemporánea posee un conjunto de técnicas de trabajo comunitarias que son utilizadas para beneficiar por separado a todos los miembros de la comunidad: tal es el caso del ayni" (García Linera, p. 325, 2010 [1994]). A esto le suma los sistemas de comunicación, de riego, de cultivo común, de rotación de tierras comunales, las festividades religiosas y un conjunto lazos sociales entre los miembros de la comunidad.

[122] La vigencia del proceso de trabajo inmediato aymara es respaldada por investigaciones y documentos que pueden encontrarse en García Linera (p. 325, 2010 [1994]).

A través de este análisis de las continuidades de la comunidad ancestral por intermedio del proceso de trabajo inmediato García Linera retoma el método de Marx en su más profunda complejidad ya que traza las distintas temporalidades de la problemática que podríamos resumir en cuatro puntos:

1) Trabaja bajo una dimensión compleja de la historia donde intenta rastrear continuidades de un pasado ancestral no para revivirlas bajo una promesa romántica sino para ubicar allí la posibilidad de una vida en común en tensión permanente con la contemporaneidad capitalista.

2) Bajo la misma concepción compleja de la historia recorre un camino que escucha los susurros de Marx y profundiza el carácter singular del caso boliviano a partir de los señalamientos que dejó el análisis del caso ruso.

3) En el mismo movimiento, da cuenta de la lógica general del capital y de la dependencia del modo de producción capitalista de formas no-capitalistas para producir valor. A su vez, reactualiza la conjetura en torno a la acumulación originaria por intermedio del problema de la desposesión de las tierras.

4) Por último, contra la tendencial individualización del capitalismo neoliberal fija un principio de estrategia basado en los vínculos unificatorios de las comunidades ancestrales que están en contradicción objetiva con el régimen del capital y que en base a su autodeterminación podrán tensionar "un modo sistemáticamente destructor, cuyo rastro de violencia inaudita es la individualidad despojada de cualquier vínculo social-material que no sea la abstracción del valor mercantil y del Estado" (García Linera, p. 331, 2010 [1994]).

Dice García Linera que "no es pues extraño que Marx se haya referido a la comuna agraria como una "agrupación de hombres libres"" (García Linera, p. 327, 2010 [1994]) lo cual podríamos oponer al modo al que Marx (y también García Linera) se refieren al Estado en tanto "comunidad ilusoria". La distinción acá radica en que para García Linera hay, en esa ilusión, un modo de trabajar con las comunidades que no necesariamente subsuma su proceso de trabajo inmediato a una lógica de desposesión. Como vimos, el Estado Plurinacional es la ilusión necesaria para llevar adelante ese propósito.

Capítulo 3.2: El cuaderno Kovalevsky

La temporalidad plural: cómo continuar el marxismo en el siglo XXI

En este capítulo trabajaremos específicamente el modo en el que García Linera lee a Marx a través de una problematización del tiempo histórico. Recordemos que la hipótesis inicial de esta tesis indica que *el pensamiento de García Linera constituye un modo de continuar produciendo teoría marxista después de su crisis en los años setenta a través de una problematización del tiempo histórico*. El cuaderno Kovalevsky es el texto que permite ubicar más claramente las tesis para sostener esa hipótesis que ya hemos visto operando a través de las figuras del tiempo histórico que articulan la obra de García Linera con la de Zavaleta (capítulo 1.4) o la centralidad del concepto de acontecimiento para producir análisis de coyuntura que realizó junto al Grupo Comuna (capítulo 2.4)

Entonces hemos mencionado en distintas oportunidades que en la obra de García Linera habita una problematización de la temporalidad que es leída a través de su interpretación de Marx. Trabajaremos a continuación esta cuestión que consideramos un componente fundamental del marxismo de García Linera y del modo en el que el marxismo puede seguir siendo una teoría crítica para el presente ya que "la cuestión de la temporalidad plural ha sido un tema decididamente marginal en la tradición marxista, dominada en gran medida por una filosofía de la historia universal y por la hegemonía de un tiempo único" (Morfino, p, 14, 2013). De este modo, Vittorio Morfino introduce una cuestión subterránea de la tradición marxista: ¿hay otro tiempo que el tiempo progresivo, sucesivo y lineal que diversos pasajes de la obra de Marx reponen? De acuerdo a la conjetura que estamos desarrollando en esta parte, creemos que la lectura de los textos "no canónicos" de Marx por parte de García Linera produce esa problematización del tiempo histórico.

La temporalidad plural es el nombre a partir del cual se recupera una problemática del tiempo histórico a través de una lectura de la propia tradición marxista. Estamos ante un ejercicio de lectura autocrítica de una teoría cuya condición vital radica en su

capacidad de lidiar con su presente de un modo que reponga la complejidad de los procesos sociales, ideológicos, económicos, políticos y culturales que lo producen como su efecto.

El problema de la temporalidad plural en el marxismo convoca entonces a una revisión del canon marxista y marxiano con el fin de ubicar esta problemática allí donde aparece bajo otros nombres. Si enfatizamos en que se trata de un proceso de revisión es porque queremos distanciarnos de la idea de "descubrimiento". La temporalidad plural no ha sido "descubierta" en los últimos años sino que lo que se ha hecho fue volver a determinados escritos con otras preguntas y posiciones teóricas las cuales han configurado una coyuntura teórica distinta. Como una nueva versión de la carta robada, la pregunta por la temporalidad plural o compleja siempre estuvo presente pero sin poder ser vista ya que estaba bajo otros nombres o, más importante aún, bajo condiciones coyunturales teóricas y políticas que impedían su surgimiento.

Si nos ubicamos al interior de la tradición del marxismo latinoamericano podemos encontrar una serie de preguntas que insisten tales como la de la "nación" (trabajada en 1.4), la "dependencia" (mencionada en el estado del arte a través de la investigación de Tzeiman y en el capítulo 1.4) o las "formaciones sociales" (trabajada en 1.4, 2.5 y 2.6). De distintos modos, estos conceptos traían aparejada una reflexión en torno al tiempo histórico que es posible leer en el marxismo. En algunos casos aparecían bajo la crítica a la teleología, en otros a través de la impugnación de teorías economicistas que pensaban el subdesarrollo a través de un tiempo lineal y sucesivo y en otros por intermedio de la necesidad de reflexionar sobre la complejidad de modos de producción que se articulaban en una sociedad en particular sin respetar el ejemplo del caso inglés.

El objetivo de este apartado es presentar pasajes de la obra de García Linera donde la problemática de la temporalidad plural se hace presente. Creemos que a través del punto de vista de la temporalidad plural es posible precisar la continuación del marxismo tras su crisis a partir de la escritura de García Linera la cual radica en un ejercicio que es teórico y político al mismo tiempo. Para ello, primero, presentaremos una definición del tiemplo plural como temporalidad materialista intentando reconstruir el planteo de Morfino quien ubica este problema en una serie de filósofos.

Posteriormente nos concentraremos en el modo en el que la temporalidad plural puede ser leída en la obra de Marx para, bajo esas coordenadas teóricas, presentar la lectura de García Linera sobre Marx como un proceso de reflexión sobre el tiempo histórico.

La corriente subterránea de la temporalidad materialista

El modo en el que Morfino describe a la temporalidad plural comienza por la distinción de esta con el tiempo griego (representado en la figura del círculo) y el tiempo cristiano (representado en la figura de la línea). En el primero de los modelos estamos frente a una eterna repetición de lo mismo que funciona tanto para el tiempo cosmológico como para el tiempo histórico. En el segundo de los modelos se repone un tiempo unidimensional y sucesivo a partir de la novedad que implica el nacimiento de Cristo y la promesa del advenimiento de su reino. Lo relevante para nuestro planteo es que ambos paradigmas presentan al tiempo como un tiempo único. Ante estos dos paradigmas Morfino introduce, retomando el texto de Althusser, "la única tradición materialista" (p. 10, 2013), una serie integrada por los pasajes en los que Epicuro, Lucrecio, Maquiavelo[123], Spinoza[124] y Darwin[125] pueden ser leídos como teóricos que otorgan las tesis filosóficas para desarrollar una teoría de la pluralidad de tiempos debido a que piensan a partir de la destitución de un tiempo único.

A través de la filosofía atomística de Epicuro es posible pensar la relación entre tiempo y movimiento a partir de una multiplicidad de movimientos. "La compleja tesitura de las cosas, la *textura rerum*, no es reducible a un tiempo único" (p. 11, 2013), señala Morfino leyendo a Lucrecio para explicar que el tiempo no es otra cosa que el síntoma de la pluralidad de ritmos cuyo infinito entrelazamiento no otorga un fundamento absoluto.

[123] Ver: Morfino (2015). *El tiempo de la multitud*, Doble Ciencia, Chile y (2017) *Las cinco tesis de la "filosofía" de Maquiavelo*, Anacronismo e irrupción, pp. 217-249. Consultado: https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/2579
[124] Ver: Morfino (2009). *Spinoza e il non contemporaneo*, Ombrecorte, Verona.
[125] Ver: Morfino (2007). *La "filosofía" di Darwin*, Quaderni materialisti, pp. 205 – 218.

Por su parte, Maquiavelo es susceptible de ser inscripto en esta serie debido a que su análisis de Roma privilegia el caso y el conflicto por sobre la forma que ha dado lugar o, dicho de otro modo, es un análisis de la forma que parte de la pluralidad de fuerzas que sostienen su unidad. Hay acá un énfasis por subrayar la reposición de una complejidad ahí donde se imponen determinadas evidencias. También encuentra en la concepción misma de la política maquiaveliana una reflexión sobre el horizonte histórico en tanto variaciones de tiempos entrelazados a partir de una pluralidad de ritmos.

Spinoza es otro de los nombres de esta tradición materialista que opera como sostén teórico de la pluralidad de tiempos. En principio por su crítica a los textos sagrados que da cuenta del estatuto imaginario de la temporalidad lineal en la narración del Libro. El concepto de sustancia aparece como el orden de las conexiones de la duración; entrelazamiento de ritmos que permiten conocer el tejido material de la historia del pueblo hebreo.

Darwin también es inscripto en esta tradición debido a que su teoría del tiempo "es plural porque corresponde a la multiplicidad de fuerzas que se enfrentan en la lucha por la existencia" (p. 13, 2013). El principio de la evolución darwiniana es siempre ya plural debido a que interviene un complejo de relaciones. Darwin señala que la selección de una especie es producto de "muchas causas que operan en diferentes períodos de la vida y en diversas estaciones o en el curso de los años" (Darwin, 1859 cit. Morfino, p. 181, 2010). La clave para Morfino está en que la selección no es la elección de un sujeto (la Naturaleza) ni la representación lineal de una totalidad sino el funcionamiento de una red de relaciones complejas.

Para nuestro objetivo, la presencia de Darwin en esta corriente materialista donde se halla una posición a favor de una reposición compleja de la temporalidad histórica a partir de una teoría evolucionista es particularmente oportuna debido a que, como hemos mencionado, García Linera se interesa en varias publicaciones por los cuadernos etnológicos de Marx que reúnen un conjunto de anotaciones que hizo sobre Lewis Henry Morgan, John Budd Phear, Henry Summer Maine y John Lubbock. Basta decir por ahora que se trata de cuatro etnólogos de corriente evolucionista darwinista.

Volveremos sobre ello para repasar otro recorrido de García Linera por los textos "no canónicos" de Marx.

El tiempo plural y complejo en Marx: cuatro ejemplos

Son diversos los textos de Marx donde una concepción del tiempo único, el tiempo de la historia universal, es visible[126]. Sin embargo, no toda aparición del problema del tiempo histórico en Marx es reducible a la forma de la línea sucesiva. Morfino retoma cuatro ejemplos que nos interesan presentar la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* el capítulo XXIV de *El Capital, los cuadernos* etnológicos y las cartas a Vera Zazulich y *El Capital*.

El primero es la Introducción a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844) donde la temporalidad plural es leída como el distinto desarrollo histórico en Francia, Alemania e Inglaterra. Es decir, a través de la presencia de casos de análisis concretos que demuestran variaciones.

El ejemplo da cuenta de la complejidad del problema. Por empezar, el texto comienza y desarrolla una crítica a la religión ya que "la crítica de la religión es la condición preliminar de toda crítica" (Marx, p. 91, 2016 [1844]). Si seguimos el razonamiento de Morfino sobre Spinoza ya tenemos ahí un primer elemento de la temporalidad plural: la crítica a la religión como crítica al tiempo histórico lineal que repone. Pero el asunto adquiere mayor tesitura cuando el texto apunta a pensar las condiciones de la revolución en Alemania bajo la conjetura de un doble desfasaje entre su filosofía y su política. El presente político alemán es "anacrónico" (p. 93, 2016 [1844]) respecto a los "pueblos modernos" (p. 95, 2016 [1844]) o "avanzados" (p. 97, 2016 [1844]) (primer desfasaje) pero es también anacrónico respecto al desarrollo de su propia práctica filosófica (segundo desfasaje).

El primer desfasaje da cuenta de una complejidad temporal porque comprueba que no todos los presentes son contemporáneos. Es decir, que no todas las naciones avanzan

[126] El prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859), *El manifiesto del partido comunista* (1848) o incluso el *Anti-Dühring* (1877) de Engels.

al mismo ritmo. El segundo desfasaje muestra una temporalidad plural en el orden de las prácticas. Dicho de otro modo, el desarrollo de la práctica política no va a la par ni es un reflejo del desarrollo de la práctica filosófica. Ambos desfasajes aparecen abordados bajo la idea de cómo "plantearse problemas modernos" (Marx, p. 96, 2016 [1844]). Lo que los une es la relación entre la práctica filosófica y lo externo a la nación alemana: "La filosofía jurídica y política de Alemania es la única historia alemana que está *a pari* con el moderno presente oficial" (Marx, p. 97, 2016 [1844]). El diagnóstico parecería ser que la práctica filosófica alemana responde a un presente que no le es propio. Para Marx esto es un problema político ya que "el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas; la fuerza material debe ser abatida por la fuerza material; pero también la teoría se transforma en fuerza material en cuanto se apodera de las masas" (p. 99, 2016 [1844]).

En este fragmento la teoría de la temporalidad plural aparece bajo la forma de la multiplicidad de prácticas relacionadas de un modo complejo, "anacrónico". Sin embargo, el texto parecería conservar la idea de un tiempo único con fases que se suceden mediante mayores o menores niveles de desarrollo. La práctica filosófica alemana descoloca el presente político de su nación. La Introducción a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844) plantea la reposición de dos no contemporaneidades: la del primer desfasaje (Alemania no va al mismo ritmo que los pueblos modernos) y la del segundo desfasaje (la filosofía alemana está adelantada respecto a su práctica política). Tenemos entonces un rasgo clave de la temporalidad plural: la reposición de una teoría del tiempo como no contemporáneo consigo mismo donde coexisten prácticas distintas con ritmos singulares.

El segundo ejemplo que destaca Morfino como un pasaje donde el problema de la temporalidad plural puede ser ya leído en Marx es en el capítulo XXIV de *El Capital* (1867) donde la problematización de la "llamada" acumulación originaria aparece bajo el prisma de una multiplicidad de violencias. Es decir, una multiplicidad de procesos reales que nunca pueden ser reducidos a una "causalidad simple y transitiva" (Morfino, p. 16, 2013).

Acá resulta pertinente destacar que la temporalidad compleja es una operación de lectura que se opone a una tendencia idealista o religiosa en la filosofía. Recordemos que en este capítulo Marx presenta un contrincante explícito:

> Todo el proceso, pues, parece suponer una acumulación "*originaria*" previa a la *acumulación capitalista* ("*previous acumulation",* como la llama Adam Smith), una acumulación que no es el *resultado* del modo de producción capitalista, sino su *punto de partida.* Esta *acumulación originaria* desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el *pecado original* en la teología (Marx, p. 891, 2004 [1867], destacados del original).

La reposición de la complejidad de procesos violentos (expropiaciones, despojos, leyes sanguinarias) y otros que no lo fueron pero que se relacionaron estrechamente con estos como el surgimiento del arrendatario capitalista, la revolución agrícola y el descubrimiento de nuevos mercados y mercancías produce una lectura histórica del caso inglés imposible de reducir al mito smithiano de una "elite diligente" y una "pandilla de vagos y holgazanes" (Marx, p. 891, 2004 [1867]).

Para Smith la "acumulación originaria" puede reducirse a un origen donde hay un "estado primitivo" con escasos procesos de intercambio, inexistente división del trabajo y en el que cada persona se autoabastece. Ese estado ideal sufriría una ruptura cuando algunos, los "sobrios ahorradores", comienzan a acopiar y otros, los "ociosos perezosos", derrochan y no dejan nada tras de sí. El mito se concluye con una promesa redentora: el trabajo productivo y el gasto durable producirá la riqueza de las naciones.

La reposición de la complejidad temporal requiere de una lectura "contra-mítica que se afirma en una suerte de exterioridad "material" que no es un afuera del espacio ideológico propiamente ni demanda una inversión del mito y la consecuente restauración de una autenticidad negada, sino la asunción del conflicto inherente a su unidad" (Collazo y Romé, p. 79, 2021). Siguiendo a Collazo y Romé, la crítica de Marx a Smith en el capítulo XXIV puede ser leída también como una crítica de la "simplificación temporal" ya que repone acercamientos estructurales y coyunturales a la vez y evita la incorporación de una teoría del tiempo como "presente absoluto" (p.

52, 2021) propia del mito idealista[127]. De este segundo ejemplo extraemos otro rasgo de la temporalidad plural: es una tendencia materialista en la filosofía que no busca "desmentir" a los mitos del origen sino producir una crítica que, señalando su carácter ideológico, piense la forma de su unidad como un problema en sí mismo a través de un movimiento de reposición histórica de sus procesos conflictivos.

Morfino presenta a los cuadernos etnológicos y el epistolario entre Marx y Vera Zasúlich como el tercer ejemplo de problematización del tiempo histórico en los textos de Marx. En este caso, la clave radica en el concepto de "comunidad primitiva" el cual expone un tiempo distinto al lineal sucesivo ya que

> es cierto que la historia es sucesión pero también es estratificación de tiempos donde la Obshchina (comuna) no representa simplemente lo arcaico, y como tal un residuo del pasado condenado a perecer, sino un estrato temporal presente y activo, en este sentido, entonces, es la posibilidad real de una vía alternativa a la modernización capitalista occidental (Morfino, p. 17, 2013).

Morfino apunta a que en estos textos es posible ver la intención de Marx por complejizar la idea de estadios o épocas de la historia para pensar a través de la categoría de "capas geológicas" (p. 17, 2013). Krader, quien ha producido uno de los trabajos más valiosos sobre la obra tardía de Marx piensa la selección de los autores en clave de una problematización de la línea temporal.

> Todos los etnólogos de que se ocupa Marx en estos cuadernos de apuntes eran evolucionistas. Ahora bien, no todos los etnólogos de entonces eran evolucionistas; de modo que la elección por Marx de a quién leer y extractar era por sí misma significativa. Marx tomó ideas evolucionistas, también a veces se opuso enérgicamente a ellas; en ambos casos el marco de referencias era para él evolucionista (Krader, p. 247, 2015).

[127] Romé recupera la distinción de Althusser (2015) entre la filosofía idealista y la materialista como tendencias para pensar operaciones de simplificación o complejización del tiempo histórico. Es precisamente en su lectura del capítulo XXIV donde algunas coordenadas teóricas de una teoría del tiempo histórico plural en clave marxista puede ser hallada: "La posición materialista entendida en clave althusseriana (cf. ROMÉ, 2015), hunde sus raíces en la novedad teórica freudiana que expone el vínculo entre fantasía y represión inconsciente y en la novedad teórica marxista, que rompe con el mito del pequeño productor/ahorrista, al desarrollar su teoría de la acumulación originaria y rompe también con la noción teleológica del tiempo histórico, a partir de una concepción de la totalidad social como todo complejo sobredeterminado. En ambos casos, una conceptualización compleja, plural y no contemporánea de la temporalidad se pone en marcha" (p. 210, 2019).

Es pertinente aclarar acá que evolucionismo es una reposición temporal lineal que da cuenta de un movimiento. Por lo tanto, no estamos en el campo de la temporalidad plural en tanto multiplicidad de tiempos pero sí en el de la complejidad temporal. Esto por dos motivos: el primero es que se problematiza la idea misma de la línea y el segundo es que es un tiempo que para su análisis no parte de los elementos o los individuos sino de las relaciones o de los conjuntos. Señala Krader que

> la evolución era para ellos un movimiento en el tiempo, que traza una línea de desarrollo. Para unos esta línea era una trayectoria, para otros una espiral, otros veían en ella la transición de un estado a otro; pero todos compartían la idea de que la evolución es un movimiento a lo largo de un lapso de tiempo. En vez de hablar de la evolución y de los individuos, lo hicieron de fenómenos generales, por ejemplo, las especies biológicas o la corteza terrestre (p. 248, 2015).

Estos extractos de Marx nos aportan una complejidad de la idea misma de tiempo ya que agregan que el tiempo de la evolución es "lo contrario de una evolución teleológica" aunque tampoco implica un control por parte del hombre. El desarrollo evolucionista concebido por estos etnólogos es "inconsciente, indeterminado y se halla fuera de nuestro control" (Krader, p. 250, 2015).

Como señalamos, esta concepción evolucionista aún arrastra el problema de concebir al tiempo como un tiempo único a través de la imagen de la línea. Sin embargo, el trabajo parte del análisis de casos de comunidades concretas lo cual permite pensar en distintos ritmos o cadencias introduciendo una complejidad en esa línea. Lo que fundamentalmente añade este ejemplo presentado por Morfino, y este es el tercer rasgo de la temporalidad plural o compleja, es la posibilidad de pensar en una historia como un "proceso sin sujeto ni fines" (Althusser, p. 73, 1974). Es decir que no es el "hombre" o el "animal" la categoría para pensar la evolución, pero tampoco lo es un fin externo a esa historia. La teoría de la evolución biológica que estos autores retoman implica una primacía de las relaciones entre especies antes que un énfasis en estas.

Podemos ver ahora con más claridad que los cuadernos etnológicos funcionan como puntos de encuentro entre la problematización de la temporalidad compleja y la obra de García Linera quien, como ya mencionamos retoma y publica los extractos ya

mencionados sobre los etnólogos evolucionistas Morgan, Phear, Maine y Lubbock.[128] El cuarto y último ejemplo que encuentra Morfino de la temporalidad plural en los textos de Marx es el de *El Capital*. Leyendo a Althusser señala que el tiempo de la producción económica no puede ser reducido al tiempo de la vida o de los relojes.

> Se trata en cambio de un tiempo complejo y no lineal, tiempo de tiempos que debe ser construido a partir de la estructura propia de la producción, a través de sus diversos ritmos que marcan la producción, la distribución y la circulación (p. 17, 2013).

Según Althusser, el tiempo marxista se opone al hegeliano el cual está fundado en la contemporaneidad y las sucesiones. El tiempo marxista permite pensar a la sociedad como "un todo complejo estructurado". Es decir, a través de

> una no-contemporaneidad estructural, en donde por estructural entendemos el rechazo de un tiempo fundamental frente al cual los otros tiempos estarían adelantados o atrasados, pero junto con una precisa articulación de los tiempos en una determinada formación social (es decir, la autonomía de los niveles es relativa, pero no absoluta) (Morfino, p. 21, 2013).

El tiempo en *El Capital* resulta una combinatoria compleja de tiempos en la que se yuxtaponen el tiempo especializado y lineal de la producción y el tiempo cíclico del capital dinerario, mercantil y productivo. Estos tiempos coexisten de forma contradictoria produciendo un tiempo desequilibrado[129] o fuera de quicio (*out of joint*).

El cuarto ejemplo nos trae otro rasgo de la temporalidad plural ya que produce una reflexión ya no sobre la historia sino sobre la forma en el que el modo de producción capitalista afecta al tiempo a través de su propia temporalidad compleja. Esto se debe a que en el capitalismo se dan de forma simultánea y no necesariamente armoniosa tiempos lineales, tiempos cíclicos y tiempos mixtos.

---

[128] De hecho, esta última publicación puede ser considerada un trabajo de archivo en torno al problema de la temporalidad plural ya que un sentido que aglutina fuertemente la selección de escritos es la problematización del tiempo como un tiempo único. Es posible ver esto también en otros extractos que no son los cuadernos etnológicos tales como los que menciona Morfino sobre el porvenir de la comuna rusa o los pasajes del Cuaderno Kovalevsky (que también aparecen en una publicación que García Linera hace en su militancia en el Ejército Guerrillero Tupak Katari).

[129] Morfino sugiere ver: Tombazos (1994). *Le temps dans l´analyse économique : les catégories du temps dans le Capital, Paris*, Ed. Société des saisons.

Para finalizar este apartado podemos sintetizar la problemática de la temporalidad plural del siguiente modo: se trata de un campo de posiciones subterráneas y materialistas en la filosofía que complejizan las figuras del tiempo histórico como la del círculo o la línea. Al interior de la tradición marxista discute con la compresión del tiempo hegemónica que es la del tiempo de la historia universal el cual es único, sucesivo y teleológico. Distintas regiones de los textos de Marx permiten discutir esta concepción.

La Introducción a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844) permite ubicar la pregunta por la singularización del tiempo de los casos (Alemania, Francia e Inglaterra) a la vez que introduce el problema del tiempo de las distintas prácticas y la relación anacrónica entre ellas. Mientras que el capítulo XXIV señala la necesidad de producir una "lectura contra-mítica" que reponga la conflictividad de los procesos históricos al mismo tiempo que problematice la forma ideológica que produjeron como efecto. Los cuadernos etnológicos, a través del concepto de "comunidad primitiva" enriquecen la pregunta por la temporalidad plural en la teoría marxista porque aportan el interrogante por la duración del pasado en el presente como la de un tiempo sobre otro. La "comunidad primitiva" persiste en las comunidades analizadas por los etnólogos evolucionistas y muestra de qué modo esas relaciones de producción y procesos de trabajo se articulan con los propios del modo de producción capitalista. Los cuadernos etnológicos son también la inclusión de una teoría, la evolucionista darwiniana, para pensar a la historia como proceso sin sujeto ni fin sino a partir del conjunto de relaciones que le dan forma. Finalmente, *El Capital* presenta el problema de pensar en el modo en el que distintos tiempos, como los de la producción (la línea) y la circulación (el círculo), conviven de forma yuxtapuesta en la producción.

El concepto de la complejidad: la sobredeterminación

Morfino rescata a Althusser (junto a Ernst Bloch, Antonio Gramsci y Jacques Derrida) como a uno de los autores claves para pensar el desarrollo de una teoría de la pluralidad de tiempos en el marxismo. El concepto althusseriano de

"sobredeterminación", leído en la obra de Sigmund Freud (1991 [1900])[130], permite desarticular la idea de un tiempo sucesivo al introducir la multideterminación jerarquizada que produce un efecto determinado.

"Sobredeterminación" es el nombre a partir del cual Althusser intenta discutir "la tentación mecanicista-fatalista en la historia del marxismo del siglo XIX". Se trata de un problema de orden teórico y político al mismo tiempo ya que una lectura simplificada del tiempo histórico del marxismo era condición necesaria para la composición de una racionalidad histórica "de finalismo apasionado" (p. 85, 2011 [1962]). Esta posición reponía una lectura de la temporalidad bajo la determinación mecanicista de la economía como una regla de la historia universal. Así, la práctica teórica y la práctica política quedaban presas de este esquema que empobrecía la compresión de los procesos históricos concretos al mismo tiempo que apaciguaba la organización política bajo la esperanza de que el desarrollo de la contradicción fuerzas productivas - relaciones de producción actúe por decantación a favor de la revolución.

Queremos resaltar este aspecto de la complejidad que trae el concepto de sobredeterminación también porque García Linera observa un problema de índole similar cuando comienza a producir su crítica a la izquierda ortodoxa boliviana:

> Que la universalización del trabajo, creada por primera vez en la historia humana por el capitalismo, abra las posibilidades materiales de una acción conjunta de las capacidades y necesidades humanas, no significa ni que el capital ha producido esta interdependencia social deliberadamente ni que la sola presencia de esa universalización vaya a crear la inminencia del comunismo. De hecho, estas malinterpretaciones están en el fondo de las actitudes de numerosos partidos e intelectuales que se proclaman marxistas y que se han desempeñado como fervientes aduladores del "progreso capitalista" pues, según ellos, eso prepararía las condiciones para el tránsito al socialismo (García Linera, p. 59, 2008 [1999]).

Althusser señala la necesidad de pensar en "excepciones" y no en reglas. Las excepciones serían, en última instancia, la regla de la regla. Esto nos remite al señalamiento de Morfino, a propósito de la Introducción a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), donde destacaba la importancia de la idea

[130] Ver: Freud, S. (1991 [1900]). *La interpretación de los sueños*, Amorrourtu, vol. 4.

de que una reposición compleja del tiempo histórico debe comenzar por los casos. Casos y excepciones funcionan como categorías que dan cuenta de la imposibilidad de establecer una regla universal al desarrollo de la historia. En este sentido, un pensamiento de la regla es un pensamiento religioso que reduce la complejidad del tiempo histórico en favor de un esquema simplificador.

La sobredeterminación es el nombre de la contradicción propiamente marxista, heredera esta de Hegel pero ni idéntica ni invertida. La contradicción sobredeterminada que Althusser propone leer en Marx es aquella que repone la relación Capital - Trabajo (fuerzas productivas - relaciones de producción) "siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce" (Althusser, p. 86, 2011 [1962]).

Nos interesaba destacar el aporte althusseriano[131] al problema de la temporalidad plural precisamente porque en la elaboración del concepto de sobredeterminación se encuentran una serie de claves para pensar el modo en el que se presenta esta problemática en García Linera tales como: la imbricación o conjunción de teoría y política, la reposición de una contradicción sobredeterminada como clave de inteligibilidad de los procesos históricos concretos y la presencia de un adversario teórico que permite situar las coordenadas ideológicas de una coyuntura.

La temporalidad plural en García Linera

Por temporalidad plural entendemos también un modo de (re)leer a Marx después de su crisis. Para ello es preciso delimitarnos a algunos de los textos de García Linera en particular. En 3.1 hemos establecido cómo aparecía esta problemática a partir de la lectura del ex vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia sobre los textos de *El porvenir de la comuna rural rusa*. Es necesario recordar que en la obra de García Linera la problemática de la temporalidad plural no aparece explicitada como tal (como en los casos de Morfino, Romé y Collazo) sino mediada por la problematización de ciertas lecturas y conceptos de Marx. En esta oportunidad nos detendremos en la

[131] Ver: Romé, N. (2021) *For Theory. Althusser and the politics of time*, Rowman & Littlefield.

Introducción al *Cuaderno Kovalevsky* (2015 [1989]) que escribe en el marco de su militancia en el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK[132]) y en la presentación del libro *Comunidad, nacionalismo y capital. Textos inéditos de Karl Marx* (2022 [2018]).

El núcleo de la crítica que convoca a la introducción y a la publicación de fragmentos del Cuaderno Kovalevsky en 1989 es de carácter político y busca situar una controversia con los partidos comunistas y socialistas en Bolivia. Radica en que los "marxistas" no habían entendido la cuestión nacional: la trayectoria de las comunidades agrarias, la formación de las clases agrarias, la fuerza de la identidad nacional en la elaboración de los imaginarios de las clases populares y las imprescindibles articulaciones entre las luchas obreras y las luchas indígenas para enfrentar la dominación capitalista y apuntalar la emancipación social. La conjetura de García Linera se funda en que una simplificadora lectura de la obra de Marx (condensada en la interpretación del Manifiesto Comunista) asumió que antes del capitalismo europeo había existido un régimen feudal y que esta era la regla de todo proceso histórico. Este equívoco sobredeterminó la práctica política de muchos marxistas y militantes latinoamericanos quienes fueron a la búsqueda de señores feudales, siervos y pequeñas burguesías[133] en la colonia y la republica temprana. De este modo, "una teleología histórica sustituía el análisis concreto de la realidad concreta, y una teología política reemplazaba la comprensión de las contingencias de las luchas sociales" (García Linera, p. 118, 2022 [2018]).

Si bien el Cuaderno Kovalevsky no es uno de los cuadernos etnológicos de Marx porque, sencillamente, se trata de un historiador y no de un etnólogo evolucionista como Morgan, Phear, Maine y Lubbock, es posible establecer una relación en dos sentidos. El primero es cronológico. Este cuaderno se realiza en 1879, tres años antes

[132]Ver: Iturri Salmón, J. (1992), *La Guerrilla aymara en Bolivia*, La Paz: Vaca Sagrada

[133] "Las lecturas prevalecientes en las distintas corrientes izquierdistas de entonces reducían la existencia social de las colectividades a meras manifestaciones de clases sociales, en este caso campesinas. Y se ubicaba a los campesinos como un sector de la "pequeña burguesía", históricamente condenada a desaparecer por el mismo desarrollo del capitalismo (…) y que debía supeditarse al mando obrero para asumir algún rol relevante en la sociedad. Esta ideología enceguecedora iba a contramarcha de la realidad del desempeño de los trabajadores del campo en las revoluciones sociales del siglo XX (Rusia, China, Vietnam…); era impotente para comprender el poderosísimo papel movilizador y unificador de las estructuras culturales de las clases subalternas (en este caso, de la identidad indígena aymara), y además, carecía de herramientas cognitivas para entender las formas de construcción de lo común desde la sociedad, las luchas en torno a lo común, como la comuna rural, presente aún de manera extendida en Bolivia y otras partes del mundo." (García Linera, p. 115, 2022 [2018]).

de la redacción del prefacio a la segunda edición rusa del *Manifiesto Comunista*, dos años antes del epistolario con Vera Zasúlich (comienza en 1881) y un año antes de la redacción de los cuadernos etnológicos (comienza en 1880). Es decir, son los textos del tercer ejemplo de Morfino donde aparece en Marx un interés por estudiar el desarrollo de las naciones periféricas y las comunidades (y observa distintos modos en los que el desarrollo convive con otras formas de organización del trabajo) mientras que explicita que no toda vía al comunismo debe seguir los pasos de Inglaterra.

Este argumento no debe producir una reducción cronológica de dicha problemática en la obra de Marx. La temporalidad plural no es una cuestión del "Marx tardío" o "último Marx". El propio García Linera señala que los problemas trabajados en ese período, tales como la propiedad comunal y estatal, ya estaban en los *Grundrisse* que fueron escritos entre 1857 y 1858 y en *El Capital*:

> esta concepción marxista de la diversidad del desarrollo histórico de los pueblos del mundo y su oposición a trazar caminos progresivos y obligados de historia, ciertamente es ya una continuación de las ideas expresadas por Marx en la redacción de El Capital sobre las sociedades agrarias antiguas y, en particular, de los razonamientos desarrollados en los Grundrisse sobre las diversas sociedades que se desarrollaron con base en la comunidad originaria, como la formación económico social eslava, germánica, asiática, etc. (García Linera, p. 108, 2015 [1989]).

Por ello es posible plantear que el "Marx de García Linera" no coincide con un período histórico sino con aquellas regiones de la obra de Marx de donde es posible extraer una complejización del tiempo histórico.

El segundo motivo por intermedio del cual es posible establecer una relación entre el cuaderno Kovalevsky y los etnológicos es que en todos estos hay una continuidad del orden del sentido. Hay conceptos, preguntas y problemas que insisten y uno de ellos es el de "comunidad primitiva". El propio Krader señala que

> tenemos en cuenta que el trabajo de Kovalevski sobre posesión comunitaria del suelo, extractado por Marx en 1879, debe ser considerado junto a estos materiales más tardíos [los cuadernos etnológicos]; así lo aconsejan tanto su contenido como su cercanía temporal con ellos (Krader, p. 236, 2015).

García Linera comienza subrayando el carácter crítico de la lectura de Marx sobre Kovalevsky. Es decir que Kovalevsky no funciona como un proveedor de datos o evidencias sino que se lo retoma críticamente con el fin de señalar sus equívocos y rescatar sus aciertos. Los equívocos versan sobre los pasajes en los que el historiador ruso suspende su investigación y avanza sobre supuestos que Marx considera que reducen la complejidad del problema en cuestión.

Estas observaciones de García Linera pueden ser identificadas en una serie de ejemplos:

- "Marx rechaza las apreciaciones de Kovalevsky sobre unas supuestas "tendencias" a la individualización de la propiedad y de la tierra comunal",
- "la imposibilidad de aplicar el mismo concepto de "propiedad" usado para Europa, para estudiar sociedades en donde la tierra no puede ser "alienada",
- "Marx preferirá hablar de la comunidad como "dueña" de las tierras y de los individuos trabajadores como "poseedores" de ella,
- "el rechazo continuo de Marx al intento de Kovalevsky de aplicar la teoría del feudalismo europeo al desarrollo histórico de la India",
- "[Marx] se opondrá a sus intentos [los de Kovalevsky] de aplicar fácilmente los esquemas interpretativos válidos para Europa Occidental a una sociedad totalmente distinta y marcará la necesidad de entender, a partir de categorías "indias", el desarrollo histórico de esa sociedad" (García Linera, p. 106, 2015 [1989]).

En esta reposición crítica de la lectura de Marx podemos ver trazos de una problemática sobre la temporalidad funcionando. Hay dos operaciones que están en juego. Una es la singularización de los procesos históricos (visible fundamentalmente en la crítica 2, 3 y 5 y en la división de los apuntes a partir de los casos de "las indias orientales inglesas", "Argelia") y la segunda es el rechazo a la "sucesión" temporal (visible fundamentalmente en la crítica 4 que se esgrime en contra de la tesis de Kovalevsky del "proceso de feudalización de la propiedad de la tierra en la India"). En todas ellas es posible ver la intención por pensar en otra forma del pasado (no todo pasado es feudal) y en otras formas de relación con la tierra (la tierra comunal no es "propiedad" sino "posesión" de las comunidades agrarias).

Si tomamos a la temporalidad plural como una operación de lectura crítica de las operaciones ideológicas de simplificación de la complejidad (tal como señala Romé al proponer una lectura contra – mítica) este último punto resulta ilustrativo. Distinguir "propiedad" de "posesión" es separar aquello que la ideología unifica. Es decir, la categoría de "propiedad" forma parte constitutiva del sentido de la formación ideológica jurídico – moral que es, al decir de Althusser[134], una región fundamental de la Ideología de Estado Capitalista. Al operar una distinción terminológica entre "propiedad" y "posesión" lo que se hace es separar, en la práctica teórica, también la relación de esas comunidades de la línea temporal de la formación social capitalista y mostrar que allí está operando otro tiempo, el de las sociedad agrarias o comunales, cuyo vínculo con la tierra no responde estrictamente a la forma de "propiedad" del derecho liberal burgués.

Por otro lado, es visible el interés de Marx por las descripciones de Kovalevsky en torno a la "propiedad comunal", "propiedad común", la "explotación comunal del suelo" y la "comunidad familiar". Se trata de distintos nombres que mencionan formas de organización del trabajo no capitalistas que tenderán a ser, en palabras de García Linera, "subsumidas" por distintos procesos históricos como la colonización.

Son sucesivas las menciones a lo que "se mantiene en propiedad común" (Marx, p. 130, 2015) o a la "coexistencia" (Marx, p. 133, 2015) como aquello que comienza a convivir de forma marginal con la propiedad privada. Cada caso de colonización permite pensar en una temporalidad compleja en la medida en la que son momentos donde más claramente se producen las tensiones entre aquello que existía en el orden de la propiedad y la organización del trabajo y aquello que comienza a imponerse.

La colonización puede ser pensada como otro momento de acumulación originaria porque reactiva el componente violento (represivo o jurídico) del capital. Las anotaciones al cuaderno Kovalevsky añaden una cuota de complejidad porque no

[134] "El Derecho regula formalmente el juego de las relaciones de producción capitalistas, pues define a los propietarios, su propiedad (bienes), su derecho a "usar" y a "abusar" de su propiedad, su derecho a enajenar su propiedad con toda libertad, o el derecho recíproco a adquirir una propiedad. Como tal, el derecho tiene por objeto concreto las relaciones de producción capitalistas en la medida en que hace expresa abstracción de ellas" (Althusser, p. 205, 2015).

permiten pensar en el reemplazo inmediato de un tipo de propiedad por otro sino en una transición que es singular (no se da igual en cada caso) y diversamente violenta.

Para el caso de la India, Marx retoma a Kovalevsky donde precisa el modo en el que las "tierras que no pertenecen a nadie" comienzan a formar parte de la propiedad privada. Menciona cómo "la ley musulmana" sobredetermina la propiedad de la tierra a través de la imposición del Islam. Enfatiza Marx que "el Imán, de acuerdo con el mismo "Hedaya", tiene derecho después de la conquista de una tierra, a dividirla entre los musulmanes o sino a dejarla en las manos de sus dueños previos o de imponer un Kharadj sobre la última". Y, en el mismo intento de singularizar los procesos de conquista, refuta a Kovalevsky cuando este ubica al período de dominación musulmana como parte de un "proceso de feudalización". Afirma Marx que "Kovalevsky encuentra feudalismo en el sentido de Europa Occidental. Kovalevsky olvida, dentro de otras cosas la servidumbre, que no hay en India, y que es un momento esencial" (Marx, p. 139, 2015). Marx señala, y García Linera es un continuador fiel en este sentido, que la evidencia de lo "feudal" anula la precisión del caso. Entre otras cosas, no permite distinguir entre campesinos no libres y libres, el carácter noble de la tierra y la ausencia de jurisdicción patrimonial. Lo "feudal" aquí es un síntoma de anulación de estas distintas capas temporales que son constitutivas del modo de desarrollo del capitalismo en la India.

El análisis del desarrollo de la propiedad privada se presenta como un conjunto complejo de procesos sobre la propiedad comunal de los campesinos quienes produjeron "toda una serie de levantamientos locales en contra de los "terratenientes"" (Marx, p. 146, 2015). En una suerte de reescritura del capítulo XXIV pero ahora desde el punto de vista de la periferia india, Marx observa que este desarrollo implicó "dar préstamos a campesinos a tarifas usurarias" (Marx, p. 147, 2015), impuestos, apropiación de tierras que no estaban siendo utilizadas, usura, la división y parcelación de las tierras comunes e imposiciones de leyes que acotaban la posibilidad de compra a los miembros de las comunidades.

Una aclaración, pertinente para el modo en el que García Linera lee estos apuntes, es que Marx señala que en la transición de la propiedad comunal a la propiedad privada, el proceso de trabajo sobre la tierra también presentó sus ambivalencias: "el sistema

en el cual, la tierra cultivada en su conjunto es dividida dentro de sus miembros se llama “putidaree perfecto”, e “imperfecto” a aquel en el cual la parte de las tierras cultivadas permanece en uso comunal” (Marx, p. 151, 2015). A esto se refiere García Linera cuando lee que la tendencia a unificar todos los tiempos preexistentes en la temporalidad del modo de producción capitalista se da en el proceso de trabajo inmediato que puede desarrollarse a través de la subsunción formal o real.

El otro caso que aparece en el cuaderno Kovalevsky es el de Argelia que se presenta como el ejemplo donde la forma arcaica de la propiedad de la tierra más ha durado. Las formas de propiedad son múltiples y responden a distintos períodos históricos. La propiedad individual encuentra en la ley romana una de sus principales influencias mientras que la propiedad colectiva se vincula con la presencia árabe.

La duración de la forma arcaica de propiedad de la tierra implica la extensión de un tipo específico de organización del proceso de trabajo. La conquista turca de fines del siglo XVI se presenta como el momento de interrupción o transición hacia otro modo de organización. Se produce una apropiación de las tierras comunales a través de la implementación de colonias militares que combatían los motines de la milicia local, surgen terratenientes privados que concentran la propiedad y se acrecientan los impuestos. La economía francesa consolida el régimen de propiedad privada, grava la tierra que no está cultivada y la de uso comunal y lanza decretos de apropiación estatal de la tierra. Se produce una “fiebre de especulación” (Marx, p. 159, 2015) en torno a la compra de territorios por parte de inversionistas franceses privados cuyo efecto es el despojo de los clanes de la posesión de las tierras lo que posteriormente llevó a la disolución misma de los clanes.

Este trabajo sobre el caso indio y el argelino muestran continuidades y excepciones al caso inglés descripto en el capítulo XXIV sobre la “llamada” acumulación originaria. Al situarse desde el punto de vista periférico es posible complejizar aquel tratamiento que aparece en *El Capital* ya que lo que principalmente se observa es que el desarrollo del modo de producción capitalista requiere de la imbricación con otros modos de producción, formas de organización del trabajo y posesión de la tierra para avanzar por fuera del centro occidental. Esa imbricación es siempre ya compleja o sobredeterminada porque no supone esquemas previos al desarrollo material de su

proceso. García Linera recupera este análisis de casos para pensar el tiempo del capital en Bolivia. Desde esta óptica, el cuaderno Kovalevsky es un capítulo dentro del capítulo XXIV; amplía su análisis mostrando la complejidad de cada caso concreto: sus ritmos, sus duraciones y el solapamiento de procesos de diversas violencias.

Multilinealidad histórica, subsunción y exceso de la política

Decíamos al principio del apartado anterior que la temporalidad plural aparecía mediada en la obra de García Linera. Una de las categorías que cumplen ese rol es el de "multilinealidad". En el marco de este escrito esto nos remite inmediatamente a la digresión que hicimos sobre los etnólogos evolucionistas donde señalamos, siguiendo a Krader, que en ellos lo que se reponía era una diversidad de formas (lineal, espiral o transitivo) de un único tiempo. García Linera señala que lo que sucede en la lectura de Marx de Kovalevsky es la reposición de una multiplicidad de líneas. Es decir, de una multiplicidad de tiempos. Al resaltar la importancia de la publicación del cuaderno Kovalevsky García Linera enfatiza:

> reafirman y desarrollan la concepción de Marx sobre el contenido "multilineal" de la historia que precede al capitalismo, o mejor, semejante a la de un espacio continuo y orientado, donde el devenir de los pueblos iniciando en un punto común, la comunidad primordial, ha avanzado por múltiples y distintos caminos hasta un momento en que el curso de uno de ellos, el desarrollo capitalista, comienza a subordinar al resto de los cursos históricos a sus fines, disgregándolos, sometiéndolos e imponiéndoles su propio devenir (García Linera, p. 107, 2015 [1989]).

La concepción plural del tiempo en García Linera indica que en Marx es posible leer que hay diversos cursos no capitalistas de la historia unificados por la tendencia del devenir histórico capitalista. Por lo tanto, el primer elemento importante de esta concepción multilineal de la historia es la existencia de distintos tipos de tiempos y, de ahí, la impugnación a una teoría mecánica y lineal de la historia en las que las "etapas" responden a una sola forma. Habría entonces un comienzo, la comunidad primordial, a

partir del cual se produjeron múltiples vías de desarrollo que estarían siendo tendencialmente unificadas por el capitalismo.

García Linera insiste en que este esquema es en sí mismo "inicial" y "restringido" (p. 109, 2015 [1989]) ya que se encuentra limitado por el conocimiento que Marx tenía en su momento. El índice de la multilinealidad del tiempo son las formas de producción no capitalistas comunitarias que Marx comienza a incorporar a su teoría. Pero, como vimos, también señala que esta multilinealidad de tiempos está atravesada por una tendencia: "El capitalismo nace, y se expande hasta el día de hoy, sobre la preexistencia de distintas formas laborales no capitalistas que son progresivamente subsumidas, subordinadas a la lógica de la ganancia y la acumulación" (García Linera, p. 105, 2022).

Como vimos en 3.1, subsunción es el concepto a través del cual García Linera lee la tendencia del tiempo histórico. La forma en la cual esa subsunción ocurre remite también a la descripción que hace Marx en el capítulo XXIV. Las antiguas formas de trabajo son incorporadas y reorientadas a través de procesos muchas veces violentos: "mediante contratos por jornada o a destajo" (García Linera, p. 106, 2022). Podemos situar a García Linera como continuador del problema sobre el tiempo histórico que aparece en el capítulo XXIV de El *Capital* fundamentalmente porque profundiza en la conquista e imposición violenta de un pueblo sobre otros como los procesos de colonización. Es decir, complejiza aquellas violencias en la misma dirección que lo hace Marx. García Linera señala que Marx permite establecer una distinción entre formas de imposición de la forma de producción. Las notas de Marx a Kovalevsky muestran "que los sometedores bien pueden dejar subsistir el antiguo modo de producción, sometiéndolo a tributos y ciertos cambios en las relaciones de distribución y control del excedente" (García Linera, p. 115, 2015 [1989]). Estos movimientos en la teoría son los que impiden reponer los esquemas de los modos de producción y sus sucesiones al mismo tiempo que permiten pensar en otro tipo de relaciones que habilita el modo de producción capitalista como la "dependencia" y la apertura del abigarramiento para su estudio productivo.

El proceso de subsunción es en sí mismo complejo[135]. Implica distintos modos en los que se da la relación entre el capitalista y el trabajador, ya sea por intermedio de un crédito que garantice la apropiación del producto de trabajo o, directamente, por la desposesión de las relaciones de propiedad del trabajador. El vínculo con el capítulo XXIV radica precisamente acá ya que Marx muestra que esos procesos violentos que complejizan la lectura simplificadora del mito de los sobrios ahorradores y los ociosos perezosos son los modos de desposesión del trabajador de su tierra, herramientas y productos. La subsunción se revela afectando la totalidad del proceso de trabajo y produciendo como efecto al "trabajador libre".

García Linera introduce la distinción marxista entre subsunción formal y subsunción real enfatizando que la primera es una modificación en la organización objetiva de las condiciones de producción y reproducción de la sociedad para adecuarlas a la acumulación capitalista pero que no lleva cambios radicales en la organización técnica e inmediata del trabajo. Mientras que la segunda, la subsunción real, es una nueva modalidad técnica de la subordinación material del proceso de trabajo inmediato que implica la subordinación del desarrollo científico a los fines de la producción capitalista.

Es en este punto que García Linera piensa una complejidad al tiempo multilineal tendencialmente subordinado por el tiempo del capital que desarma la idea de "sucesión".

> Si bien subsunción formal y subsunción real en términos teóricos son dos momentos lógicos en que el primero precede al segundo, el modo histórico real en cómo se presentan en cada país es de una coetaneidad compleja, y cuya composición o manera de combinarse define las características del capitalismo en una región o un país respecto de otros, e incluso, de una época del capitalismo global considerado como un todo, respecto de otros momentos de su existencia planetaria (García Linera, p. 114, 2022).

García Linera remarca la necesidad de reponer una diferencia de orden teórico para comprender estas dos instancias: "son dos momentos lógicos en el que el primero precede al segundo". Sin embargo, inmediatamente señala que esa dimensión del

[135] Ver: Jorge Veraza, Subsunción real del consumo bajo el capital, Editorial Itaca, 2008.

pensamiento debe ser puesta en relación con "el modo histórico real" y es allí donde señala el concepto de "coetaneidad compleja" donde por "complejo" se entiende el caso propio de cada región y su puesta en relación con lo que no es esa región propiamente. El intelectual boliviano muestra, de este modo, que el tiempo del capital es ya un tiempo complejo debido a que está compuesto por estos procesos de subsunción reprimidos.

A su vez, la tendencia a la subsunción capitalista se ve intermitentemente interrumpida por lo que, siguiendo a Romé, podríamos denominar como su "exceso"[136]. Es decir, la política funciona como el exceso de la subsunción del capital y esto implica que también es su clave de inteligibilidad en tanto lectura "contra-mítica" que reponga la sobredeterminación de los procesos históricos teniendo en cuenta la multiplicidad de líneas, la subsunción capitalista y su exceso político.

> El problema de la complejidad histórica es en sí mismo el problema de la relación entre teoría y no-teoría que se subtiende desde el principio en la cuestión materialista de la teoría, abriendo su espacio hacia un punto del exceso irreductible a sí mismo: la práctica política (Romé, p. 133, 2021).

García Linera abre permanentemente este espacio en su lectura de Marx al relacionar las tendencias generales del capital con los procesos políticos bolivianos. La interrupción de la política en la lectura que realiza García Linera es reconocible en la medida en la que le interesa resaltar que las formas comunitarias "empujan a nuestra sociedad a la posibilidad del socialismo" (García Linera, p. 101, 2015 [1989]). La multilinealidad de tiempos permite pensar en un comunismo basado en lo existente en tanto "antigua trayectoria no capitalista" (García Linera, p. 107, 2015 [1989]) marcada fundamentalmente por las guerras anticapitalistas como exceso de la política.

La complejidad de la temporalidad histórica es la teoría a partir de la cual abre una discusión con las interpretaciones del marxismo regional con Antonio Arze, Arturo Uriquidi, Jorge Echazú, Liborino Justo, Guillermo Lora, Roberto Alvarado, Jorge Alejandro Ovando Sáenz y Ramiro Condarco quienes, de distintos modos repusieron

[136] Romé relaciona la idea de "exceso" a partir del modo en el que Althusser lee el concepto de sobredeterminación en Freud: "la figura de desajuste que la noción de sobredeterminación supone se dibuja en oposición a la noción de representación transparente directa y presupone una omisión; pero omisión y el desajuste no operan por falta, sino por exceso" (Romé, p. 129, 2021).

una simplificación del tiempo histórico marxista que sobredeterminó la práctica política de la izquierda boliviana. García Linera observa que, de formas diversas, todos cayeron en una reposición de los cinco modos de producción progresivos: comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo. El modelo que desarrolla Stalin en *Materialismo dialéctico, materialismo histórico* (1938) funciona como un paradigma del "mecanicismo linealista" que, a través de categorías como "semiosocialismo" (Arze) anteponen dicho esquema de la simplificación temporal al análisis concreto de las naciones en cuestión. Dentro de esta corriente, el caso de Echazú (PCB) es sintomático de una falla en el teoricismo ya que plantea la existencia de una "variable andina de un supuesto modo de producción tributario" (García Linera, p. 111, 2015 [1989]).

El tratamiento de Marx de la comunidad incásica le permite a García Linera refutar estas aproximaciones debido a que explícitamente no es uno de los cinco modos de producción previamente señalados sino que posee un desarrollo singular de la división del trabajo, el control de la tierra, la relación entre asociación y trabajo individual, el vínculo entre manufactura y trabajo agrícola, la existencia de un Estado, determinadas diferencias sociales y singulares relaciones de dominación.

García Linera retoma la crítica de Marx a Kovalevsky para señalar que el gran problema de estas lecturas "religiosas" (p. 132, 2015 [1989]) radica directamente en mencionar como "feudal" la realidad económica boliviana, tales son los casos de Codarco, Dieterich y Paz que logran dar cuenta de la complejidad del caso e incluso muestran la existencia de relaciones productivas comunales al interior de las comunidades en la hacienda pero terminan reponiendo el dilema del feudalismo o semifeudalismo[137]. Contra la evidencia de lo feudal como etapa anterior al capitalismo boliviano, García Linera ubica a estos textos como claves para comprender el desarrollo del modo de producción capitalista en Bolivia y, al mismo tiempo, ubicar las correctas coordenadas

[137] Cabe destacar que acá García Linera rescata una vez más el trabajo de René Zavaleta Mercado: "Quizás uno de los autores marxistas que con mayor claridad vio el problema de la comunidad agraria para caracterizar el modo de producción prevaleciente en el campo hasta 1952, sin caer en el falso dilema de feudalismo o semifudalismo, ha sido Zavaleta, que señala que el acto productivo primario, esto es, el acto fundante de la república y parcialmente ahora, está caracterizado por relaciones comunitarias propias, distintas a otras organizaciones económicas tradicionales (feudales, esclavistas, etc.)." (García Linera, p. 114, 2015 [1989]). En la misma línea son mencionados Silvia Rivera (1986) y Xavier Albó y Josep María Barnadas (1984).

políticas: “este solapamiento de tiempos históricos, de identidades y experiencias, habilita cursos de acción posible para la actual emancipación social contra el capitalismo” (p. 119, 2022 [2018]).

Para finalizar este capítulo 3.2 quisiera dejar mencionadas tres cuestiones que implica la lectura de la temporalidad plural en García Linera. La división es meramente descriptiva porque estos niveles funcionan de forma solapada pero sirve para dar cuenta del saldo de este texto.

La primera concierne a la práctica política. La reposición de una complejidad temporal en la obra de Marx le permite librar un combate contra el marxismo ideológico a la vez de pensar en una práctica política que recupere aquellos procesos productivos no capitalistas pretéritos como indicadores de un porvenir socialista. Parte del proyecto del Movimiento al Socialismo (MAS) se enmarca en esta clave y esta experiencia política reclama un análisis en este sentido.

El segundo es un aporte del orden científico que, dentro de una tradición que ha intentando pensar la relación entre centro y periferia por fuera de las evidencias ideológicas del desarrollismo, busca ubicar cómo las estructuras no capitalistas son condición de posibilidad de la producción de valor y son, también, un índice de indagación sobre nuevos procesos de acumulación originaria.

El último es un aporte epistémico. La temporalidad plural en García Linera es un modo de leer a Marx que se hace cargo de las evidencias del presente pero que no termina su tarea a través de un movimiento de desmentida sino que propone pensar, a través de una lectura contra mítica, el carácter problemático de la unidad ideológica como parte constitutiva de un presente denso.

Veamos ahora cómo aparece la problematización del tiempo histórico en García Linera a partir de su lectura de los cuadernos etnológicos de Marx.

Capítulo 3.3: Los cuadernos etnológicos

Reproducción del capital

Siguiendo a Krader (2015 [1988]) es posible pensar que los cuadernos etnológicos son una suerte de rectificación de lo planteado en el Manifiesto Comunista respecto a la sucesión del tiempo. Si en el Manifiesto uno puede encontrar una descripción de las sociedades lineal y progresiva, con los cuadernos etnológicos Marx sostiene una coexistencia entre las comunas primitivas y antiguas con las modernas donde el paso del tiempo se ve complejizado. Marx recupera el término "coexistencia" en reiteradas oportunidades de sus anotaciones como cuando, en referencia a los griegos, señala que

> a medida que se fueron complejizado las exigencias de la nueva sociedad las gentes, fratías y tribus fueron perdiendo sus facultades civiles para transferirlas a nuevas instituciones de modo que un sistema se introdujo gradualmente, mientras el otro desaparecía, coexistiendo ambos por un tiempo (Marx, p. 496, 2015).

Sin embargo, es importante mencionar que hay apariciones en dichas anotaciones donde se repone una lectura del tiempo en base a estadios preestablecidos. Por ejemplo, cuando le critica a Maine su concepción del Estado:

> el Estado en todas sus formas es una excrecencia de la sociedad. Incluso su apariencia no se presenta hasta que la sociedad ha alcanzado un cierto grado de desarrollo, y desaparecerá de nuevo en cuanto la sociedad llegue a un nivel hasta ahora inalcanzado (Marx, p. 663, 2015).

Lo que queremos remarcar es que García Linera produce una apropiación de estos textos que tiende a recuperar aquellos pasajes donde el problema del tiempo histórico es trabajado desde una complejidad mayor a la de la línea sucesiva y predeterminada. Por lo tanto, tenemos que en los apuntes etnológicos conviven pasajes donde hay una problematización del tiempo desde una pluralidad y otros donde se encuentra simplificado bajo la forma de la línea progresiva. García Linera se detiene en los primeros. Esto ya puede ser definido como un rasgo, una operación de lectura de García Linera sobre Marx en la que privilegia aquellas regiones de su cuerpo teórico donde el tiempo se presenta complejizado.

Hay una tesis que puede encontrarse como una constante del modo en el que García Linera lee a Marx a lo largo de toda su obra: "El capitalismo nace, y se expande hasta el

día de hoy, sobre la preexistencia de distintas formas laborales no capitalistas que son progresivamente subsumidas, subordinadas a la lógica de la ganancia y la acumulación" (García Linera, p. 105, 2022). García Linera encuentra en los cuadernos etnológicos de Marx documentos valiosos para estudiar esta cuestión: cómo el capitalismo reorienta los antiguos procesos de trabajo hacia la producción de valor produciendo formaciones sociales distintas.

Señala que hay tres componentes objetivos en el proceso de trabajo: fuerza de trabajo, medios de trabajo y material de trabajo. La fusión de estos tres componentes produce el proceso de trabajo inmediato. Una de las relaciones constitutivas[138] del proceso de trabajo es el modo de concurrencia de los tres componentes. "Esto refiere a la manera en que cada uno de los componentes técnicos del proceso de trabajo existen en su objetividad material y social al momento de ser agrupados antes de fusionarse y ser consumidos" (García Linera, p. 102, 2022). El trabajador, portador de la capacidad de trabajo, llega de un modo determinado al trabajo, con una serie de saberes previos que pone a disposición. En el mismo sentido, los medios y materiales de trabajo son los que han sido producidos previamente y cristalizan el desarrollo tecnológico de determinada formación social. Hay una acumulación pretérita en los tres componentes que permite el desarrollo del proceso de trabajo.

> Capacidad de trabajo, medio de trabajo y material de trabajo no existen en sí mismos como un dato natural. Llegan a ser condiciones de trabajo como resultado y producto de una densa red de cambios permanentes en las relaciones sociales que abarcan la totalidad de la vida de las personas capturadas por el orden capitalista (García Linera, p. 103, 2022).

El encuentro de ese conjunto de relaciones sociales posee sus particularidades. Los conceptos de subsunción permiten entender el sometimiento de la acumulación pretérita del trabajador a la producción de valor para un no trabajador o capitalista.

[138] García Linera menciona otras siete relaciones constitutivas del proceso de trabajo: 1) la intencionalidad social del proceso de trabajo (finalidad de la actividad laboral); 2) la capacidad de dependencia del trabajador portador de la capacidad de trabajo respecto a otro; 3) accesibilidad o forma de propiedad de los medios de trabajo y el material de trabajo; 4) modo de procedencia técnica de los medios de trabajo (cualidad social que ha producido la tecnología empleada); 5) articulación entre la capacidad de trabajo con el medio y la materia de trabajo (control o subordinación); relación de mando o sujeción técnica de la capacidad de trabajo inmediata; 7) relación de control o desposesión de la capacidad de trabajo sobre el producto del trabajo resultante de su actividad.

Pero sin embargo no basta con señalar ese procedimiento sino que hay que estudiar también cómo se dio, qué fue eliminado por la subsunción real y qué restos quedaron de la subsunción formal. Los cuadernos etnológicos le muestran a García Linera estos distintos procesos como líneas históricas diferenciadas.

Es precisamente el modo en el que el trabajador llega al proceso de trabajo donde García Linera encuentra una de las claves para pensar en la especificidad de la reproducción capitalista. El modo de concurrencia de la fuerza de trabajo es la clave para comprender aquello que denomina como "subsunción formal" debido a que, con el capitalismo, el trabajador por primera vez llega al proceso de trabajo despojado de las relaciones de propiedad de la tierra y de las herramientas de trabajo. Esta tesis es central para pensar el problema de las comunidades rurales o, más específicamente, del campesinado boliviano porque es sobre ellos que comienzan a desarrollarse la subsunción formal que deja formas híbridas de trabajo que tienden a la proletarización social.

> A todo este proceso histórico, Marx le llama subsunción formal del proceso de trabajo al capital, porque si bien supedita al conjunto de componente materiales de la laboriosidad social preexistentes para, mediante mecanismos de torsión organizativa, ideológica y jurídica, someterlos a la ganancia empresarial; no lleva cambios radicales en la propia organización técnica del trabajo inmediato (García Linera, p. 107, 2022).

Es vital mantener la diferencia que enfatiza García Linera entre subsunción formal y subsunción formal no como dos momentos sino como dos lógicas de la reproducción de valor que coexisten. La subsunción formal no es un proceso que en un momento se agota y se transforma en subsunción real porque es la permanente búsqueda del capital de fuerza de trabajo, medios de trabajo y materiales de trabajo como reservorio de plusvalor. La subsunción real, por su parte, atañe a la cualidad técnica de los componentes materiales del proceso de trabajo (no la fuerza de trabajo) que son ya pensados bajo la lógica de la producción de valor. Implica también la reducción de actividades no laborales a la lógica de la acumulación capitalista. Acá García Linera cita el ejemplo de la navegación en plataformas digitales que, en tanto recreación, produce datos que son capitalizados por las empresas. Las subsunciones coexisten y marcan

ritmos distintos, dan cuenta de resabios no capitalistas que todavía existen y tendencias del proceso de trabajo. Distinguirlos es parte de la operación de complejización que García Linera intenta desarrollar leyendo a Marx.

Ocho tesis

A esta altura ya podemos asumir que los conceptos de subsunción formal y real pueden ser entendidos como categorías nodales para producir la apropiación de Marx de García Linera. Los encuentra en pasajes de los textos "no canónicos" donde la subsunción formal y la real habilitan claves para analizar los casos concretos. En gran medida, allí radica para García Linera el método de Marx, no en la precisión histórica de sus referencias ni en la actualidad que estas puedan tener sino en el trabajo que hace con los documentos que pone en juego en los cuadernos etnológicos:

> Su aporte es, a partir de los datos disponibles, comprender cómo se estructuró lo social y, fundamentalmente, las formas comunitarias; cuáles eran sus alcances y dificultades; cómo se transforma al influjo de luchas, dominaciones y resistencias; cómo emergen las formas estatales en tanto modos distorsionados de lo común; cómo persisten estas estructuras asociativas; de qué manera son refuncionalizadas por el capitalismo, y, por supuesto, el potencial actual de emancipación que pueden desplegar (García Linera, p. 119, 2022).

De este modo, las comunidades agrarias cobran una centralidad importante para entender la realidad capitalista. Las estructuras comunales subsumidas formal y realmente constituyen un "solapamiento de tiempos históricos" (García Linera, p. 119, 2022) que es preciso desentrañar. García Linera reconoce que hay distintas líneas de desenvolvimiento de la historia social trabajadas por Marx que pueden ser halladas en sus conceptos de formación primaria y formación secundaria de la sociedad. Su virtud radica en desligarse de parámetros geográficos para concentrarse en las cualidades del proceso de trabajo y reproducción social deteniéndose en regímenes de propiedad de la tierra, formas del derecho, procesos de despojo, estructuras familiares, tipos de herencia, instituciones políticas como instancias que dan cuenta de distintos ritmos de

desarrollo de las formaciones sociales que presentan una multiplicidad de tiempos diferenciados.

García Linera extrae ocho tesis de la lectura de los cuadernos etnológicos:

1. "En los orígenes conocidos de la organización social de todos los pueblos del mundo que se ocupan de la agricultura, siempre existe alguna modalidad de forma comunitaria de la propiedad y el trabajo."

Desde el principio de sus anotaciones sobre los trabajos de Morgan, quien divide el desarrollo social en "salvajismo", "barbarie" y "civilización", Marx observa que, por ejemplo, las tribus indias de Norteamérica "vivían por lo general en casas colectivas y practicaban el comunismo en el hogar" (Marx, p. 347, 2015). Son recurrentes las intervenciones que señalan el comunismo como una práctica vigente en las comunidades sobre las que toma nota. Respecto a la gens[139] romana Marx señala que algunos antecedentes pueden encontrarse en tribus latinas anteriores a la fundación de Roma quienes "ocupaban una vivienda en común y practicaban el comunismo en la vida del hogar" (Marx, p. 516, 2015). Al estudiar el mismo período Marx asimila el uso de tierras comunes y su labranza colectiva además del hecho de la vivienda colectiva como "el comunismo como modo de vida" (Marx, p. 536, 2015). La tesis invita a pensar al comunismo en su ambivalencia pretérita y porvenir.

2. "El esclavismo y el feudalismo europeos (y japonés) son trayectorias particulares, contingentes y casi marginales en la historia de la humanidad. Y aun dentro de estos modos de producción, han persistido variantes de formas comunales."

[139] Según Krader: "el término "gens" procede del ámbito social de la antigua Roma, donde designaban un grupo social, vinculado por el parentesco, cuya descendencia de un antepasado común podía ser reconstruida de hijos a padres. Se trata de la gens patrilineal, que no incluye a las mujeres de estos hombres aparentados, de acuerdo con la praxis romana de elegir el cónyuge fuera de la gens. La gens romana incluye la prole de ese matrimonio; los varones siguen en la gens, las hembras adoptan el lugar de la gens de su marido sin entrar a formar parte de su gens. La gens consta de familias constituidas de modo semejante. Como la gens, la familia consta sólo de los emparentados por línea masculina. En un segundo paso Morgan generalizó esta praxis. Al descubrir la existencia de la gens entre los iroqueses, vio que era la imagen investida de la gens romana. La descendencia entre los iroqueses va de madre a hija. La familia consta de las mujeres y de sus hijos; sus maridos y padres vienen de otras gentes. Se trata de la gens matrilineal" (p. 261-262, 2015 [1988]).

Esto se observa en la lectura que hace Marx de Morgan cuando comienza a diferenciar los distintos tipos de familias y de su organización del proceso de trabajo que se fueron desarrollando como la familia punalúa en Polinesia, la sindiásmica en Norteamérica y la familia monógama en Europa y Asia. Mientras la familia monógama presupone siempre una clase de servidores que originariamente fueron esclavos no es así para los otros casos.

Marx se detiene en varios pasajes de Morgan sobre los iroqueses como un ejemplo de otra línea histórica que no es la del esclavismo y el feudalismo europeos (y japonés): "construían viviendas comunes lo bastante grandes para dar cabida a 5, 10 y 20 familias, y cada hogar practicaba el comunismo en el régimen de vida" (Marx, p. 403, 2015). A partir de ese ejemplo, Marx se encuentra con otro curso histórico con las relaciones y formas de organización distintas a la del caso griego y romano: el modo de elegir a sus jefes y revocarlos en caso de que fuera necesario, los regímenes de prohibición como el de casarse dentro de la gens, los derechos de herencia, las obligaciones de ayuda y defensa, el derecho a nombrar para indicar pertenencia a determinada gens, la capacidad de adoptar (que confería derechos gentilicios y nacionalidad a la tribu) a prisioneros de guerra o condenados a muerte por otras gens y la ausencia de esclavitud.

En el mismo sentido, a Marx le interesa recuperar el ejemplo de las tribus indias de Sudamérica donde señala que también se han encontrado restos de gens. De todos modos, acá subyace una tensión que es importante mencionar para entender el doble pliegue que se trama. El primero es la apropiación de Marx sobre Morgan y el segundo es la de García Linera sobre Marx (y Morgan). Krader señala algo relevante:

> Morgan era uno de los pocos de su tiempo que concebían el progreso a lo largo de una pluralidad de líneas. Morgan no desarrolló sistemáticamente en la practica el programa anunciado. De hecho, se limitó a seguir una sola línea: los polinesios vivían a un determinado nivel del desarrollo humano, los iroqueses, los aztecas y los griegos antiguos a niveles cada vez más altos. Y esto es una serie unilineal sin suposición de líneas múltiples. Pero es innegable que su aspiración anticipa un progreso ulterior, sólo realizado por la teoría etnológica en el siglo XX (p. 266, 2015 [1988]).

Esto abre una complejidad a la teoría de los casos como problematización del tiempo que por momentos repercute en la lectura de Marx. No es suficiente con multiplicar los casos para dar cuenta de una complejidad temporal debido a que si todos entran en distintas etapas de un mismo esquema la interpretación sigue produciendo como efecto un único tiempo solo que con grados de desarrollo distintos.

García Linera selecciona dentro de los apuntes de Marx la primera parte de la mención de Krader ("el progreso a lo largo de una pluralidad de líneas") que permita reponer múltiples esquemas de etapas. Uno de los modos de producir esa lectura es remitirse a la tesis 5 de este apartado donde señala que acumulación originaria y colonia son dos formas diferenciadas de la subsunción capitalista que uno podría pensar como pertenecientes a dos líneas temporales diferenciadas, ahora sí, por el caso en cuestión.

3. "No hay una única manera de desenvolvimiento histórico de la organización social de los pueblos, sino que hay múltiples formas de organización comunal con cursos y destinos aleatorios. Solo en el capitalismo, por la universalidad de la expansión de sus relaciones sociales, la totalidad de las formas comunitarias son subsumidas (sometidas, deformadas, explotadas, mutiladas o destruidas) de alguna u otra manera."

La segunda parte de esta tesis es la que permite seguir manteniendo una pregunta por totalidad histórica y la que habilita la generalidad de la primera tesis que trabajamos en. García Linera intenta sostener la tensión entre la singularidad del caso que permite pensar en temporalidades diferenciadas, pero, a su vez, continúa pensando al modo de producción capitalista bajo una tendencia unificante que diluye los lazos comunales a través de la subsunción formal y real y que permite trazar un vínculo entre los casos.

4. "Las tensiones y contradicciones internas que se generan al interior de las comunidades o entre comunidades son las que dan lugar a otras formas comunales en unos casos, a una interconexión "superior" de comunidades bajo la forma de Estado, o a modos de disolución contingentes de las formas comunitarias. Por ello, ni la disolución de las comunidades ni la relación estatal es un curso inevitable y común de las formas comunitarias. En la antigüedad,

> Estado y disolución comunal son cursos aleatorios y específicos de particulares realidades que, con el tiempo, pueden someter a otras comunidades."

En el ejemplo que Marx extrae de Morgan sobre la instauración de la sociedad política entre los griegos es posible encontrar un argumento a favor de esta tesis. Ahí describe que en la época de Solón las tierras y las casas eran de propiedad de individuos privados con facultad de enajenar las tierras fuera de la gens. Marx señala que era cada vez más difícil mantener unida a la comunidad debido a que

> prescindiendo de su localización, las diferencias de propiedad en el interior de la gens habían transformado la unidad de sus intereses en antagonismo entre sus miembros; además, junto con la tierra y el ganado, el capital monetario había cobrado importancia decisiva con el desarrollo de la esclavitud (p. 365, 2015).

La disolución de la organización del proceso de trabajo de forma comunitaria profundiza la individuación y multiplica las contradicciones entre sus miembros. Las tensiones y contradicciones internas también las encuentra Marx en el caso romano pero esta vez respecto al cambio de descendencia de la línea femenina a la masculina. Mientras hubo descendencia por línea femenina los hijos no podían reclamar herencia de propiedad o cargo respecto a sus padres. Sin embargo, cuando la descendencia cambió a la línea masculina esa forma de la herencia fue vista como una "injusticia" y se modificó habilitando acumulación de propiedad y produciendo propietarios individuales sobre las tierras comunes y la labranza colectiva propia del matriarcado.

La posición de García Linera con esta tesis es reforzar el componente aleatorio de su concepción del tiempo. Se trata de otro modo de presentar una crítica hacia la teleología señalando que el destino de las comunidades no está determinado de ante mano. Es importante resaltar que García Linera mantiene latente la tensión entre esta tesis que resalta el carácter aleatorio del tiempo histórico y la tesis que señala la ley tedencial de la subsunción capitalista. Ambas cuestiones son afirmadas.

5. "Las distintas modalidades de sometimiento de las estructuras comunales por el régimen capitalista corresponden a momentos diferenciados de la subsunción formal y subsunción real de la sociedad a la lógica del capital. Cuando la subsunción formal está a cargo de élites económicas que comparten

> una previa trayectoria histórica con las clases subalternas, estamos ante lo que Marx denominó, en *El Capital*, la "acumulación originaria". Cuando la subsunción formal la llevan a cabo élites económicas que invaden a otros pueblos y culturas, estamos ante distintas modalidades de colonialismo."

Cuando Marx lee el trabajo de Morgan respecto al desarrollo de la idea de propiedad comienza a observar que si bien la antigua tenencia en común de las tierras no había cedido más que en parte a la propiedad individual, con el desarrollo de la esclavitud y la familia patriarcal del tipo hebreo se desarrollan dos tipos de propiedad: la estatal y la individual (o familiar). Encontramos un esbozo de desarrollo de problematización de la acumulación originaria en este extracto que Marx recupera de Morgan en relación a los griegos:

> Debido a esto (el desarrollo de la familia patriarcal y los tipos de propiedad estatal e individual) y más particularmente a la creciente abundancia de alimentos merced al cultivo de los campos, comenzaron a desarrollarse naciones (…) Lucha por la posesión de los territorios más codiciables intensificada por la ubicación de las tribus en zonas fijas y en ciudades fortificadas al aumentar la población. Se perfeccionó el arte de la guerra y aumentaron las recompensas de una proeza (Marx, p. 387, 2015).

El tratamiento con estos documentos le permite a Marx abrirse a la multiplicidad de casos, ver tendencias, como la "acumulación originaria" que se dan de distintos modos. En Grecia observa que hacia el final del período superior de la barbarie la mayor parte de las tierras habían caído en la propiedad privada individual.

Por otra parte, los ejemplos de la confederación azteca y las tribus indias de Sudamérica introducen el problema de la conquista española en América. Los aztecas, señala Marx leyendo a Morgan, practicaban el comunismo en la vida del hogar y, a raíz de la invasión española, se forzó la conformación de la confederación que los unificó modificando su estructura preexistente.

En la lectura que hace sobre Maine analizando las *Brehon Laws* o derecho brehón irlandés señala cómo este fue reemplazado por el derecho consuetudinario inglés a través de un proceso de "colonización" donde, bajo pretexto de antipapismo, "fueron

aplastados los últimos grandes jefes irlandeses, O´Neill y O´Donnell, aún en posesión de grandes extensiones". La corona confiscó seis regiones de Ulster y las repartió entre ingleses y escoceses mientras que "los ricos burgueses de la *city* londinense fueron los mayores beneficiarios del saqueo" (Marx, p. 631, 2015). Los cuadernos etnológicos funcionan también como reactualización del capítulo XXIV sobre la "llamada" acumulación originaria y, a su vez, inscriben el problema de la colonización (que tampoco pasó del mismo modo en todos lados, sería absurdo comparar el caso irlandés con el azteca) en una historización del desarrollo del modo de producción capitalista que desarma el mito smithiano de los ociosos perezosos y los sobrios ahorradores.

6. "Las distintas estructuras comunales aún persistentes en pleno desarrollo contemporáneo del capitalismo no están condenadas a desaparecer ni por la propia lógica capitalista, ni mucho menos por ninguna necesidad "revolucionaria" de proletarización. La acumulación del capital, en su etapa tardía, también se nutre de formaciones sociales locales no capitalistas (comunales, familiares) y, por momentos, las preserva, encapsula para intentar obtener algún rédito económico extraordinario, como modalidades de plusvalía absoluta, como colchón social ante la supresión de derechos laborales del trabajador, como destino de tasas de crédito usureras, o como protectores medioambientales que subvencionan el mercado de bonos de carbono, etcétera."

Bajo esta tesis García Linera traduce políticamente los efectos de las distintas formas de subsunción formal y muestra por qué no puede comprendérsela como un tiempo anterior a la subsunción real. Hay formas de la subsunción formal que se continuarán reproduciendo porque el resto no capitalista que incorporan a la producción de valor se presenta como un plus que, en condiciones de subsunción real, se perdería[140].

A su vez, el principio de la tesis remite nuevamente al sentido del postulado 4. Ambas señalan que no hay necesidad histórica del tiempo. Así como la revolución no sucederá por el simple paso del tiempo tampoco la desaparición de las estructuras comunales.

[140] Sin ánimo de desviar la atención, este aporte se inscribe directamente en las críticas denominadas como "teoría de la dependencia" (Tzeiman, 2021 y Giller, 2020).

7. “Por estas modalidades de subsunción formal (acumulación primitiva, colonialismo), o de subsunción real (extinción), las comunidades están en una situación objetiva de antagonismo frente al capitalismo histórico. Cuando los miembros de las comunidades luchan contra el capitalismo, esas luchas forman parte sustancial de las luchas de los trabajadores contra un sistema de explotación y opresión.”

Esta tesis es otra traducción política de los efectos de la subsunción. En la lectura de Marx sobre Morgan del caso griego queda planteado que la implementación de la propiedad privada individual tendió a deshacer la organización comunitaria y eso produjo no solo un cambio en las relaciones sino, fundamentalmente, la emergencia de antagonismos y conflictos bajo la nueva organización. García Linera sostiene que la forma comunidad y el modo de producción capitalista se encuentran en términos objetivamente antagónicos porque el capitalismo, a través de la subsunción formal (mutilando) o de la subsunción real (eliminando) tiende a tomar a la comunidad (y a al modo en el que se dan sus relaciones del proceso de trabajo) y reconducirla a la producción de valor enajenando su desarrollo autónomo.

8. “Las formas comunales aún persistentes en la actualidad, pese a su carácter subsumido, mutilado, fragmentado y debilitado, mantienen un conjunto de prácticas asociativas que, de articularse a nivel nacional mediante la lucha revolucionaria y contar con el apoyo de la revolución en otras regiones del mundo, puede ser el “punto de partida para el desarrollo comunista”.”

De las menciones hechas en la tesis 1 y esta, podemos extraer una posición respecto al porvenir. García Linera menciona que la comunidad no es solamente una herencia del pasado, una persistencia, sino que puede organizar un futuro. “Marx lanza acá esa frase famosísima que dice que el futuro es un regreso a la comunidad arcaica” (p. 139, 2022 [2015]). Para García Linera, estas formas que persisten de forma comunitaria de la propiedad y el trabajo pueden servir de impulso para una transición no capitalista. Encuentra en Marx distintas afirmaciones sobre lo que persiste “dondequiera que prevalecieron las instituciones gentilicias, y antes de la implantación de la sociedad política, hallamos a los pueblos o naciones en sociedades gentilicias y nada más. “El

Estado no existía". Como la gens, la unidad de organización era esencialmente democrática" (Marx, p. 402, 2022 [2015]).

Los cuadernos etonológicos pueden ser pensados como un conjunto de "pasados" (procesos de trabajo, estructuras familiares, relaciones de propiedad y leyes) que no se corresponden con el caso "clásico" inglés. La insistencia de García Linera por estos textos radica en mostrar la complejidad del propio Marx y el camino que dejó apuntado en sus anotaciones. Al buscar "borradores" (como los del epistolario entre Marx y Vera Zázulich) o "apuntes" (como los cuadernos etnológicos) o "anotaciones (los Grundrisse que veremos a continuación) García Linera señala un rumbo posible de la empresa marxista: trabajar sobre lo inconcluso de Marx siendo fiel a él. Esto implica desarrollar el marxismo de los borradores y escuchar sus susurros a partir de la forma de reproducción y acumulación del capitalismo hoy y las posibilidades políticas del presente en cada región.

Como hemos visto en el capítulo 2.6 el Estado Plurinacional apunta a desarrollar esas supervivencias de uno de esos pasados, el boliviano, de cara a producir una transición al socialismo.

Capítulo 3.4: Los Grundrisse

Las formen: estructuras inestables para rastrear el movimiento del tiempo histórico

Forma Valor y Forma Comunidad nos permitirá terminar de trazar la problematización del tiempo histórico en García Linera como un modo de continuar con la teoría marxista tras su crisis. Si bien el autor menciona que el libro que escribe en la cárcel de Chonchocoro entre los años 1992 y 1994 es una relectura de *El Capital* porque era el único texto que le permitían entrar, es posible ver que el desarrollo argumental que ahí se expone está totalmente articulado con lo que venimos denominado como los "textos no canónicos". El texto trabajado en el aparatado 2.2 denominado *¿Es el Manifiesto Comunista un arcaísmo político, un recuerdo literario? Cuatro tesis sobre su actualidad histórica,* escrito en 1999 en lo que sería la primera publicación del Grupo Comuna contiene una operación similar. García Linera lee al *Manifiesto Comunista* a

través de otros textos de Marx que va citando a lo largo del escrito entre los que se encuentran fundamentalmente los *Grundrisse*. Es por ello que podríamos plantear que la operación de perseverancia en Marx a través de los textos no canónicos concluye con una relectura de los clásicos (*El Capital* y *El Manifiesto Comunista*) bajo el prisma que le imprime el nuevo corpus. Los "no canónicos" reenvían a los "canónicos", y viceversa, para relazar el marxismo a fines del siglo XX y principios del XXI.

Tal es la proximidad entre *Forma Valor y Forma Comunidad* y los *Grundrisse* que en estos encontramos un apartado denominado "Formas que preceden a la producción capitalista. (Acerca del proceso que precede a la formación de la relación de capital o a la acumulación originaria)" que es permanentemente mencionado por García Linera cuando describe qué textos permiten producir un desvío de la lectura ortodoxa de la izquierda marxista boliviana. Y en *Forma Valor y Forma Comunidad* García Linera nombra al último capítulo "La forma comunidad del proceso de producción. Formas comunales que han precedido al régimen del capital: algunas determinaciones de forma y contenido técnico organizativo. El régimen económico social que ha precedido al capitalismo".

La similitud es clara pero las sutilizas de sus diferencias no son menos importantes. Particularmente la ausencia de la "acumulación originaria" en el título de García Linera. Entendemos que acá García Linera está poniendo en juego su tesis 5 que señala que no todo comienzo del capitalismo se produjo a través de una acumulación originaria sino que, en casos como el boliviano, hay que pensar en modalidades de colonialismo que élites económicas invasoras han desarrollado a través de la subsunción formal.

En el texto donde se propone analizar *El Capital*[141] requiere de un gran rodeo por los textos no canónicos al punto tal que reescribe parte de ellos. En este capítulo queremos profundizar la operación de lectura que hace García Linera sobre Marx entre los *Grundrisse* y los textos "no canónicos" con el fin de redondear su problematización del tiempo histórico.

[141] En su introducción señala: "El estudio de *El Capital* y de las obras posteriores de Marx era el siguiente paso para seguir profundizando en la obsesión teórica política de los últimos quince años: las comunidades y la nación como palancas de la crítica revolucionaria de la sociedad capitalista." (García Linera, p. 9, 2009 [1994]).

El estudio de las formas de vida social comunitaria es la unidad que, de formas distintas y bajo diversos conceptos, agrupa ese conjunto de textos "no canónicos"[142] de Marx a los que ahora podríamos sumar a los *Grundrisse* junto a los ya mencionados cuadernos etnológicos, el Kovalevsky y la correspondencia con Vera Zazulich.

Como vimos a lo largo de esta tesis García Linera trabaja constantemente a partir de la tesis que señala la primacía de la práctica política por sobre la práctica teórica lo cual lo lleva a rechazar permanentemente todo carácter anticipatorio y premonitorio de la teoría y su problematización del tiempo histórico no está exenta de este carácter.

> El problema de si tal o cual curso histórico específico de la sociedad es general o no, no es una interrogante a la que tiene que responder el marxismo a través del juego de conceptos. Sólo puede develar las fuerzas esenciales impulsoras que palpitan dentro de la sociedad, el espacio de sus posibilidades y ausencias (García Linera, p. 235, 2009 [1994]).

De este modo, García Linera plantea al estudio de "lo precedente" como una tarea política del presente. Desplaza el interrogante sobre la capacidad predictiva del marxismo o de su capacidad de preestablecer etapas para señalar que puede haber fases sin necesidad de que estas supongan una clave predictiva. Analizar esas fases, dar cuenta de su especificidad a partir del proceso de trabajo inmediato e intentar ubicar cómo fueron sus formas de transición al modo de producción capitalista a través de los conceptos de subsunción es el movimiento crítico que García Linera lee en los textos "no canónicos" de Marx e intenta trasladar a Bolivia.

García Linera, al tanto de que pasajes de los textos "no canónicos" de Marx pueden leerse bajo la lupa teleológica con las que se ha leído al *Manifiesto Comunista* señala que

> estos estadios o épocas históricas de la vida social estudiadas por Marx en los *Grundrisse* y en los borradores de *El capital* no representan ni son expuestos como sucesión progresiva de la organización social. Son ante sus ojos formas sociales particulares que han precedido indistintamente al surgimiento del

[142] Si somos fieles a este criterio deberíamos tomar todas aquellas regiones de la obra de Marx donde se presenta "el estudio de las formas de vida social comunitaria" comenzando por los Manuscritos de 1861-1863, los de 1865-1866, el capítulo VI inédito y *El Capital*.

> régimen capitalista en distintas zonas geográficas del planeta, que amplían enormemente su punto de vista sobre la extraordinaria diversidad de las modalidades organizativas de la sociedad humana y, en particular, sobre la existencia de una muy larga etapa de vida comunitaria de todos los pueblos (García Linera, p. 237, 2009 [1994]).

Años más tarde explicitará esta apropiación de Marx señalado que

> entre los conceptos marxistas más importantes que emergen en el Cuaderno Kovalevsky, los Cuadernos etnológicos y las cartas a V. Zasúlich están los de formación primaria y formación secundaria de la sociedad. Se trata de dos grandes separaciones de la organización socioeconómica que abandonan las definiciones fundadas en la geografía (asiática, germánica, eslava, inca…), para concentrarse en las cualidades del proceso de trabajo y reproducción socia" (García Linera, p. 121, 2022).

Es por ello que García Linera no solo retoma la centralidad de los conceptos de subsunción y proceso de trabajo sino también los de "formas de comunidad" o "formación primaria y formación secundaria". No tanto por la densidad conceptual que puedan traer sino porque son la representación de ese movimiento de apertura del pensamiento de Marx que muestra la diversidad histórica en la que se ha desarrollado la vida comunitaria de los pueblos. Resaltar la importancia de estos conceptos es combatir la tesis de la teleología y sus consecuencias políticas al mismo tiempo que abrir la complejidad del caso concreto a partir del estudio del proceso de trabajo situado. Con los textos "no canónicos" García Linera nuevamente abre el abigarramiento boliviano. Una de las tesis centrales del aparatado "Formas que preceden a la producción capitalista" en los *Grundrisse* es la

> separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización, con respecto al medio de trabajo y al material de trabajo. Por lo tanto, ante todo, separación del trabajador con respecto a la tierra como su *laboratorium* natural—y, por consiguiente, disolución de la pequeña propiedad de la tierra, así como también de la propiedad colectiva de la tierra basada en la comuna oriental (Marx, p. 433, 1971).

Esa separación que se presenta bajo la forma ideológica del "trabajador libre" requiere del análisis del caso particular debido a que no fue igual en todo el desarrollo del capitalismo en occidente. La lectura debe apuntar a un doble movimiento: reponer la trama social e histórica que produjo esa separación y analizar el efecto de verdad que la categoría "trabajador libre" produce sobre la sociedad actual.

La primera parte de esta operación crítica convoca a pensar en la multiplicidad de casos o líneas históricas. Por eso Marx presenta la forma "griega", la "romana", la "germánica", la "asiática", entre otras, mostrando los distintos tipos de propiedad. También señala casos como el de Perú o Gales donde "formas secundarias" (Marx, p. 451, 1971) de la propiedad común y la producción colectiva coexistían.

Para García Linera las "formas" son conceptos para "comprender la realidad" y el equívoco marxista fue tomarlos como una norma ante la cual la realidad debía adaptarse. Las formas se derivan de la tesis de la separación del hombre respecto de sus condiciones objetivas de trabajo pero eso no implica que el efecto de esa separación sea siempre igual. Al respecto aclara:

> Y, ciertamente, no se puede negar el complejo significado y los bordes difusos que guarda este concepto en el momento de su uso por Marx". Pero es justamente en lo *Grundrisse* donde observa una concreción: "en los *Grundrisse* la "forma asiática" no sólo va a expresar una forma social de la producción de los bienes materiales con un contenido técnico organizativo específico del proceso de trabajo inmediato (PTi), sino que además, por este nivel de generalización histórica productiva, va a mostrarse como herramienta conceptual que busca aprehender algo más que una realidad inmediata; a saber, una fase histórica general abstracta de la organización social del proceso de producción y reproducción de la vida material (p. 239-240, 2009 [1994]).

La operación de lectura queda explicitada. La categoría de formas comunitarias, formas primarias y formas secundarias, a pesar de sus bordes conceptuales difusos, permiten deshacerse de una concepción lineal y teleológica del tiempo y, en el mismo movimiento, producir una lectura de la coyuntura nacional a partir del proceso de trabajo inmediato como índice de la singularidad del caso. Así la categoría de "fase" ya no es la de un momento de la historia sino la de una región espacio temporal que

forma parte del modo de producción capitalista. El análisis retroactivo de las formas comunitarias indica qué ha sido subsumido formalmente y qué realmente. El trabajo sobre el caso permite ver los restos que subsisten de la subsunción formal y hacen al abigarramiento propio de cada caso.

Al recorrer el capítulo 6 de *Forma Valor Forma Comunidad* es posible rastrear cómo García Linera va articulando los *Grundrisse*, *el Capital*, las cartas a Vera Zazúlich, el cuaderno Kovalevsky y los cuadernos etnológicos de forma tal de presentar un recorrido que da cuenta de cierta insistencia de Marx por pensar las formas (formen) cómo índices de transiciones disímiles al modo de producción capitalista.

> En síntesis, el estudio de esta forma general del proceso de trabajo en el pensamiento marxista abarca todo un largo periodo histórico que puede remontarse hasta varios siglos atrás y que se aproxima a nosotros hasta la época de la conquista violenta y la colonización de territorios ubicados en las más variadas regiones del planeta a manos de invasores europeos que cabalgan sobre una economía mercantil en ascenso. (p. 244, 2009 [1994]).

Este es el Marx de García Linera, el que le permite desarrollar eso que denomina como "marxismo vivo". Se trata del Marx susceptible de ser hallado en aquellas regiones de sus textos donde la problemática de las formas em tanto pregunta por el tiempo histórico se encuentre presente. Podríamos hablar ya no de textos "no canónicos" sino de problemáticas que han sido poco frecuentadas tal como sugerimos junto a Morfino en el capítulo 3.3. En las formen está el método de Marx:

> Las formen muestran la *centralidad* de las estructuras comunitarias en el pensamiento de Marx, en este caso de las antiguas comunidades agrarias. Ve la existencia de una variedad de formas, la "peruana", "azteca", "asiática", "eslava", "celta", "india", "antigua", "germánica". Establece parámetros de diferenciación a partir de las características de las relaciones de trabajo, de la propiedad sobre las condiciones de producción, la tierra, las herramientas, el producto del trabajo. Establece en cuáles hay propiedad y producción comunitaria, y en cuáles solo propiedad. También, en cuáles los productos del trabajo quedan en manos de los trabajadores y en cuáles una parte se dirige a un señor o a una entidad comunitaria superior. Igualmente, le llaman la atención los modos de diferenciación social al interior de las comunidades y las distintas maneras en que

> los individuos, y las familias, se van separando de la entidad comunitaria, etcétera (García Linera, p. 120, 2022, énfasis nuestro).

"Formen", es la categoría que funciona como clave analítica para producir un análisis del proceso de trabajo inmediato, la subsunción formal y real y la formación social en cuestión sin perder la pregunta por la relación con la totalidad social. Por ello la cuestión geográfica es improductiva analíticamente porque es en el análisis de las formas que se puede dar cuentan del abigarramiento nacional y no a partir de lo que la nación diga de sí misma. Para García Linera entonces la nación es el resultado del proceso de transición hacia el modo de producción capitalista y eso reclama una problematización del tiempo histórico.

Para ello trabaja sobre este corpus "no canónico" de Marx a partir de aquellas regiones de los textos donde se explicite el tratamiento de la transición entre las formas precedentes y el modo de producción capitalista al mismo tiempo que detecta las rectificaciones del propio Marx. Por ejemplo, al retomar la distinción que Marx hace en los *Grundrisse* sobre la forma comunal ancestral respecto al trabajo comunitario o familiar señala que "Esta diferencia no es del todo esclarecedora, pues aquí Marx junta la forma comunal ancestral con otra que posteriormente va a denominar forma comunidad agrícola, y que corresponde a un periodo posterior y distinto de la organización productiva de la sociedad. Esta diferencia provisional señalada en los *Grundrisse* no es por ello del tipo, sino de la naturaleza misma de las formas comunales que van a ser estudiadas con mayor detenimiento y precisión en *El capital* y en los borradores de sus cartas a Sazúlich". Y luego continúa:

> La segunda característica señalada en los *Grundrisse* para diferenciar los tipos dentro de la forma ancestral, sí es reveladora, a la luz de las posteriores reflexiones de Marx. Esta diferencia se refiere al hecho de si la propiedad y el trabajo comunitarios tienen un origen directo por desarrollo propio de la colectividad agrupada en torno a la agricultura o si, en cambio, han sido introducidos por otros pueblos que los conocen y los generalizan entre poblaciones que no las practican (p. 245, 2009 [1994]).

Vemos operando también en estos textos, al igual que como hizo en *Las Condiciones*, una lectura sintomal de los textos de Marx; una lectura "viva" marcada a fuego por las

preguntas de la coyuntura boliviana. Lo que "sí es revelador" es que el ejemplo que cita Marx es el de Perú que, al igual que Bolivia, atravesó un proceso de colonización donde determinadas formas de propiedad fueron impuestas (subsunción formal mediante). La tesis 5 señalada en el apartado anterior que llamaba a pensar de forma diferenciada "acumulación originaria" de "colonización" encuentra acá su desarrollo.

Si la rectificación es un modo en el que García Linera lee a Marx también es la detección de desplazamientos. Al comienzo del apartado "La forma comuna agrícola o rural", señala que dicha categoría es fundamental porque "muchos de sus componentes económicos siguen siendo la base de la reproducción no-capitalista" (p. 248, 2009 [1994]). Ubicar la vigencia de dicha categoría lo lleva a registrar sus desplazamientos y ahí encuentra tres rastreables entre los *Grundrisse* y las cartas a Vera Zazulich:

1. La categoría de "formas de propiedad común es objeto de una significativa transformación" porque comienza a ser concebida como una forma de organización productiva presente en diversos pueblos. García Linera resalta que el desplazamiento de esta categoría en la obra de Marx implica un pasaje en el que se la concibe como un tipo de propiedad de una comunidad específica (la asiática o la incásica) hacia "un momento general de la organización social-productiva de la humanidad que en su segundo tipo nos acercaría conceptualmente a la época de la formación del Estado" (p. 249, 2009 [1994]).
2. Otro desplazamiento que encuentra es el tratamiento de la propiedad agrícola en Polonia y Rusia debido a que en los *Grundrisse* aparecen como derivaciones de la forma asiática y en *El Capital* aparece como economía campesina independiente con propiedad común; una combinación de trabajo familiar y trabajo comunal.
3. Finalmente observa que la "forma germánica" en los *Grundrisse* ya no aparece como una categoría específica y surge la "forma eslava". El desplazamiento acá radica en abandonar la nación como índice de análisis y desplazarlo hacia el proceso de trabajo que se puede encontrar constante en diversas naciones como la rusa, la rumana, la romana, la celta y la germana cuyo punto en común es la propiedad comunal de la tierra y el trabajo familiar en posesión individual.

> Finalmente, todas estas apreciaciones dispersas quedarán brillantemente sintetizadas en los borradores de la carta a Vera Zazúlich, en la que ya definitivamente se designa el concepto de comuna rural o comuna agraria como forma general de la apropiación comunitaria de la tierra y del trabajo social, que en términos globales ha caracterizado a la comuna germana estudiada en los *Grundrisse*"(García Linera, p. 250, 2009 [1994]).

Los tres desplazamientos forman parte de una operación de complejización del pensamiento de Marx que abandona categorías que retomen a las fronteras nacionales las cuales son previas al análisis del proceso de producción del caso concreto. A García Linera le interesa resaltar este movimiento para evitar que categorías apriorísticas bloqueen el análisis del caso boliviano e intenta trazar ese movimiento también en Marx.

Para acentuar esta apropiación de Marx, García Linera recurre a los cuadernos etnológicos sobre Maine y Morgan y describe características técnico-organizativas generales de las formas comunales. Se detiene en la forma del proceso de trabajo para la obtención de los medios de vida que caracteriza a las poblaciones humanas más primitivas donde se destacan abiertamente unos componentes comunes de forma específicamente social-producidos de carácter organizativo y contenido técnico procesual. El objeto de trabajo no es el resultado de la actividad laboral sino creado por la tierra misma, los medios de trabajo son naturales y la fuerza productiva es la habilidad y el conocimiento del individuo. El resultado es que no hay separación entre el proceso de trabajo y el producto del trabajo debido a que el objetivo es la mera reproducción de la vida, no se busca la producción de excedente y el acopio en tanto reserva es relativo. Esto recae en un acuerdo voluntario de adscripción de los trabajadores. La producción en común es una acción voluntaria porque no está mediada por una forma tecnológica que se le imponga. Sobre la división del trabajo señala que radica en un acto voluntario y no cultural. Es curioso notar acá un pasaje donde García Linera problematiza lo que en el apartado 2.3 denominamos como su "silencio" debido a que señala, citando el cuaderno sobre Maine, que "la "división sexual" del trabajo, por la que los hombres se especializan en determinadas actividades productivas (la caza, por ejemplo) y las mujeres en otras (por ejemplo la

recolección de frutos y el cuidado de los niños), “no es pues una división natural del trabajo, como erróneamente llegó a pensar Marx en cierto momento. La distribución sexual de las tareas es un hecho de cultura y no de naturaleza” (García Linera, p. 258, 2009 [1994]). Este señalamiento puede entenderse como otro chasquido en la problemática de la reproducción social del trabajo desde los marxismos feministas.

Los cuadernos etnológicos son rescatados por García Linera con el objetivo de problematizar lo “natural”. Allí donde la “naturaleza” o el “estado de naturaleza” son presentados como el cierre argumental del desarrollo histórico, los cuadernos etnológicos vienen a posar la pregunta sobre las formas que esta evidencia no permiten pensar. Por eso García Linera señala que en estos cuadernos no debemos ir a buscar precisiones históricas sino el método de Marx el cual se funda en un permanente cuestionamiento de toda operación de clausura del pensamiento como lo es la categoría de lo “natural”. Frente al estado de naturaleza la categoría de “formas” es indagada por intermedio de la descripción de los cinco componentes técnicos (capacidad de trabajo, consumo de la capacidad de trabajo, material de trabajo, medios de trabajo y producto del trabajo) de sus respectivos procesos de trabajo inmediatos. A partir de ello repone la complejidad que la evidencia de lo “natural” clausura. Así lo hace con la forma de comunidad ancestral o arcaica y la forma de comuna rural o agraria, explorando los distintos efectos, tales como la división social del trabajo y el tipo de propiedad, que resultan en determinadas relaciones de producción precedentes al régimen del capital.

Una vez detectada la multiplicidad de formas del proceso de trabajo el siguiente movimiento que realiza es el reconocimiento de la subsunción real y formal de esos procesos de trabajo propios de la forma ancestral y la comuna rural. Es decir, la descripción de la formación secundaria de la sociedad que implica el desarrollo y la consolidación de la propiedad privada de las condiciones de producción. García Linera piensa este pasaje como una forma de la transición que se sucede de distintos modos.

> Cuando lo que sustituye a cualquier tipo de relación comunal es una organización social en la que comienzan a despuntar las relaciones de propiedad privada de los medios de producción empezando por la tierra en su acepción moderna de usus, fructus y abusos, estamos ante el periodo de transición de la forma primera a la

> secundaria de la estructura social, que tiene como estados intermedios una amplia variedad de combinaciones de propiedad sobre las condiciones de producción jerárquicamente sobrepuestas a ciertos espacios comunales de la organización del trabajo y la reproducción social, que se hallan ahora en una creciente situación de sometimiento (García Linera, p. 350, 2009 [1994]).

Esta transición supone: el desarrollo de la riqueza social de forma unilateralizada (su acumulación y atesoramiento privados), la obtención de plustrabajo privado, la subsunción paulatina de las condiciones de trabajo a la producción de valor.

Tenemos entonces a la formación primaria como el régimen de las comunidades precedentes al modo de producción capitalista con sus respectivos procesos de trabajo inmediatos. La formación secundaria sería la que le es impuesta de forma local (acumulación originaria) o externa (colonialismo) produciendo las distintas formaciones sociales que comienzan a hacer coexistir regímenes arcaicos o comunales con el modo de producción capitalista. García Linera, en este punto, suma una tercera formación:

> La comunidad universal fundada en el trabajo directamente universal, en la que el individuo trabajador recobra su actividad laboral como algo gozoso, y en su unidad originaria con la naturaleza como el cuerpo vivo y sagrado de la autodeterminación humana, es lo que podemos llamar la formación "terciaria" de la sociedad. (p. 352, 2009 [1994]).

Hemos insistido en mencionar que el trabajo sobre los procesos de subsunción es la detección de sus restos como espacios de reorganización de la práctica política de las comunidades. El análisis de las formas arcaicas y comunitarias tiene ese doble propósito: precisar la transición al modo de producción capitalista y detectar qué no ha sido incorporado a la producción de valor sin idealizar estas instancias debido a que señala permanentemente que lo que no ha entrado realmente en su lógica si pudo haberlo hecho formalmente y estar abonando el proceso de reproducción del capital. Vemos entonces los trazos de la problematización del tiempo histórico en García Linera.

> Vistos en conjunto, estos tres periodos de la existencia social de la humanidad marcan un orden sucesivo de la organización económica y social. Mas esto es sólo

> una abstracción conceptual que aprehende en el curso histórico sólo las diferencias estructurales de las distintas formas de la ingeniería social. Ella, en sentido estricto, no dice nada en absoluto acerca de la inevitabilidad del tránsito de una formación a la otra ni mucho menos de la superioridad de un tipo de una de las formaciones sobre otros tipos y entre los distintos tipos de las distintas formaciones (p. 352, 2009 [1994]).

Leyendo los textos no canónicos a través de la problemática de las formas que han precedido al capitalismo es que García Linera termina de trazar esta pregunta por el tiempo histórico atenta a las variaciones de los casos. No son tres momentos, fases o períodos sino tres formaciones que funcionan como esquemas descriptivos flexibles a la multiplicidad de los casos y sus dinámicas contingentes.

La subsunción es el nombre de un proceso que marca la tendencia del régimen de la producción de valor a avanzar y descubrir regiones donde puede ampliar su ganancia pero eso no implica que sea un esquema que funciona del mismo modo en todos los casos. Para leer cómo se da esa subsunción es que García Linera recupera el concepto de proceso inmediato de trabajo. Entre estos dos conceptos se trazan las formen que son, a su vez, estructuras de estabilidad relativas sujetas a reconfiguraciones por distintos procesos políticos, económicos y sociales. La inestabilidad de dichas estructuras depende del desenvolvimiento de la lucha de clases.

Parte IV: A modo de cierre

"Pero se había dado cuenta de que debía empezar por los restos, por lo que no estaba escrito, ir hacia lo que no estaba registrado pero persistía y titilaba en la memoria como una luz mortecina."

Ricardo Piglia. Los diarios de Emilio Renzi. Años de formación

De la problematización del tiempo histórico al marxismo latinoamericano

Contra los abordajes que hasta el momento han caído en la tentación de forzar una relación de correspondencia directa entre vida y obra, buscamos enfatizar la primacía de la lectura de la coyuntura por sobre la teoría y la posición subjetiva. El ritmo de la

escritura de García Linera lo marca el tiempo político entendido no como lo que sus ojos ven sino como el resultado de una operación de interpretación que se posiciona en el espacio intermedio entre la práctica teórica y la práctica política. Un nombre que toma ese "entre" es el de "nación". La pregunta por la nación boliviana, su denegación y la presencia de la problemática indígena dan cuenta de una producción teórica movilizada por la práctica política.

Como el objetivo general de esta tesis fue contribuir a una sistematización del pensamiento de García Linera a partir de señalar que el modo en el que retoma la obra de Marx tras su crisis es a través de una problematización del tiempo histórico creemos que es necesario sintetizar dicha cuestión a partir de todo el trabajo realizado. Hemos visto una serie de cuestiones que son nodales para comprender por qué Marx es para García Linera un autor que puede seguir iluminando parte del pensamiento crítico del presente.

Entre esas cuestiones podemos mencionar la silenciosa pero irrenunciable relación de García Linera con la crisis del marxismo de los años 80 donde el ex vicepresidente de Bolivia no opta por ninguna de las salidas que gran parte de la intelectualidad latinoamericana proponía como el postmarxismo o la negación de la crisis sino en una insistencia crítica que acusa recibo de las críticas pero asume que mientras el modo de producción capitalista siga existiendo, una lectura que vincule sus transformaciones con la obra de Marx seguirá siendo necesaria. A su vez, una segunda cuestión es la inquietud política por la revolución como proyecto porvenir lo cual lo reenvía a la revolución de 1917 y de ahí a producir una crítica importante a la del 52 en su país[143]. Ahí nos encontramos con otra cuestión importante que es la permanente discusión que tiene, al menos hasta la conformación del Grupo Comuna, con la izquierda boliviana (el llamado "pantano idealista") donde el legado de Marx exige su recepción crítica y no dogmática con el fin de pensar el desarrollo de una práctica política en Bolivia que no abrace evidencias teoricistas desvinculadas de su caso tales como la primacía del obrero por sobre el campesino. Es posible pensar que en la controversia

[143] Recordemos que García Linera plantea una crítica a la revolución de 1952 a fines de los años 80 pero recién en los últimos años se han publicado trabajo de revisión histórica de los límites de dicho proceso. Ver, por ejemplo, Solis, C. (2022). *Campos de revolución: Reforma Agraria y formación del Estado en Bolivia 1935-1964*, Plural, La Paz.

con estas posiciones subyace el vínculo con la crisis del marxismo debido a que es la que lo impulsa a revisar tesis, textos y conceptos del este cuerpo teórico. García Linera tuerce estas interpretaciones a través de una valorización del "atraso" en tanto restos comunitarios con capacidad organizativa en el presente. Encontramos también en la "problemática indígena" una corriente propia del pensamiento lineriano que a través de un trabajo de puesta en relación de prácticas políticas desatendidas, una crítica a la tradición colonial y su relación (explícita o no) con autores (Mariátegui, Reinaga, Zavaleta Mercado, Aricó, Terán) que de distintos modos han señalado que el problema de la nación concierne a los sectores indígena-campesinos de un modo estructural. Así logra dar con una escritura teórico-política que al mismo tiempo que sistematiza y aclara conceptualmente marca un rumbo organizacional y una lectura de la coyuntura. En un rodeo por Zavaleta Mercado, autor que consideramos fundamental para comprender la escritura de García Linera (no tanto por la cantidad de veces que lo cita sino por cómo las problemáticas, de forma diferenciada, reaparecen en sus textos), llegamos a una sistematización de la problemática del tiempo histórico en García Linera. Propusimos tres temporalidades (las fases, los resabios y lo reprimido) que aparecen en su obra y luego intentamos elaborar dos conclusiones. Una que apuntara a describir el movimiento de esos tiempos o su puesta en relación y el otro que permitiera pensar la relación entre tiempo e ideología. Más precisamente en lo que podríamos ubicar como la instancia de transformación de la ideología en relación al momento constitutivo.

Por ello es que Zavaleta Mercado es vital para entender conceptos y tesis que pone en juego García Linera en torno a la formación social boliviana. Hay en su pensamiento una inquietud por el tiempo histórico que hace y deshace categorías permanentemente como, por ejemplo, la de las "fases". Si estas sirven para introducir una interpretación en torno al desarrollo del capitalismo en Bolivia es preciso deshacerla rápidamente para evitar una posible reposición lineal del tiempo. En estos autores esa preocupación es fuertemente política debido a que es la posición que produce como efectos la discriminación de las organizaciones indígenas campesinas (estas estarían "atrasadas" respecto al movimiento obrero). Los resabios son aquellos restos que García Linera encuentra cuando "abre" el abigarramiento boliviano.

“Abigarrado” es, también, singular y, por lo tanto, necesario de ser aislado coyunturalmente sin anteponerle ninguna teoría. Entre lo que sucede (las fases) y lo que insiste (los resabios) está lo que retorna (lo reprimido).

Esta es quizás una de las claves más enigmáticas que hemos presentado porque presenta un desfasaje con el tratamiento de la temporalidad que García Linera problematiza leyendo a Marx. Acá, como dijimos, el autor central es Zavaleta Mercado. Lo reprimido es difícil de definir sino es por ejemplos: la Guerra del Chaco, la Guerra del Pacífico, los levantamientos de Zárate Wilka y Tupac Katari. Esta dimensión de la temporalidad requiere de una teoría de la ideología que se haga cargo de que esta no es solo creencias o sentido común o estructuras mentales sino un conjunto de prácticas sobredeterminadas cuya inscripción histórica es pretérita. El punto central es que lo reprimido importa porque retorna en los acontecimientos como la Guerra del Agua del 2000.

Más adelante en nuestra exposición retomamos al Grupo Comuna como la coyuntura teórica en la que se desarrolla el pensamiento de García Linera a comienzos del siglo XXI. La discusión contra la tesis de la desproletarización de Toranzo vuelve a poner en escena el nombre de Marx y la lectura del Manifiesto Comunista. Frente a la tendencia a abandonar la categoría de “proletariado”, García Linera encuentra una vigencia productiva para indicar las transformaciones en la estructura de clases en Bolivia. El marco del Grupo Comuna parecería ser un territorio en el que García Linera prueba una y otra vez si Marx puede o no continuar hablando del presente. La apropiación de la sociología de Bourdieu da cuenta de ello. Lejos de producir una interpretación que analice si Bourdieu era o no marxista, García Linera lee aquello que el autor permite iluminar parte de su presente a través del concepto de “capital” para pensar el “capital étnico” pero también se detiene allí donde la complejidad del pensamiento marxista puede seguir siendo ilustrativa como en el caso del “capital económico” que, desde el tratamiento del sociólogo francés, se encontraría en el mismo plano que todo el resto de los capitales. Una jerarquización de los capitales es lo que García Linera le aporta a Bourdieu leyendo a Marx. Bajo el nombre de “silencio” apuntamos una ausencia sintomática que se le hizo a García Linera (y se le continúa haciendo) sobre la ausencia de una reflexión sobre el problema del trabajo que tenga en cuenta la división sexual

del trabajo. Encontramos un chasquido que nunca fue recuperado. Probablemente acá se aloje un modo de continuar con el marxismo lineriano: profundizar esta laguna, reinscribir los debates en torno a la reproducción social de la fuerza de trabajo desde el punto de vista de las mujeres recuperando los debates que ya se han realizado en ese sentido.

Otra cuestión relevante apareció en torno a otra figura de la temporalidad: el acontecimiento. El período que va del 2000 al 2008 y que se encuentra marcado por la emergencia de distintas revueltas sociales pero también de la institucionalización del primer presidente indígena de la historia de Bolivia es pensado a través de la categoría de acontecimiento para marcar una discontinuidad del tiempo presente. Las novedades son múltiples y presentan, más bien, la forma de retornos (del sindicato, de la comunidad y de la democracia en sí misma). Finalmente la problematización del Estado se presenta también bajo el problema de la temporalidad a través de la pregunta por la transición al socialismo. A García Linera le interesa el Estado en tanto forma que puede favorecer el paso del modo de producción capitalista al comunismo a través de la recuperación de prácticas democráticas y la detección de tensiones creativas.

En el marco de esa reflexión surge un debate contra su pensamiento (y la política del MAS) en torno al capitalismo andino amazónico y las críticas a las ONG´s. Su rodeo por Marx lo lleva a presentar una crítica a la ideología ambientalista al mismo tiempo que repone la complejidad de un conflicto de larga data que tuvo en la ausencia estatal las condiciones apropiadas para el desarrollo de formas de explotación de los trabajadores y de la tierra por fuera de la ley.

Estas cuestiones permiten trazar el modo en el que García Linera, luego de la crisis del marxismo, persiste en él pero atendiendo a las críticas recibidas. Si el tiempo en el que García Linera escribe (desde de los 80 hasta lo que lleva transcurrido el siglo XXI) está signado por distintos modos de rechazo al marxismo, el gesto de persistir en él es un contratiempo productivo. La productividad radica en una operación de reposición de una complejidad allí donde se tiende a la simplificación.

Ese movimiento se puede leer en diversos pasajes del recorrido hecho hasta acá. García Linera complejiza:

- la lectura de la historia cuando esgrime una crítica a la revolución del 52,
- la concepción del tiempo cuando discute el carácter teleológico de la izquierda boliviana,
- la problemática indígena cuando la articula con el proceso del trabajo,
- el conflicto del TIPNIS cuando produce el análisis de actores, historia y explotación, complejiza el concepto de Estado cuando lo define a través del concepto de "transición".

Claro que también tiene sus límites, lagunas o silencios donde esa complejización se detiene: la división sexual del trabajo, la crítica recibida en torno al conflicto del TIPNIS y el tratamiento sobre la cuestión ideológica. Veremos eso en el siguiente apartado.

La problematización del tiempo histórico en García Linera es un posicionamiento al interior de la teoría marxista que le permite discutir contra las organizaciones políticas cuya estrategia militante es la de esperar el desenvolvimiento histórico de las fuerzas productivas para cumplir con las fases de los modos de producción que lleven al inminente advenimiento de la revolución. En la coyuntura política boliviana de los años 80 esa discusión, como hemos tratado de mostrar, estaba plenamente vigente aunque posteriormente fuera a perder peso. García Linera no esperó a que el desarrollo del capitalismo neoliberal le derrumbara la ilusión de la inevitable revolución porvenir y la combatió desde un principio. En cambio, propuso pensar permanentemente en la transición, aquella figura de la temporalidad que permite pensar cómo se transforman las relaciones de producción.

El recorrido de nuestra investigación nos llevó a detectar que la pregunta por la transición, en tanto problematización del tiempo histórico, es doble. En primera instancia, y esto lo vimos durante la parte II, está la transición del capitalismo al socialismo que el Estado Plurinacional debe intentar favorecer. La cuestión es que esta transición está a su vez sobredeterminada por el acontecimiento que significó la Guerra del Agua del 2000. De esta forma, el socialismo no es un proyecto al cual llegar

sino la acumulación de las contradicciones, demandas y formas organizativas que se sucedieron previamente y deben ser recogidas por ese Estado Plurinacional.

Por otra parte, hay otra transición en la obra de García Linera que se ubica entre las formas comunitarias que precedieron al capitalismo y su efectivo comienzo. Ahí la pregunta se posa en la relación que se estableció entre formaciones primarias (lo que precedió) y las formaciones secundarias (el colonialismo y la acumulación originaria). El resultado de su combinatoria son las formaciones sociales. Es a partir de la pregunta por la transición que García Linera llega a este concepto de "formaciones sociales" para pensar los casos, los ejemplos concretos.

Es en este punto donde encontramos que la teoría de la transición de García Linera es complementaria con la problematización de las formaciones abigarradas en Zavaleta Mercado y es por ello que dijimos que a ambos los convoca una pregunta por el tiempo histórico. Podría señalarse que la insistencia de Zavaleta por pensar la singularidad radical del caso boliviano y pensar conceptos apropiados para este, es llevada al estatuto de teoría general del caso concreto en García Linera al revisar los textos de Marx y encontrar ahí esta insistencia que desplaza al Marx del "modelo inglés" y lo vuelve un método de lectura del modo de producción capitalista que se posa sobre el caso. Por ello, García Linera abre lo abigarrado que detecta Zavaleta Mercado leyendo a Marx.

Esa apertura es, concretamente, insistir en la pregunta por la transición en un sentido doble: cómo se llegó a esta formación social y cómo se sale de ella. Ambos movimientos exigen una vigilancia sobre el presente para pensarlo como coyuntura compleja, formación social o caso (en los términos que lo venimos definiendo) lo cual implica ponerlo en relación con aquello que, estando en el presente, pertenece a otro tiempo histórico.

Por ello la insistencia de García Linera sobre el concepto de subsunción formal el cual también tensado por la doble concepción de la transición. Por un lado, es lo que la transición de las formas precedentes al capitalismo fue incorporando a su proceso productivo pero, al ser justamente "formal", García Linera ubica un resto que lee como oportunidad política. Ese resto que fue caracterizado como "atraso" es para el

intelectual boliviano los escombros aún humeantes a partir de los cuales reconstruir una transición que proponga otro modo de producción.

Un silencio, una controversia y un límite en los discursos de García Linera[144]

A lo largo de esta investigación hemos intentado ser consecuentes con nuestra propuesta metodológica y producir el doble movimiento de mostrar cómo lee García Linera a Marx, lo cual supone una lectura de sus silencios; al mismo tiempo que leer los vacíos en la obra del propio intelectual boliviano. En este sentido registramos tres cuestiones problemáticas de diversa índole que decidimos distinguir bajo el nombre de: silencio, controversia y límite de su teoría. Estos tres aspectos son diferentes tanto por el lugar desde donde se hace el señalamiento como por su contenido. Sin embargo, creemos que presentarlos en continuidad puede dejar planteados tres ejes por donde podría continuar el marxismo lineriano. De diferentes modos, son tres límites de su propia teoría que es preciso seguir desarrollando.

En orden de aparición podemos mencionar, en primera instancia, que hay un silencio que ha sido marcado por Gutiérrez (1999) y López (2022) en torno a la división sexual del trabajo. Lo que entendemos como problemático es que la obra de García Linera tiene al concepto de proceso inmediato de trabajo como una categoría marxista fundamental para ubicar la precisión de los procesos de subsunción que, hemos visto, es donde radica la posibilidad de distinguir entre formas de explotación al mismo tiempo que de detectar el potencial espacio de reconstrucción de prácticas organizativas comunitarias. La división sexual del trabajo podría servir para pensar no solo la reproducción social sino también su transformación. Encontramos en el capítulo de *La condición obrera en Bolivia. Siglo XX* un antecedente sumamente productivo para pensar esta cuestión al interior de la forma de trabajo en Bolivia que, por motivos que desconocemos, no es profundizado posteriormente. Es evidente que esta cuestión seguirá siendo objeto de debate en torno a su pensamiento.

[144] Sugerimos revisar la entrevista realizada a García Linera que se encuentra en el anexo "entrevistas" debido a que pudo explayarse sobre las tres cuestiones.

La división sexual del trabajo es un silencio que da cuenta del momento en el que el pensamiento se aquieta. El motivo por el cual esto sucede puede deberse a la centralidad que adquiere el sujeto indígena campesino en la coyuntura boliviana a partir de los años 80 y a que el pensamiento de García Linera tiende a jerarquizar las determinaciones que componen un problema como puede ser, en este caso, la extracción de valor en el proceso de trabajo de las comunidades indígenas bolivianas. Dicho de otro modo, en esta tesis insistimos en que el pensamiento de García Linera está determinado por la lectura de la coyuntura y, en el marco en el que escribe La Condición Obrera en Bolivia, su adversario teórico era Carlos Toranzo y su tesis de sobre la desproletarización. Mientras que su interés político radicaba en los sindicatos campesinos que comenzaban a organizarse en paralelo a la caída de la centralidad de la COB.

Los textos de García Linera afirman que ya ha pasado el tiempo de la centralidad obrera en Bolivia y al mismo tiempo resaltan el protagonismo de sindicatos campesinos en las movilizaciones de los años 80 y lo que en esta tesis denominamos como la "problemática indígena" como el núcleo organizativo de la práctica política en Bolivia. De ahí que su trabajo esté abocado a pensar esta cuestión y el clivaje de género quede como un chasquido o una observación cuyo tiempo político aún no ha llegado.

Sin embargo, la tensión queda presentada debido a que para García Linera también es central la figura del trabajo como ha quedado presentada en esta investigación a través de, por ejemplo, los distintos énfasis que ubica en la cuestión del proceso de trabajo. Ahí, la pregunta por la reproducción del trabajo y su distinción a través de categorías como la de "división sexual del trabajo" insiste para seguir pensando en los intersticios en donde el capital de produce o reproduce.

En segunda instancia lo que registramos es una controversia. La misma fue presentada en el tratamiento del conflicto del TIPNIS en nuestro capítulo 2.6 y en el modo en el García Linera caracteriza al capitalismo andino amazónico. Este señalamiento es "externo". Es decir que no es un vacío o silencio de la teoría de García Linera sino que es una imputación que se le hace al MAS que tiene al ex vicepresidente como uno de los principales interlocutores. El gesto de complejización de la problemática resulta un

aporte valioso a las discusiones sobre la soberanía nacional y la preservación de los recursos naturales en la actualidad. La categoría de Estado Plurinacional como quien cabalga las contradicciones propias de la transición al socialismo permite desarrollar un pensamiento sobre los "conflictos ambientales" que ponga en cuestión la compleja pregunta sobre la inserción de los países dependientes en el sistema capitalista global. A su vez, si el Estado Plurinacional es el Estado de la descolonización es preciso tener una política activa y protectora del territorio nacional a diferencia de los Estados precedentes cuya acción por omisión produjo el desarrollo de relaciones para estatales entre las comunidades y las ONGs.

Encontramos que el ejercicio de problematizar categorías como "extractivismo" es un modo diferente de pensar estas cuestiones desde "el punto de vista del Estado Plurinacional". Al historizar y dar cuenta de los distintos actores y sus alianzas produce una operación de desmoralización del conflicto evitando la reposición ideológica que señala que hay "buenos" y "malos". Esto es de por sí un gesto a partir del cual pensar una serie de preguntas políticas que son y serán centrales: ¿Qué hacer con nuestros recursos naturales? ¿Cuál es la política más correcta para evitar el despojo extranjero, mantener la soberanía nacional, preservar el cuidado de la tierra y no afectar a las comunidades originarias? ¿De qué modo evitar que América Latina sea el reservorio de materias primas de los imperios que hoy se disputan la hegemonía global como China y Estados Unidos? La discusión seguirá vigente y García Linera sienta posición.

La tercera cuestión es el tratamiento sobre la ideología. Es evidente una preocupación en este sentido a lo largo de todo su pensamiento. García Linera no la elude y la podemos ver operando de distintos modos. Por ejemplo, en relación a su lectura de Zavaleta Mercado y el problema del "momento constitutivo" como aquel lapso temporal en el que se produce una disposición a incorporar nuevas creencias por parte de la sociedad que sean capaces de habilitar un proceso de cambio. Este razonamiento aparecerá en el tratamiento de la situación revolucionaria que se inaugura en el 2000 con la Guerra del Agua. Ahí vimos que un autor central de García Linera y el Grupo Comuna era Bourdieu. A través del concepto de habitus hay un intento por pensar los "esquemas mentales" o las "estructuras mentales" como aquella instancia ideológica que permite la reproducción a la transformación de las relaciones de producción en

momentos revolucionarios o acontecimentales. Es preciso mencionar también que hay otros autores, tales como Émile Durkheim o Max Weber[145], apuntalando su tratamiento sobre lo ideológico que esta tesis no llegó a explorar debido a que se han privilegiado las teorías marxistas por los propósitos de la investigación ya explicitados.

El problema de la ideología en García Linera traer aparejada la pregunta por su reproducción o su transformación aunque no siempre aparece bajo el nombre de "ideología". Cuando convoca al pensamiento de Gramsci la pregunta es por la "hegemonía" pero el razonamiento apunta al mismo lugar:

> La lucha por la hegemonía. ¿Cómo se da una transformación social? El viejo debate. Hay que hacer un largo proceso de trabajo cultural, de transformación cultural del pensamiento y del sentido común, que permita generar una masa social crítica, portadora de una nueva voluntad colectiva, de una nueva organización social (guerra de posiciones en el lenguaje gramsciano) No, hay que preparar una acción colectiva, cuanto más masiva, popular y participativa mejor, pero de impacto inmediato: la toma del palacio de invierno (guerra de movimientos en el lenguaje gramsciano) (García Linera, p. 580, 2022 [2015]).

Si hay una pregunta por la ideología en García Linera está en relación a los procesos de transformación y no sobre su concepto. El intelectual boliviano no define el estatuto de la ideología. Si esta es inconsciente, si es una estructura, cómo produce su interpelación; la pregunta apunta a otro lado: de qué manera esta dimensión incide en los procesos políticos. Asumiendo que hay una mediación ideológica se cuestiona cómo se transforma, cuál es su temporalidad y cómo habilita la reproducción de determinado orden.

Por lo tanto, tenemos una vacancia en la reflexión conceptual. Creemos que ahí hay un límite que lo hace por momentos recuperar esta dimensión en diversos autores como Zavaleta, Bourdieu o Gramsci. Pero, al mismo tiempo, produce un aporte al recordar

[145] "La importancia de las creencias, como elemento fundamental en la constitución del poder político, fue lo que llevó a Émile Durkheim a ver al Estado como "el órgano mismo del pensamiento social y, sobre todo, el órgano de la disciplina moral", lo que, sin embargo, no debe hacernos olvidar el ámbito de la "violencia organizada" como núcleo del poder estatal. Coerción y creencia, ritual, institución y relación, sociedad civil y sociedad política son por tanto elementos constitutivos de la formación de los Estados. Max Weber sintetizará esta composición del hecho estatal a través de la definición del Estado como una organización política continua y obligatoria que mantiene el monopolio del uso legítimo de la fuerza física" (García Linera, p. 424-425, 2009 [2004]).

que no hay proceso de transformación ideológica sin lucha de clases, sin disputa por el poder político y sin transformación del orden económico. Por lo tanto, cuando García Linera dice que es un falso debate la distinción entre lucha cultural y lucha por el Estado lo que está diciendo es que ambas se requieren y que es un gran error pensar solamente en una de ellas. Está señalando que forman parte de un mismo proceso, que su distinción puede ser meramente estratégica pero que ningún proyecto político se sostiene con una sola.

"Hegemonía", "sentido común", "habitus", "disponibilidad social", "creencias compartidas", "ideas fuerza"[146]; todas estas categorías forman parte de la pregunta por la ideología en García Linera. No es casual (salvo en las reflexiones sobre Bourdieu) que dichas categorías formen parte de los discursos pronunciados oralmente por García Linera, la mayoría de ellos como vicepresidente o posteriormente. El tratamiento ideológico requiere, para ser comprendido y producir sobre él una reflexión que devenga práctica política, que se pongan en juego categorías de un lenguaje con capacidad de interpelación masiva.

Se trata de un conjunto de reflexiones en torno a cómo producir una transformación ideológica desde la práctica política.

> La victoria electoral del presidente Evo, en 2005-2006, está precedida por victorias culturales previas. La derrota política y militar de la derecha, en el año 2008, cuando hizo un golpe de Estado, está precedida por victorias discursivas, por victorias culturales, por la lucha por un nuevo sentido común del orden de la sociedad y del mundo. No se hubiera llegado allí donde se llegó si en los años previos no se hubiera debatido (no únicamente en los ámbitos académicos, ni únicamente en el parlamento, sino en el ámbito social, en las asambleas, en las reuniones de la calle, en la reunión de los albañiles cuando están comiendo, en las reuniones de las amas de casa cuando están comprando la verdura), si no se

[146] Parece tener razón Aricó cuando señala que "hay un conjunto de categorías elaboradas por Gramsci en el proceso de su construcción conceptual que hoy pertenecen al leguaje corriente de la política" (p. 252, 2011). Curiosamente, acá parece haber una suerte de oportunidad perdida. García Linera incorpora esta "lengua gramsciana" en torno al problema de la ideología pero no así las reflexiones del sardo sobre la relación entre proletariado y campesinado italiano que aparecen en su texto *Algunos temas sobre la cuestión meridional* y que podrían haber funcionado como fuentes valiosas para pensar el desencuentro nacional entre la COB y la CSTUCB en Bolivia.

> hubiera discutido previamente, si no se hubieran combatido previamente las ideas dominantes (García Linera, p. 581, 2022 [2015]).

El razonamiento en torno a la necesidad de la conquista ideológica previa a la conquista del poder resulta ilustrativo de una teoría política de la transición democrática donde las ideas dominantes no se han instalado de forma coercitiva. De ahí que la problematización sobre la ideología por parte de García Linera implique los procesos de reproducción y transformación en el marco democrático. Este razonamiento ya había sido planteado por Aricó: "La concepción de la hegemonía en Gramsci es, por sobre todas las cosas desde el punto de vista del proletariado, una concepción de la democracia y de la forma de Estado en el proceso de transición" (p. 271, 2011).

Podría pensarse entonces que la cuestión ideológica en García Linera no está ausente aunque sí está estrictamente pensada en su capacidad de articularse con la práctica política. En este sentido, encontramos una continuidad en su razonamiento que es partir de la primacía de la práctica política para formularse los interrogantes conceptuales que no devienen en teorizaciones sobre conceptos sino en problematizaciones para encontrar tareas políticas.

Lo último que podríamos señalar en torno al modo en el que aparece la cuestión ideológica en su pensamiento es repasar cómo aparece, en tanto forma de la crítica, en el conflicto del TIPNIS. Nuevamente acá no está teorizada ni definida pero si "puesta en juego". Hay movimientos propios de la crítica ideológica que son lanzados ahí como el de la problematización del sentido (en torno a la categoría de "extractivismo") el cual da cuenta de la opacidad del lenguaje y de la necesidad de pensar los significantes a través de las relaciones que establecen con diversas formaciones ideológicas. A su vez, el movimiento que denominamos como "historizar" el cual implica reconstruir la trama temporal pretérita al conflicto en cuestión con el fin evitar ubicar al objeto de análisis como el momento originario del conflicto. Y finalmente, el movimiento de discusión y desmentida del tratamiento del conflicto, la presentación de la pluralidad de interpretaciones posibles funciona también como un principio de desajuste susceptible de ser pensado como una forma de la crítica ideológica.

Tareas pendientes

El objetivo general de esta tesis era mostrar cómo el pensamiento de García Linera constituye un modo de continuación de la teoría marxista después de su crisis de los años de la década del 80 y estamos en condiciones de afirmar que, a pesar de sus silencios o límites, los discursos del exvicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia muestran un modo de trabajar sobre la obra de Marx de cara a los desafíos políticos y teóricos del siglo XXI. García Linera señala un modo de acercarse a Marx hoy produciendo un corpus de textos "no canónicos" que establecen un diálogo crítico con las obras clásicas capaz de abrir la compleja trama de las formaciones sociales. Este saldo en forma de corpus es también el resultado de un ejercicio de lectura sintomal que buscamos reponer en el capítulo 1.3 donde, a través del texto *De demonios escondidos*, García Linera pone en juego una lectura política de la obra de Marx señalando sus límites, vacíos y silencios. Ahí encuentra toda una serie de críticas que allanaban el camino de un postmarxismo y, sin embargo, el gesto del ex vicepresidente de Bolivia es el de insistir en la obra de Marx, separando aquellas regiones de la teoría que pueden hablar sobre Bolivia y aquellas que deben ser tenidas en cuenta para evitar desvíos interpretativos.

Aquella confesión del ex vicepresidente de Bolivia que señala que él vio las ruinas humeantes de las derrotas de los proyectos revolucionarios antes de la caída del muro de Berlín pero que, al no haber pertenecido activamente en ellas por una cuestión generacional, pudo mantener un distanciamiento que podía recoger aspectos virtuosos de ese período nos llevó a perseguir la idea de que el marxismo de García Linera tiene con su crisis una relación productiva.

Esta posición en la teoría marxista se distancia de un conjunto amplio de reflexiones que han intentando de distintos modos decretar la improductividad del marxismo para pensar el presente que se inauguraba luego de dos momentos cruciales para Occidente en general y la región latinoamericana en particular. El primero es la caída del Muro de Berlín de 1989 y el segundo es el retorno del sistema democrático en países latinoamericanos como República Dominicana y Ecuador (1978); Perú (1980);

Honduras (1981); Bolivia (1982); Argentina (1983); El Salvador (1984); Guatemala, Brasil y Uruguay (1985); Paraguay y Panamá (1989); y Chile (1990).

Una tarea que queda pendiente en esta investigación es profundizar el modo en el que esas diversas corrientes teóricas se relacionaron con el marxismo produciendo su abandono. Nosotros trabajamos en la primera parte bajo la idea de que había un posmarxismo que tiene a Laclau y Mouffe como dos referentes importantes el cual se asume marxista pero prescinde de algunas de sus tesis y las reemplaza por otras. A estos textos podrían sumarse las intervenciones de Oscar Terán (1983 y 1984) y José Sazbón (1983) en la revista Punto de Vista, y los escritos de Emilio De Ípola (1986 y 1989), José Nun (1986) y Juan Carlos Portantiero (1986) en La Ciudad Futura. A través de la crítica a tesis clásicamente marxistas y de operaciones de lectura sobre ciertos autores del canon (Antonio Gramsci) observamos que se desarrolla una relación con el marxismo que va abandonando su andamiaje conceptual para pensar las cuestiones democráticas de los años 80 prescindiendo de esta teoría. La superación de la teoría marxista se produce de distintos modos: a través de la crítica a la "determinación económica", por intermedio de la reposición de conceptos como "hegemonía", el señalamiento sobre la falta de una teoría del Estado y la impugnación a la concepción lineal y evolutiva del tiempo histórico. Este abandono no implica un borramiento de la cuestión "marxista" (por eso constituye un modo de relacionarse con el marxismo) sino el rechazo de esta teoría para pensar el presente.

Creemos que el caso de García Linera no encaja en esta serie de discursos que conformarían un "marxismo en retirada". Retomando sus propias palabras, pertenece a un "marxismo vivo" del que encontramos dos ejemplos valiosos más que podría profundizar un análisis sobre los distintos modos en los que la teoría marxista continuó existiendo después de su crisis en América Latina. Se trata de Aricó (1980) y Dussel (1985, 1988 y 1990) como representantes también de la búsqueda de "otro Marx". El gesto de estos textos es similar al de García Linera porque no insisten obstinadamente en la perseverancia de la teoría marxista sino que, atendiendo a su crisis de forma explícita o no (vimos que García Linera jamás se refiere a ella aunque también vimos que lee ciertas limitaciones tanto del cuerpo teórico y más aún de su recepción en

organizaciones políticas), vuelven a Marx a través de la búsqueda de los textos "no canónicos".

Ambos casos presentan similitudes y diferencias que merecen seguir siendo exploradas pero, en primera instancia, podríamos decir que el corpus de textos "no canónicos" no es el mismo. Por ejemplo, Dussel llama a revisar los Manuscritos del 61-63 mientras que en García Linera no se encuentra un análisis tan sistemático como el que realiza el filósofo argentino. En el mismo sentido, Aricó trabaja con el gesto de producir el contraste entre dos clases de textos "no canónicos": aquellos que permiten ubicar críticas a Marx (Bolivar y Ponte) que señalan sus límites y aquellos que permiten, luego de esa crítica, insistir en un marxismo para América Latina (el epistolario con Vera Zazúlich).

Ordenar el conjunto de críticas recibidas al marxismo que decretan su caducidad y explorar otros modos de continuación de esta teoría a través de la lectura de los textos "no canónicos" son tareas pendientes de esta tesis que nos interesa seguir explorando al mismo tiempo que un saldo de ella debido a que podemos afirmar que hemos podido detectar la singularidad de la apropiación de Marx por parte de García Linera: insistir en la teoría marxista, atendiendo a las críticas recibidas tras su crisis, al producir un rodeo por textos "no canónicos" que permiten problematizar el tiempo histórico como una región de este cuerpo teórico que debe seguir siendo explorada si se quiere mostrar su capacidad crítica del tiempo presente latinoamericano.

Epílogo: el retorno del intelectual

Los títulos, muchas veces, se encuentran en la puerta de salida del escrito. Este es uno de esos casos. Si pudiera reescribir el título de esta tesis la llamaría "Abrir lo abigarrado y leer las evidencias. La pregunta por el tiempo histórico como continuación del marxismo tras su crisis en los discursos de García Linera". El marxismo que desarrolla García Linera se monta en un trabajo de reflexión sobre la temporalidad que lidia entre los procesos de subsunción que determinan una formación social y la pregunta por cómo se produce una formación ideológica.

Es un modo de pensamiento materialista que podría encontrarse, si se exigieran los nombres propios, en Mariátegui, Zavaleta Mercado, Aricó, Federici. Se trata de una práctica de la escritura que, retomando las tesis que Marx dejó planteadas las pone en funcionamiento de un tipo de lectura que recupera las temporalidades que han dado lugar a lo que en su presente estalla como un conflicto político. Ya sea la construcción de una ruta, el reconocimiento de un traspaso del protagonismo político de un sujeto, la actualización del rol de los sindicatos durante el neoliberalismo, la pertinencia de revisar la revolución de 52, el análisis de un levantamiento contra la privatización del agua, el trabajo de escritura de García Linera es la reconstrucción de la temporalidad profunda que les da lugar y los sostiene en su presente. Eso que se presenta como abigarrado y que produce la tentación de leerlo de forma simplificada bajo operaciones de buenificación, demonización, idealización o naturalización, es abierto en un análisis que requiere de un conjunto de disciplinas para poder leerlo.

Eduardo Grüner, citando a León Rozitchner dice que "cuando la sociedad no sabe qué hacer, la filosofía no sabe qué pensar" (p. 61, 2021). No ha sido nuestro objetivo determinar si el pensamiento de García Linera es o no una filosofía o si su problematización del tiempo histórico es o no una teoría. Sin embargo, nos interesa retomar esta afirmación para señalar que el ejercicio de "pensar" del ex vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia sí encuentra un vínculo constitutivo con lo que "la sociedad hace". El pensamiento de García Linera recomienza cada vez que hay fuerzas transformadoras que presentan una alternativa al orden establecido.

En ese sentido, sí nos interesa reivindicar la categoría de "intelectual" tan fuertemente reemplazada por consultores políticos, especialistas o analistas como aquella figura que piensa las condiciones teóricas de la lucha de clases al mismo tiempo que es un militante activo y comprometido con los procesos políticos. Contra el anti-intelectualismo y la comunicación política que tienden a hacer desaparecer la escucha de la lectura de la coyuntura, el rol del intelectual sigue siendo imprescindible y el volumen de la obra y la circulación de su palabra pública de García Linera así lo demuestran. Ya sabemos que el intelectual no es quien debe introducir la conciencia a nadie pero eso no implica que su rol haya fenecido. Es preciso reivindicar esa palabra diferencial con el fin de continuar con el ejercicio de análisis de las formaciones

sociales y puesta en relación con la lucha de clases de las formas más creativas y diversas posibles.

Lo que empuja la finitud del marxismo es la práctica política, es necesario y urgente que podamos leerla.

Bibliografía:

Fuentes primarias:

García Linera, A., Gutiérrez, R., Prada, R., y Tapia, L., (1999). ¿Por qué este libro? En El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto Comunista, Muela del diablo editores.

García Linera, Á. (2000 B). Espacio social y estructuras simbólicas. Clase, dominación simbólica y etnicidad en la obra de Pierre Bourdieu. En *Bourdieu leído desde el sur* (Stefanoni, P. comp.) (pp. 51-128). Plural Ediciones.

García Linera, Á. (2008 [2004]). Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias. En *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (Stefanoni, P. comp.) (pp. 209-268). CLACSO - Prometeo.

García Linera, Á. (2008 [1997]). Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinvención de la política. En *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (Stefanoni, P. comp.) (pp. 251-270). CLACSO - Prometeo.

García Linera, Á. (2008 [2000 A]). Los ciclos históricos de la formación de la condición obrera minera en Bolivia (1825 – 1999). En: *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (Stefanoni, P. comp.) (pp. 151-162). CLACSO - Prometeo.

García Linera, Á. (2008 [2000 C]). La muerte de la condición obrera del siglo XX. En: *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (Stefanoni, P. comp.) (pp. 162-192). CLACSO - Prometeo.

García Linera, Á. (2008 [2000 D]) ¿Es el Manifiesto comunista un arcaísmo político, un recuerdo literario? Cuatro tesis sobre su actualidad histórica en La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia (Stefanoni, P. comp.) (pp. 53-132). CLACSO - Prometeo.

García Linera, Á. (2008 [2004 A]). Autonomías indígenas y Estado multinacional. En: *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (Stefanoni, P. comp.) (pp. 209-269). CLACSO - Prometeo.

García Linera, Á. (2008 [2004 B]). Crisis del Estado y sublevaciones indígena – plebeyas en Bolivia. En: *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (Stefanoni, P. comp.) (pp. 331-350). CLACSO - Prometeo.

García Linera, Á. (2009). *El Estado plurinacional*. Vicepresidencia de Bolivia.

García Linera, Á. (2010 [1994]). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. CLACSO - Prometeo.

García Linera, Á. (2012). *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

García Linera, Á. (2014 [2002]). Las tareas pendientes del MAS y el MIP: El regreso de los indios. En *Hacia el Gran Ayllu Universal. Pensar el mundo desde los Andes* (Álvaro Zárate Huayta comp.) (pp. 225-227). Editorial ARCIS.

García Linera, Á. (2014). *La condición obrera en Bolivia. Siglo XX*. Plural.

García Linera, Á. (2022). *Álvaro García Linera. Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021)* (Parodi, R. y Tzeiman, A. comps.). Centro Cultural de la Cooperación - Universidad Nacional de General Sarmiento.

García Linera, Á., Gutiérrez, R., Tapia, L. (2007 [2000]). La forma multitud de la política de las necesidades vitales. En *El retorno de la Bolivia plebeya* (pp. 143 – 188). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

García Linera, Á. (1996). Retos al marxismo para encarar el nuevo milenio. En *Hacia el Gran Ayllu Universal. Pensar el mundo desde los Andes* (Álvaro Zárate Huayta comp.) (169-192). México.

García Linera, Á. (2008 [2005 A]). Indianismo y Marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias. En *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (Stefanoni, P. comp.) (pp. 373-391). CLACSO - Prometeo.

García Linera, Á. (2005 B). *Estado Multinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias.* Malatesta.

García Linera, Á. (2008). El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación En *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (Stefanoni, P. comp.) (pp. 392-412). CLACSO - Prometeo.

García Linera, Á. (2010 A). *La construcción del Estado*. CLACSO.

García Linera, Á. (2011). *El "onegismo", enfermedad infantil del derechismo. (O cómo la "reconducción" del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

García Linera, Á. (2013). *Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

García Linera, Á. (2015). Estado, democracia y socialismo. En *Socialismo comunitario, un horizonte de época* (pp. 21-52). Vicepresidencia de Bolivia.

Qhananchiri (1988). *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin).* Ofensiva Roja.

Qhananchiri (1989). *Introducción al Cuaderno Kovalevsky*. Ofensiva Roja.

Qhananchiri (1990). *Crítica de la nación y la nación crítica naciente*. Ofensiva Roja.

Qhananchiri (1991). *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo socialista*. Ofensiva Roja.

Fuentes secundarias:

Aguiar, J. D. N. (2014). Do "autonomismo" ao "Estatismo" Trajetória política e intelectual de Álvaro García Linera, VI EPMARX, Recife. https://www.escavador.com/sobre/608420/jorissa-danilla-nascimento-aguiar#!

Aguilar, P.; Glozman, M.: Grondona, A.; Haidar, V. (2014). "¿Qué es un corpus?" *Entramados y perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*, (4), pp. 35-64. https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/entramadosyperspectivas/article/view/527

Althusser, L. (1967 [1962]). Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación). En *La revolución teórica de Marx* (pp. 71 - 106). Siglo XXI.

Althusser, L. (1967). Sur la pratique politique»; «Du statut singulier de la pratique politique ». 8 octobre 1967. Notes de Louis Althusser. 4 feuillets dactylographiés. Inédito. Archivo IMEC.

Althusser, L. (1982). El marxismo como teoría "finita". En *Discutir el estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser* (pp. 11 - 21). Folios Ediciones.

Althusser, L. (1994). *Maquiavelo y nosotros*. Akal.

Althusser, L. (1994). Teoría y práctica política. En Maquiavelo y nosotros (pp. 169-208) Akal.

Althusser, L. (1998 [1972]). *La soledad de Maquiavelo*. Akal.

Althusser, L. (2010 [1969]). *Para leer el capital*. Siglo XXI.

Althusser, L. (2011 [1965]). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.

Althusser, L. (2011). *Sobre la reproducción*. Akal.

Althusser, Louis (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Siglo XXI.

Althusser, Louis (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Paidós.

Althusser, Louis (2017). *Ser marxista en filosofía*. Akal

Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos.

Andrade, A.R. (2022) Reconstrução teórica de Mariátegui, Zavaleta e García Linera para o debate sobre a construção do socialismo e o Estado Plurinacional na Bolívia. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, (27), pp. 71-79. http://contexlatin.cucsh.udg.mx/index.php/CL/article/view/7970

Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península.

Aricó, J. (1980). *Marx y América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Aricó, J.M. (2011). *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo. Curso de El Colegio de México*. Fondo de Cultura Económica.

Aricó, J. (2018 [1985]). Mariátegui: el descubrimiento de la realidad. En *Siete ensayos sobre socialismo y nación (incursiones mariateguianas)* (Giller, D. comp.) (pp. 147 – 157). Caterva.

Aricó, J.M. (2018 [1981]). Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoaméricano. En *Dilemas del marxismo en América Latina* (Cortés, M. comp.) (pp. 444-504). CLACSO.

Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. Seuil.

Balibar, E. (1977 [1976]). *Sobre la dictadura del proletariado*. Siglo XXI.

Balibar, E. (2007). Eschatologie / Téléologie. Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actual. *Lignes*, (23-24), pp 183 - 208. https://www.cairn.info/revue-lignes-2007-2-page-183.htm

Baran, P. (1957). *La economía política del crecimiento*. Fondo de Cultura Económica.

Benjamin, W. (1998 [1972]). Para una crítica de la violencia. En *Iuminaciones IV* (pp. 23-46). Taurus.

Bourdieu, P. (1989 [1964]). El espacio social y la génesis de las "clases". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, (7), pp. 27-55. https://www.culturascontemporaneas.com/culturascontemporaneas/contenidos/espacio_social_y_genesis.pdf

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina.* Siglo XXI.

Bourdieu, P. (2007 [1980]). *El sentido práctico*. Siglo XXI.

Caletti, S. (2019). *Ariadna. Para una teoría de la comunicación*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Caletti, Sergio (2006), Puentes rotos. *Lucha Armada en la Argentina*, (6), 74-81.

Calla, R. (1989). *Apuntes para una lectura crítica de los documentos del I Congreso extraordinario de la CSUTCB. CSUTCB: debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*. CEDLA.

Catanzaro, G. (2003). ¿Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad. En *Las aventuras del Marxismo* (pp. 17-105). Gorla.

Collazo, C. y Romé, N. (2020). *Asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos*- IIGG – CLACSO.

Cortés, M. (2014). Contactos y diferencias: la "crisis del marxismo" en América Latina y en Europa. *Cuadernos Americanos Nueva Época*, (2), pp 139-163, http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca148-139.pdf

Cortés, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Siglo XXI.

Cortés, M. (2016). Marxismo y heterogeneidad: para una crítica del origen. *Cuadernos Americanos,* (158), pp 1-22. http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca158-65.pdf

Cortés, M. (2018) Asincronías. Notas sobre el tiempo y la política, entre Althusser y el marxismo latinoamericano. *Demarcaciones*, (6), pp. 1–8. https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/176115

Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Éditions de Minuit.

Derrida, J. (1967). De la gramatología. Siglo XXI.

Derrida, J. (1993). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Biblioteca de Filosofía. Editora Nacional.

Derrida, J. (2004). *Le «concept» du 11 septembre - Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Galilée.

Derrida, J. (2012 [1967]). La estructura, el signo y la diferencia. *En La escritura y la diferencia* (pp. 383-401). Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Diaz, M.P. (2014). El Alto - La Paz (Bolivia): Las transformaciones socio territoriales del neoliberalismo y la derrota del movimiento obrero. *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, (26), pp. 1-30. https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/33137

Dussel, E. (1988). Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63, Siglo XXI.

Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Siglo XXI.

Echeverría, B. (1986). *El discurso crítico de Marx*. Era.

Echeverría, B. (1988). "Todos somos marxistas". *Nexos*, (123), pp. 72-73.

Escárzaga, F. (2017). *La comunidad indígena insurgente. Perú, Bolivia y México (1980-2000)*. UAM – Plural.

Expósito, J. (2020). Lecturas feministas de la reproducción social. Un debate situado en tiempos de neoliberalismo pandémico. *Anacronismo e Irrupción*, (10), pp. 72-107. https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/5470

Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Tinta Limón.

Foucault, M. (2002 [1969]). *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI

Frosini, F. (2016). Gramsci y el legado de la "filosofía de la praxis". *Antonio Gramsci. Interpretaciones y debates sobre los Cuadernos de la cárcel* (2016). La Izquierda Diario.

Giller, D (2015). Repensar la crisis del marxismo: una entrada por la obra de René Zavaleta Mercado. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Giller, D. (2016). *René Zavaleta Mercado. Una revolución contra Bolivar*. Ediciones UNGS.

Giller, D. (2017). René Zavaleta, historiador de *lo* político. Seis propuestas para leer *Lo nacional – popular en Bolivia*. *Trabajos y Comunicaciones*, (46), pp. 1 – 16. http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/65882

Giller, D. (2020). *Espectros dependentistas. Variaciones sobre la teoría de la dependencia y los marxismos latinoamericanos*. UNGS.

Gilles, E. (2014). Marx dans l´oeuvre de Bourdieu. Approbations fréquentes, oppositions radicales, en Actuel Marx, (56), pp. 147 – 163.

Glozman, M. y Monteiro, A. (2010). Lecturas de nunca acabar: consideraciones sobre la noción de interidscurso en la obra de Michel Pêcheux. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Letras, linguística e suas interfaces, (*40), pp. 75-96. https://nanopdf.com/download/lecturas-de-nunca-acabar-consideraciones-sobre-la-nocion-de_pdf

Glozman, M. (2016). Lingüística, materialismo, (inter)discurso: elementos para una lectura de Las Verdades Evidentes. En *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica y filosofía*, pp. 7-18, Ediciones del CCC.

Glozman, M. (2020). (Re)leer Pêcheux hoy. El problema del décalage en la teoría materialista del discurso. *Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas*, (12), pp.117-133.https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/91338/1/9.-Glozman-Releer.pdf

Gramsci, A. (1979 [1918]). La revolución contra El Capital. En *Antología* (Sacristán coomp.) (pp. 34 – 34). Siglo XXI.

Grüner, E. (2003). El principio de la historia y el inconsciente político. En *Las aventuras del Marxismo*, pp. 5-14, Gorla.

Grüner, E. (2021). *Lo sólido en el aire. El eterno retorno de la crítica marxista*, CLACSO.

Gutiérrez, A. (2003). «Con Marx y contra Marx»: el materialismo en Pierre Bourdieu. *Revista Complutense de Educación*, (14), pp. 453-482.

Gutiérrez, R. (1999). Leer el manifiesto 150 años después. En *El fantasma insomne*, (pp. 9-34). Muela del Diablo.

Gutiérrez, R. (2015). *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*, Tinta Limón.

Hartmann, H. (1979). Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. *Papers de la Fundació,* (88), pp. 1-32.

Harvey, D. (2005). *Breve historia del neoliberalismo*: Akal.

Hernández, S. y Terriles, R. (2015). Algunas reflexiones sobre la concepción del sujeto y la epistemología en el Análisis del Discurso de Michel Pêcheux. *Décalages*, (1), pp. 1-37. https://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/24

Ichuta Nina, C. (2008). Una mirada retrospectiva a la crisis de 2000-2005: La relación de las instituciones políticas, la forma multitud y los movimientos sociales en Bolivia. Tinkazos, (25), pp.129-152. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426141567008

Iturri Salmón, J. (1992). *EGTK: La Guerrilla aymara en Bolivia*. Ediciones Vaca Sagrada.

Krader, L (2015 [1988]). Los apuntes etnológicos de Karl Marx. En: *Karl Marx. Escritos sobre la Comunidad Ancestral*, pp. 229 – 330. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). Posmarxismo sin pedido de disculpas. En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (pp. 111-145). Ediciones Nueva Visión.

Laserna, R. (1994). *La masacre del valle: el desencuentro militar – campesino*. CERES, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social Editorial.

Lenin, V.I. (1914) *El derecho de las naciones a la autodeterminación*, Marxists Internet Archive.

Lenin, V.I. (2013 [1918]). El Estado y la revolución. La teoría marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución. En *Lenin Obras Selectas*.*Tomo II* (pp. 123-203). IPS.

Lora, G. (1984 A). *La revolución india*. POR masas.

Lora, G. (1984 B). *Sindicalismo político*. POR masas.

Lora, G. (1984 C). *Lecciones de la asamblea popular*. POR masas.

Lora, G. (1984). *La revolución india*. POR masas.

Lora, G. (1985). *Política entreguista y antipopular del MNR (Decreto 21060)*. POR Masas.

Magrini, A.L. y Quiroga, M.V. (2020). Unidad y pluralidad en el Estado. Derivas teóricas y apuestas políticas en el pensamiento de Álvaro García Linera. *A contracorriente*, (17), pp. 1-22. https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente

Mariátegui, J.C. (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Amauta.

Mariátegui, J.C. (2018 [1924 A]). Lo nacional y lo exótico. En *Siete ensayos sobre socialismo y nación (incursiones mariateguianas)* (Giller, D. comp.) (pp. 55 – 61). Caterva.

Mariátegui, J.C. (2018 [1924 B]). La unidad de la América Indo-Española. En *Siete ensayos sobre socialismo y nación (incursiones mariateguianas)* (Giller, D. comp.) (pp. 61 - 67). Caterva.

Marion, J. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Síntesis.

Marx, K. (1867). *Prólogo a la primera edición alemana del primer tomo de El Capital.* Marxists Internet Archive.

Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Siglo XXI.

Marx, K. (1975 [1867]). *El capital. El proceso de producción del capital. Libro primero. Volumen II.* Siglo XXI.

Marx, K. (2015 [1848]). Manifiesto del partido comunista. En *Antología Karl Marx* (Tarcus, H. comp.), pp. 111-148. Siglo XXI.

Marx, K. (2015 [1875]). Crítica al programa de Gotha. En *Antología Karl Marx* (Tarcus, H. comp.), pp. 437-460. Siglo XXI.

Marx, K. (2015 [1877]. Carta a la redacción de Otiechéstvennie Zapiski. En *Antología Karl Marx* (Tarcus, H. comp.), pp. 461-464. Siglo XXI.

Marx, K. 2015 [1871]). La guerra civil en Francia En *Antología Karl Marx* (Tarcus, H. comp.), pp. 385-436. Siglo XXI.

Marx, K. (2015). *Escritos sobre la comunidad ancestral*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia

Marx, K. (1971). *El Capital. Libro I capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. Siglo XXI.

Marx, K. (2011 [1871]). *La comuna de París*. Akal.

Mercier, C. (2019): Diferencia sexual, diferencia ideológica: Lecturas a contratiempo. (Derrida lector de Marx y Althusser en la década de 1970 y más allá). *Demarcaciones*, pp. 1-29. https://philarchive.org/archive/MERDSD-2

Morfino, V. (2013). *Tempora multa. Il governo del tempo*. Mimesis.

Orlandi, E. (2012). *Análisis del Discurso. Principios y procedimientos*. Pontes.

Ortega Reyna, J. (2018). Un punto ciego en la crítica de la economía política, el debate Carlos Pereyra-Bolívar Echeverría. Estudios Políticos, (43), pp. 63-81. https://www.revistas.unam.mx/index.php/rep/article/view/63211

Oscar Tonelli, J. (2010). *El Caucho Ignorado*. Editorial El País.

Parodi, R. (2019). *Álvaro García Linera, una escritura incompleta*. UNGS.

Patriglia, J. (2022). Álvaro García Linera y la sociología de Pierre Bourdieu. Una traducción desde Bolivia y el marxismo crítico. Astrolabio, (28), pp. 415–440. https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/32463

Patriglia, J. (2020) Siempre hablo de un marxismo situacional. Entrevista a Álvaro García Linera, Religación. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (5), pp. 236 – 251. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8274387

Pêcheux, M. (2016 [1975]). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Ediciones del CCC.

Piglia, R. (2005). *El último lector*. Anagrama.

Poulantzas, N. (2008 [1979]). *Estado, poder y socialismo*. Siglo XXI.

Prada Alcoreza, R. (1999). El Manifiesto Comunista en los confines del capitalismo tardío. En *El fantasma insomne*, (pp. 35-76). Muela del Diablo.

Prada Alcoreza, R. (2000). Crítica de la economía política neoliberal. El neoliberalismo: ¿Utopía de explotación ilimitada o inevitable proceso de globalización? En *Bourdieu leído desde el Sur*, (pp. 181-208). Plural Editores.

Prada Alcoreza, R. (2007 [2000]) Hermenéutica de la violencia. En *El retorno de la Bolivia plebeya*, (pp. 91-142). Muela del Diablo.

Prada, R. (2012) "Miseria de la geopolítica", septiembre de 2012. [Disponible en: http://horizontesnomadas.blogspot.com.br/2012/09/miseria-de-lageopolitica-critica-la_8756.html].

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasifi cación social. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (pp. 97-126). Siglo del Hombre Editores.

Rancière, J. (2009). *Momentos políticos*. Capital Intelectual.

Rancière, J. (2012). *La méthode de l'égalité - Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Bayard.

Razmig Keucheyan (2013). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Siglo XXI.

Ré, C. (2020). Sobre la temporalidad diferencial o el advenimiento del desajuste. En *Asedio del tiempo : estudios políticos althusserianos*, pp. 19-34. CLACSO-IIGG.

Regalsky, P. (2006). Bolivia indígena y campesina. Una larga marcha para liberar sus territorios y un contexto para el gobierno de Evo Morales. En *Herramienta*, (62), pp. 13-38. http://theomai.unq.edu.ar/conflictos_sociales/Regalsky_BoliviaIndigena-y-Campesina__Herramienta31_.pdf

Reinaga, F. (2014 [1956]). Franz Tamayo. En *Fausto Reinaga Obras Completas, tomo I, vol. II* (pp. 129-306). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Reinaga, Fausto (2014 [1964A]). El indio y El Cholaje Boliviano. En *Fausto Reinaga Obras Completas, tomo II, vol. IV* (pp. 53-228). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Reinaga, Fausto (2014 [1964B]). La "Intelligentsia" del Cholaje Boliviano. En *Fausto Reinaga Obras Completas, tomo II, vol. IV* (pp. 229-442). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Reinaga, Fausto (2014 [1970]). La revolución india. En *Fausto Reinaga Obras Completas, tomo II, vol. V* (pp. 17-336). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Rinesi, E. (2019). *Restos y desechos. El estatuto de lo residual en la política*. Caterva.

Rivera Cusicanqui S. (2014). Conversa del Mundo en Bolivia: Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos. Video-entrevista. ALICE-Leading Europe to a New Way of Sharing the World Experiences.

Romé, N. (2014). *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica la práctica política*. EDULP

Romé, N. (2017) ¿Leer es investigar? Coyuntura e inmanencia de la práctica de la lectura en la investigación teórica. *Avatares de la comunicación y la cultura*, (13), pp. 1-9. https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/avatares/article/view/4876/4009

Romé, N. (2020). Althusser con Spinoza. Hacia una ciencia revolucionaria. *Nuevo itinerario. Revista de filosofía*, (16), pp. 143-175. https://revistas.unne.edu.ar/index.php/nit/article/view/4349/4000

Romé, N. (2021). *For theory: Althusser and the Politics of Time*. Rowman & Littlefield Publishers.

Saenz, J.A.O. (1984). *Sobre el Problema Nacional y Colonial en Bolivia.* Librería Editorial Juventud.

Sanmartino, Jorge (2020). Estudio introductorio. En *La teoría del Estado después de Poulantzas* (pp. 17-80). Prometeo.

Santaella Gonçalves, R. (2013). *Intelectuais em movimento: o Grupo Comuna na construção hegemônica antineoliberal na Bolívia* (tesis no publicada), Universidad Estadual de Campinas, Campinas.

Schavelzon, S. (2012). El nacimiento del Estado Plurinacional en Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente. CLACSO.

Schlez, M. (2008). La explosión interrumpida. Bolivia, al borde la guerra civil. V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

Stavenhagen, R (1965). Siete tesis equivocadas sobre América Latina. En *Política Externa Independiente* (pp. 1-10). Editora Civializaçao Brasileira S. A.

Stefanoni, P. (2012). *¿Y quién no querría "vivir bien"? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano*. CLACSO.

Stefanoni, P. (2015). La "era Evo Morales" y el retorno del antiliberalismo en el siglo XXI boliviano (2000-2013), *Historia de Bolivia*, Nauka, Moscú.

Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Edhasa.

Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*. CALAS.

Sztulwark, D. (2014). Pasado y Presente la (re)invención de Marx. *Revista Pasado y presente. Tomo I. Edición facsimilar*, (pp. 25-44). Ediciones de la Biblioteca Nacional.

Tamayo, F (1910). *Creación de la pedagogía nacional*. El Diario.

Tapia, L. (1999). La conquista de la democracia: consigna de la plebe en tiempos modernos. *El fantasma insomne*, (pp. 179-205). Muela del Diablo.

Tapia, L. (2002). Momentos constitutivos. En *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta* (pp. 293 – 304). Muela del diablo editores.

Terán, O. (2018 [1985]). El discurso de la nación. En *Siete ensayos sobre socialismo y nación (incursiones mariateguianas)* (Giller, D. comp.) (pp. 119 - 147). Caterva.

Toranzo, C. (2013 [1989]). Desproletarización e "Informalizacón" de la Sociedad Boliviana (Los efectos sobre el movimiento popular). Revista latinoamericana de economía. Problemas del desarrollo, (20), pp. 103-129. https://probdes.iiec.unam.mx/index.php/pde/article/view/35212

Toranzo, C. (2006). *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*. Plural

Torres, T. (2018). *Comunidad y Estado en Álvaro García Linera. Un análisis a través de sus lugares de enunciación (1988-2017)*. Ariadna Ediciones.

Zavaleta Mercado, R. (1959). El asalto Porista. El trotskismo y el despotismo de las aclamaciones en los sidicatos mineros de Bolivia. En *René Zavaleta Mercado. Obra completa*, *tomo I*, pp. 33-56. Plural.

Zavaleta Mercado, R. (1983). Cuatro conceptos de la democracia. En *René Zavaleta Mercado. Obra completa*, *tomo II*, pp. 513-530. Plural.

Zavaleta Mercado, R. (2011 [1974]). Movimiento obrero y ciencia social. La revolución democrática de 1952 en Bolivia y las tendencias sociológicas emergentes. En *René Zavaleta Mercado. Obra completa*, *tomo I*, pp. 691-726. Plural.

Zavaleta Mercado, R. (2011 [1983a]). Las masas en noviembre. En *René Zavaleta Mercado. Obra completa*, *tomo II*, pp. 97-142. Plural.

Zavaleta Mercado, R. (2011 [1983b]). El Estado en América Latina. En *René Zavaleta Mercado. Obra completa*, *tomo II*, pp. 611-636, Plural.

Zavaleta Mercado, R. (2011 [1984]). Lo nacional – popular en Bolivia. En *René Zavaleta Mercado. Obra completa*, *tomo II*, pp. 143-382, Plural.

Zavaleta Mercado, R. (2018 [1980]). Mariátegui: ideólogo de la cuestión nación. En *Siete ensayos sobre socialismo y nación (incursiones mariateguianas)* (Giller, D. comp.) (pp. 95 - 119). Caterva.

Zegada, M.T, Arce, C. Canedo, G., Quispe, A. (2011). *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*. CLACSO - Muela del Diablo.

Anexo entrevistas

Entrevista a Francisco Javier Villanueva

Entrevista realizada el 19 de enero de 2021 a Francisco Javier Villanueva quien conoció a Álvaro García Linera cuando estuvo en México.

Justificación de la entrevista:

Francisco Javier Villanueva fue un profesor de matemáticas con quien Álvaro García Linera se encontró en México cuando viajó por primera vez. El ex vicepresidente de Bolivia reconoce en múltiples entrevistas que viajó a dicho país a estudiar matemáticas. Sin embargo, poco se conoce de su formación por este campo disciplinar. Siguiendo el relato de García Linera la búsqueda de las matemáticas produjo el encuentro del marxismo: “La manera puntillosa de analizar el marxismo se la debo fundamentalmente a Javier Fernández, este matemático que hacía seminarios y cambiaba cada año. Doce meses pasé con él y es de aquí de donde saco esta escuela más sistemática ¿no? Pero no solamente se trataba de leer línea a línea sino también de vincularte con otras lecturas paralelas al marxismo, como la de Sartre” (p. 238, 2020). El objetivo de esta entrevista es conocer un poco quién fue Francisco Javier Villanueva, el primer profesor que tuvo García Linera, con el fin de intentar reconstruir información sobre su estadía en México.

Entrevista:

Ramiro Parodi: Bueno, le comento un poco el motivo de este intercambio que le solicité. Estoy tratando de, además de obviamente leer y de investigar, conversar con algunos participantes de esa escena mexicana en la que García Linera da sus primeros pasos en lo que uno puede pensar como sus primeros aprendizajes, ¿no? Eso es básicamente lo que él dice, que su primer contacto fuerte con la teoría en general se da allá en México, entre el año 81 y 84. Los años, García Linera, nos los va corriendo un poco. Antes dijo que había llegado en el 79, en la última entrevista dijo que llegó en el 81. La verdad que me parece que no importa mucho, si es importante saber que más o menos está ahí, ¿no? A fines de los 70 y principios de los 80. ¿Por qué? Porque hay una serie de textos que García Linera escribe cuando él regresa de este viaje, que eso sí, seguro es en el 84, 85, ya en Bolivia, unos textos sobre Marx y Lenin, donde una parte de mi investigación se dedica un poco a desentrañar esos textos y ver qué autores estaba leyendo, cuáles son las relaciones que establecía entre esos autores, y cómo los leía, ¿no? Claramente ahí hay dos fuentes importantes, una es Marx y la otra es Lenin, pero bueno, como sabemos, son autores que han sido leídos e interpretados de diversas maneras. Entonces yo estoy tratando de ver cuál es la manera de García Linera, y encuentro que claramente hay una influencia de su paso por México, en un principio, yo había conjeturado y descubierto, por decirlo de alguna forma, que gran parte de su interpretación del marxismo tenía que ver con la línea de Bolívar Echeverría, Jorge Veraza; la crítica de la economía política. Recientemente en una entrevista él lo mencionó a usted, creo que se equivocó el nombre, pero bueno, se trataba de usted, en donde él dice que con quien estudió y con quien estuvo 12 meses cursando un seminario fue con usted, que si no me equivoco viene del campo de las matemáticas.

Francisco Javier Villanueva: Sí, también, también.

RP: Exacto. Bueno, un poco estoy tratando, como le decía, de reconstruir a partir de las voces de los protagonistas, qué fue esa escena, me interesa mucho tratar de entenderla y no solo leer los textos que se leían, que lo estoy haciendo, por supuesto, sino escuchar y sentir un poco cómo vivieron ustedes esos procesos. También hablé con Jorge Veraza el año pasado y hablé con Raúl García Linera, que acompaña a Álvaro

allá a México y lo acompaña después en el ejército guerrillero que ellos arman junto con otros cuadros políticos bolivianos como Felipe Quispe en su retorno. Lo curioso de eso, y es lo último que digo ya, es que fue un ejército guerrillero que se dedicó también a producir teoría, y eso a mí me interesa particularmente. Parte de esa teoría que produjeron son los escritos de Álvaro García Linera, los primeros, que le mencionaba anteriormente. Entonces, estoy tratando de ampliar un poco mi investigación a partir de estas conversaciones con usted, con Veraza el año pasado, que fue muy muy amable conmigo, y con Raúl García Linera, que también fue muy amable, él estaba en Argentina en ese momento exiliado del golpe de Estado de Bolivia. Así que ese es un poco el marco, si quiere preguntarme algo sobre ello no tengo problemas en responder, y si no, le hago la primera pregunta, que son todas, es un poco lo que le anticipé por mail, son cuestiones un poco generales, me interesa escucharlos sobre todo.

FJV: Sí, muy bien.

RP: Bien.

FJV: Sí, no, pues todo está claro. Podemos empezar con la pregunta.

RP: Perfecto. Bueno, lo primero que quiero preguntar es, bueno, si efectivamente hubo un encuentro con García Linera, si efectivamente había un seminario en el que usted dirigía, coordinaba o daba sus clases, y en ese sentido, bueno, cómo trabajaban, qué representaba el marxismo para ustedes, qué textos leían, eso para empezar.

FJV: Sí. Sí, en efecto sí, había un seminario que él menciona, yo no lo recuerdo a él en ese seminario, pero las menciones que hace demuestran que en efecto sí, ahí estaba, digamos, y bueno, también en aquella época hablamos de eso, que en efecto tenía mucho que ver con el problema del método, y que en alguna de sus variantes empezaba con el método de la economía política, tratando de descifrar un poco el método de la economía política escrito por Marx, y a partir de ahí pasábamos a lo que se había convertido en el motivo principal del seminario, que era ver cómo planteaba Sartre las cuestiones de método en la crítica a la razón dialéctica. Entonces la entrada a través de Marx y del método de la economía política era un poco para plantear el terreno de la discusión, digamos. Sartre se había vuelto importante entre nosotros en

ese momento porque su muerte había sido muy reciente, en el 80, y con motivo de su muerte empezaron a multiplicarse los actos en las universidades, en particular en las del Distrito Federal, actos en donde se hacía como un balance de su obra en conjunto. Entre los marxistas se creó una especie de revitalización de la discusión del marxismo en particular por lo que hacía más ruido era la crítica que hace Sartre a la dialéctica de la naturaleza. Entonces nosotros dijimos, pues vamos a entrarle, vamos a entrarle a esa discusión. En un principio por nuestra parte era más bien con un afán de crítica o de distanciamiento respecto a Sartre, pero que nos fue conquistando en el transcurso de la lectura, no en el seminario sino previo al seminario y ya cuando llegamos al seminario veíamos que había otro tipo de cuestiones mucho más importantes, que el ver si Sartre sí o Sartre no era marxista. Entonces eso le daba un poco el tono, la razón de ser al seminario, lo que buscábamos. Desde luego apenas empezábamos a conocer Sartre, al menos a lo que a mí se refiere, pero creo que era mucho más agudo en el caso de los estudiantes y de los activistas que había en esa época, muy politizados pero en un sentido muy práctico, de hacer huelgas, hacer asambleas, solidaridad con el movimiento obrero, solidaridad con los movimientos centroamericanos, etc.

Pero la filosofía estaba muy abandonada, por lo menos en el mundo de los activistas en el que nosotros nos movíamos. Entonces la verdad nos costó muchísimo trabajo entenderlo. Yo tenía antecedentes por Simone de Beauvoir, a mí me había desde principios de los 70, me había entusiasmado mucho la lectura de Simone de Beauvoir a principios de los 70, y ya sin dejarla, más bien por las mismas necesidades del activismo y dándole perspectiva amplia, nos habíamos dedicado más a estudiar a Marx y sobre todo a Lenin. Y en eso fue lo que se nos fue la gran parte del 70. Pero después la relación con Álvaro ya fue más bien personal.

Se acercó él a nosotros a través de mi esposa. Tuvimos una reunión en la casa donde estábamos nada más los tres, mi esposa, Álvaro y yo. Y esa fue la que sí se hizo más sistemática, más prolongada. Y luego la empezamos a tener con Raquel Gutiérrez. Entonces yo creo que ese es el periodo principal con ese antecedente casi casual del seminario en la Facultad de Ciencias con muchas personas que teníamos un cierto plan. Luego fue ya más bien la relación personal en donde dominaba mucho todas las preguntas de Álvaro.

Él llegaba con preguntas y siempre que le hacías una pregunta te contestaba con otra pregunta. En general no nos daba mucho más que decirnos con mucha claridad cuáles eran los temas que a él le interesaban.

RP: ¿Y se acuerda cuáles eran esos temas? ¿A dónde se dirigían esas preguntas?

Y en estos días he estado recordando, estoy viendo algunos de los materiales que tenemos, que conservamos o que nos mandaron luego. Y desde luego son muy característicos, tú estarás muy empapado con ellos. Aunque ahí hay alguna cosita que ahorita comentamos sobre lo que decías al principio de tu intervención, de tu pregunta. Básicamente había tres preocupaciones centrales.

Una era el concepto de partido, el problema del partido que en ese momento, claro, volvía a plantearse frente al problema de la organización político-militar. Partido sí, muy bien, de acuerdo, Leninistas, partido Leninista. Pero la pregunta de Álvaro, digamos, era un cuestionamiento que ponía en la mesa, la problemática a discutir que planteaba. Era, bueno, ¿cómo se relaciona esto con la organización político-militar? Desde luego no ajeno a este problema del partido, pero no se reduce a él de ningún modo.

Estaba otra cuestión que era la de la nacionalidad, las naciones, el problema nacional. Muy marcado, sí, por el problema indígena, por la cuestión indígena. Bueno, ¿cómo entra aquí lo indígena?

Y un tercero era el del campesinado, la cuestión del campesino. De alguna manera visto desde el primer tema, el tema del partido, pues también quedaba como cuestionado o puesto a discusión no solo lo político-militar, sino, bueno, partido obrero, pero qué relación tiene con lo campesino y qué relación tiene con lo indígena. Más allá de lo que se daba por supuesto que es la Alianza Obrero-Campesina en cuanto a teoría, incluso teoría de la revolución. Y llevaba como a ubicar todas las discusiones en términos de la revolución como marco, en el cual había que articular estos tres temas de manera interdependiente. Y por lo tanto también al problema de la dialéctica, digamos, eso que discutíamos en el seminario, la crítica a la razón dialéctica o el enfoque dialéctico como un modo de pensar los problemas sociales e históricos o el método más adecuado para entender estos fenómenos tan complicados

como es la organización de los revolucionarios, entre la parte política, la parte militar y la convivencia o la actuación entre obreros, entre campesinos, entre indígenas y cómo articular todo esto, qué papel está jugando ahí, qué tan importante es la dialéctica para poder abordar estos problemas. O los términos tuyos de la subjetivación o del problema de la subjetividad del sujeto, el entender la dialéctica como eso lo que estudia la subjetividad del sujeto, la conformación del sujeto, su interacción práctica con el mundo en general.

Ese es un poco el motivo por el cual estaban ustedes tan interesados, más allá de lo histórico, de su reciente fallecimiento, en el nombre de Sartre. Porque le comento una cuestión que quizás es un poco anecdótica, pero hay algunos textos de García Linera que tienen un epígrafe de Sartre, pero que después él nunca lo trabaja como si trabaja, por ejemplo, con Marx, Engels, Lenin, e incluso más tardíamente se dedica a trabajar con otros autores, como por ejemplo Bourdieu y Sartre, aparece algo así como, claramente que fue una lectura de él, pero nunca aparece como objeto de estudio, como problematización, sino como si fuera una suerte de punto de partida tácito.

RP: A mí me interesaba, si usted me puede ayudar, a entender un poco esto, qué los lleva a, por ejemplo, trabajar con Sartre y no otros autores que eran importantes seguramente para ese momento, no sé, pienso Althusser, sino que es el nombre de Sartre, cuando hablé con Jorge veraza, , él dice, por ejemplo, esto es un poco lo que él me dice, que esa escena estaba partida en dos, por un lado los althusserianos y por el otro lado ellos, dice él, Bolívar, Echeverría, todo el grupo, todos economistas que intentan leer el capital en contra de esa lectura estructuralista de Althusser, pero a Sartre no me lo menciona. ¿Qué encontraban ustedes en Sartre que les interesaba, que los empuja a interesarse por este autor que crees que pudo haber retomado García Linera de este aprendizaje?

FJV: Sí, sí, de alguna manera con él sí, ahí yo sentí sobre todo, y lo expresé claro también, de una u otra manera más o menos explícita en las conversaciones que teníamos con él, que él tenía y creo que sigue manteniendo un enfoque muy estructuralista. Y como que la crítica que hace Sartre al estructuralismo, nunca, en aquel entonces sobre todo, yo no podía, no estaba en condiciones de poderla expresar claramente, que tiene que ver mucho con eso, con el papel del sujeto.

Entiendo lo de Jorge Veraza, porque él en ese punto como que tuvo un viraje, que en un principio sí le convenció mucho la crítica de Sartre a la dialéctica de la naturaleza, pero luego giró y adoptó mucho la defensa de la dialéctica de la naturaleza de Engels en contra de Sartre. Y tuvimos una discusión pública en la mesa redonda sobre esos puntos, pero en donde yo realmente todavía no alcanzaba a ver el alcance de lo de Sartre, todavía no alcanzaba a asimilar esa discusión filosófica, me estaba metiendo apenas en la discusión filosófica, no la manejaba bien.

Pero con Álvaro y con Raquel sí insistía yo mucho en ese punto, y les manejaba algunos argumentos de Sartre, algunos pasajes que a ellos les gustaron de Sartre, y que los he visto muy recogidos en puntos importantes de sus libros y de sus enfoques. Uno de ellos tiene que ver con esta referencia a esa comuna, el problema de la comuna. Porque el ejemplo que yo les puse, quizás el ejemplo más conocido de la crítica de la razón dialéctica, es el del grupo en fusión, el cómo se forma el grupo en fusión, que lo ejemplifica con el cómo se crea la toma de la bastilla, el proceso de levantamiento del barrio en el que estaba la bastilla, cómo se va produciendo ese levantamiento, en donde los individuos salen de sus casas ante la noticia de que va a venir el ejército mandado traer por el rey y entonces cada uno sale individualmente a tomar fusiles de las armerías que conocen los lugares, o se hace agitación, todo el mundo está hablando en las calles con sus vecinos y cómo todo eso en poco tiempo culmina con un grito de vamos a la bastilla, porque temían que los iban a tomar entre dos fuerzas, el ejército que iba a entrar por un lado y la bastilla que estaba atrás, entonces adelantándose, alguien grita, cualquiera se para en un tambo de basura, la calle grita a la bastilla y otros lo hacen suyo, el grito, y entonces esa multitud de individuos que salen a las calles se van marchando hacia la bastilla, y bueno, ya se va desencadenando ahí, ahora cómo entramos a la bastilla, cómo tumbamos la puerta, y llaman a las mujeres del mercado que parten la carne ahí, que tienen fama de ser muy fuertes, entonces entran, la toman, etc. Como que hace una narración muy viva, sartre de eso, y la conclusión que él saca es, en ese tipo de acontecimientos, cada uno sale, se le rompe la cáscara del individualismo, y descubre su ser común con todos los que están a su alrededor, ese proceso de identificarse todos con la satisfacción de una necesidad común, pero que todo eso es una práctica común, la práctica de superar esa situación

en la que han sido puestos esa colección de individuos que estaban solamente unidos por habitar en un barrio, pero que nace un objetivo común de superar esa situación, una alternativa de cómo superarla, que es tomar la bastilla, y manos a la obra, vamos para allá. No hay propiamente una asamblea deliberativa, sino que todo es muy espontáneo, con esa imagen del hombre que se sube sobre un tambo de basura, pero que es acogido por la multitud como, eso es lo que nosotros pensamos. En fin, se forma esa comuna, esa comunidad. Es un grupo en fusión. Y muestra, por lo que se viene discutiendo en el texto, de que hay dos tipos de unidad. Una unidad que era la que ya tenían en el barrio, todos eran habitantes del barrio, del barrio de San Antoine, y esa era su unidad, pero era una unidad del tipo colectivo, de colección, que se les imprime desde fuera. Pero luego todos estos acontecimientos, y en particular el surgimiento de esta práctica en común, les da otra unidad totalmente distinta, que es la unidad que ellos hacen en común, que es no la unidad de un objeto de todos los que tienen tal lugar de residencia, sino que es la unidad de los que están haciendo, y necesitan a los otros para hacer lo que quieren hacer, y que solo entre todos lo pueden hacer. Y entonces esto es la comunidad como común unidad. Esta descomposición o deconstrucción, como que esta deconstrucción del término comunidad en común, unidad, fue algo que les pudo mucho, que yo recuerdo que tanto Raquel como Álvaro, en distintos momentos, pero cuando expusimos este ejemplo, la sentían como eso que llaman unidad, una idea fuerza, esto de la comunidad con ese contenido, de que no es la unidad que se nos impone, sino la unidad que nosotros hacemos a través de la práctica para resolver una necesidad común, como una alternativa común, el trabajo de todos, etc.

Hay otros conceptitos colaterales, etc., de todo este planteamiento de Sartre vinculando la dialéctica a la práctica, y con este contenido subjetivo, como el de contrafinalidad, que también es algo que les pudo mucho, en particular Raquel lo ha hecho muy suyo, este concepto de contrafinalidad que yo creo, no estoy seguro, lo encontró primeramente o lo leyó primeramente en Sartre. Pero desde luego la lógica de Sartre, de cómo desarrolla y elabora este tipo de conceptos y los argumenta o les da un cierto sentido, pues sí es algo que no manejábamos en aquella época todavía.

RP: En esto que mencionaba sobre las dos unidades, me suena mucho a un periodo posterior de la obra de García Linera, después de que sale de la cárcel, por el año 97, que ellos conforman el grupo Comuna, para intentar pensar los levantamientos plebeyos que acontecían en Bolivia, pero también en otras partes de América Latina, en Argentina tranquilamente también, en esos años. Y ahí es curioso como hay un corrimiento, si se quiere, de la pregunta por el partido, que usted mencionó y que efectivamente aparece en los textos anteriores de García Linera, siempre como una crítica, nunca como una propuesta, pero hay una suerte de reemplazo, si se quiere, de la pregunta crítica por el partido a directamente la pregunta por la organización comunal, comunitaria, que intente de alguna forma integrar no solo la tradición minera boliviana, sino también la campesina, y también esta entidad más difusa que es la barrial, que en Bolivia se ubica claramente en el alto, en la paz, que no son ni campesinos, ni mineros, son en Argentina, uno diría, una clase trabajadora, popular, pero que son un actor muy importante también, porque básicamente ellos son los protagonistas de la guerra del agua, en Cochabamba, unas clases similares, docentes, comerciantes, más bien de estratos populares, que también tienen su forma de organización.

FJV: Sí, sí, aunque también creo que está en la de los ayllu, en la valoración del ayllu, que es mucho antes, mucho, muy anterior, aunque es cierto, digamos, que con el ejemplo de Sartre,

que es más urbano, muy urbano, en la mera, mera capital, y un barrio muy especial. Pero claro, luego aquí en México, con las comunidades zapatistas, aunque digamos que se destaca, ya en este siglo, el aspecto comunitario, se le empieza a dar más contenido, con los caracoles, los municipios autónomos, etc. Pero sí, yo veo ahí también una fuerte continuidad con cómo valoraron, cómo fueron sensibles a lo que estaban significando los ayllus, el ayllu rojo, el ayllu katarista, la diferencia entre uno y otro, y su proyección hacia futuro, no solo la constatación de un hecho más o menos sociológico o etnográfico.

Está además la referencia que me sorprende, que no la resalten incluso hasta el día de hoy, no es muy resaltada, de la Comuna de París, por parte de Marx, lo que dice Marx sobre la Comuna de París es muy contundente, por fin ha surgido una alternativa al

Estado. Claro, esto tuvo mucho rechazo por parte de la segunda internacional, de los socialdemócratas, no les gustó para nada este comentario o esta conclusión de Marx, no la hicieron suya, no le sacaron consecuencias, y es que en efecto modifica mucho la dinámica de un partido, un partido orientado a la toma del poder, en el sentido de llegar al gobierno, a hacerse cargo de las instituciones, de la cabeza de las instituciones, que es la dinámica en la que estaban envueltos los partidos y la razón de ser de un partido, ganar elecciones, ocupar puestos, escalar puestos, etc.

Con esto de que la alternativa está afuera, tiene que ser independiente y contradictoria con todo el aparato estatal, en particular con su dinámica vertical, burocrática, la esencia de la burocracia estatal, toda esta conclusión la hacen a un lado, pero ahí está, yo creo que es ineludible que se haga presente, ahora que se viene además el aniversario de la Comuna de París, que esto salga a la luz. Entonces sí, creo que Álvaro y Raquel la están reconociendo su importancia, no quieren europeizarla, tampoco quería, por ejemplo Lenin, cuando surgen los soviets en 1905, tampoco quería identificarla con la Comuna de París a los soviets en un principio, cosa que sí hacían los mencheviques, porque sentía que eso era meterla en un molde preestablecido y no dejarla vivir la experiencia, hasta dónde pueden llegar los soviets. Algo similar puede estar sucediendo en Álvaro y Raquel en su reconocimiento de la importancia de los ayllus. Por eso no me gusta mucho la referencia que se hace o que se destaca del ejército katarista, como núcleo o centro o factor predominante del proyecto de Álvaro y Raquel, cuando se van a Bolivia y cuando se desarrollan allá y se relacionan con el Mallku, etc. Como que tras el Mallku hay mucho más que un ejército.

Y según recuerdo, creo que Raquel Gutiérrez ubica lo de la fase más militar o de construcción más militar hasta el 88. En efecto, antes del 88, todo su proyecto parece ser construcción del partido a través del ISKRA, que eran su ofensiva roja, ofensiva katarista, toda la enorme cantidad y esfuerzo por hacerse de instrumentos para hacer publicaciones y que lo unificaban en torno del partido, de la construcción del partido. Pero era una campaña muy intensa de discutir los congresos campesinos, congresos indígenas. Por lo tanto, una diferencia con el ISKRA es que no va tan meramente dirigida a los obreros, aunque también los mineros le dan mucha importancia, sobre todo al principio. Pero cuando ven los ayllus, o cuando entran en relación con el

Movimiento Aymara, también se orientan mucho a las publicaciones en esa dirección, a los discursos del Evo, después del Evo. Pero a estar actuando sobre esa comunidad que incorpora el elemento militar, pero no es el único.

RP: ¿Por qué crees que tenían tanto interés ellos en no solo debatir, como bien has mencionado, sino también escribir? Si bien uno puede discutir la densidad teórica de sus publicaciones, sin lugar a dudas, hay una intención también en definir, por ejemplo, qué es Marx, qué es el marxismo, qué se entiende justamente por partido, qué se entiende por revolución, cuáles son las condiciones para hacer una revolución en Bolivia. Hay una insistencia en la escritura, justamente de ellos dos, que sobrevive hasta el día de hoy, más allá de los contextos en los que se encuentran. ¿Por qué crees que hay tanto interés ahí?

FJV: Yo digo, claramente, no sé si claramente, pero me parece que no era la tendencia de la época, ¿no? Quizás había un repliegue teórico, si se quiere. Ajá, sí, sí. A mí me parece que es bastante racional, entendido a partir de la experiencia de los bolcheviques, ¿no? Cómo es que se pudo conformar un conjunto militante, coherente, muy consistente, con problemas que pueden tener que ver con los campesinos, con los indígenas, etc. Pero yo creo que esa lectura del leninismo que tuvo como columna vertebral la elaboración de textos escritos, que naturalmente no serían, como hoy en día, de cosas que se distribuyen para que lo lea toda la gente, sino que tenía sus mediadores que los leían y les servía para intervenir, organizar reuniones, intervenir en reuniones más privadas tipo círculos de activistas, círculos de acción y de estudio también, pero de acción, pero que va sentando como el objetivo de ese levantamiento general de la poblaciónal que le apuestan Raquel y Álvaro, con el antecedente del Cerco a la Paz como algo que ya se había realizado y que por lo tanto era posible que regresara y que lo veían venir con luego todos los movimientos de las guerras contra el agua, por el retiro del gas, etc. O el caso que mencionabas tú del alto, que también es muy impresionante cómo se movilizó, etc.

En 1905 hay un texto magnífico de Lenin hablando acerca de cómo se conecta o la razón de ser de la literatura para la organización de todos estos vínculos con los obreros que están haciendo la revolución en el cinco. Y que claro que uno que está en una práctica como la que están Raquel y Álvaro, cuando llegan a Bolivia, un pequeño

grupito, siete personas ahí tratando de hacer, cómo dirigirse a todo ese mundo de mineros, campesinos, aymaras, quechuas, etc. Salvando los problemas del lenguaje, pero salvando, quiere decir resolviéndolos y por lo tanto meterse muy duro a la dialéctica.

Yo creo que ahí es la fuente de la dialéctica, esta traducción de lenguajes de unos a otros, de entenderse entre gentes de muchos lenguajes. La escritura es un terreno muy idóneo, creo yo, que de inmediato sale como primera solución. Tiene muchas limitaciones, pero yo creo que sí es de los primeros instrumentos prácticos. Yo creo que tú tienes mucha razón en un punto que mencionas en tu artículo extenso que me mandaste, de que en Álvaro toda su reflexión teórica está muy marcada por los problemas de la práctica y que entonces lee los libros de Marx, de Krader, de Kowalewski, buscando más que nada cómo se va resolviendo este problema de lo nacional, este problema de lo indígena o de lo político-militar, etc., en los casos concretos en que se está presentando en Bolivia, que son los que plantean esos problemas.

RP: Y ahí hay como una doble virtud, ¿no? Primero sería entender al marxismo como una teoría de la acción política y el segundo sería saber formular las preguntas correctas, que eso no te lo enseña nadie.

FJV: Eso es lo que está, sí. Claro que en un mundo conflictivo como el al que entraron ellos, como que las preguntas sí están ahí mucho en el ambiente, ¿verdad? Hay que tener sensibilidad para captarlas y someterlas a crítica también de sus alcances y limitaciones. Pero sí, sí, sí. Esa es una bronca fuerte.

RP: Javier, le hago la última pregunta y ya no lo molesto más. Me interesaba, si es que existiera, este vínculo, ya sea en relación o no a García Linera, usted me dirá, entre el marxismo y las matemáticas. García Linera nombra muy a la pasada una suerte de escuela sistemáticaque a él le permite, en este cruce, también, bueno, nutrirse de otro de los brazos del río del marxismo, por decirle de alguna forma. Usted me podría comentar si es que hay alguna relación entre marxismo y matemáticas, si es que a usted le interesaba, si pensaba estos dos órdenes por separado, y una cosa son las clases de matemáticas y otra cosa son los seminarios donde se lee a Marx, Lenin y

Sartre, y si esto le interesaba o no a García Linera, porque, bueno, él va a México a estudiar matemáticas, y la verdad es que nosotros ya lo tomamos, digo nosotros, refiriéndome a otros colegas también que están más o menos estudiando lo mismo que yo, uno lo toma como un dato biográfico. Pero nunca nos preguntamos mucho tanto por qué, como, yo creo que sin lugar a dudas tiene que haber alguna suerte de articulación, que a mí se me escapa muchísimo, por supuesto yo provengo del campo de las ciencias sociales y la filosofía, pero él va a estudiar matemáticas, siempre que le preguntan a García Linera, él dice que va a estudiar matemáticas, porque matemáticas era algo que él no podía estudiar por su propia cuenta, como señalando que las ciencias sociales se pueden estudiar solas y las matemáticas no, pero nunca se explaya mucho más, y hay alguna que otra metáfora matemática en algunos artículos, pero no mucho más, o al menos no en la superficie, no en lo que uno puede llegar a interpretar desde el escaso conocimiento de matemáticas que tengo, desde la escuela, ya pasaron 14 años desde que terminé mi última clase de matemáticas, no me enorgullece esto en lo más mínimo, pero bueno, quería preguntarle eso, si la relación entre marxismo y matemáticas estaba explicitada en estos seminarios, si no, eso básicamente.

FJV: No, desde luego no estaba explicitada, no estaba explicitada. En donde he encontrado yo un esfuerzo más frecuente es en Raquel, para utilizar metáforas matemáticas, apoyarse en imágenes matemáticas. En su entrevista con Pablo Iglesias, muy frecuentemente lo utiliza, ella fue muy brillante en sus estudios de matemáticas. En cambio, en Álvaro sí, desde luego es muchísimo más misterioso, mucho más enigmático, por qué la matemática, porque incluso la crítica que suelen hacer a los marxistas tradicionales, que se consideran a sí mismos ortodoxos, tiene mucho que ver con que para ellos todo el problema es deductivo.

Ahí están las leyes descubiertas por Marx en el Capital, y de ellas se deduce lo que hay que hacer, nada más hay que meterle las “condiciones iniciales”, dirían los positivistas. Metemos las condiciones iniciales y ya la ley general por sí sola cae en la conclusión de lo que hay que hacer. Fuerzas productivas, relaciones de producción, etc. Entonces, es un lenguaje que los mismos positivistas lógicos lo están tomando de la matemática. Esa vía de razonar deductiva que te lleva a la certeza, porque conserva la verdad, y en

este caso la verdad es la ley universal, conserva la verdad, y entonces tenemos esa certeza absoluta.

Ellos se rebelan, los dos, se rebelan muy fuertemente contra eso, pero ahí no les sale la metáfora matemática. No recurren a ella, y todo el problema de la alternativa a este razonamiento deductivo en dónde está. Cómo podemos hablar del razonamiento inductivo, o diría yo el dialéctico, está buscando siempre las posibilidades de alcanzar un objetivo, que en este caso sería la liberación. Entonces ahí tiene que entrar en juego otro razonamiento muy distinto, que no puede ser un mero reflejo, y no puede ser una mera deducción. Y ahí es donde creo que ellos todavía tienen que descubrir.

Yo creo incluso que en el pensamiento aimara se puede encontrar un tipo de razonamientoque nosotros le llamaríamos dialéctico, a los que entendemos al menos la dialéctica en este sentido. Como lo están haciendo los zapatistas ahora con el caracol maya. Buscar el pensamiento, cuál es la lógica de ese pensamiento, la gramática también, creo que le llama en algún momento Raquel o Álvaro, la "gramática del pensamiento", cómo es que articulamos, hablan mucho de articular y sí es un problema clave, La articulación, sobre todo cuando uno está en ese mundo de obreros, campesinos, indígenas, distintos tipos de obreros, distintos tipos de indígenas, etc. Cómo articular todo eso, o cómo articular lo político con lo militar, la autocrítica que se hace, bueno, eso es distinta por lo visto, la de Raquel o la de Álvaro, cómo articular la experiencia pasada con la experiencia actual, ese articular creo que si no recurrimos a la dialéctica, no tenemos salida, aunque la dialéctica ahorita está cargada de Hegel o Engels, y Marx, bueno, y Marx, qué hizo ahí, de dónde colocamos a Marx.

Toda la filosofía más postestructuralista (Foucault, Lefebvre, Guattari) ha criticado mucho a la dialéctica. Ahí hay algo difícil de conciliar y por lo que veo estamos perdiendo en esa batalla ya hace varios años, tanto en las formas de pensar los conflictos políticos en la actualidad, como en lo que podríamos, no sé, en el *mainstream* académico también, en las universidades. siento que se está, hace varios años ya, abandonando un poco el marxismo, o tomándolo como una teoría culturalista. Esas operaciones vacían mucho del contenido crítico y político de esa filosofía, y creo que una de las principales armas teóricas contra eso es justamente la crítica contra la dialéctica de todas estas filosofías.

RP: Es problemático, por eso me interesa mucho el pensamiento de García Linera porque lo veo como uno de los últimos, si se quiere, o más recientes, no sé, marxistas, como que él sigue insistiendo en la necesidad de un pensamiento dialéctico, si se quiere, con todas sus complejidades, con otras formas de entender la contradicción, con una forma de anclar mucho ese razonamiento a los problemas reales, por decirlo de una forma muy simple, pero bueno, creo que está un poco a contracorriente del mundo.

FJV: Sí, sí, aunque creo que simplifica un poco la dialéctica, como que sigue todavía arrastrando mucho de Althusser, radicalizado, abierto, él dice que es más Balíbar que Althusser, pero sí, creo que todavía se mueve mucho más en el terreno de las estructuras, y que por eso es por lo que desde el principio nos llamó mucho la atención a mi esposa y a mí, la capacidad que tenía de leer tantos libros tan rápido y entenderlos tan bien, al menos en lo que él estaba buscando, que rápidamente como que los ubicaba, en qué lado está de esta contradicción en torno al problema que me interesa de las nacionalidades, del problema nacional o del problema indígena. Pero al mismo tiempo sí, siempre sigue con Marx y con Lenin.

RP: Sí, al respecto de la capacidad de lectura, lo que es muy notorio es el conocimiento de Marx y de Lenin que tiene, es importante. De los otros autores, bueno, quizás no tanto, pero de Marx y de Lenin se nota que leyó y aprendió muchísimo, es tremenda la cantidad de textos que cita, la diversidad, eso él lo comenta un poco, tiene que ver con algunos textos que se lleva justamente de México, obviamente no solo el Capital, no solo los textos más conocidos, sino otros textos de Marx, que son muy notorios, el conocimiento de Marx, teóricamente sólido en ese sentido.

FJV: Sí, no sé si tú hayas investigado la gira o el viaje que hicieron Raquel y Álvaro, no sé si con motivo de su boda, el viaje que hicieron por Europa.

RP: Sí, él lo comenta en algunas entrevistas y le pregunté un poco a Raúl García Linera, el hermano, que van a Holanda y consiguen unos textos que después, creo que es el manuscrito sobre List, que después traducen ellos, eso es realmente, como le diría, una locura, ¿no? Porque ese era el trabajo de José Aricó, y ellos se traen los

manuscritos y ella, Según me comentaba Raúl, sabía inglés perfectamente, los traduce, y no es que los publican con una editorial, no, no, los distribuyen en este contexto del EGTK.

FJV: Sí, con el mimeógrafo. Yo recuerdo cuando nos platicaron de su viaje por Europa, yo dije, bueno, se va a Europa a recorrer bibliotecas, a recorrer librerías y efectivamente llegaron cargadísimos de libros, eran maletas enteras de libros que habían conseguido por allá.

Entrevista a Jorge Veraza

Entrevista realizada a Jorge Veraza el 5 de abril del 2020 de forma virtual. El objetivo de la misma fue conocer su relación con Álvaro García Linera

Justificación de la entrevista:

Jorge Veraza es un reconocido intelectual marxista de México que se formó junto a Bolivar Echeverría. Su nombre es relevante ya que García Linera comentó en la introducción a Forma Valor y Forma Comunidad que cuando estaba en la cárcel "nació el plan de una lectura exhaustiva de El capital. Recordé el viejo seminario de Bolívar Echeverría en la Facultad de Economía de la Universidad Autónoma de México (UNAM), donde se leía párrafo a párrafo el primer tomo de El capital." (p. 9, 2009). Eso dio a entender que García Linera había estudiado bajo la tutela de Bolivar Echeverría sin transitar otros espacios formativos en México. El testimonio de Francisco Javier Villanueva complejiza dicha cuestión y también lo hace la declaración del propio García Linera en la entrevista que le concede a Patriglia quien le pregunta si efectivamente se formó con el intelectual boliviano en sus seminarios sobre El Capital y contestó que "No pude, pero sí hubo una influencia de Bolívar Echeverría. Porque yo comencé a leer a sus pupilos y a Echeverría también (…). No cursé el seminario, no sé por qué. Creo que, porque no tenía tiempo yo, pues era en la mañana. Pero lo que sí pude conseguir de ahí fue el seminario de uno de los seguidores de Bolívar Echeverría, que había estado en uno de sus seminarios que es… (…) Jorge Veraza, sí. Él todavía no había sacado El libro sobre las Teorías del imperialismo libro amarillo, pero tenía su tesis de licenciatura (p. 237-238, 2020). La entrevista que le realizamos a Veraza apunta a

reconstruir esas relaciones de García Linera y busca aportar datos para consolidar información en torno a su paso por México.

Entrevista:

Ramiro Parodi: Me interesa recuperar ese momento de García Linera en México donde, entiendo, tuvo contacto con usted y su grupo de estudios

Jorge Veraza: No exactamente. Yo conocí a Álvaro después de que había estado en México y ya había regresado a Bolivia. Todavía no había sido las elecciones. Él ya había regresado a Bolivia, había pasado por la cárcel en su época de guerrillero y entonces estaba saliendo de la cárcel, en la lucha democrática en la oposición. En aquel tiempo un amigo mío va de viaje a Bolivia invitado por ecologistas y otras personas democráticas a dar unas pláticas. Se llama Andrés Barreda Marín, un investigador muy reconocido. A propósito de estas conferencias que fue a dar se lo invita al radio para que, de alguna manera, replique las conferencias sobre temas ecológicos y sociales. Se le hace una entrevista y allí conoce a Álvaro. Entonces platican sobre los temas sensibles de ese momento. Álvaro lo invita a su casa y le enseña su biblioteca a mi amigo Andrés y le platica que él estuvo estudiando en México físico matemático. Le dic que cuando vino a estudiar conoció una serie de autores que le fueron de mucho interés. Le habla de Bolívar Echeverría, le muestra sus libros, le muestra libros de Jorge Veraza (*Para la crítica de la teoría del imperialismo*), le muestra algunos otros de mis libros. Allí Andrés le dice “oye yo soy muy amigo de Jorge Veraza”. Platican en esa ocasión en La Paz de la formación política, humanista y marxista que Álvaro profundiza en México. Quedan con sus teléfonos y demás.

Andrés Barreda regresa a México y en una ocasión en que puede venir a México Álvaro, realmente no recuerdo el motivo de su visita, contacta a Andrés Barreda y le dice que me quiere conocer. Está de acuerdo en muchas cosas y en otras no sé. Hubo cosas que le interesaron de esos planteos. La crítica la imperialismo le llamó mucho la atención porque, como tú sabes él, es de una formación leninista muy rigurosa y entonces también vio que había una serie de izquierda y desde Marx a Lenin. Esto le interesa. Le interesan conceptos que yo forjé como el de “medida geopolítica de capital” para el análisis del capitalismo mundial o conceptos como el de “subsunción real” del consumo bajo el capital para conocer el capitalismo contemporáneo, el papel

que juega el consumo para el dominio de toda la reproducción social e incluso para entender los fenómenos de destrucción ecológica. En fin, estos son algunos de los conceptos que a él le llamaron la atención y quiere conocer al autor que hizo eso. Andrés lo lleva a mi casa en la ciudad de México. A mi me da mucho gusto conocerlo. Andrés me había platicado hace unos años que había conocido a Álvaro, que había salido de la cárcel. Álvaro en esa época todavía estaba en pareja con Raquel Gutiérrez y ella había contactado a otro amigo mío que es David Moreno quien es el editor de la editorial Ítaca donde yo he publicado muchos de mis libros. Raquel se pone en contacto con David y le envía uno de los libros importantes que había escrito Álvaro en la cárcel: *Forma Valor. Forma Comunidad*. En relación con la teoría del valor de Marx. En ese entonces, antes de que Andrés lo conociera personalmente en Bolivia, habían llegado algunas noticias por acá de la obra de Álvaro y de que estaba en la cárcel. Yo conozco a Álvaro por Andrés Barreda. Cuando Álvaro viene a mi casa platicamos sobre algunos de los libros que están allí, me hace algunas preguntas sobre mis investigaciones. Está muy contento Álvaro esa tarde (llegaron después de la comida), está contento, quiere saber cómo me he formado, se extraña porque yo era bastante joven. Él pensaba que, como la obra era muy consistente, yo era un hombre mucho mayor. Estaba muy entusiasmado por encontrarse con la persona que pensó conceptos que le habían servido y la habían dado alguna luz para sus análisis políticos. Es muy interesante el carácter de Álvaro, un pensado que siempre tiene una conexión emocional muy fuerte. Esto lo mostró en esa ocasión que nos vimos en mi casa. Él tenía una admiración de tipo teórico-político-analítico pero el quería conocer, tocar y saludar a la persona. Este es el tipo de carácter de Álvaro. Quería tener una sensación concreta. Esto le daba más confianza en los conceptos que había pensado al respecto. Este es el momento en que nos conocemos.

Allí platicamos de su estancia en México y de cómo conoció esos libros, de cómo se los topó en una librería. A él un libro como *Para la crítica de la teoría del imperialismo* le llama mucho la atención porque creía que las tesis de Lenin eran incuestionables. Yo no soy antileninista de ninguna manera. Lenin atina en muchísimas cosas. Lo que sí hay algo insostenible, el problema no es que exista o no exista imperialismo, eso es algo indiscutible. El problema es cómo lo pensamos, cómo lo conceptualisamos. Platicamos

de esta experiencia suya en México. Algo muy parecido a eso que platicamos en esa ocasión, él, años después, en el 2010 exactamente, nos invita a la vicepresidencia de Bolivia tanto a Andrés Barreda como a mi a dar unas conferencias, unos cursos. Entonces, al otro día vamos al Banco Central de Bolivia a una plática ante un público muy grande (había 600 gentes en la sala). Entonces platicamos Álvaro, Andrés Barreda y yo. Entonces Álvaro recuerdo con palabras menos o palabras lo mismo que te acabo de decir, de cómo se encontró ese libro.

No es propiamente en el tiempo en el que él está en México cuando se contacta conmigo, con Andrés, con David Moreno o con alguien del grupo de estudios sino es mucho después. En primer lugar entra en contacto con David Moreno y la editorial Ítaca, entra en contacto Raquel. Imagino yo que tenía la intención de publicar su libro. No lo sé bien. Años después Andrés Barreda va a Bolivia y conoce por otra vía a Álvaro. Es así como sucedió. La relación conmigo y con Bolívar Echeverría de Álvaro comienza por nuestros libros.

RP: ¿Cuál es su función en el seminario de El Capital entre los años 81´y 84´?

JV: Álvaro no está en el seminario del Capital. Él sabe y conoce de su existencia. El seminario de El Capital se forma en la facultad de economía de la UNAM hacia el año 1971. Son los primeros años. Yo entro a estudiar en el seminario en 1972 poco antes de terminar mi preparatoria. El seminario daba la posibilidad de que obreros o cualquier persona que no fuera de la UNAM, por ejemplo mi caso, podía estudiar en ese seminario. Allí todavía no llega Bolívar Echeverría a dar clases. Yo estoy un semestre estudiando con otros profesores, con Pedro López y Gilberto Arguello (militantes del partido comunista mexicano). Luego Pedro López siendo el coordinador del seminario invita a Bolívar Echeverría a dar clases al seminario. Hacía poco tiempo que Echeverría había vuelto de Alemania, había estado estudiando EL Capital por allá, había comenzado a dar clases en la escuela de Antropología e Historia de la Ciudad de México y no había terminado su carrera, no se había titulado. Era un hombre muy bien preparado, cultísimo, pero no había logrado terminar su carrera. Entonces tuvo muchos problemas para que le pagaran, ya forma parte de la planta de maestros del seminario de El Capital en la facultad de Economía de la UNAM. Este es el primer año en el que estudiamos con Bolívar Echeverría.

En el segundo semestre que estudio con Bolívar él ya está terminando su tesina en donde comenta magistralmente las tesis sobre Feuerbach. Su tesina luego la incluyó en su libro *El discurso crítico de Marx*. Logra titularse, es Adolfo Sánchez Vásquez el director de la tesis y entonces ya le empiezan a pagar y los problemas administrativos los resuelve. Terminamos ese semestre y hacemos otro semestre más con Bolívar. Estamos en el 72´ / 74´ yo ya estoy en la facultad de Economía y he terminado el Seminario de El Capital. Ahora entra al seminario Andrés Barreda y yo soy adjunto de Bolívar Echeverría. Entonces yo voy participando con Bolívar en la formación de esta nueva generación. Nosotros con Bolívar y Jorge Juanes hacemos un grupo de estudios extra curricular. Leemos los *Grundisse* y otras obras de Marx importantes. Vienen las siguientes generaciones del seminario de El Capital. Bolívar comienza a tomarlas desde el inicio. En la primera yo soy adjunto de él.

La estructura del seminario era sencilla. Se leía El Capital a lo largo de cuatro semestres. Ese es el programa con el que inicia pero al llevarlo a la práctica se suscita un problema teórico importante. Muchos estudiantes dicen que no entienden la dialéctica y otros sobre el método de Marx. Creen que sería necesario tener un conocimiento previo para leerlo y no que leyéndolo con cuidado vas aprendiendo lo que es la dialéctica. Se suscita esta inquietud, no se entienden las formas del valor, el capítulo primero y se ve la necesidad de abrir una optativa de metodología. Además de los cuatro semestres de lectura del capital que haya otra materia de apoyo de tipo metodológico. Lo primero que se inventa es que como todavía no era algo oficial o que formara parte de la currícula de la carrera se la llama “opcional” (distinto de las optativas oficiales de la facultad). Nos preguntamos quién conoce de la dialéctica para poder dar estas clases. Se invita a alguien que no formaba parte del cuerpo de profesores. De todas maneras, el propio seminario de El Capital estaba en formación y andaba buscando por todas partes nuevos profesores que formaran parte de su equipo. Entonces encuentran a Jorge Juanes, estoy hablando de 1972. No ha llegado Bolívar al seminario. Entonces llega Jorge Juanes y nos da un curso muy bonito sobre el joven Marx pero la cosa era de metodología ¿No? Íbamos a ver la dialéctica. Muchos no entendíamos que en realidad es el momento en el que Marx lleva a acabo una discusión intensa con Hegel sobre al dialéctica. Entonces se conecta con la discusión

entre el joven y el viajo Marx y Althusser. Se abre una discusión y una serie de problemas.

Al siguiente semestre (2do de 1972) se abre un abanico ya no de opciones sino de optativas, se logra que se amplíen las materias que da el seminario de El Capital; los cuatro semestres y un cuerpo bastante grande de optativas. Para este momento ya se invitó a Boliviar a que de clases en la columna vertebral del seminario. Él y Juanes se van a encargar de impartir una optativa: El Capital y el materialismo histórico. Hay otras optativas que imparte, por ejemplo, Victor Rico Galan que es un luchador de mucha tradición obrera en México, ferrocarrilero, va a dar la optativa de El Capital y el Socialismo Científico. Otro profesor daba El Capital y los orígenes de la crítica de la economía política. Una serie de optativas que enriquecen la currícula y apoyan la lectura de El Capital.

El seminario va teniendo un gran arrastre sobre todo por las optativas. Viene muchísima gente, de economía y otras facultades y no solo de la UNAM sino de otros lados también. Son clases multitudinarias. Desde de que Jorge Juanes presentó aquella opcional sobre el joven Marx el seminario se abrió. Había un gran interés de mucha gente por aprender marxismo en general. En la segunda ocasión de optativas, en el primer semestre de 1973, Bolívar Echeverría y Jorge Juanes tratan de redefinir el seminario. Ponen dos maestros a dar las clases de El Capital. Van a ser a modo de pláticas y conferencias. Se hacen clases dinámicas con ponencias y presentaciones de los alumnos. No habrá más un adjunto sino una serie de adjuntos que promuevan la discusión y el estudio.

Los grupos originales eran de diez personas. Cuando Bolívar comenzó a dar su curso, como veníamos ya de un semestre anterior, nuestro grupo era de cinco compañeros. Luego, el siguiente semestre, donde ya es más conocido, éramos quince, diez y ocho personas. Esto era extraordinario. EN cambio ahora que ya pasó toda una generación y ya estaba por sacar la segunda. Ya hubo una propaganda de boca a boca: “hay unos buenos maestros”. En este curso son más de ochenta personas las que se inscriben para tomar El Capital con Bolívar Echeverría y Jorge Juanes. Además toman optativas de El Capital.

RP: ¿Qué relación tenían con José Aricó? Hay textos de Álvaro García Linera que realizan una crítica sobre el *Marx y América Latina* de Aricó que bien podría haber sido el resultado de un trabajo de investigación del grupo de ustedes ¿Qué representa el nombre de Aricó al interior del seminario o en las discusiones que podían darse por fuera de este?

JV: Desafortunadamente no conozco el texto de Álvaro en donde discute a Aricó como para conectártelo más ajustadamente. Aricó dentro del seminario de El Capital en México significa muy poco. No se lo tomaba muy en cuenta. Luego cuando se publica el libro de Marx y América Latina vimos que tenía algunas cosas buenas, luego vimos que la manera en la que compara a Hegel con Marx es un poco deficiente. Hay una buena recuperación de Rosa Luxemburgo. Si hay un encuentro o un desencuentro. Ya el tema es un poco molesto para los estudiosos de El Capital ¿Cómo que desencuentro? ¿De qué está hablando? En realidad en América Latina está desarrollándose el marxismo, hay una relación con Marx muy fuerte. Allí hay un análisis de lo que dijo Marx sobre Bolivar, Estados Unidos y México. Cuando platica del desecuentro no es de marxista muy serio con los que él ha tenido relación. Él ha tenido relación con los priistas. ArIcó ha estado platicando con los priistas mexicanos, algunos tienen formación marxista pero tienen unas pretensiones de estar en el Estado. En el caso del ex presidente de México, José López Portillo, es un abogado, un doctor en derecho y él se decía hegeliano. En el PRI había una serie de intelectuales, algunos muy bien formados y otros son simplemente arribistas, otros marxistas, otros liberales. Es un partido que, en ese entonces, tiene una gran diversidad de personalidades. Muchos marxistas piensan que es desde el Estado que se puede hacer algo, que la guerrilla no es opción, que le partido comunista es muy sectario porque al seguir los lineamientos de la URSS no se compromete con la política nacional.

La manera en que Aricó habla del desencuentro de Marx con América Latina te hace preguntar con qué marxistas habló este hombre. Él parece haber hablado con marxistas priistas que tienen una opción estatalisata de transformación social reformista. Ellos decían que las clases sociales en México no pueden esperar que a través del proletariado y el campesinado se genere una transformación sino que hay que llegar primero al Estado y desde el Estado se promueve el desarrollo de la clase

burguesa y lo que se puede hacer por un desarrollo nacionalista. Entonces Marx les es profundamente incómodo. Son estos marxistas que en realidad, de antemano, han optado por un camino estatalista que tienen a la clase obrera en un segunda término los que están haciendo historia en América Latina. Es con este sector de la izquierda con el tipo de marxistas que se ha relacionado Aricó. Hay muchos marxismos en América Latina. Esos marxistas se relacionados con la revolución, el Estado y, más bien, con la reforma, de esta manera. Esto es lo que se platica de Aricó en el seminario de El Capital. No fue una gran polémica. No se lo tomaba en cuenta. El libro desde el título es repelente. Los marxistas del seminario son marxistas muy convencidos sin ser dogmáticos.

RP: A vos particularmente por qué te interesa esa posición

JV: Yo terminé haciendo mi tesis de doctorado en 1998 pero esa investigación se origina diez años antes. A mí me interesaba porque mi tesis de maestría es justamente para la crítica de las teorías del imperialismo. Entonces hay un planteamiento acerca del desarrollo capitalista que implica en Marx la ley de la tendencia creciente de la taza de ganancia y es desde ahí que Marx construye una teoría del imperialismo. Esa sería la idea. No es que hay una época y hay otra época como sugiere Lenin. Hay una época de libre competencia y hay del capitalismo y el imperialismo de los monopolios. Esto no es así. Sobre todo no es que vamos a pasar del dominio del capital industrial al dominio del capital financiero y otras cuestiones. Entonces la teoría del desarrollo de Marx no la ha captado Lenin. Está situada en torno a la teoría de Marx de la subsunción formal y real del proceso de trabajo bajo el capital. Es todo el proceso de explotación del plusvalor absoluto y relativo, donde ocurre el desarrollo del capitalismo. No el paso de un tipo de capital (industrial) al otro (financiero) sino siempre en el núcleo del proceso de producción donde se va perfeccionando el sometimiento del proceso del capital para explotar plusvalor. Es de eso de lo que depende el desarrollo capitalista y sus fases. Es una teoría Marx bien desarrollada en el Capital y en el capítulo sexto inédito. Desafortunadamente Lenin no conoce ese capítulo ni retoma los conceptos del proceso de subsunción. Si entiende plusvalor absoluto y relativo pero la transformación de esta teoría económica a una teoría del desarrollo histórico no la capta en su lectura, esta es mi discusión con él. Ahora hay

muchos caminos a hacer: investigar la historia del desarrollo capitalista de otra manera a como se ha hecho esa historia. Los marxistas han hecho la historia desde la óptica de Lenin. Sobre todo desde que queda como dominante en la Tercera Internacional. Se ha olvidado a Rosa Luxemburgo, Kautski está en la basura. El discurso dominante es el de Lenin y los historiadores como Thompson o Hosbawn han tratado de enfocar la historia del desarrollo capitalista desde la perspectiva de la teoría del imperialismo de Lenin.

Yo acabo de criticar en términos teóricos esa teoría y ahora la quiero criticar en términos históricos, quiero demostrarla. Si realmente se podía interpretar la historia del imperialismo sin la teoría de Lenin y solamente utilizando la teoría del desarrollo de Marx. Leo libros de historia e intento interpretarlos no como si hubiera habido un corte en 1871 que pasaría de la libre competencia al imperialismo sino que es una historia continua de desarrollo tecnológico y explotación, de mundialización del capitalismo. Utilizo a Marx para ver cómo se desarrolla el capitalismo en el plantea. Ese es mi libro de 1986, *El siglo de la hegemonía mundial de Estados Unidos*, un libro que se publica hasta 2006. Se abre otro camino: se está imputando que Marx no conocía el Imperialismo. Yo estoy discutiendo a Lenin y se lo opongo al Marx de El Capital en términos teóricos pero Lenin y otros más dirán que Marx no conocía el Imperialismo. Me pregunto si hay o no hay un reconocimiento de fenómenos como el colonialismo, la exportación de capitales. Busco los materiales que Marx ha trabajado. Es la otra parte de la investigación. Vamos a ver qué dijo sobre EEUU, México, ahí está justamente cómo se está desarrollando el capitalismo a nivel mundial, de tener su plataforma en Europa Occidental a extender su polo a Estados Unidos donde solo se puede desarrollar una vez que le cercene la mitad del territorio a México.

RP: ¿El interés por estos escritos era tuyo o era algo que ya se venía discutiendo en esa época? Recuerdo que el texto de Aricó hace mención a algunos de estos artículos de Marx e incluso el de García Linera del 91´también hay mención a estos textos aunque por la pregunta por el sujeto indígena campesino. Hay una revisión de estos textos "marginales" de Marx.

JV: Son caminos completamente diferentes. En el caso de Aricó hay un conocimiento de El Capital un poco superficial. Entonces su camino para entrar a los otros textos de

Marx, el Imperialismo y Hegel es otro. Son preocupaciones de marxismo y política de izquierda dentro de América Latina en general, de la izquierda reformista. En cambio, en mi caso es completamente distinto, yo estoy tratando de aprehender marxismo, mi horizonte de izquierda es el de los años 60´: Cuba y la URRS. La lectura cuidadosa de El Capital abre un horizonte diferente. Si tú lees El Capital todo queda perfectamente engarzado en que domina el capital industrial, esa es una argumentación muy fuerte. Del primer capítulo hasta el final está construido para que el esclavo entienda quién lo domina, es lo decisivo para la lucha. No me domina el rey, el policía, te domina el capital industrial y te explotan de esta manera. Es el mensaje decisivo de Marx.

Yo hago la crítica a la teoría del imperialismo desde el proceso de trabajo. El tema central de la crítica de la economía política, desde cómo se desarrolla este proceso de trabajo (cómo queda sometido al capital), desde ahí vamos a pensar la historia. Así no la pensó Lenin. No está pensando conceptualmente Lenin, tiene una visión empírica, tiene enfrente a los bancos, los trusts, las grandes empresas, unos países que se enfrentan con otros. Lenin tiene una serie de problemas políticos enfrente y situaciones empíricas. Una cosa es la dogmatización de Lenin que hizo el estalinismo y otra es Lenin construyendo su investigación. Una investigación que no termina pero que igual debe ser publicada por la inminencia de la guerra y la importancia de tener posicionamientos políticos. Él no ha llegado a observar el desarrollo histórico capitalista, no lo ha llevado a nivel del concepto ¿Cómo se desarrolla la investigación de un modo de producción? Pues desde el proceso del trabajo. En Lenin hay una omisión del proceso de desarrollo del trabajo. Otros autores posteriormente lo harán notar. Paul A. Baran y Paul M. Sweezy en *El capital monopolista* intentan explicar qué es el capital de los monopolios. Hablan de la empresa gigante, no de la fábrica que vio Marx pero no tratan del proceso de trabajo. Quien sí lo hace es Harry Braverman que es de la misma escuela.

Van por fases. Está una primera fase con Lenin, el capitalismo y el imperialismo como fase superior del capitalismo, una conceptualización englobante que no reconoce el núcleo del problema. Años después, en el 66´, Baran y Sweezy hacen notar que se estaba hablando de imperialismo de manera dogmática pero que no se lo ha demostrado. Lenin deja una serie de sañalamientos importantes pero que en esos 50

años había que haber llenado de investigaciones que explicara cómo funciona el capital monopolista. Se habla de imperialismo y tenemos la tesis de Lenin que dice que es el capital de los monopolios pero una teoría del monopolio marxista no hay. Entonces son ellos quienes lo van a hacer, una teoría de la relación social monopolista. Ellos señalan que esa relación social dependía de un proceso de trabajo, lo señalan pero no se ocupan de eso. Quien sí hace eso es Braverman. El núcleo del problema lo van sacando paulatinamente, van desde la cáscara hasta el núcleo. Marx comienza por el modo de producción, las capas superficiales las han trabajado Ricardo, Smith y la economía política vulgar. Marx deconstruye todo este discurso y dice que hay que comenzar por el proceso de trabajo desde la explotación de plusvalor y para hablar de eso tengo que saber lo que es el valor, por eso vamos a comenzar por la mercancía.

Si vamos a decir que hubo un desencuentro entre Marx y América Latina hay que ver cómo estaba pensando Marx ¿Cómo leía Aricó a Marx? Desde la teoría del imperialismo pero la de Lenin. Así no se va a entender lo que dijo Marx porque es una óptica metodológica completamente distinta. El núcleo del proceso de trabajo, así, pasa desapercibido. Los juicios que hace Marx respecto de México, Estados Unidos y cualquier cosa que dice sobre América Latina no son, desde esa ópyica, visibles. Tanto en el caso de Aricó como en el de Scarón quieren perfeccionar una especia de althusserianismo. Althusser hizo la distinción entre el joven Marx y el viejo Marx. Ellos no dicen si está bien o está mal esta distinción, la dan por buena. Scarón dice (y esto lo sigue Aricó) que hay otra dicotomía, otra gran distinción que hay que hacer: el Marx sistemático de El Capital es uno pero otro muy distinto es el Marx que hable de manera asistemática y coyuntural en todo su trabajo de periodista cuando estaba abordado los temas del mercado mundial. Entonces ya crucificaron a Marx. Hay el Marx joven y el Marx viejo ¿Según quién? Una invención de Althusser. Y hay el Marx sistemático y el Marx asistemático. Eso es otra invención peor que la de Althusser y ha pasado como si fuera cierta ¿O sea que en todo lo que encontremos en los escritos periodísticos no hay teoría? Este señor Marx permanentemente tiene la teoría del plusvalor en la cabeza y la teoría del modo de producción. Y tiene en la cabeza la tendencia creciente de la taza de ganancia y es así como está entendiendo por qué Inglaterra se va a la India o por qué llega a México.

A mi modo de ver lo que decía Aricó no tenía sentido. Estaba leyendo a Marx con mala leche. Basado en la teoría de Lenin sin ser leninista y es dubitativo. Todavía no estamos en los tiempos de oposición por izquierda democráticamente. Estamos en los tiempos de las guerrillas que vienen siendo derrotadas continuamente. Ya en el 73´ y 74´ empieza el eurocomunismo en Europa y eso se comunica con la izquierda en América Latina. En este contexto habla Aricó. No entiende qué realidad capitalista tiene enfrente ni la relación de la teoría de Marx con los escritos periodísticos. Para él no hay relación, hay un corte y esto no es así. Esto no es así, hay una continuidad. Marx está investigando. Por ejemplo, desde 1859, en el prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política, Marx dice que el quinto libro es el del mercado mundial. Lo que tenemos en los tres tomos del capital es solo el primer libro de la crítica de la economía política. Muchas cosas de lo que vendría dependían del desarrollo del capitalismo, no se podían inventar. En los escritos periodísticos Marx está construyendo su teoría del mercado mundial, no solamente está explorando cada coyuntura. Es un terreno de experimentación, en lo que tiene de experimentación no es sistemático. Depende de lo que el material me muestre pero siempre siguiendo una pista. Tiene un programa teórico desde joven y está tratando de cumplirlo.

RP: Si uno recorre los textos de García Linera puede observar que tampoco hace esa distinción entre textos sistemáticos o asistemáticos, de coyuntura o teóricos. Entiende que en todos sus escritos hay una teoría latente en la que algunos habrá que hacer un mayor esfuerzo por extraerlo y en otro estará más sobre la superficie. Convengamos que entonces algunos habían retomado la propuesta de Aricó y otros no.

¿Cuál era la relación y el vínculo del grupo del seminario con el resto de los bolivianos que en esos años estaban por México? Carlos Toranzo, Marcelo Quiroga y René Zavaleta Mercado fueron fuentes más o menos directas de García Linera ¿Tenían contacto con ellos? ¿Sabían qué escribían? ¿Los leían?

JV: Carlos Toranzo y René Zavaleta, refugiados en México, forman parte del cuerpo de profesores del seminario de El Capital. Llegan un poco después de Bolívar Echeverría. Toranzo llega al inicio del 73 ´ y Zavaleta a mitad de ese año. Quien los invita, lo mismo que a Bolivar, es Pedro López (militante del partido comunista mexicano que era el coordinador del seminari), a través de Jorge Juanes. Jaime Labastida también es

incorporado por esos años por libro sobre la filosofía de Descartes observada desde el proceso de trabajo, desde la manofactura y la división del trabajo. En ese momento llegaban compañeros refugiados de otras partes de América Latina, por ejemplo, ha habido un levantamiento minero importantísimo en Bolivia y llega Carlos Toranzo y también se lo invita al seminario. René Zavaleta ya era reconocido como teórico importante y se lo invita. Forman parte del grupo de profesores del seminario.

El propio Carlos Toranzo llega a ser coordinador del seminario. Yo tenía muy buena relación, platicábamos mucho. Tenía una serie de alumnos que lo seguían. Un profesor sólido del seminario. René Zavaleta está en el seminario pero se lo ve menos. Cuando logro mi licenciatura yo iba a dar una ayudantía con René Zavaleta pero desafortunadamente no sé qué le pasó y solamente asiste en una ocasión y yo me encargo del grupo. Él presenta el curso y me pongo a su disposición para trabajar el tomo II de El Capital.

RP: Qué lástima, ¿no?

JV: Sí, qué lástima, exactamente. Fuera de mi experiencia él ha sacado adelante a varias generaciones del seminario. Ha formado una corriente importante.

RP: ¿Hay algún registro de los asistentes al seminario?

JV: El seminario forma parte de la currícula de la facultad de economía de la UNAM. Actualmente ya no existe pero cuando existió formó parte de la currícula. Están las actas de los profesores, ayudantes y los alumnos. Algunos alumnos no formaban parte de la UNAM porque el seminario tenía las puertas abiertas sin tener que cumplir con cuestiones administrativas.

RP: ¿Hasta qué año estuviste en el seminario?

JV: Coordinador fui del 81´al 83´. Me acuerdo porque estando yo como coordinador se dieron los 100 años de la muerte de Marx e hicimos eventos, festejos y homenajes. El seminario duró un tiempo más, cinco, siete años más.

RP: En esos años se reabre la “crisis del marxismo”. México y la Europa Latina fueron animadores de esta discusión. El eurocomunismo y el problema del Estado eran unos de sus temas ¿El grupo estaba interesado en la “crisis del marxismo”? La publicación

de Bolivar Echeverría del 86´hace mención a la misma ¿Qué representaba para ustedes? ¿Había una crisis efectivamente o era otro flujo más sobre las discusiones sobre Marx y su herencia teórica?

JV: El problema es doble. Uno es el desarrollo de la crisis del marxismo en cuanto tal, un fenómeno histórico que viene arrastrando la izquierda que es un fenómeno del desarrollo capitalista desde cuando Berstein, Sorel y Croce hablan de ello. Masaryk escribe el texto *Crisis del Marxismo*. Describe la escena de la socialdemocracia de ese entonces. El centro de la crisis del marxismo es la intervención de Berstein en su libro de 1896 pero que tiene inicios en el 94´ de las tareas de la socialdemocracia. Entonces ahí arranca la crisis del marxismo y hay subsecuentes crisis a lo largo de los siglos XX y XXI. Es un fenómeno histórico con el que hay que contar. Otro gran hito de la crisis del marxismo es el momento de la invasión a Checoslovaquia de los tanques soviéticos. Un país socialista invade a otro país socialista. Otro hito son los procesos de Moscú del 35´al 37´. Otro gran hito es el XX Congreso del Partido Comunista de la URRS en donde Jrushchov hace el informe secreto contra Stalin. Decretan la vuelta a las fuentes del marxismo: Marx, Engels y Lenin. Son momentos de resquebrajamiento ideológico. Otro gran hito es la crisis chino-soviética a mediados de los 50´.

Hacia los 60´ hay un gran auge del marxismo. En 1967 han ocurrido los 100 años de la publicación del tomo I del El Capital, se presentan nuevas investigaciones que superan el horizonte estaliniano que venía dominando al marxismo. Hay un renacimiento del marxismo. Althusser ahí están en segunda línea, no es importante todavía, será en el segundo año. Rosdolsky presenta G*enesis y Estructura de El Capital de Marx.* Lefebre presenta sus tesis sobre El Capital de Marx. Hay un renacimiento de marxismo, es claro en los años 60´. Este renacimiento va creciendo, en el 68´ ocurre en el contexto de la izquierda, la guerra de Vietnam y demás. Los textos de Maximilien Rubel sobre la relación entre marxismo y el anarquismo se nutre del 68´para salvar al marxismo del estatalismo estalinista y del reformismo socia demócrata. Hay una veta anarquista de abolición del Estado en Marx y la va a desarrollar Rubel. El punto culminante de este renacimiento va a ser la crisis del capitalismo del 71´al 73´, la crisis en EEUU e Inglaterra. La crisis del petróleo potencia esto. ¿Quién puede analizar la crisis? Marx, desde la ley tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Quien puede dar cuenta de

la crisis es Marx, lo va a decir Ernest Mandel (*Tratado de economía marxista, Ensayos sobre neocolonialismo y El capitalismo tardío*) y luego, Paul Mattick (*Marx y Keynes*) quien sigue las investigaciones de Henryk Grossmann. Son corrientes distintas, la una trotskista de La Cuarta Internacional y la otra representante de los consejos obreros holandeses y alemanes quien ha estudiado la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Mandel y Mattick hacen una predicción científica de la crisis, la predicen y estalla: "viene cayendo la tasa de ganancia, las estadísticas así lo muestran, va a estallar una crisis próximamente". Luego hacen el análisis de la crisis con los conceptos de Marx de hace 100 años, ese es un renacimiento del marxismo y una reivindicación en toda la línea. Este es el fenómeno principal que está ocurriendo.

Es chistoso, si te fijas en la línea fundamental del renacimiento del marxismo que está ocurriendo y de repente surgen unas dudas sobre lo que dijo Marx sobre la India o América Latina. Hay cuestionamientos que corroen este gran renacimiento del marxismo. Así se vive en el seminario de El Capital. Leíamos la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y una actualidad completa de Marx en su teoría sistemática. Hay una mezcla de niveles porque se denuncian los campos de concentración de la URSS y se confunde al estalinismo y al neoestalinismo con el marxismo.

RP: ¿El grupo no arrastró esa misma operación de sinonimia en su crítica a Althusser? ¿No confundieron los niveles a la hora de atacar a Althusser? Althusser parece funcionar como una condensación de muchos problemas.

JV: El fenómeno Althusser es un fenómeno de neoestalinismo. Ese es el problema. Se presenta como renovación del marxismo y es una renovación del estalinismo.

RP: Muchas de las críticas a la teoría de Althusser parecen encontrar fundamento en su posicionamiento al interior del PC cuando muchos intelectuales comienzan a salir del partido. Él es el que se mantiene adentro del partido ¿Las críticas no tienen que ver con este aspecto biográfico? Esta defensa del PC cuando la corriente intelectual predominante comenzaba a distanciarse.

JV: Si estuviéramos hablando en Francia es posible porque era más claro saber qué intelectuales de izquierda se estaban yendo del partido comunista pero no en México.

Lo que se conocen son los libros de Althusser por Marta Harnecker. Por ese motivo tuvieron tanta repercusión. No se conocía su posición dentro del partido ni sus posicionamientos de derecha frente al movimiento del 68´. Althusser pasa por revolucionario y el manual de Marta Harnecker va a servir para muchos militantes y guerrilleros. Tienen la versión de que es un marxismo radical y no lo es. Althusser es más bien reconocido como un personaje de derecha. Todos estos chismes de familia no se conocen por acá. Yo los conocí veinte años después de haber leído a Althusser. Nuestro conocimiento es completamente teórico, es lo que dice Althusser de Marx y *El Capital*. Luego resulta que en su autobiografía él mismo confiesa que no conocía mucho El Capital y que le dio mucha vergüenza cuando fue a la presentación del libro. Nosotros no conocíamos eso ni los pormenores del partido comunista francés o italiano. Sus libros no eran consistentes. En la edición de siglo XXI de *Para leer El Capital* se publicaron solo los ensayos de Althusser y Balibar. La otra parte la publica Zeta Limitada, los ensayos de Macherey y Ranciere. Estos textos son más importantes, es un estudio más en profundidad. Ellos sí conocen El Capital, lo deforman pero lo conocen. Althusser mismo no lo conoce bien. Luego Althusser, en *La Revolución Teórica de Marx*, habla del joven Marx y lo pone en términos muy brutales. Ahí se destruye la dialéctica. El ambiente, lo que decía Bolivar Echeverría o Jorge Juanes, criticaban a Althusser por su posicionamiento teórico. Lefebre en *Más allá del estructuralismo* señala que Althusser estaba reconociendo la parte estructural del método de Marx pero no la genética. Señala que el estructuralismo, en el psicoanálisis lacaniano o la lingüística, tanto en Althusser como en Foucault están plantenado una ruptura con la dialéctica. Acá aparecen algunas cuestiones interiores de la política del partido comunista francés pero solo allí.

RP: Volviendo al inicio, es notable en los primeros textos de García Linera muchas de las referencias que me has señalado. Parece heredar también su desinterés por Althusser. Un nombre tardío en su obra es el de Gramsci ¿Cuándo aparece el nombre de Gramsci en la escena mexicana? ¿Se lo leía?

JV: Había muchos althusserianos en México en ese entonces. Antes de entrar al seminario de El Capital estamos formando un grupo de estudio con algunos amigos. Allí se consiguen los libros de Althusser y los de Gramsci sobre Croce, Maquiavelo,

Lenin. Sí lo leíamos, particularmente las referencias al materialismo histórico y su discusión con Croce. En el seminario de El Capital a Gramsci no se lo menciona por el 1972. Se lee a Lenin, Engels, El Capital, se discute a Stalin, al manual de Marta Harnecker se la conoce bien, al joven Marx, los *Grundisse*, Historia y Conciencia de Clase de Luckacs, los consejistas holandeses. La bibliografía se va enriqueciendo poco a poco. En medio de esa bibliografía Gramsci no está. En la optativa de 1973 que dan Bolivar Echeverría y Jorge Juanes sobre el materialismo histórico estamos leyendo *Para leer El Capital* de Althusser donde critica furibundamente a Sartre y Gramsci en contra del historicismo. Esto es muy de Althusser, el adjetivo por delante. Unos años después Gramsci va a ser importante. Entra a la primera parte de la escena de la discusión marxista cuando llega el eurocomunismo a México. Cuando el partido comunista se transforma en PSUM (Partido Socialista Unificado de México) a fines de los 70´principios de los 80´. Del 77´al 81´es muy álgida la discusión en torno a Gramsci. En 1980 es la publicación de *Marx y América Latina*, ese es el momento en el que Gramsci va a tener lugar en la discusión sobre el marxismo. Es una capa muy posterior a Marx, Lenin y Althusser. Los libros llegan juntos pero Althusser es una moda antes que Gramsci. Al final de los 70´y principios de los 80´ya hay gramscianos de izquierda, de centro y de derecha.

Entrevista a Raúl García Linera

Entrevista realizada a Raúl García Linera sobre las condiciones de producción del libro *Hacia la revolución socialista* y la organización política junto a Álvaro García Linera en los años 90 en Bolivia. 28/03/20.

Justificación de la entrevista:

Es pertinente conocer la posición de Raúl García Linera porque fue un testimonio directo de los primeros años de militancia de su hermano Álvaro. Raúl García Linera formó parte del Ejército Guerrillero Tupak Katari donde se escribieron y dieron a conocer las primeras intervenciones escritas de Álvaro. Su testimonio también es capaz de leer la coyuntura política boliviana de los años 90.

Entrevista:

Raúl García Linera: ¿Cómo los conseguiste? ¿Cómo conseguiste esos libros? ¿Dónde conseguiste Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia. (A propósito de obreros, aymaras y Lenin)?

Ramiro Parodi: Me llegaron por intermedio de unos colegas de México

RGL: No hay en físico. Se iba a reponer una versión. Es una producción copiada, de mimeógrafo. Ni siquiera escaneado sirve, tiene que ser reescrito, transcrito. El scanner no sirve porque era de mimeógrafo.

RP: Las copias no son de gran calidad pero al menos permiten trabajar con los textos. Me encuentro revisando ese texto, un texto largo, denso y encuentro muchas referencias a discusiones con la izquierda boliviana de esos años. Principalmente con Guillermo Lora como uno de los principales interlocutores. ¿Esto es así o era una referencia secundaria?

RGL: Estamos en la Bolivia de los 80´. Ya pasó la Marcha por la Vida, ya se ha dado la derrota de Calamarca. Todos creían que después de las jornadas de marzo del 85´ se venía la revolución proletaria. Esa era la apuesta de Lora y alguna gente que creían que estábamos en la puerta de la revolución. Lo que vino en verdad fue el gobierno de Victor Paz (Estenssoro) y la introducción del modelo neoliberal vía decreto 21.060. Eso será en el 85´. Se suponía que venía la revolución y vino el neoliberalismo. Ese es el escenario en el que se va a comenzar a trabajar.

Este texto en verdad no era un texto sesudamente elaborado para la academia. Era un texto que funcionaba como formación de cuadros. El original eran módulos de veinte páginas que iban armando el libro. Se imprimían estas veinte páginas y se llevaban a leer a los compañeros y con eso se discutía y se trabajaba en las minas. Se discutía y se debatía la posición revolucionaria, la posición política. Es publicado en el 88´como libro pero en verdad se va trabajando desde el 86´. Se va trabajando como material de formación política en las minas y en los centros obreros. Es parte del trabajo político que hacía la organización en diferentes centros. Una lectura altamente obrerista, fuertemente destinado a las minas y al sector obrero urbano cochabambino y paceño.

El mundo indígena campesino ya se ha empezado a trabajar pero no aparece en los primeros textos. Por la página 180 o 260 es cuando se comienza a debatir sobre el papel del mundo indígena, de la forma de entender el mundo y la infinitud como la no linealidad de la historia sino las diferentes rutas y construcciones de lo social. Se va a entender el mundo indígena como…entender al comunismo como retorno al pasado en condiciones superiores o el concepto de la comunidad universal. Las relecturas de la tarea del mundo indígena. En todo este asunto tienes una pelea y estás disputándote con el mundo obrero donde había dos grandes actores.

En Bolivia los partidos políticos disputan la dirección de COB. Había una sola central obrera de muchísima potencia, que tejía todo el país, la construcción de la ciudadanía se constituía desde tu participación en el sindicato que a su vez era parte de la COB. La COB era la ruta, el camino, para interceder ante el estado por las políticas públicas, desde aumentos salariales o lo que tu quieras. Entonces la ciudadanía se constituía desde la COB. Los partidos políticos disputaban la presencia en la COB, no la dirección sino la presencia. La dirección siempre la mantuvo desde el 53´el maestro Juan Lechín Oquendo pero el segundo, tercer o cuarto cargo se disputaba. Se lo disputaban el PC o el Quinto Congreso o los trotskistas. Ellos se disputaban la presencia en la dirección de la COB. Se disputaban quiénes tenían más cargos. Diferentes minas, diferentes direcciones mineras, magisterios, obreros, diferentes organizaciones.

RP: De la COB era parte la Confederación Única de Trabajadores Campesinos, ¿verdad?

RGL: Todos, todos sí. Pero no olvidemos que hay una primera COB sin campesinos porque el Pacto Militar Campesino que constituye Barrientos en el 65 o 66 si no me equivoco, ya tiene una tradición desde el 54´, las milicias campesinas pro MNR se había enfrentado a las milicias obreras mineras. El campesino después de la reforma agraria va a ser muy leal al MNR. La Revolución del 52´le va a dar ciudadanía, voto y derecho propietario, derecho a la educación. Era muy leal al MNR. Eso devino, cuando vino Barrientos con el Pacto Militar Campesino que era una alianza básicamente nacional del valle pero que era muy fuerte y vas a tener en paralelo la construcción en la parte andina de la Tupak Katari una federación campesina que va a ir disputando y construyendo una organización. Esta Tupak Katari va a ser parte de la COB, muy pequeña en principio en los 70´pero en el 79´va a ser potente. Genaro Flores es el

segundo de la COB y cuando Lechin se tuvo que pasar a la clandestinidad el que hace la resistencia al golpe de Alberto Natusch Busch es Genaro Flores dirigiendo la resistencia al golpe desde el mundo indígena, desde la Tupak Katari.

Entonces en los años 80´ la federación de campesinos también es parte pero siendo parte también no lo es. Como tiene este origen dual, siendo parte de la COB tiene su propia autonomía. En el 89´la COB luego de la derrota militar de Calamarca, ya no hay nadie en las minas, ya no hay guardia minera y los campesinos reclaman el derecho, al ser la única central organizada, de dirigir la COB. Y ellos dicen no, la COB es para obreros no para campesinos. Tanto la COB entendía que los campesinos eran parte pero que tenían autonomía. Esta autonomía, entendía la COB, le impedía ser dirigencia de la COB.

Es allí donde se disputaba la política obrera, del mundo obrero ¿Por qué la gente que pertenece a lo que después va a ser el EGTK no es del MIR, no es del PC o trotskista? ¿Qué los hace diferentes? Porque no somos parte de ellos está explicado en ese libro. Allí se pueden ver las líneas más duras del POR (Lora era lo más lúcido que tenían) y del PC. Debate contra las tesis que se presentan en los congresos mineros o de la COB, con ellos dialoga. Es en el centro de la COB donde se disputa la política. En ese ámbito se da. Marca la diferencia sobre el socialismo, el comunismo, el momento actual, la lectura de la realidad. Cómo es que se presentan de un modo altamente opuestos pero leen y dicen lo mismo sobre la realidad.

RP: ¿Hay también una disputa por la apropiación de la interpretación de la Revolución del 52? Ese parece ser un escenario necesario a redefinir por los actores tan importante como tanto una estrategia o una definición de lo que es el comunismo o el socialismo ¿Cuáles eran las discusiones sobre el 52´en ese contexto?

RGL: El 52´es básico. No olvidemos que el estado del 52´va a existir hasta por lo menos el 85´y poco a poco va a ser desmontado por el Neoliberalismo. A ese estado no lo transformaron ni los golpes de estado ni los gobiernos militares. Las notas constitutivas del 52 que tienes un naciente en la Guerra del Chaco van a construir lo social. Uno puede plumerear contra Banzer, el golpe de estado, el Plan Cóndor pero lo van a hacer dentro del estado de la revolución del 52´. Es un trazo, una estructura

estatal que va a durar hasta el 85 y el mismo que lo va a instaurar, que va a ser el primer presidente del Estado en el 52´ (Victor Paz) va a ser el que va a postular las direcciones neoliberales del 85´, transformando el estado del 52´y dando paso al estado neoliberal.

En ese transcurso, la primera interpretación política va a discutir teóricamente la condición si feudal o no es feudal y por qué no es feudal de la república porque detrás de la lectura de lo feudal está la lectura del mundo indígena campesino. La condición del 52´ y las tareas del 52´ sobre el mundo indígena campesino decían que había que civilizarlo, había que acabar con su estructura cultural para dar paso a la modernidad. La revolución del 52´ construyó la condición campesina del ámbito rural. La propuesta que hace la izquierda es expropiarle sus tierras para poder proletarizarlos. Porque solo cuando se proletarice al indígena campesino puede ser revolucionario.

RP: Por parte de la izquierda se le asignaba un rol secundario…

RGL: No solo eso. Es una lectura de Marx del 48´sobre el campesino francés y la del Manifiesto Comunista. Desde esa lectura, está la lectura del 52´ sobre el indígena campesino y las tareas actuales. Porque si esos campesinos no son más que pequeña burguesía, propietarios de medios de producción, lo que hay que hacer es expropiarles sus tierras para que se concentre la tierra en pequeñas manos y sean obreros agrícolas porque solo cuando sean obreros agrícolas podrían adquirir la conciencia proletaria. ¡Podrían adquirir, algún rato, la conciencia proletaria!

Es una discusión sobre el 52, qué pasa en el mundo indígena y qué pasa en el mundo obrero. Después de la Marcha por la Vida se va ir desmontando todo lo que es la minería, todo el sector minero potente, la vanguardia minera, se va a ir demsontando y descabezando. No solo las direcciones sino vaciando las minas. Tanto las estatales como las privadas. Detrás de eso se van a ir desmontando las grandes fábricas, se van a ir desmontando. Detrás de eso lo que tienes es un obrero nómada y ahora ¿cuál es el sujeto revolucionario para pensar la revolución?

RP: En este primer libro que vos me decís que está escrito entre el 86´y el 87´y finalmente publicado en el 88´pero lo iban repartiendo de a tandas. No se ve tan claro que el sujeto de la revolución sea el sujeto indígena campesino. Hay todavía una

ambigüedad que en el libro del 91, está más claro y sin embargo pasaron pocos años. En esta primera publicación aún se discute la importancia de los sindicatos y sobre lo campesino indígena no hay una reivindicación tan importante como en los textos posteriores.

RGL: Obvio. Hay que ubicarse en el contexto boliviano. Luego del decreto 21.060 se va imponiendo el modelo neoliberal que plantea el desmontaje de todo el aparato estatal y el mundo minero. Viene la baja de los precios de los minerales, el precio del estaño baja por debajo de U$D 2,5 la libra y el costo productivo es U$D 2,5 la libra. Se habilita la posibilidad de desmontar el aparato minero. Hay propuesta por el lado minero de hacer una jornada más, que no nos paguen pero por lo menos 4 horas más trabajemos gratis pero aumentemos la productividad para hacer sostenible las minas. Es una propuesta que sugiere Escobar que va a ser parte de la conducción de La Marcha por la Vida. Si te pones en ese escenario lo que ves es un momento de reubicación.

Del 83´en adelante se realizó un trabajo fuerte, sesudo, sobre fabriles, mineros en todo el país. 85´jornadas de marzo, 10.000 mineros en La Paz. Luego, en agosto un nuevo gobierno. 21 de agosto del 85´sale el decreto 21.060. A partir de entonces 120 días de huelga en las minas de los mineros. En el 86´ se organiza a la gente, lucha, huelga, marcha a La Paz y derrota en Calamarca. Vuelve la gente a las minas a seguir peleando. Se comienza a ofrecer U$D 1000 por cada año trabajado para quien se retire. Para finales del 87´ U$D2000 para quien se retire. En el 88´ U$D 3000 para quien se retire por año trabajo.

Entonces, en ese debate, en esas circunstancias hay una búsqueda. Si alguien hubiera pensado antes del 85´que había otro sujeto que no fuera el obrero lo hubieran colgado en la plaza. Era imposible pensar otro sujeto.

RP: No era algo que se pudiera explicitar con mucha liviandad…

RGL: El sujeto histórico no es un sujeto per se, no es un sujeto genético. Es una construcción de las contradicciones sociales. En eso se da. El mundo campesino en 53´va a hacer milicias campesinas para combatir a las milicias obreras. Está también el 67´con el Pacto Militar Campesino, con Barrientos. Hay que leerlos como procesos. La apuesta de la revolución del 52 produce una oferta de ciudadanía al mundo indígena

que por primera vez tenía derecho a la propiedad (127 años después de la fundación de la república), derecho a la ciudadanía, a la igualdad, al hermano campesino. Claro que el mundo indígena campesino aposto a esa construcción. Solo cuando esa apuesta se muestra fallida, falaz, mentirosa, cuando se muestra que había una ciudadanía de primera y una ciudadanía de segunda. Cuando se muestra que las notas no era diferentes que las anteriores, que solamente las había acicalado un poco pero ese acicalamiento se iba desdibujando para que retornaran las notas racistas y discriminadoras del mundo indígena.

A medida que se va alejando del 52´el mundo indígena campesino se rearticula bajo notas étnico nacionalistarias. Se produce la politización de la etnicidad como construcción del sujeto social

RP: Esta idea que es muy política y a la vez fuertemente teórica de politización de lo étnico, la reivindicación de la multiplicidad de nacionalidades, incluso una revalorización de la organización (en el sentido amplio de la palabra, tanto política como económica) de esos sectores… ¿proviene de su experiencia de México? ¿Lo encuentran en Bolivia? ¿Siempre estuvo claro? ¿Cómo es ese proceso? Porque lo que uno observa es que estas posiciones de izquierda como la de Guillermo Lora no prestaban tanta atención a este componente en el sentido de que lo tenía como algo secundario, lo que vendrá después de la revolución consumada y no ven ahí mismo las condiciones de posibilidad de la revolución porvenir (más visibles en algunos textos de Álvaro García Linera posteriores). Mi pregunta fundamental es ¿de dónde sale esta idea? Si uno va a las discusiones de México encuentra la "crisis del marxismo" desde Bolívar Echeverría hasta los argentinos exiliados y los europeos que andaban por ahí nadie habla de esto. Si uno va a Argentina nadie habla de esto. Si vamos a Chile con la propuesta de Allende tampoco es fácil encontrar alguna reflexión al respecto ¿Cómo lo elaboraron?

RGL: Tienes que ubicarte en el tiempo en América Latina y en particular en Centro América. Entre los 70´y los 80´. Revolución sandinista triunfante, procesos armados en Guatemala, en El Salvador, en Nicaragua, un proceso muy potente (el salvadoreño) con el MSL, Salvador Cayetano dirigente organiza al MSL. El proceso de tierra arrasada aplicada por el ejército guatemalteco sobre las comunidades indígenas campesinas de

Guatemala. Esto va mostrando una lectura bastante marxista-leninista sobre el mundo obrero pero también te va diciendo "aquí el cuete tiene otras notas" ¿Cómo entra Guatemala en este cuete? ¿Cómo se entiende? ¿Qué está pasando? ¿Cómo guerrillas que no eran maoístas en Guatemala parten de un mundo indígena potente, de procesos autodeterminativos y se les termina aplicando políticas de tierra arrasada? Son importantes los movimientos campesinos de Nicaragua y El Salvador. Ahí hay una preocupación: ¿qué onda con el mundo campesino?

La explicación para dar cuenta de lo que fue el 67´sobre el Che Guevara que dice que el campesinado era pro gobierno y entonces por eso nunca se afilió a la guerrilla no es suficiente. Hay una preocupación. Se comienza a pensar como aprehender este tema que no parece cuadrar, no se puede masticar, en un país como Bolivia donde el mundo indígena campesino en el 79´ desarrolla la resistencia al golpe de Estado que la produce Genaro Flores como CSUTCB. Flores se asila y él es el que dirige una resistencia potente. El mundo indígena dirigiendo la COB. Flores es el fundador de la CSUTCB Tupak Katari. Es decir, katarista. No campesina del valle como era la anterior estructura, hablando de cara a cara. Están las tesis de Tiahuanaco del 69´donde se plantean un retejido del mundo indígena. Ya a Fausto Reinaga con sus escritos.

En ese escenario se produce un encuentro con Felipe Quispe quien viene de esa tendencia reinaguista, ha sido parte de un partido político, ha sido entrenado en Cuba. Entonces tienes el encuentro entre el 84´y el 85´. No se sabía cuánto apego tenía Reinaga en el mundo indígena. Hay una lectura y una búsqueda ¿Qué ha escrito Marx sobre esto? Están los cuadernos etnológicos, los Grundisse pero… ¿Qué más? Nos hablan de unos Kovalevsky ¿Dónde están? ¿De qué se tratan? ¿Qué dice Marx? Se buscan, se traducen. El EGTK publica algunos de estos documentos.

En el mismo libro del 88´entre las primeras 100 páginas altamente obreristas, marxistas-leninistas y la continuación e las páginas vas a encontrar un desarrollo porque no es una sentada a escribir. No era un cuate que se sentaba a escribir y teorizar sobre las bondades del marxismo en la compresión de la realidad nacional. Es un cuate que, intentando entender la realidad nacional y transformarla, y escribir en la medida en la que intenta transformarla e interpretarla.

Son casi dos años de grandes transformaciones en Bolivia, potentes encuentros, consistencia entre las búsquedas anteriores con los encuentros actuales y el mundo indígena, como va a decir Álvaro, va a sintetizar: "en este país no se puede ser marxista sin ser katarista". Esa es la forma pertinente de ser marxista en Bolivia. Es la síntesis de ese libro.

RP: ¿Cuáles son las lecturas que hacen en México? Es sabida la influencia de Bolivar Echeverría en Álvaro García Linera. En el mexicano es visible un método, una sistematización, una forma de leer a Marx a partir de la crítica de la economía política. Sin embargo, en este escrito del 88´no está clara esa presencia ¿Qué relación encontras entre sus lecturas en México y las posteriores publicaciones del EGTK? ¿Hay alguna relación o decidieron "deshacerse" de su aprendizaje mexicano para adentrarse en la coyuntura boliviana? Hay una presencia de la política muy distinta entre García Linera y Echeverría. No es muy clara la presencia mexicana en la publicación del 88´.

RGL: No, es que ya no hay México. Álvaro va a tener muchos debates con Jorge Veraza ¿Qué es lo que está discutiéndose? El qué hacer y la forma de leer El Capital. Bolivar Echeverría, Veraza, van a ser actores muy importantes para comprender la relación con el partido, con la relación entre marxismo y realidad, cómo es que el marxismo es un instrumento para comprender y transformar la realidad. Pensá que si sacás a ellos del escenario, ¿qué te queda? Althusser, Poulantzas, los manuales soviéticos ¿Qué te queda? Eso sería. En la pelea de la primera parte del texto contra las posiciones stalinistas o trotskistas se pueden ver las lecturas de México ¿Cómo leer la realidad? ¿Cómo pensar al marxismo como un instrumento para leer la realidad? Desde una comprensión que estaba atravesada por los debates con Jorge Veraza y compañía. Se discutía el qué hacer y la concepción del partido.

La cercanía a los procesos latinoamericanos en lo que va a ser la construcción del EGTK es fundamental ¿Cómo construyes al EGKT? ¿Cómo construyes a la organización político militar (OPM) revolucionaria?

RP: ¿Ese encuentro con militantes de Centro América ocurre efectivamente en México?

RGL: Sí, eso permite entender cómo se organiza en Bolivia pero también cómo se discute el qué hacer ¿Por qué no es una organización parecida a la de Lenin? ¿Por qué se opta por una organización más parecida a la del FMLN de Salvador Cayetano? Pero desde la crítica al propio qué hacer. Entonces las lecturas y las discusiones en México es la propia interpretación del nacionalismo revolucionario. Se debatió mucho allá con alguien que era parte del grupo de debate que es Fernando Mayorga. Justamente sobre el nacionalismo revolucionario. Todo eso va a converger en una reflexión entre el 84´y el 86´ todo el bagaje teórico y lecturas constantes desplegadas en tu praxis misma. A la par se te está desmoronando el mundo obrero y tú estás pujando porque resista el mundo obrero porque el mundo obrero es el sujeto. Aparece en paralelo el mundo campesino que en parte ya esta1b apero que estaba tapado porque el mundo obrero, demasiado grande, lo tapaba solo en la medida en la que se va desdibujando el mundo obrero puedes ver la potencia del mundo indígena campesino que, en realidad está en ascenso y había avanzado bastante, era tapado por la potencia y la fuerza del mundo obrero como resultado del 52´. A medida que se va desmoronando ese mundo obrero, la sindicalización, la fuerza laboral bajaba al 20%. Donde está clara la influencia de Bolívar Echeverría es en *Forma Valor Forma Comunidad*. Allí puedes ver los debates y es un texto posterior, un texto más filosófico, más teórico. El texto del 88´es un texto movilizador, de formación de cuadros, es para formar cuadros obreros, mineros en la Revolución y tiene que ser sencillo, está en su debate cotidiano, para gente que tiene idea de lo que es el debate con el PC, con el POR, las mismas referencias son congresos guerrilleros, mineros y de la COB. La crítica es a esas posiciones de izquierda. Estás construyendo la militancia con gente destacada en el mundo obrero, con mucho grado de politización y cierta cercanía a los congresos mineros y departamentales de la COB y de la federación de mineros. Si bien en las primeras partes tiene muchas citas de Lenin y compañía debo recordar que en los congresos mineros y en los de la COB (Guillermo Lora Escobar, Edgar Ramírez, Simon Reyes participaban con puras citas de Lenin, Marx y compañía) era una discusión muy dogta, muy exquisita. Es bonito ver las grabaciones de los congresos. Eran muy dogtos, gente muy bien formada, no eran ajenos a qué dijo Lenin, qué dijo Marx, en qué página.

RP: El otro participante en este contexto es el de Ricardo Calla ¿Las críticas son las mismas que a Lora? ¿Se mantiene la misma línea para con esta suerte de dogmatismo stalinista de izquierda que tiene una lectura lineal del tiempo histórico, que solo concibe un sujeto de la revolución que es el proletariado?

RGL: Ricardo Calla va a ser el abanderado teórico del congreso campesino del 88´. Hay un debate en ese congreso que (supuestamente) desde la izquierda se critica la posición de Ofensiva Roja. Ofensiva Roja lleva su posición al congreso, la va a defender y a exponer su posición indigenista. Este cuate dice que hay un fascismo indígena de nuestra parte. Se supone que Calla era de izquierda, hoy vemos que no es más que socio de Carlos Mesa (fue viceministro de Mesa). En ese entonces era uno de los sujetos de una supuesta izquierda que había estado en Cuba, había sido parte del grupo de Gregorio Lanza, un grupo de izquierda que supuestamente vino a hacer la lucha armada a Bolivia y nunca la hicieron. Parecía una izquierda muy radical y potente. No es la derecha de la que está formando ahora. Es la izquierda casi fierrera del país. La respuesta era a ellos.

El postulado, si no me equivoco, era: si el mundo q´ara no acepta al mundo indígena denos el derecho que el mundo indígena haga su propio estado nacional. Ante ese postulado Calla dice que es "fascismo". Es una respuesta a eso. Es antes de entrar al congreso de la COB del 89´ que va a ser el último congreso potente de la COB donde termina el mundo indígena haciéndose cargo. Allí claramente Felipe Quispe como Felix Cárdenas van a reclamar el derecho del mundo indígena campesino a hacerse cargo de la Central Obrera Boliviana. A propósito de Calla se está explicando la potencia revolucionaria comunista de la apuesta étnico nacionalitaria del mundo indígena.

RP: Esa es una idea que madura fuertemente a partir del encuentro con Quispe

RGL: El encuentro con Quispe representa una organización en sí misma que va a tener cuatro expresiones. Ofensiva Roja: hacía un trabajo en las minas. Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas: hacía un trabajo en el área indígena campesina. Una tercera que hacía un trabajo en las estructuras obreras de Cochabamba y La Paz y Oruro. Y una estructura cristina en las comunidades pastoriles católicas. Cuatro formas de una sola organización. Compañeras de diferentes sectores van a apoyar a los otros. Hay una

especialización de ciertos compañeros en ciertas áreas. Los mismos compañeros podía apoyar a otras áreas, gente que trabajaba en asuntos de campesinos podían ir a asuntos de mineros y quienes trabajan en asuntos de mineros podía ir a trabajar en asuntos indígenas campesinos. No son cuatro líneas sino cuatro escenarios en los cuales trabaja toda la organización.

Es importante pensar a quién está dirigido este texto. Los debates internos nuestros sobre el qué hacer, sobre la formación del partido, sobre la estructuración, sobre la pertinencia de las diferentes tendencias (trotskistas guevaristas, anarquistas, maoístas, cristianos, indigenistas, indianistas, marxistas) todas coexistiendo en ese espacio, debatiendo. En el debate interno nuestro está Bolívar Echeverría y todo lo que se había aprendido y trabajado en México (cómo se construye al partido, qué notas tiene, cómo se construye a la OPM).

El texto del 88´tiene como interlocutor a obreros, mineros, no a académicos. El primer libro académico es Forma Valor. Forma Comunidad. En la cárcel, mientras está preso, en el 94´y 95´. Es un trabajo con mayor grado de abstracción. Estos textos no pretendían lelgar a la academia. Firma como Qhananchiri, es un texto de la organización para ayudar a formarnos, a debatir. Está dirigido a los obreros.

RP: Sin embargo tienen un valor teórico en el sentido en el que se puede observar cómo se es marxista poniendo en primer plano la coyuntura. Nada más marxista que poner a un corpus teórico al calor de un conflicto político.

RGL: Comparto, no estoy desmereciendo la fuerza teórica del documento pero el objeto de la acción es formativa. Por eso lo leíamos nosotros con los compañeros, se debatía, es una guía de la formación política con los compañeros. Antes que eso eran pequeñas cosillas, un libro, una parte de un texto.

RP: ¿Cómo era recibida esta propuesta formativa por parte de los compañeros?

RGL: Muy potente porque no son a los primeros compañeros que se les da esto. Ya están en un segundo nivel, ya han hecho trabajo político, ya han conversado, hemos pasado películas, las hemos debatido en un cine debate, hemos llevado documentos, llevamos películas nacionales, de El Salvador y sus procesos revolucionarios, lo mismo con Nicaragua, estás en esa sospecha

RP: ¿No había una sospecha sobre una actitud demasiado intelectualista de su parte?

RGL: Tienes que ir venciendo las sospechas. Es un trabajo lento, que lleva meses, hemos superado la condición de querer resultados inmediatos, se ha llevado cada quince días una película, otra película. Cuando tienes varias seis o siete sesiones de películas comienzas con algunos textos del Manifiesto. Después de haber estado con el mismo grupo unas diez sesiones ya puedes llevar tu propio material. Has ido aperturando y seleccionado a la gente. Alguna gente ha venido al principio, otra se ha ido y otra ha venido después. Poco a poco has ido seleccionando y va desarrollando la compresión de la propuesta de una OPM. Gente más radicalizada, más formada, que le vas a exigir que lea porque es parte de aprender. Estás hablando con un obrero que trabaja ocho, nueve horas al día y vuelve y lee poco. Lo ayudas, te sentás a leer con él, le vas aclarando las ideas, las propuestas. Teníamos un periódico que se llamaba Ofensiva Roja y se reparte eso también, textos mucho más pequeños, más simples. SI lo ves en ese contexto la gente con la que ya estás trabajando es gente "filtrada". Son diez personas dentro de un grupo de trecientas o cuatrocientas. Algunos venían con militancia, cuando ven la crítica la entienden. Ahí ya estás avanzando. La discusión que ves en la publicación del 88´no era ajena a los compañeros mineros y fabriles, al mundo obrero. Por ahí te mueves, los compañeros trabajan contigo y se convierte en una especie de trabajo semi-clandestino porque después de esto vas a pasar a otro tipo de formación.

Entrevista a Álvaro García Linera

Esta entrevista fue realizada el martes 16 de mayo de 2023 de forma presencial en el Instituto de Investigaciones Gino Germani una vez que la redacción de la tesis ya estaba concluida.

Justificación de la entrevista:

El motivo por el cual se decidió realizar esta entrevista estriba fundamentalmente en un interés por conocer la opinión de Álvaro García Linera sobre las conjeturas y las observaciones desplegadas en la investigación. No siempre se tiene el privilegio de poder dialogar con el autor de cuya obra se ha estudiado. De ningún modo buscamos "contrastar" la tesis con ningún tipo de "verdad" que pueda hallarse en la voz del

sujeto en cuestión. Esta tesis ha insistido permanentemente en que no es el sujeto de la enunciación donde se halla la posibilidad de un conocimiento verdadero. Sí, en cambio, nos pareció un aporte valioso conocer el estado actual del programa de investigación de García Linera y acercar las puntualizaciones desarrolladas en la tesis con el fin de pensar si no son caminos posibles de la continuación de un "marxismo lineriano".

Entrevista:

Ramiro Parodi: ¿Cómo te relacionaste con las discusiones en torno a la "crisis del marxismo" en tu llegada a México? ¿Te interesaba participar del debate intelectual? ¿Es posible pensar que tu inserción en esa discusión sea a través de una insistencia en Marx a través de una serie de textos "no canónicos" como los Grundrisse, el epistolario con Vera Zasulich y los etnológicos?

Álvaro García Linera: Escuché el término por primera vez en el texto de Althusser donde también participa Bobbio. No me acuerdo el nombre[147]… pero ahí aparece la "crisis del marxismo" ¿A qué le están llamando "crisis del marxismo"? Me parece algo extraño para mí. Me falta información para dimensionar a qué le están llamando "crisis del marxismo". No me involucro en el debate internacional. Luego ya en los años ochenta voy dimensionando más. Claro, y cuando cae el muro de Berlín ya era el acabose.

Pero en el caso de Bolivia que es lo que me está interesando en esos años (81, 82, 83, 84) mi manera de abordar la insuficiencia del desarrollo de la teoría política en Bolivia y la insuficiencia de la práctica política en Bolivia (Y con los años después todo este debate sobre la crisis del marxismo. Porque ya en México y después de México, comienzo a acceder a los otros textos que circulan en castellano, de Aricó, de Juanes quienes expanden ese debate en América Latina) mi respuesta es que la crisis de los partidos políticos marxistas, de la teoría marxista en Bolivia y del marxismo continental

[147] Se refiere a la compilación denominada "Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser" cuya primera edición en México aparece en 1982 en una colección dirigida por José Aricó. El texto de Althusser es "El marxismo como teoría "finita"" y el de Bobbio se llama "¿Teoría del estado o teoría del partido?".

hay que enfrentarla con más marxismo. Es con más marxismo. No es "necesito irme por un costado".

Y claro, ahí coincide y ensambla bien con lo que tú has visto. ¿Y cómo es eso de más marxismo para poder dar cuenta de la crisis y remontarla? Apoyarte en esos textos más periféricos. Son los textos periféricos en los que uno va a ir a hallar elementos más nuevos. Menos atravesados por los debates actuales y desgastados. Y yo creo que eso sí estaba en mi cabeza muy fuertemente porque me acuerdo de la obsesión con la que buscaba los textos de Marx periféricos, menos conocidos. En ese tiempo mi interés no era leer El Capital, mi interés era leer los textos que no habían sido traducidos. Había una especie de intuición: "Hay ahí muchos otros elementos que nos van a clarificar mejor, que nos van a dar posiciones y propuestas para remontar este ambiente enrarecido y estancado en el que se está quedando el debate marxista".

Entonces ir por los francos… los Grundrisse, las cartas a Vera Zasulich, los cuaderno etnológicos. Y si tú te fijas la explicación de por qué escribo el textito de "Demonios escondidos" es bajo la idea de no solo indagar los "textos periféricos de Marx" sino sumergirme en los temas periféricos del marxismo: nación, campesino, comunidad. Esos eran los textos dejados de lado y eran los que a mi me interesaban porque eran con los cuales yo pensé fundar a pequeña escala un programa de regeneración de la lectura marxista para Bolivia. Eran los temas centrales. Y no solamente porque involucraba al movimiento indígena, sino porque involucraba las siguientes preguntas: ¿Cómo se construye lo popular? ¿Qué es esto de lo popular? ¿Por qué los obreros bolivianos se paran y se ponen a cantar el himno boliviano cada vez que van a hacer una asamblea? Y cada vez que construyen esa asamblea. ¿Y por qué cuando son masacrados lo hacen abrazando una bandera boliviana? Cuidándola casi como si fuera más importante que su vida. ¿Por qué? ¿Por qué cuando marchan 20.000 mineros lo hace cada sindicato con su estandarte boliviano por un lado? ¿Por qué es tan importante para ellos? Está este sentimiento de la pertenencia a una comunidad más grande que le llaman "nación". Entonces, la explicación que encuentro no me satisface. Y por eso, en estos temas periféricos del marxismo, y contextos periféricos del marxismo, es posible hallar un punto de una revitalización de la lectura del

marxismo. Y no es que se sustituya a los textos marxistas, sino que le dan otra connotación. Lo alumbran de otra manera.

Y en el plan que nos hicimos antes de entrar a la cárcel, voy a revisar estos textos periféricos poco conocidos en torno a estos ejes: nación, Estado, comunidad, campesino. Luego voy a llegar a *El Capital* con eso. Y estoy seguro, y así resultó, voy a poder leer de otra manera El Capital. Voy a poder encontrar un conjunto de vetas silenciadas, dejadas de lado, en los textos de El Capital. Y eso es un poquito lo que intentamos hacer ya en la cárcel con medios más deficientes. Aceleramos el trabajo de investigación porque todavía faltaba un trecho de los años 50 en el libro que hicimos de los Demonios Escondidos. Teníamos que entrar a los *Grundrisse*, los textos sobre nación, los textos periodísticos, trabajarlos más, y como ya he entrado a la cárcel, pues me lanzo directamente al *El Capital*, que es lo que podía juntar. Pero es parte del mismo programa.

RP: Se nota que el texto de los Demonios Escondidos queda interrumpido. Es muy claro en la escritura eso porque los primeros tratamientos sobre los distintos textos de Marx son profundos, detenidos. De hecho, son muy críticos por momentos del propio Marx, que no ve esos problemas que vos le estás exigiendo. Y al final, cuando aparecen quizás los que te daban las respuestas, como los *Grundrisse* o los casos como el de España, ahí se precipita el final. Se interrumpe de alguna forma.

AGL: Y claro, tenía que continuar… viene de la cárcel, entonces ya me aferro, hay un hueco. Pero la flecha del tiempo está más o menos definida. Entonces, ante esta "crisis del marxismo" inicialmente muy boliviano, muy en función de partidos políticos y de práctica política, mi respuesta es: "más marxismo". Tienes que criticar estos "falsos marxistas". Y cuando ya estoy en Mexico y comienzo a tener más información y a ver el debate más general sí, es lo mismo pero adelantado: "más marxismo". La manera de resolver la "crisis del marxismo" es con más marxismo, no necesitas saltarte al marxismo.

RP: Sin embargo, algunas críticas hay, ¿no? A la crítica a lo que se puede entender como una teleología marxista, al único lugar del obrero, pero bueno, esa sería más lectura que se han hecho de Marx, que Marx mismo.

AGL: Sí, es más lecturas que se hacen de él. Y intento encontrar leyendo a Marx elementos que te dan para pensar. Si te quedas con la fotografía de ese texto, pero si ves el movimiento del texto, lo que intento mostrar es, mira, "aquí Marx está viendo que la cosa es más complicada". No lo desarrolla... Y aquí, quizás por la exigencia política, lo formula de una manera que puede luego dar equívocos. Pero si te quedas con eso, lo estás haciendo mal. Porque aquí te dio otro dato y otro dato y otra pista que después, cinco años después, ves, lo retoma y se preocupa por este lado. Entonces, lo que veo es como un Marx en movimiento, donde en momentos tiene que condensar lo que está investigando y condensar para un tipo de acción o de intervención política un conjunto de frases y de posiciones, como El Manifiesto. Pero no te quedes en eso. No te quedes en eso porque mira, en paralelo hay otra beta que toda está trabajando ahorita porque la intervención no está reclamando estas otras betas.

Es también yo así como me voy a ver. En idea de este marxismo situacional tienes que intervenir. Entonces, al momento de intervenir tienes que comprimir y al momento de comprimir tienes que dejar de lado otras. Porque estás ante un adversario concreto y al cual hay que dar una respuesta concreta. Pero si luego eso lo absolutizas estás mal. No es lo que se quería. Porque luego hay otras betas que hay que desarrollar. Entonces, eso es lo que tú ves.

Me estoy saltando en el tiempo al tema de por qué no trabajo más este tema de la división del un trabajo sexual…

RP: Ahí Álvaro, yo todo el tiempo pensaba, "le estoy haciendo una crítica moral más que una crítica teórica". Yo ahí como retomo lo que dice Raquel Gutiérrez en *El Laberinto* y un señalamiento que hace María Pía López en el prólogo de nuestro libro que dice "queda silente la faz patriarcal que estructura también las desigualdades y las violencias, y que se pliega sobre las otras relaciones de dominio". Veo que muchas veces, por ejemplo, en La Marcha por la Vida cuando te tenés que referir a ese suceso, decís que fueron las mujeres las que querían romper el cerco militar. Cómo que ves que hay un diferencial ahí. No pones a las mujeres siempre en el conjunto de la comunidad o en el conjunto de los indígenas.

El fragmento más interesante en este sentido (por interesante me refiero concretamente a que se podría inscribir tranquilamente en los desarrollos en torno a la reproducción social del trabajo de los marxismos feministas desde Silvia Federici hasta la actualidad) se encuentra en *La Condición Obrera en Bolivia*. Vos observás el mismo problema cuando hacés la descripción en ese trabajo de la condición obrera donde decís "acá hay mujeres que están trabajando para las minas gratis, ellas producen valor o reproducen el trabajo masculino, pero de todas formas acá hay algo del orden de la explotación que hay que tener en cuenta para ver la totalidad de este proceso porque si nos quedamos solo con el minero en la mina nos comemos toda la reproducción del trabajo". Y entonces ahí mi pregunta es ¿por qué no le dio más énfasis a esto? La respuesta que yo me doy es "la obra de García Linera tiene como primacía la coyuntura política. Siempre la coyuntura política le dice a él lo que tiene que pensar, a dónde tiene que mirar".

AGL: Plenamente de acuerdo

RP: Bueno, entonces la pregunta ahí es: en esa coyuntura política el sujeto que llevaba la delantera o que estaba ordenando la escena política boliviana, la discusión en la organización, para vos era el sujeto indígena campesino razón por la cual queda silente la faz patriarcal.

AGL: Y en el tema del debate del obrero mi objetivo es desmontar el concepto de desproletarización. Ese es mi adversario. ¿Cómo encuentro los elementos más contundentes para decir esta hipótesis neoliberal es falsa? Claro, porque bajo esto todos nos estábamos convirtiendo en emprendedores, en microempresarios. Es el tiempo en que el texto de Soto sobre el nuevo sendero es leído en todas las carreras de sociología del continente y es La Explicación: "desapareció la clase obrera y el trabajo asalariado está disminuyendo y lo que tenemos son emprendedores". Y yo pienso: "un momento, eso no es cierto".

La exploración de campo te hace detectar una cantidad de muchos elementos que no los voy a desarrollar. Por ejemplo, un segundo elemento es la nueva composición etaria de los trabajadores. Todos van a ser muy jóvenes, de 15 a 25 años, la mayoría. Lo menciono, los datos te dan eso, pero no voy a trabajar eso. Mi preocupación no es

esa, mi preocupación es cuantificar y mostrar la dimensión extensiva de las formas organizativas de cómo se está reconstituyendo el mundo asalariado. Eso es lo central.

RP: ¿Y ahí dónde está la primacía de lo político? ¿Qué estaba pasando que vos decís necesito ver cómo se está reconstituyendo el obrero más clásico, el asalariado?

AGL: Son dos cosas. Yo necesito saber dónde están los trabajadores. Frente a una lógica de "ya no hay trabajadores, todos son empresarios de sí mismos", voy a encontrar los trabajadores. Primera batalla. Es una batalla discursiva. ¿Cómo ordenas el mundo? ¿Es un mundo de empresarios de sí o es un mundo de trabajadores y de empresarios que se enriquecen? Primera gran batalla. Pero para que esto sea sostenible, para que tú superes discursivamente y luego propositivamente el viejo discurso de la izquierda de antes, que por fe te dicen "no hay trabajadores pero quién sabe dónde estarán", tema de fe, yo voy a ir a territorializar: "Miren estas ramas de trabajo, aquí tienes, aquí tienes, aquí tienes, aquí tienes, aquí tienes". Ah, pero a la vez tengo que ir a explicar por qué esos trabajadores que no aparecen, no aparecen. Porque los trabajadores que no se los ve en las calles, existen como trabajadores pero no están en las calles. Entonces ahí tengo que entrar a explicar cómo están constituidas sus formas de trabajo, cómo se los han fragmentado, cómo se les ha impuesto un tipo de jerarquías, un tipo de transmisión de saberes. Y entonces la conclusión es, y ese va a ser mi caballito de batalla frente a Toranzos y toda su camada de emprendedurismo muy popularizado, es el hecho de "estamos ante una nueva condición obrera". Flexibles, fragmentados, con sistemas de jerarquía interior desprendidos del autocontrol obrero anteriormente existente para delegarlo hacia la empresa mediante cursos, todo lo que luego ya la sociología ha ido trabajando, ¿no? De esta recomposición de las transmisiones de saberes, en fin. Y luego me permite decirte: "claro, la antigua condición obrera concentrada territorialmente y con mecanismos propios de gestión de saberes y de transmisión de saberes, fue la base material de ese gran movimiento obrero. Y ahora esta otra manera reorganizada, lo que te hace es disuadir a las formas asociativas".

Entonces, detecto el tema de la juventud, el tema de las mujeres, de hecho doy el dato, el 48 o 45% de los trabajadores ahora son mujeres. Y menciono muy a la pasadita como eso está generando problemas con los sindicatos tradicionales porque se reúnen

en la noche. Y en la noche las mujeres no pueden reunirse. Entonces, algún rato las asambleas serán en la mañana, o en la madrugada, o a mediodía. Porque poner reuniones de asamblea en la noche después del trabajo no va a ir ninguna mujer, aunque sea en el 50%. Lo menciono, como eso está generando, como el carácter juvenil y la presencia elevada de mujeres va a obligar con el tiempo a transformar la forma sindical. Pero no lo desarrollo, porque ya no es tanto mi objetivo ese. Mi objetivo es seguir apuntalando los elementos de la nueva manera de reproletarizar.

Entonces, tienes razón, hay elementos que aparecen de los datos, de la investigación, que no los voy a desarrollar en ese momento, porque el enemigo a quien estoy enfrentando y frente al cual tengo que organizar mi información de campo es un tipo de adversario. Entonces, es el desarrollo de un marxismo situacional. No voy a desarrollar todas las cualidades, sino aquellas que por este momento, en estas circunstancias, me son más eficientes para enfrentarme a una posición dominante política, ideológica y académica, e intentar colocar un otro horizonte de discurso, de dato y de desarrollo académico. Eso me va a suceder siempre y vas a ir sacrificando algunas vetas que tienen que quedar en el camino. Y no es porque no me interesa, sino deliberadamente, para este adversario no me sirve por hoy.

Pero además, el otro elemento que yo creo que incide en el porqué no le doy más importancia al trabajo de la mujer y a sus formas organizativas, porque no es un sujeto que está visibilizado políticamente. No ha emergido, no has visto marchar a las mujeres, digamos. No han salido de una fábrica diciendo “oye, las condiciones de trabajo son muy asfixiantes y como mujeres nos está agrediendo”.

Entonces, solo son dos elementos. ¿Qué adversario tengo al frente? ¿Y qué movimiento tengo al frente? Y eso va a llevar a cómo la investigación general prioriza a unos y deja invernando a otros hasta otro momento.

RP: Volviendo al tema de los textos “no canónicos” de Marx. Aparentemente estamos de acuerdo en que vos tenés que entrar por los textos periféricos para llegar a los canónicos, que ese es un poco el movimiento que intentás hacer.

AGL: Porque eso te alumbra, le da una nueva tonalidad al canónico.

RP: ¿Crees que siguen siendo hoy estos los textos a recuperar de Marx en la actualidad? Pienso, por ejemplo, que estos textos a vos te permitieron discutir con la ortodoxia marxista boliviana, el carácter teleológico de la historia y el obrerismo. Insisto, sobre lo mismo me parece importante. Hoy esas discusiones parecen no ser centrales, sobre todo el carácter teleológico de la historia. Es muy difícil pensar en una teleología cuando, como has dicho en alguna oportunidad, directamente no hay porvenir. Entonces ahí la pregunta sería, ¿crees que siguen siendo hoy estos los textos, quizás, para pensar una agenda del marxismo para el siglo XXI? ¿Qué movimientos habría que hacer al interior de la obra de Marx para pensar su vigencia, su capacidad crítica para el presente?

AGL: Mira, cuando uno ya hace el recuento hacia atrás, que es lo que tú me obligas, puede ser que fue la manera que yo encontré para desembarazarme, para desprenderme de una carga y de unos límites del debate. Pero ya visto a distancia, el texto canónico ya puede ser suficiente para eso, pero en ese momento tenías que ir por otro lado, tenías que ir por otro lado, tenías que patear el tablero. Es como esos cuartos encerrados donde todo el mundo está fumando y te estás asfixiando. No sabes qué hacer y en vez de decirle a alguien "oye, dejen de fumar", lo que haces es abrir la ventana, ¿no? Les cambias. Ya no convences para que dejen de fumar, sino simplemente te vas a abrir la ventana y eso va a vaciar el humo, un poco aquí. Es un ambiente bien enrarecido en torno a los mismos textos donde todos están leyendo la coma y la letra, ya ni siquiera la palabra, la letra para explicarse cosas y lo que necesitas es abrir. Es abrir una ventana, en ese momento. En otro momento ya no, ya las están super abiertas, hay ventilación, pero en ese momento había que abrir la ventana, no sumarte a fumar más, ni asfixiarte, ni bastaba sacarte la campera, la chomba, el saco. Entonces para su momento funcionó, abriste la ventana y entró aire fresco. Pero ahora dices: "ahí hay ventilador, puedes seguir fumando". No sé cómo darle un seguimiento al ejemplo. Pero no necesariamente puedes hacer eso, puedes hacer eso, pero no necesariamente puedes hacer eso, no necesariamente puedes hacer eso, puedes ir directamente al texto canónico y ha quedado desprendido de toda esa humareda que enrarecía el debate y que hacía como repetitivo. Eso es en los años 80, los años 90 entre los pequeños núcleos marxistas, que le daban vueltas al

mismo texto y entonces por eso te ibas por los laterales, ampliabas la cancha, pero ahora luego dices “ya puedo ir por la central”

Y de hecho es un poco lo que hice, porque si te fijas, los dos funcionan. El último textito que escrito, ustedes han publicado una versión inicial de un borrador y luego lo han publicado en México sobre los cuadernos, sobre Krader y el desarrollo, y contigo hemos hecho el cuadro, tú vas a ir a hacer el cuadro, ahí lo desarrolló más y se publicó en México, ¿no? ¿las viste ese textito? Pues sigo usando los textos periféricos, pero a la vez, cuando doy la clase en la USAM, cuando doy el tema del cuerpo, y voy a leer a todos los chamacos que trabajan en el tema desde Durkheim, Elias, Foucault, Berguet. Parto de Marx, desde el capítulo uno de *El Capital*, desde el capítulo dos de la mercancía, y me agarro de un concepto que he usado en la clase ahora, de la sustancia del valor como una abstracción, más idealista no puede ser la categoría, ¿cómo diablos una abstracción que es un producto de pensamiento, es la fuente del valor? ¿Cómo diablos una abstracción? ¿Cómo se socializa la abstracción? ¿Cómo en verdad el valor es una abstracción, un producto de la mente socializada y naturalizada?

Entonces temas de la dominación, de la formación de comunidad, que los trabajas en otros textos, los encuentras con una relectura de *El Capital*, ya más sofisticada, y entonces ya a esta distancia después de muchos años, puedes jugar con los dos, y no es necesario irte por los laterales. En su momento fue necesario irte por los laterales para poder visibilizar ciertos temas, y ahora, en tanto de mi experiencia personal, pero también del aire que ha atravesado al debate marxista en pequeña escala. Como por ejemplo los textos que han trabajado estos compañeros sobre la naturaleza, el cambio climático, la fractura metabólica. Lo que está trabajando el Saito, lo que ha trabajado el Anderson sobre la naturaleza también. Ellos te usan ya los textos canónicos, entonces ya no son las únicas lecturas las anteriores, las de los manuales y la del debate muy encerrado, enrarecido en el cuarto lleno de humo

Entonces hoy pienso que ya ha pasado suficiente tiempo en el debate general como en mi propia comprensión, que puede ser indistintamente, puedes llegar usando ambos textos a conclusiones parecidas en torno a ciertos temas sensibles, pero antes tenías que haber pasado por todo el calvario previo, tanto personal, irte por la lateral, como en el propio debate del marxismo contemporáneo, que te ha puesto en el tapete de

discusión miradas distintas del marxismo. Claro por eso podemos decir por que pasó lo previo, tanto en lo personal como en el debate general, no podríamos decir lo mismo en esas circunstancias de antes. Si creo que fue pertinente lo que intenté hacer antes, que era hay crisis del marxismo y esta se la resuelve con más marxismo pero por los laterales.

RP: Álvaro, en estos días de esta visita que vos estuviste acá en Buenos Aires, se te escuchó mucho decir que es necesario volver a estudiar economía, por decirlo de alguna forma, ¿podrías explicar un poco más a qué te referís con esto de estudiar economía? Contarnos un poco también qué es lo que estás haciendo, y me interesa pensar si una lectura de *El Capital* en este sentido puede favorecer o no, si puede apuntalar un poco a este estudio de la economía que estás proponiendo.

AGL: Sí, lo que pasa es que no hay como los momentos de crisis, y el país y el continente y el mundo está atravesando un momento de crisis visible que te golpea el rostro cada día, pero no hay como momentos de crisis para entender la fuerza de la hipótesis de Marx, del papel de la economía en la, no en la determinación, pero en la habilitación de cierto tipo de comportamientos y en cierto tipo de pensamientos.

Y claro, el gran problema, por ejemplo, de quienes dicen cómo explico, cómo explico estos discursos de odio, si no estás entendiendo lo que está pasando con tu país, no has de poder entender bien por qué surgen, puedes explicarlo cómo son, pero no por qué surgen, y si no entiendes cómo surgen, no tienes la respuesta de cómo lo combates. Porque todo queda un llamado moral, “no seamos tan odiadores”, y no es una respuesta eficiente, no es una respuesta efectiva en términos políticos. ¿Cómo combates el discurso de odio para resolver la economía? Porque ahí está, claro, cómo emerge, cómo se sostiene sobre la angustia de las personas en la vida cotidiana, y luego lo ves en Estados Unidos, y claro, ves quienes están trabajando los discursos de odio o la emergencia de extremas derechas culturales, por un lado, y por otro lado quienes están hablando de la crisis de las clases medias, de la caída de sus ingresos, de la precarización de su vida, cuando parecen como cosas distintas, y la hipótesis marxista es que las unes. Todos los estudios de quienes están hablando de que hay una caída de las clases medias, que hay un estancamiento de sus ingresos en el mundo entero, en el mundo desarrollado, y a la vez es la condición de posibilidad de este

resurgimiento de populismos de extrema derecha, de los discursos autoritarios, es el uno por lo otro, y esa es la hipótesis marxista, no es una determinación, pero es una condición de posibilidad.

Y todo mi esfuerzo por darle cuerpo al tiempo liminal, es decirles, "oye, en estos momentos en que esto está declinando el sistema de organización económica, es decir, un sistema de organización económica declinando, él es un momento en que surgen múltiples ideas, élites divergentes". Entonces, la realidad para mí es, hoy por hoy ha sido muy evidente, que no puedes entender la realidad con el tiempo, es muy evidente que como nunca en los momentos de crisis económica que dan a crisis cognitiva y a crisis social, la economía es el punto de partida para luego poder entender lo que pasa en otros ámbitos del pensamiento de las personas.

Y quienes más esfuerzo están haciendo por entender las causas de la debilidad de sus adhesiones, la debilidad de los partidos, la crisis de la democracia, la crisis de la representación, quienes más esfuerzo están haciendo para entender eso son los economistas, porque se han ido a las condiciones de posibilidad material para que pueda surgir todo esto. Tú los ves a los politólogos reflexionando sobre la crisis de la democracia, el asedio a la democracia y la representación, y creen encontrar la respuesta ahí con unos cambiesitos institucionales, con más esfuerzo pedagógico para educar a las personas, y dices, no estás entendiendo lo que estás hablando, y en cambio los economistas están yendo a ver que está pasando con el mundo. ¿Qué está generando esta insatisfacción con las personas? No tienen categorías sociológicas y de la ciencia política para entender los efectos, pero sí tienen las suficientes herramientas para entender la base, el espacio que está permitiendo que afloren ese tipo de expectativas y de frustraciones en las personas.

Y claro, cuando me pongo a ver el caso de Argentina en particular, siempre hay algún tipo de victoria cultural antes de alguna victoria política, siempre hay un humor colectivo conquistado antes de consolidar una victoria política. Y hoy las derechas te han ganado, ¿y en torno a qué te han ganado? En el discurso de la economía, porque es el central, es la preocupación central. En otros momentos puede ser que no sea, y sea el tema de la identidad, pero hoy por hoy es el tema de la economía, porque es lo que angustia a las personas en el diario vivido. Y ahí vez que en el debate no tienen

oponentes. Y lo vuelvo a validar cuando voy a La Feria del Libro con mi sobrino Y quiero un libro de economía. Ausencia total, ausencia total de libros de economía. Hay los viejos libros más académicos, "la industrialización de Argentina en el año 1880 a 1920", "la desindustrialización y las dictaduras"; sí, hay eso. Pero la preocupación por entender la economía argentina hoy o un esfuerzo en ese sentido no hay. La academia se ha rendido y la academia crítica. Y entonces para mí, lo he asociado muy rápidamente: te han ganado en el debate político, porque ellos se están preocupando de la economía, tienen propuestas derechas desde la economía, y desde el lado del progresismo en izquierda no tienen una lectura sobre la economía de Argentina y de cómo salir de los entuertos. Y no basta con el recetario del PO ("hay que hacer esto y lo otro"), no. Hay que ganar culturalmente a las personas en torno a una salida, en torno a una mirada.

Si tú te fijas el año 2005 en Bolivia, el tema de la economía fue un tema central, y yo no tengo un libro sobre economía, pero sí tengo varias conferencias y exposiciones sobre economía que hacíamos. Pero no lo escribimos, no lo escribimos como libro, como texto publicado, pero todas nuestras charlas entre el año 2003 hasta el 2005, todo giraba en torno a la economía. Y tengo ahí mis ayudas, como siempre hago mis ayudas memorias, o a mano o en la compu, de la preocupación en torno al gas. Y lo mismo lo hacíamos con Evo, y cuando me encontré con Andrónico, le hice un recuerdo: "mira lo que hacía Evo", le decía. Evo siempre nos pedía a varias personas, incluido yo, que le habláramos sobre economía, sobre el gas, ¿y qué hacía el Evo? Se recortaba, le decía, "para que tú Andrónico hagas lo mismo" (es que es el presidente del Senado, Andrónico). Evo se recortaba los periódicos sobre el tema y tenía sus cuadernos sobre el tema del gas, que es lo que nos oía hablar a nosotros. Yo tenía un programa de televisión, entonces comenzaba a mostrar cuadritos de economía y de gas, de economía y de gas. Me lo hacían los secretarios y secretarias del canal de televisión, porque había opción de que te lo hagan y tú te desprendías. Pero era como muy visual, no tenías que hacer un texto largo, era muy visual los esquemas que había que mostrar, y era recurrentemente economía, gas, economía, gas. Fuimos ganando, pero también era Evo. Evo se iba a una reunión y se llevaba sus periódicos, sacaban, "miren compañeros, nos han pagado tal cantidad por esto, miren, y tenemos 800 TCF". La

manera en que Evo comenzó a nacionalizarse, rompiendo el tema del gas, fue con economía, sus asambleas, y como a él le gusta, recorte de periódico para que se le crea, no basta tu voz, recuérdate de periódico. Y los datos más de detalles, lo contaba en sus cuadernos, que le decía Andrónico, "es lo que deberías hacer". Porque el me pregunta, ¿cómo se forma uno? Pues así es lo que hacía Evo. Concéntrate en uno, en dos temas, ve armando tu propio archivo personal que lo vas usando, a mano y con periódico, con dato, y tú ordenas tu exposición en función de eso y luego lo vas mostrando. El año 80, el 2006, nosotros ganamos, no solamente con el tema de la identidad, ganamos porque además tenemos una fuerte presencia en un norte económico. Hay crisis, esto ya no va más, hay que nacionalizar, ¿cómo lo justificas? ¿Cómo le das cuenta? Y cuando yo les cuento las clases, eran tiempos en que la señora que cocinaba en la calle hablaba de TCFs, de 18-82. Era tan popular el tema que tú no podías mantener, es como ahora, la inflación, 8%, vas a la calle, 8%, 8% de inflación del mes de mayo. Pues era el tema del gas, 13 TCFs, los pagan el 18, se los llevan el 82%, tenemos 15 campos de gas, él va a venir a los chilenos, se lo quieren llevar para los norteamericanos. Y lo que tú hacías era machetear, machetear, machetear en este sentido común.

Entonces, en momentos de crisis, siempre el tema económico se coloca a la cabeza, siempre. Es muy marxista la crisis, las crisis son muy marxistas, la economía se coloca en el puesto de mando. Y entonces un marxista tiene que saber, saber moverse discursivamente en ese terreno, saber escudriñar los horizontes, las posibilidades, los datos, saberlas convertir en consignas. Y quienes están haciendo su trabajo, lo vamos a ver el día de hoy en la clase, voy a enumerar todo lo que están diciendo los economistas en Estados Unidos en torno al porvenir, de cómo ya están escudriñando lo que podría ser a futuro, y no lo encuentro eso aquí, no lo encuentro eso en América Latina. Y mi lectura es cuando tú ves a los autores de moda en Francia, en sociología o en filosofía o en Italia o en España mismo, dices "están diez años atrasados, estos cumpas están diez años atrasados". Se están hablando en una situación que ya no existe, una situación del mundo que ya no existe, y quienes están intentando hablar de una situación de estas semanas son los economistas, no todos, porque hay otros que siguen con su texto clásico de los años 90, pero los economistas de vanguardia y de los

grandes centros de investigación europeos y norteamericanos, que luego son los que hacen gotear al resto de la academia sus preocupaciones, están indagando el porvenir. Y hay que respetar a los economistas, hoy por hoy son los que mejor están entendiendo lo que ya no funciona, más que el sociólogo o más que el politólogo.

RP: Me pregunto ahí si justamente el trabajo que puede hacer el que viene de las ciencias sociales, además de estudiar economía, que eso está claro, no es también repensar las categorías un poco con los que la economía ortodoxa, liberal, está pensando el propio problema económico, porque parecería haber una encerrona, quizás una suerte de trampa que nos espera si nos abocamos lisa y llanamente a pensar el discurso económico tal y como está dado en el presente, que no parecería ni muy de izquierda ni muy marxista, incluso los economistas de los progresismos parecerían por momentos, al menos acá en Argentina, tener un discurso bastante conservador en muchos aspectos. Por ejemplo, en Argentina es marginal la discusión en torno a la nacionalización de los recursos naturales, sobre todo el litio, o por ejemplo también es marginal la discusión en torno a qué hacer con el gas. Parecería obvio que lo que hay que hacer es inmediatamente exportarlo todo, cuando mucha parte de la Argentina no tiene gas. ¿Cómo pensar quizás esa articulación desde la economía pero sin caer en la trampa de la economía dominante, de la ideología de la economía dominante?

AGL: Lo que pasa es que Argentina es una situación muy especial, pero en general en Europa y en el mundo, en Estados Unidos, los economistas liberales están muy torpes, no tienen las herramientas. Los que están ahorita como más a la vanguardia, con mejor predisposición mental y mejores herramientas a entender lo que está pasando en el mundo y lo que pudiera venir, son los más neokeynesianos y los que tienen la cabeza un poco más abierta.

Y los marxistas, los conocidos, no son economistas. Entonces les está costando desentumbecerse. Busco por ejemplo las revistas de la New Left Review o en las investigaciones que publican en los centros de la Universidad de Nueva York. El marxismo no se refugió en la economía, se refugió en la sociología, el análisis del discurso. Entonces les cuesta, les cuesta. Claro, porque cuando hacen referencia a las herramientas económicas, están yendo a las que estaban en boga hace una década.

Quizás en Francia, pero en Francia también aparece algún economista, por ejemplo, hay un texto muy bueno de un economista marxista que estudia América Latina que se llama “Brasil, Argentina y creo que Chile”. ¿Qué se llama? Es un francés. Es un francés, viejo marxista, medio trokco. Me gustó mucho. No estudia este momentito, estudia la Argentina de los últimos 20 años. Con el progresismo, con el regreso de Macri, llega hasta ahí. Está aquí, es de los viejos marxistas que vino aquí a dar alguna vez clases, a todas conferencias, publica. Es uno de los pocos marxistas que lo he visto en la vanguardia. Y él te dice, oye, el gran problema de Argentina es su débil industrialización. No ha de poder remontar, si no tiene políticas de reindustrialización más rápidas. Y lo mismo le va a pasar al Brasil. Va a ser recurrente la caída de uno y del otro. No es sostenible sostenerse o sujetar su economía meramente en la exportación de estos productos porque están fluctuando demasiado, las demandas son muy amplias, no se puede sostener la distribución de la riqueza, tiene que impulsar el estado por políticas de reindustrialización, que le den una base ampliada desde el 15 y 16% a la industria manufacturera, en fin. Suena interesante porque va en paralelo a lo que están planteando otros economistas, más que indianos y no marxistas, de este neoindustrialismo selectivo. Me voy a contar hasta la noche el nombre de este cron, que me gustó. Encontré una revista y primera vez que veo un marxista de renombre fijándose en América Latina y por qué está fallando el progresismo. ¿Por qué no ha podido continuar con sus políticas redistributivas? Que es la hipótesis que estamos manejando de antes, distribuimos pero no pedimos un sustento productivo y él va más allá y dice “hay que reindustrializar en ciertas áreas para poder expandir el producto interno bruto, para poder tener dólares, para resolver varios problemas que nos está quejando ahorita”. Pero son intervenciones muy puntuales, que tienes que estarlo buscando con lupa para encontrar a marxistas que se estén preocupando por el debate contemporáneo. Y claro, lo que nos queda ahorita es apoyarnos en quienes están en ese debate. Pero sí creo que este es un déficit muy latinoamericano y muy argentino ahorita. Quizás hace 15 años atrás no era un tema tan importante, pero cuando comenzó a flaquear ya el progresismo con Cristina en Brasil, con Dilma, el tema de la economía debería haber aparecido

En esta hipótesis más táctica, ¿por qué la Cristina no quiere ir más allá? Porque nosotros no le hemos brindado un ambiente cultural de discurso económico y político, pero ante todo discurso económico, de lo qué es lo que se puede hacer. Yo creo que Cristina ha hecho lo que ha podido con Massa. Y la inflación es 8% mensual. Con Cristina presidenta no va a ser muy diferente ¿Problema de Cristina? No, problema del debate nuestro. ¿Hemos abierto en el debate, en los medios, en las investigaciones, en los datos, un menú de posibilidades de acción económica progresista de izquierda desde el marxismo que no sea la estatización de todos los medios de producción? Yo creo que no. Yo creo que no. La debilidad política, la debilidad actual discursiva y política del progresismo se sostiene sobre una larga debilidad propositiva y de debate de izquierdas en torno a la crisis económica que estamos atravesando. La manera de remontar hoy es otra vez meterse un poco en la economía. No volverse economistas, pero jalar, jalar al debate, jalar cada rato el tema de la economía. Independientemente de quién gane a fin de año, este va a seguir siendo un tema central de toda América Latina y en particular de Argentina los siguientes cinco años. Ahí se va a volver a redefinir la continuidad, la limitación o el despegue de los proyectos políticos latinoamericanos. ¿Cómo escudriñemos la economía? ¿Cómo escudriñemos la economía como un elemento de condición de posibilidad y como elemento de transformación de la realidad? Sí, es crisis económica. La economía está tocando la puerta cada minuto.

RP: Álvaro, te cambio un poco de tema y vuelvo a esta crítica exógena que se te ha hecho en el marco del conflicto del TIPNIS cuando eras vicepresidente. Cuando tuve la oportunidad de revisar esos textos veo que también aparece el nombre de Marx ahí, como una ayuda teórica, un modo de argumentar, de pensar, de abrir los problemas como están planteados.

AGL: Siempre…

RP: Hay varias cuestiones que son muy interesantes de esos textos, cómo vos sospechas en torno a determinadas categorías como “extractivismo” o “ambientalismo”. Pero concretamente lo que te quería preguntar es ¿De qué modo el marxismo puede abonar hoy, ayudar a plantear una discusión seria en torno a la soberanía nacional de nuestros recursos y territorios en un momento de crisis

económicas de los países periféricos? Donde evidentemente parecería que la exportación de algunas de estas materias primas puede ser como un gran salvavidas para nuestros países. Sin embargo, vos lo sabés perfectamente, es sobre todo económica esa discusión, pero bueno, a su vez también están las tensiones que ustedes vivieron en torno a la preservación de los recursos naturales, de los territorios, de las comunidades que viven ahí. Lo que te quería preguntar concretamente es ¿De qué modo podemos pensar esos conflictos hoy y si Marx tiene algo para decir al respecto a partir de la experiencia que ustedes tuvieron en el TIPNIS, pero más allá también por supuesto? Conflicto que sigue abierto, dicho sea de paso, como que evidentemente no se ha encontrado una resolución determinada para el mismo, siempre salen noticias nuevas.

AGL: Yo soy un convencido que esta palabra, este conceptito de "extractivismo" es una muletilla. Es una muletilla que desarma la conflictividad de las clases sociales, de la organización económica. Porque no te permite o te cambia el escenario para dejar de ver los temas de los poderes, de las jerarquías, de los flujos del trabajo para desplazárselo hacia el ámbito de los modos operativos del trabajo. Y si bien denotan o son la manera gritona, histérica, de un tema que tienes que tomarlo en cuenta (la relación metabólica entre el ser humano y la naturaleza tal como lo había planteado Marx), no puedes absolutizarlo como hacen los anti-extractivistas porque caes en una política muy fuertemente en onda sintonizada con los modelos de mercantilización de la naturaleza desde afuera, que es lo que intento criticar. Estos "anti-extractivistas" son parte de estas políticas de mercantilización de parques y de sumideros de CO2 en las colonias de los países centrales. Y no es casual que quienes financien esos discursos y esas prácticas sean precisamente las empresas y los gobiernos del norte. Que dicen "bueno puedo yo desarrollar y seguir depredando la naturaleza porque tengo mis indios que me están cuidando, o están compensando mi orgía de CO2 en mi tierra; están compensando con una protección y la formación de un reservorio, de un nicho de protección en alguna selva del mundo". Y esa es una forma de mercantilización de la naturaleza, es un mercado de sumidores de CO2 o de producción de CO2. Y es muy barato para ellos. Y claro tal es el disparate que estas mismas instituciones o gobiernos que financian parques naturales, discursos a extractivistas en el sur son los que no

tienen empacho alguno de volver a producir en su país carbón a partir de sus peleas y competencias geopolíticas con Rusia, con China. Es el caso de Alemania, Suecia, Noruega, Dinamarca. Como producir energía atómica, como convertirla en energía "amigable" con el medio ambiente.

Y entonces vamos a seguir peleando con esa modita intelectual de ONG. Y lo hacemos no solamente por este vínculo internacional con esta mercantilización de la protección de la naturaleza; hay un mercado de protección de la naturaleza, entre comillas, entendida como anti extractivismo en el sur. Y también vamos a seguirnos peleando desde el punto de vista de la estructura social en Bolivia. La estructura social en Bolivia, y en particular en el caso del TIPNIS, donde lo que hemos visto es como el discurso del anti extractivismo es un mecanismo para preservar viejas estructuras de dominación hacendal, religiosa y comercial en zonas de débil presencia estatal, de débil presencia del mercado. Y no es el único lugar. Tienes otro, tienes ahí el TIPNIS, tienes un parque en La Paz que se llama El Madidi, de una alta diversidad natural que sirven de lugares turísticos para europeos, de alta rentabilidad para el turismo organizado para europeos, y de muy baja rentabilidad para los propios pueblos y las comunidades que están ahí adentro. Y la propia sociedad en su conjunto.

Entonces, eso no quita que el tema de la relación metabólica desde el punto de vista marxista no sea algo que uno tenga que despreciar, que sea algo que uno no tenga que colocar permanentemente como parte del debate de la sociedad, de un nuevo modo de producción, de contención del capitalismo, por supuesto. Pero no se juega. La transformación del capitalismo no se juega en el debate extractivismo-anti-extractivismo. Es parte del debate. Porque puede haber un capitalismo extractivista y no extractivista, y puede haber un postcapitalismo extractivista y no extractivista. Y hay que apostar, por supuesto, a un tipo de crítica al capitalismo extractivista y no extractivista, desde una postulación de un postcapitalismo, un socialismo, como llamo y llamarle, no extractivista. Pero el núcleo, el centro no está, el núcleo ordenador del antagonismo y de la emancipación no está centrado en la dualidad extractivismo-anti-extractivismo. Porque si no, el capitalismo anti-extractivista pues ya sería el paraíso y ya dejemos de hablar del comunismo porque ya lo logramos. Sino que el horizonte al que hay que apostar es por un tipo de comunidad universal anti-extractivista. Una

sociedad de productores directos libremente asociados a anti-extractivistas. Pero comunidad de productores asociados tomando el poder, haciendose cargo de la gestión y no tutelados por benefactores anti-extractivistas que por lo general vienen del norte. En este problema, en esta temática, no tengo miramientos contra el discurso adversario promovido por la financiación europea y esta muerte, el anti-extractivismo.

RP: Vos tenés en este último movimiento tuyo de un fuerte énfasis económico, estás tratando de identificar evidentemente hacia dónde va el capitalismo. De hecho, creo que así se podría llamar también el curso que estamos teniendo, "¿A dónde va el capitalismo?" Y nosotros, ¿hacia dónde vamos? ¿Hacia dónde queremos ir? ¿Hacia dónde deberíamos ir? Quizás lo acabas de responder. ¿Son el socialismo o el comunismo los nombres del porvenir? Pienso en una frase que decía León Rozitchner: "cuando la sociedad no sabe qué hacer, la filosofía no sabe qué pensar". Es como un gran momento de desconcierto, estoy seguro que coincidirás un poco con eso. ¿Pero, si podemos descular hacia dónde va el capitalismo, ¿podemos intentar al menos pensar hacia dónde vamos nosotros?

AGL: Lo que pasa es que yo creo que el tiempo liminal, el interregno que estamos trabajando, que vamos a avanzar un poquito más hoy, no solo es el momento donde el capitalismo se redefine por dónde va a andar, sino que son los momentos en donde suceden las revoluciones. O pueden suceder las revoluciones, es el único momento en donde pueden suceder las revoluciones. Y así como el capitalismo no sabe bien por dónde va a ir y está tanteando, la revolución tampoco sabe bien por dónde va a ir. Y si va a ir…Sollo porque el capitalismo no sabe dónde puede ir es que puede plantearse la revolución, aunque no sepa si va a existir la revolución o por dónde va a ir la revolución, pero es en estos momentos. Y claro, los límites cognitivos para imaginar una nueva sociedad no es un problema de la teoría, es un problema de la práctica. Si entendemos el comunismo no como hipótesis, porque si es una hipótesis, pues es una construcción, justificas, en el sentido de Badiou, sino que es un movimiento, un movimiento que se desarrolla ante nuestros ojos. No hay un movimiento que se desarrolla ante nuestros ojos de lo que podría ser. La comuna de París no podía haber sido prevista, no podía haber sido prevista en sus medidas. Fue el movimiento el que

hizo de la comuna, el movimiento real, y que desplegó de una manera extraordinaria, impensable, en pleno momento de asedio del ejército prusiano. Siempre las revoluciones son una creación impensada y los cursos de acción de la nueva economía solamente pueden emerger de la sociedad. Mientras tanto te estás moviendo en los parámetros que están marcando las búsquedas capitalistas: mayor capitalismo de Estado, ampliación de derechos, industrialización. Son los pequeños caminitos que te lo está planteando el propio curso del capitalismo, que lo están comenzando a hacer. Y se dice "vamos a replicar estas cadenas de valor y vamos a invertir en estas". Es un movimiento real. No está definida su triunfo, no está garantizado que por ahí sea el porvenir, pero es un intento en marcha.

Y del lado de la sociedad y de los trabajadores todavía no. Claro, porque no son la clase dominante, que tiene que reafirmar cómo garantiza que al día siguiente siga siendo clase dominante. Por eso tiene que siempre intentar estar un paso más adelante. Las clases subalternas no están ante ese deber histórico. Pero claro, amerita que el porvenir del día siguiente se va poniendo en duda. Esto puede habilitar destellos, fusiones que den curso a cosas nuevas. Y estalla la movilización del 19 en Chile, se mueven los sindicatos en Francia hace un mes, dos meses. Hay como estertores para intentar abrir un horizonte, pero no se logra todavía. Pero si algún rato puede surgir algo, es ahora, es esta década. Si podemos imaginar que puede ser algo distinto al capitalismo, tiene que emerger esta década. Y pasada ESTA década, si no emerge, habremos de cabalgar lo que definan los capitalistas. Es un tiempo que no está cerrado. Ahora uno puede reflexionar en términos de teoría, que es lo que hizo Marx. El capitalismo se ha organizado de tal manera y estas posibilidades del trabajo social se abren. Y uno puede hacer ese tipo de reflexión más teórica, pero que no es el modo práctico.

Yo creo que la inteligencia artificial, por ejemplo, te permite pensar en modos de planificación de la economía. Que eso haya surgido ahorita como parte de una grande mano social, no lo creo, pero en términos de tendencia histórica, de un modo de producción que no sea el capitalismo, la inteligencia artificial te da el sistema más sofisticado para articular millones de actividades en tiempo real sin que se crucen. aHÍ hay una tendencia poscapitalista. La misma modernidad te está dando la tendencia

poscapitalista de una economía potencialmente planificable, donde no te rijas bajo la competencia, sino de una organización racional de la planificación que tampoco dependa de burócratas mal informados, aburridos. Las máquinas te pueden intercomunicar. Se van creando o van apareciendo nuevos soportes de lo que podría ser un modo de producción distinto.

El mismo debate en torno a la riqueza. Ya producimos suficiente para garantizar alimentos y recursos básicos para todos los seres humanos. La misma angurria de acumulación ha generado unas dimensiones de riqueza para que nadie se muera de hambre en la sociedad y todos tengan garantizado un mínimo básico. Sí, son tendencias estructurales de largo plazo, pero con eso no surge una revolución. Nadie está reivindicando "inteligencia artificial para todos". No se hace nunca una revolución, como no surgió la comuna de París diciendo "socialicemos los medios de producción". Es lo que Marx detectó, como el capitalismo estaba creando tendencias a una posible socialización. Salió, "vamos a defendernos de la invasión y hagámonos cargo de París para abastecerlos". Surge de cosas prácticas y en esas cosas prácticas está el verdadero camino del comunismo. Así estamos hoy en día. Podemos encontrar teóricamente tendencias de un modo de producción cada vez más sólidas, pero el modo de la construcción de ese camino comunista-socialista tiene que ser inevitablemente un hecho práctico. ¿Por dónde irán? ¿Irán? Quién sabe… Pero si algún rato puede surgir es ahora, en algún lado, por alguna parte. Es en estos momentos de incertidumbre, de imbricanidad que pueden nacer las condiciones para esa sociedad.

Entonces, claro, siempre nuestra esperanza va a ser cómo potencias, como unidad, cómo potencias, formas distintas de capitalismo. Y la crisis de la forma del capitalismo actual te justifica para pensar esas cosas, pero no es suficiente para que la gente se anime a hacer nuevas cosas. Pero tampoco está cerrado el que vaya a hacer nuevas cosas. Mientras no estalle lo que tienes que hacer es apuntalar el debate de otro tipo de economía, apuntalar el debate de salir de la crisis, apuntalar cómo las cosas, cómo todo puedes hacerlo reforzando lo común, reforzando la asociatividad, reforzando la participación. Pero cómo tomará, qué cursos específicos tomará esa asociatividad, uno no puede adelantarse al movimiento. Les dije "hay problemas con el capitalismo, esta manera de llevar la economía basada en ganancias y propiedad privada nos genera

malestar". Pero ¿cómo hacerlo de manera distinta? Será sobre la marcha. Y una vez que uno encuentre un pequeño hilo que comienza a darse sobre la marcha, montarte en él para potenciarlo, para reforzarlo. Pero si no emerge ese hilo, todo es muy especulativo. Y se oponía Marx a eso. No se trata de imponer un curso a la historia, como decía él, los marxistas no tenemos recetas a las cuales adecuar el mundo. Nadie sabe por dónde se iba. Pero está con las antenas atento a ver por dónde surgen tendencias del nuevo mundo práctico en la experiencia de las personas y eso refuérzalo, irrádialo, articúlalo donde puedas. Yo creo que ese es el papel de los marxistas hoy. Darnos cuenta de la dimensión de la crisis en juego, de las angustias que tiene el capitalista y no es apuntalarlas, sino profundizar esas angustias, mostrarlos como unos incompetentes que nos han llevado a este atolladero. Y a la espera de que pueda surgir algo de la gente para decir: "aquí hay una posibilidad, este es un camino distinto a lo que estos tipos causantes de nuestra desgracia y de nuestra miseria están ocasionando". Y si no se da algo que la gente crea sobre la marcha y la práctica en torno a ciertos temas en ciertas regiones, lo que va a hacer es que quienes están explorando el porvenir, una de esas muchas tendencias se vayan imponiendo gradualmente o vayan componiendo varias tendencias para definir el nuevo ciclo de acumulación.

RP: La última Álvaro ya no te molesto más, mil gracias.

AGL: Ideología….

RP: Y si, teníamos que llegar acá. Es un tema subsidiariamente central. Vos no tenés un texto sobre la ideología, pero le das muchas vueltas, muchas vueltas, entonces es algo que claramente está presente. Yo encontré, por ejemplo, un énfasis grande en una relación entre la ideología y el tiempo presente o lo que Zabaleta llama como el momento constitutivo. Ese momento al que vos te referís varias veces de "apertura cognitiva". Entonces en esos momentos la ideología parecería encontrarse abierta y disponible a moverse. Eso está claro, es una teoría, uno puede estar de acuerdo o no, pero está claro por dónde va. Yo pensaría, ¿cuál es la relación de la ideología con el pasado? Es decir, aquello que retorna en esos momentos también de apertura cognitiva. Pienso, te doy un ejemplo concreto, al racismo en Bolivia. El racismo en Bolivia no es algo que nazca en los momentos de crisis, por supuesto que no, sino que

es algo, me atrevo a decir, con lo que el país nace. En tanto nación nace con eso. Es un bautismo primigenio que se encuentra en los orígenes de la nación. Pienso del mismo modo como te decía en la conversación inicial, ciertas tendencias autoritarias en la Argentina también pueden uno encontrarlas desde la independencia ¿Alcanza entonces con Gramsci, con Bourdieu para pensar en el concepto de ideología? ¿O es que también hay que articularlo, si se quiere, con aquellas capas más inconscientes? Y ahí sí creo que el psicoanálisis puede hacer algún aportecito, en el sentido de que lo inconsciente es eso que, bueno, no siempre se hace, que retorna cada tanto en forma de síntomas, que de alguna manera no tiene resolución. Como si uno quisiera erradicar el racismo en Bolivia. Lo que uno puede hacer es reducirlo a su mínima expresión probablemente, sancionarlo, pero sacarlo del país parecería un poco extraño. Eso por un lado y por el otro, si no hemos cometido una suerte de simplificación de la problemática ideológica, al referirnos a esta como una "batalla de ideas", como si fuera el terreno de lo meramente argumental. Si no le creímos mucho a Habermas quizás en ese punto, de que quien tuviera los argumentos más sólidos (porque si no los filósofos ganarían todas las discusiones).

AGL: Claro, ganarían siempre las batallas, por supuesto. Es muy ingenua esa mirada. Es bonita porque te dice "oye andá a pelear" ¿no? Pero si lo arrascas un poquito más, tiene estas inconsistencias. No es un tema de solidez argumentativa para ganar la batalla. Tiene otros componentes. Es una guerra que tiene otras reglas de la batalla.

Mira, la ideología es un tema recurrente en mí, pero he intentado ponerle otro nombre, "sentido común". Mi textito que está en el último libro, es una manera de abordar mediante tangentes el concepto de ideología. ¿Y por qué no de frente ideología? Porque está muy cargado ya. Si tú vas directamente a él, está muy cargado por todo el debate de los años 70. Está cargado por la "falsa conciencia". Está cargado por la "manipulación". Está cargado por el "engaño". Pero es el tema de cómo se organiza la mente de las personas para orientar sus acciones. Lo que yo hago es la misma táctica que antes. Esta categoría es marxista, pero está muy cargada, entonces me voy por la tangente para intentar refrescar. Vuelvo a abrir la ventana. Pero estoy hablando de lo mismo. Estoy hablando de lo mismo.

Y en el textito del sentido común retomo una otra corriente del concepto de ideología tangencial en la filosofía misma y en los actuales debates. Y hago lo que tú me estás reclamando. El momento de lo reflexivo, pero fundamentalmente el momento de lo no reflexivo. Lo no reflexivo. Y le pongo cuatro ejes. Son los ejes de la ideología. El horizonte predictivo, la manera en cómo articulas imaginariamente tus acciones. En fin, son cosas muy pequeñitas. Quiero prender la computadora. Tengo que tener una habilidad táctil para prender la computadora. Y hago una disección. Todas están orientadas a la acción. A la acción inmediata, a la acción más mediata. Y a partir de criterios que no los reflexionamos, que los actuamos. Y que yo con mi hija aprendí. Ella fue en mi laboratorio para el texto del sentido común. Cómo mi hija iba aprendiendo unos saberes luego convertidos en actos. Saberes útiles y prácticos como el pararse, equilibrarse, el caminar, el juzgar, el diferenciar. Y que luego ella los comenzó a utilizar como parte de su ser básico. Como su software primario. Y luego se va reactualizando, pero es un software primario. Y que está adherido a su cuerpo.

Y entonces hago cuatro ejes en ese textito. Y comienzo a jugar. Y digo, bueno, "¿cómo estos cuatro ejes se mueven?" Y con eso llego hasta la hegemonía. ¿Cómo hay en este sentido común, en cada uno de estos cuatro espacios del sentido común ideología?. Hay sedimentos, viejos sentidos comunes que quedan. Algunos pueden ser transformados en momentos muy específicos. Eso intenté explicarle al Pedro Brieger cuando me preguntaba, pero no me dio tiempo, no pude comprimirlo. Quería darle ejemplo con el tema de las mujeres en el caso de Bolivia. Y fue un momento en que estábamos nacionalizando, se estaba quebrando un sentido común en torno a la empresa. En torno al papel de los extranjeros. En torno al papel de los indígenas en la sociedad. Se estaba rompiendo un sentido común porque estabas votando por el indio. Nunca habían votado los indios por indios. Porque había un sentido común de que el indio no tiene capacidad, no está preparado, no es su lugar sedimentado durante 500 años. Pero en el mismo momento en que estabas quebrando eso que era tan largo, estabas manteniendo otro: la mujer. La mujer que no habla, la mujer que cocina. A la mujer que la puede pegar y no te entrometes mucho en la comunidad ni en la familia.

¿Cómo hay un momento de revolucionización de sentidos comunes de corto plazo, empresa pública, empresa privada? ¿Sentido común de largo plazo, el colonialismo? Pero te quedan otros sedimentos de corto y largo plazo que están ahí, que no han sido afectados. Y cómo este sentido común, si no, como Fernández, continúa avanzando audazmente y se aletarga ahí, con el tiempo el sentido común sedimentado conservador se lo volverá a devorar a este. Se lo volverá a devorar. Y quedarán sedimentos de sentido común progresista que serán activados desde aquí a 50 años, 10 años, 20 años.

Entonces me permite ver la ideología con parámetros muy prácticos de la vida cotidiana en sus dos dimensiones. Y me salgo del debate de la falsa conciencia, me salgo del debate del engaño bourdiano, unos malvados que planificaron para que tú veas lo que yo quiero que veas, la mirada de Bourdieu: esquemas mentales en los cuales las clases dominantes imponen el horizonte que las clases dominadas van a ver de su propia dominación. Te meto unos esquemas mentales como dominante para que tú entiendas la dominación desde el punto de vista del dominante, desde el punto de vista de lo que el dominante quiere que tú veas. Entonces, ¡ah! es una dominación perfecta, no hay cómo romper eso. Si en tu cabeza está lo que yo quise que tú veas de la dominación, entonces ¿por qué va a haber ruptura? ¿Por qué va a haber ruptura?

RP: A veces esa es la idea que se cuela en "la batalla de ideas", muchas veces. Por eso decía que la traducción que a veces ha tenido esa categorización, que no es lo que vos decís, pero sí es lo que nos interesa, porque es la forma que tomó la discusión política, tiene mucho que ver con eso. Y ese énfasis obsesivo, creo yo, por ejemplo en los medios de comunicación, que por supuesto, son un claro enemigo sobre el que hay que actuar y hay que tener una estrategia, pero también eso supone una subestimación muy grande de la gente, por decirlo de una forma muy sencilla.

AGL: Siempre manipulables. Y yo intento oponerme a ese.

RP: Es poco popular ese pensamiento, ¿no?

AGL: Yo intento oponerme. Y ha sido mi debate con Pablo Iglesias allá. "Vamos a entrar" a los medios de comunicación, me dijo. Sí, está bien que hagas eso pero el medio de comunicación lo que hace es gatillar disponibilidades, es decir, ¿cómo hemos

ganado nosotros el 20? Todos los medios de comunicación, toditos, todas las redes, el dinero de la embajada norteamericana para crear 60 mil bots en favor del candidato opositor. ¿Cómo ganamos? Si fueran todopoderosos, capaces de crear, reinventar la realidad, no habrías ganado. Porque ahí ni siquiera había medio-medio, no había ni cuarto-medio a nuestro favor. Te lo silenciaba Murillo, te lo cerraban. ¿Cómo posible que ganes? Porque hay condiciones de posibilidad donde puedes actuar.

Y cuando no hay una correspondencia entre disponibilidad de la gente, "es un buen gobierno, hay libertad, democracia", cuando me acabas de masacrar a mi vecino de al frente, no hay correspondencia entre realidad y discurso mediático. No funciona. Puede haber eficacia de discurso mediático cuando hay una disponibilidad a cierto tipo de inclinación, a cierto tipo de búsqueda. Claro que lo voy a remachar, lo voy a consolidar, y puedo generar un ganador, pero no de la nada. Yo me opongo a esas lecturas, eso también quería decirle a Pedro, los medios de comunicación, le dije, no son todopoderosos, pero no expliqué por qué. Porque había que entrar a otro tipo de pelea.

O todo este debate que es muy propio del progresismo: "hemos formado una clase media y los muy ingratos votan contra nosotros". Otro error. Pero, obvio que van a votar por otro porque tú ya no les hablas, tú ya no les ofreces nada, en ti no están encontrando una preocupación para sus nuevas expectativas. Has creado una clase media y esa clase media piensa de otra manera, tiene aspiraciones de otro tipo. Y si tú sigues hablándole como si fuera el pobre de la anterior vez, estás perdido, eres anacrónico, porque no entiendes tu propio fruto. Lo que tienes que hacer, y claro, yo les decía a los chilenos, ¿y acaso es un delito querer consumir más? ¿Acaso solamente tú tienes derecho a tener tu computadora y tu tele y tu auto? ¿Acaso es un delito que un compañero pobre también quiera tener un divisor, una lavadora y un auto? Porque lo estás colocando casi como un delito. "Ah, desgraciado, te di para que tengas un buen salario y puedas ir al supermercado y ahora quieres comprarte una tele y como no te doy, votas contra mí". Y encima es una clase media consumista, pero es obvio que tiene que ser consumista, sino no lo sería clase media. ¿Qué querías tú un monje guardando su dinero que ahora puede tener en su casa? ¿Qué crees? ¿Qué se imaginan? Es una manera como de deshumanizar al pobre. Entonces, lo mejor es que

acepte usted comer verduras, seguir comiendo su papa y no ir a comerse un asado y no ir a emborracharse. ¡Están locos! No, ese compañero que tiene plata va a salir a correr a comprarse su televisor y si tú no le das su mecanismo para que pueda comprarse un auto, va a votar contra ti. Porque ahora está en esa búsqueda de estatus y el progresismo tiene que saber hablarle a ese. Si, "mira compañero, si tú te metes en un plan de trabajo y de ahorro acá, en cinco años tienes tu carrito". ¿Te imaginas a nosotros prohibiéndoles a los compañeros del campo a sustituir el burro para trasladar las papas por su auto chuto de esos que entran por la frontera? ¿Cómo va a ser prohibible? Es una manera de tener un tránsito técnico de 500 años. Porque hasta hace 10 usaban el burro para trasladar las papas o las llamitas y ahora van en su Toyota Celica 1985. Es un derecho. "Es un campesino aburguesado", ¿cómo va a ser un campesino aburguesado ese compañero? Claro que va a tener otros consumos y va a apetecer otros consumos. Y tiene el derecho. Oye, no se trata de que tengas diez televisores ni que tengas ocho casas, por supuesto, eso ya es angurria, pero que tengas tu casita, tu auto, tu televisor, tu juego electrónico y tu computadora. Es obvio que tiene que ser así.

Entonces, ese tipo de desviaciones yo me las peleo. ¿Cómo las resuelves? "No hemos creado una clase media con conciencia". ¿Qué tienen? ¿No tienen conciencia? ¿Tienen una falsa conciencia? No. Por eso intenté dar ese rodeo, pero en mi texto último lo digo en algún lado. Es el tema de ideología, solo que abordado a partir de otras preguntas, centradas fundamentalmente en las razones para actuar, no reflexivas, automatizadas de la vida. Y en cosas tan simples como cómo hago para levantar el celular y cómo hago para aprender, hasta de cosas como cómo hago para valorar a alguien moralmente. Tiene distintas connotaciones más prácticas e inmediatas y prácticas en términos de elección, de preferencias ante la vida y de opciones políticas. Quizás de algún tiempo con este bordeo otra vez, con la lateral, regresemos al concepto de ideología. Para mí y quizás para el debate, limpiado el ambiente, el concepto de ideología de Marx y de Althusser tiene por sí mismo la suficiente potencia para no estar bordeado. Lo que estoy intentando explicar por aquí, también lo puedo explicar por acá, como ha sucedido con El Capital o con el Manifiesto Comunista. Había que irse por los bordes para luego volver recién a él y restablecer de una manera más

equilibrada el debate. Lo mismo yo creo que con la ideología, pero ahorita está muy atravesado por humo, por ambigüedades. Uno diría, “hay que dar la batalla ahí”. Sí, pero no ha sido mi técnica. Sí, ha sido yendo por la lateral y luego regresando al centro. Bueno, es hora de que nos vayamos. Tengo que hacer unas compras.