

Modulaciones democráticas en clave lineriana

Dossier de Pensamiento Colectivo sobre la obra
de Álvaro García Linera y René Zavaleta Mercado

Publicado originalmente
por el Instituto Democracia
y la Fundación Igualdad.



MODULACIONES DEMOCRÁTICAS EN CLAVE LINERIANA

Dossier de Pensamiento Colectivo sobre la obra de
Álvaro García Linera y René Zavaleta Mercado

Mariano Vigo (compilador)

Ramiro Parodi · Diego Giller · Jacinta Gorriti
Juan Patriglia · Mariano Vigo · Ulises Bosia Zetina



Instituto
Democracia

Modulaciones Democráticas en Clave Lineriana

Dossier de pensamiento colectivo sobre
la obra de Álvaro García Linera
y René Zavaleta Mercado

Mariano Vigo (compilador)

Ramiro Parodi, Diego Giller, Jacinta Gorriti,
Juan Patriglia, Mariano Vigo y Ulises Bosia Zetina

Instituto Democracia

MODULACIONES DEMOCRÁTICAS EN CLAVE LINERIANA

Dossier de Pensamiento Colectivo sobre la obra de
Álvaro García Linera y René Zavaleta Mercado

Ramiro Parodi · Diego Giller · Jacinta Gorriti
Juan Patriglia · Mariano Vigo · Ulises Bosia Zetina



Modulaciones democráticas en clave lineriana

Dossier de pensamiento colectivo sobre la obra de Álvaro García Linera y René Zavaleta Mercado

Mariano Vigo (compilador)

Revisión y corrección: Ulises Bosia

Maquetación y arte de tapa: Ignacio Fernández Casas

Instituto democracia

www.institutodemocracia.com.ar

Modulaciones democráticas en clave lineriana : dossier de pensamiento colectivo sobre la obra de Álvaro García Linera y René Zavaleta Mercado / Ramiro Parodi ... [et al.] ; compilado por Mariano Vigo Deandreis ; Ulises Bosia. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ediciones Igualdad, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-48019-0-6

1. Ciencia Política. 2. Ciencias Sociales. 3. Filosofía Política. I. Parodi, Ramiro II. Vigo Deandreis, Mariano, comp. III. Bosia, Ulises, comp.

CDD 320

Esta publicación y su contenido se brindan bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 2.5 Argentina. Es posible copiar, comunicar y distribuir públicamente su contenido siempre que se cite a los autores individuales y el nombre de esta publicación, así como la institución editorial. El contenido de esta publicación no puede utilizarse con fines comerciales.

Índice

Presentación	9
“Siempre hablo de un marxismo situacional”: entrevista a Álvaro García Linera	13
García Linera y el Grupo Comuna: el retorno de la palabra (del) intelectual	49
Ramiro Parodi	
La imaginación democrática en René Zavaleta Mercado	61
Diego Giller	
Paradojas y nudos: el encuentro de Álvaro García Linera con la teoría del Estado de Nicos Poulantzas	73
Jacinta Gorriti	
Democracia y revolución desde el itinerario de Álvaro García Linera	85
Juan Patriglia	
Formas espectrales de la democracia: monstruos y fantasmas en la institución imaginaria del orden social	99
Mariano Vigo Deandreis	
Ensayo inspirado, irresponsablemente, en René Zavaleta Mercado	113
Ulises Bosia Zetina	
Los autores	125

Presentación

“Según la metodología rizomática, el significado surge de una vibración que es singular en su genealogía y que puede proliferar y ser compartida con otras singularidades que entren en una sintonía o simpatía vibratoria con nuestras intenciones significativas (...) esto no implica una totalidad que deba ser establecida o restaurada; se basa, en cambio, en el principio de las conjunciones no necesarias”.

Franco “Bifo” Berardi, *Fenomenología del fin*, 2016.

Este dossier de pensamiento colectivo surgió a partir de un ciclo de encuentros virtuales organizado por el Instituto Democracia, en torno a la obra de Álvaro García Linera y sus influencias intelectuales, particularmente René Zavaleta Mercado. En el marco de los tres encuentros que conformaron el ciclo -con expositores especializados y bibliografía seleccionada- debatimos con compañeros y compañeras provenientes de distintos espacios de militancia, formación e investigación, con el objetivo de intercambiar reflexiones relativas a los materiales y enfoques sugeridos.

Consecuentemente, al calor de los avatares de nuestras democracias continentales, decidimos impulsar esta compilación de ensayos, bajo la convicción de que la lectura y el debate se enriquecen cualitativamente si conducen a distintas elaboraciones que, aunque revistan un carácter provisorio,

siempre complementan y profundizan la comprensión de lo aprehendido. Cada uno de los trabajos que presentamos en esta publicación ofrece una relectura del significativo democracia, a partir del universo de representaciones propuesto por Linera y/o Zavaleta. No obstante esto, el contenido de los escritos no está necesariamente signado por la realidad y la historia bolivianas. Contrariamente, los conceptos e ideas esgrimidos por los autores trabajados funcionaron como insumos para elaborar reflexiones más generales que vinculan el recorrido político e intelectual de ambos autores bolivianos con la democracia y otros aspectos relacionados con ella, como las modalidades de las voces intelectuales, el pensamiento sobre el Estado, la productividad epistémica de las crisis, los rasgos abigarrados de las sociedades latinoamericanas, las características contemporáneas de la idea de revolución, los conceptos de hegemonía y de identidad, entre otros.

Compuesto por un total de seis ensayos y una entrevista que uno de los ensayistas le hizo a Linera en los últimos días de su exilio forzado en Buenos Aires, el dossier emerge como una tentativa de respuesta a la coyuntura que estamos atravesando a nivel continental y mundial. Durante el último periodo, el avance de las fuerzas políticas de derecha redujo significativamente la calidad democrática de nuestras sociedades. En virtud de esta situación, volvieron a emerger una serie de narrativas -muy arraigadas, por cierto- en torno a la democracia. Dichas narrativas, en el mejor de los casos, remiten a principios institucionales que reducen la dinámica democrática a las partes formales de su constitución. De tal suerte, el *quantum* democrático se mide según el “correcto” funcionamiento de ciertas instituciones y principios rectores, desconociendo la multiplicidad de intereses, demandas e iniciativas que nacen de las experiencias y saberes de las clases subalternas. Consecuentemente, cuando ni siquiera se pueden sostener estos magros principios democráticos, irrumpen los golpes de Estado y demás potencias reaccionarias antes esmeriladas. Contrariamente, las claves sugeridas por los ensayos de esta compilación intentan disputar el sentido de la democracia más allá de (o en diálogo con) sus partes formales y normativas hegemónicas, con el propósito de abonar nuevas modulaciones de significado que reflejen las trayectorias subjetivas asfixiadas por la sintaxis institucional. Naturalmente, la preocupa-

ción por reflexionar sobre la democracia en este ciclo –realizado en los meses de julio y agosto de 2020- no se debió exclusivamente a una preocupación de carácter conceptual o general, sino que estuvo directamente relacionada con los acontecimientos que se sucedieron en Bolivia entre el golpe de Estado del 10 de noviembre de 2019 y el retorno triunfal del Movimiento al Socialismo al gobierno en las elecciones realizadas el 18 de octubre de 2020.

Asimismo, la elección del ensayo como formato tuvo que ver, nuevamente, con eludir las restricciones creativas. El ensayo, como ejercicio intuitivo de una sensibilidad histórica no encorsetada por ciertas formalidades académicas, nos brindó una mayor libertad para formular ciertas preguntas de nuestra época y empatizar con los actores sociales no interrogados por la misma.

Bajo este prisma, intentamos delinear algunas claves vibratorias que estimulen convergencias democráticas de significado. Si nuestra empresa prospera, tal vez podamos irradiar nuestras premisas de vibración contra las corrientes derechistas imperantes, adivinando -en el horizonte- las claves de una futura oleada progresista, izquierdista y nacional-popular, que nos contenga y nos transforme a la vez.

Instituto Democracia

Febrero de 2021

Siempre hablo de un marxismo situacional

Entrevista a Álvaro García Linera¹

Juan Pablo Patriglia²

Álvaro García Linera es, sin lugar a duda, uno de los intelectuales marxistas más importantes a nivel latinoamericano y mundial. Sus elaboraciones teóricas y su militancia política constituyen una unidad productiva que no sólo despierta el interés de numerosos investigadores de distintas latitudes, sino que también sirve de inspiración y esperanza para la lucha de los pueblos de América Latina. En sus últimos días de exilio en Argentina, antes de su vuelta a Bolivia para la asunción presidencial de Luis Arce del Movimiento al Socialismo, he tenido la oportunidad de realizarle una extensa entrevista. Un recorrido desde sus lecturas indigenistas y marxistas juveniles, pasando por su estadía estudiantil en México, su militancia guerrillera en

1 La entrevista fue realizada el 1 de noviembre de 2020 y publicada originalmente por *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Vol. 5, N° 26, Quito-Ecuador, diciembre de 2020, pp. 236-251.

2 Doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) - Argentina. Becario doctoral de CONICET – Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS). Especialidad: teoría social latinoamericana, teoría marxista del Estado. Contacto: juanppatriglia@gmail.com.

el EGTK, su momento carcelario, su función como intelectual de los movimientos sociales en el Grupo Comuna, su rol como vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, hasta su exilio en Argentina. Espero que la siguiente entrevista contribuya a dar una imagen más completa y rica sobre la articulación creativa entre la vida y obra de quien puede considerarse “nuestro Lenin latinoamericano”.

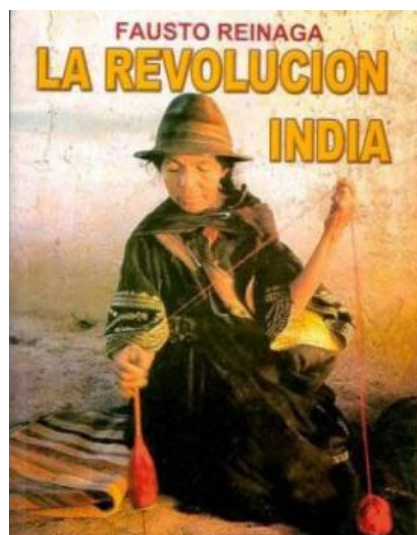
JPP: Me interesa conversar sobre la articulación singular entre tu vida y obra. Hablemos un poco de tu juventud. En 1979 vivenciás, con tan sólo 17 años, el primer cerco aimara a La Paz y los bloqueos de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) contra las políticas de ajuste del gobierno nacional. Has dicho en muchas entrevistas que ese ha sido tu primer despertar indígena. Lo que quería preguntarte es: ¿cuál fue tu primera lectura, tu primero libro, que vos recuerdes, que acompañó este primer acercamiento a la cuestión indígena? Se trata de una cuestión que siempre te esforzaste en articular con la tradición marxista y socialista, como una suerte de hilo rojo, de una obsesión, que recorre toda tu trayectoria político-intelectual.

AGL: De niño me hacen leer un texto en el colegio sobre las rebeliones indígenas. Tenía en ese momento unos diez años. Era una novela sobre la rebelión de Túpac Katari. Pero yo no colocaría eso como una primera lectura iniciadora. El texto que en esos años (no me acuerdo bien el año, si 1979 o 1980) me provoca como un momento revelador es un texto de Fausto Reina. Y no es *La Revolución India*, que no era muy fácil de conseguir, porque 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.

Entre el mes de diciembre y enero del año 1979, los campesinos convocan a una movilización y la Central Obrera Boliviana (COB) sale a decirles que no se movilen. La COB tenía un prestigio y un liderazgo muy fuerte

en torno a la Federación de Mineros y era como el emblema de lo popular. Cuando la COB sale a decir eso, los campesinos dicen que no y continúan con su movilización todo el mes de diciembre y enero. El libro sobre el cholaje puede ser que lo leí antes, puede ser que lo leí después, pero en cualquier caso esa lectura de Reinaga es una lectura que me ayuda a entender que aquí había un problema más allá de la distinción tradicional que estaban haciendo ciertas izquierdas entre obreros, campesinos y burgueses. Había ahí una identidad que las atravesaba, una identidad que era mucho más potente y mucho más enraizada en las personas que la propia identidad de clase “obrero” o de clase “campesina” y frente a la cual las élites se erizaban mucho más que con los obreros. Entonces este texto del cholaje, que era una revisión en realidad de autores, donde aparece el discurso indianista de Fausto Reinaga, para mí va a ser muy importante. Luego, evidentemente, y como había agarrado ese texto ya antes de ir a México, voy a poder conseguir una fotocopia de *La Revolución India*. Pero llegué a *La revolución India* por *El Indio y el cholaje boliviano*. Este texto fue el que me brindó esto que te acabo de decir, pues había una enemistad más fuerte, más constitutiva, de las élites bolivianas con los indios, antes que con la COB y los mineros. Había una manera de ser pensado o de ser vivido o de ser relegado entre la gente humilde que a veces atravesaba y a veces era distinta de aquella identidad asignada como clase por el discurso de izquierda y por el propio sindicalismo. Entonces, esta fue una veta que desde entonces constituyó, como tú dices, una obsesión.

JPP: Hablemos de México. Viajás en 1981 a estudiar matemáticas a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ahí, conocés a Raquel Gutiérrez y te ves influido por las guerrillas indígenas campesinas de El Salvador y el movimiento nicaragüense. Pero al mismo tiempo cursás el seminario de Bolívar Echeverría sobre *El Capital*, ¿o me equivoco?



AGL: No pude, pero sí hubo una influencia de Bolívar Echeverría. Porque yo comencé a leer a sus pupilos y a Echeverría también. Pero antes, me voy a México y una influencia importante para mí es la reflexión de clase y etnia que venía haciendo la guerrilla guatemalteca que era la más avanzada. Fue una estructura guerrillera muy antigua, pero había ahí adentro, dentro de la URNG, la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, una colectividad llamada el Ejército Guerrillero del Pueblo, el EGP. Y estos tipos hacían circular en la sociedad mexicana unos textos y buscaban de una manera muy motosa, muy áspera, articular la lectura de clase, muy marxista, con el tema de la etnicidad. Y claro, agarraban una serie de conceptos que habían trabajado los mexicanos, González Casanova, etcétera. Pero ellos los vinculaban en términos de la lucha armada y eso me parecía a mí algo muy valioso. Clase, etnia y lucha armada.

Entonces esos textos fueron importantes. En la parte organizativa me influyó más la guerrilla salvadoreña, por su vínculo con los obreros. El FMLN (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional), donde militaba y dirigía Salvador Cayetano Carpio, que rompe con el Partido Comunista y organiza una lucha armada, siempre con vínculo con el mundo obrero. Eso me influyó muchísimo en lo organizativo. Pero respecto al debate, que me

había jalado desde Bolivia, los textos del EGP fueron los que me dieron más elementos y me ayudaron a buscar a otros autores también.

Ya en el tema de Bolívar Echeverría, yo accedí a los *Cuadernos Políticos* que éste publicaba desde los años 70', pero llegué más rápido a los textos de unos matemáticos de izquierda que hasta el día de hoy siguen ahí con su rollo semi clandestino. Ellos daban un seminario sobre Marx, sobre...puedo equivocarme, pero creo que era sobre el método de la crítica de la economía política. Estaba ahí un doctor en matemáticas, que daba este seminario. Me inscribí a este seminario y llegué a él porque la compañera de él era mi profesora de matemáticas, en mi primer año. No era un curso tan famoso como el de Bolívar Echeverría, era un curso en el que te leían no *El capital*, sino el texto de la *Introducción a la crítica de la economía política* párrafo a párrafo. Pasaban tres encuentros, primero el primer párrafo, luego el segundo párrafo, después el tercero. Es un texto un poco complicado, ¿no? Pero ellos no solamente te leían a Marx, sino que te vinculaban con otras lecturas.

Este compañero, profesor de matemáticas, Javier Fernández, utilizaba mucho a Sartre, de quien yo había leído textos sueltos en Bolivia, unos textos de su libro *Situaciones*, que era compilación de distintos textos más políticos. Fernández te introducía así al tema de la dialéctica. Y a partir de él, de Fernández, de su seminario, me enteré de que había el seminario de *El capital* en la Facultad de Economía y me animé a ir. No cursé el seminario, no sé por qué. Creo que porque no tenía tiempo, pues era en la mañana. Pero lo que sí pude conseguir de ahí fue que uno de los seguidores de Bolívar Echeverría, que había estado en uno de sus seminarios que es...

JPP: ¿Jorge Veraza puede ser?

AGL: Jorge Veraza, sí. Él todavía no había sacado el libro sobre las *Teorías del imperialismo*, pero tenía su tesis de licenciatura. Y cuando voy a sacar la tesis de licenciatura para fotocopiarla y le comento eso a mi profesor Fernández él me dice que en economía hay varios docentes, no sólo Veraza, que trabajan en esa perspectiva. Ahí es cuando conozco a la compañera Tonda y a otras que ahorita me olvido los nombres, que eran toda una corriente. Les llama-

ban “Los telerines”. Los telerines son unos dibujos animados, de esa época. Lo que yo hago es conseguir sus tesis de licenciatura que todas habían sido sobre Marx. Uno es Moreno, la otra es Concepción Tonda, y otros más. Yo me agarro las tesis y esa es la manera de encontrarme con esta corriente.

Encuentro entonces a Veraza que había estado en el seminario de Bolívar Echeverría, me encuentro con los telerines, y leía también por mi cuenta a Bolívar Echeverría. Antes de venirme a Bolivia logro encontrarme con él y de hecho con ellos voy a conseguir las primeras fotocopias del *Marx y Engels Collected Works* que ellos habían comprado en inglés. Eran creo que 45 tomos. De ahí, antes de venirme a Bolivia, voy a pedir que me traigan unas fotocopias de textos que no eran conocidos en castellano. Ahí es donde voy a encontrar los *Manuscritos sobre List* de Marx, que luego los voy a publicar más tarde; ahí voy a encontrar también los *Manuscritos 1861-1863* que sólo estaban en inglés y en alemán.

Luego, ya cuando regreso a México voy a mantener contacto con este grupo de la gente de Veraza, pero por separado de la gente de Fernández. Pues si bien se vinculaban eran como corrientes distintas. 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 vincularse con otras lecturas paralelas al marxismo, como la de Sartre.



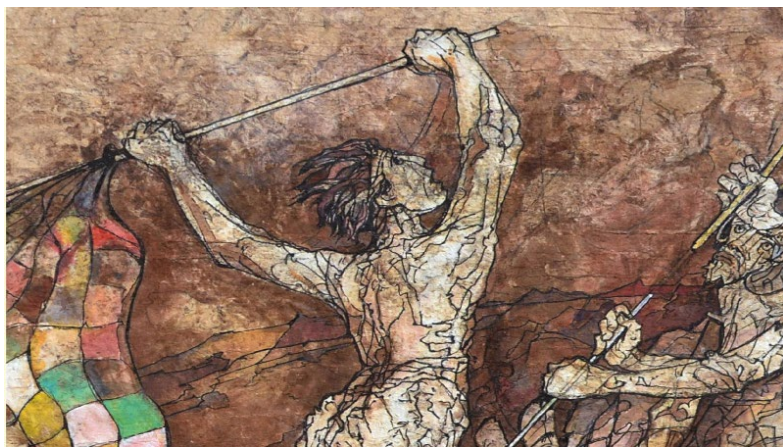
JPP: Yo te lo preguntaba porque la hipótesis de lectura de varios estudiosos de tu obra es que tu marxismo, en esa formación temprana mexicana, se podría inscribir dentro de una tradición de crítica de la economía política a diferencia o en tensión con otras vertientes más ligadas al marxismo estructuralista althusseriano, o más ligadas a la tradición del marxismo como filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez. Como me decís, la influencia fundamental, en ese sentido, es Javier Fernández.

AGL: Javier Fernández, sí. Y luego los telerines que eran herederos de Bolívar Echeverría que no eran necesariamente sus continuadores, pero sí herederos de una manera de leer *El Capital*. No voy a ir a sus seminarios, sino que voy a leer sus tesis y los voy a volver amigos míos desde entonces.

JPP: Vos volvéis a Bolivia en 1984. Fundan dos años después, con Felipe Quispe, con Raquel, con tu hermano Raúl, el Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK).

AGL: Todavía no era el EGTK. Formamos inicialmente las “células mineras” nosotros por nuestra cuenta, que eran unas células en los centros mineros. Esto a fines del año 84 y todo el 85. La tarea era ir a las minas. Y comenzamos

a organizar grupos en los centros mineros de debate político, de lectura, y poco a poco de trabajo político-militar. Luego nos comenzamos a expandir a algunas fábricas importantes de Bolivia, de Cochabamba y de La Paz. Felipe Quispe venía de su propia experiencia, una experiencia del MIRKA (Movimiento Indio Revolucionario Túpac Katari) que se había medio disgregado, dividido, fraccionado. Él andaba como medio suelto con unos compañeros intentando organizar y va a haber un antiguo compañero de ELN, que nos va a juntar, que es el que nos hace el contacto. Le dice a Felipe: “oye, aquí yo conozco unos jovenzuelos que están ahí preparándose y haciendo cosas de defensa y de autodefensa en las minas”. A mí me dice “oye, hay un compañero, Felipe Quispe, que viene de la experiencia de intentar organizar en las comunidades el tema de la defensa armada, ¿por qué no se conocen?”. Ahí es cuando nos conocemos y es entonces cuando fundamos lo que sería “Ofensiva Roja de los Ayllus Túpac Kataristas”, que va a ser una suerte de corriente político sindical. Y las células mineras van a quedar absorbidas en esta estructura de “Ofensiva Roja” y en el sector campesino-sindical, se va a llamar “Ofensiva Roja de los Ayllus Túpac Kataristas”. Eso es en el 86, 87, y ya en el 88-89 se decide fundar el EGTK.

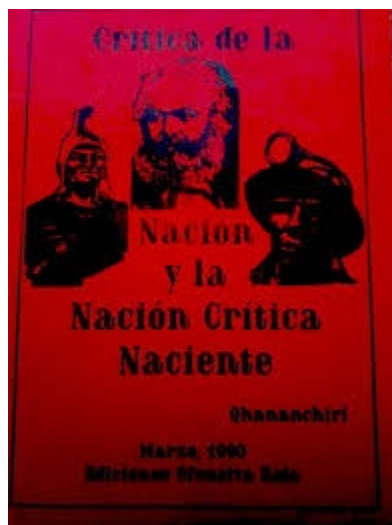


JPP: Fundan una editorial en ese marco, ¿verdad?

AGL: Sí, que inicialmente era un mimeógrafo. ¿Has oído hablar de los famosos mimeógrafos? Es una pequeña impresora con tinta y estenciles de la época. Luego van grabándose los estenciles, del teclado manual a los estenciles de la máquina eléctrica. Inicialmente nuestra editorial era esa...

JPP: Ofensiva roja

AGL: Sí, Ofensiva Roja, que inicialmente eran folletos de discusión, de debate para las minas, escritos de formación para las comunidades. Y con mucho sacrificio hicimos nuestro primer libro que son textitos impresos en estenciles de la época, ¡en mimeógrafos! Y luego ya se va a poder pagar a una imprenta para poder hacer libritos más consistentes, pero eso va a ser a partir del año 89. Entre el 84 y el 88 nuestra editorial es primero uno, luego dos, luego tres mimeógrafos de estenciles semi eléctricos que había en los manuales y luego nosotros pasamos al eléctrico. Conectabas con electricidad y podías imprimir, no sé, mil hojas con una proclama en 10 minutos, 15 minutos. Ya después, sí, hay una editorial.



JPP: A través de esta editorial escribís con el seudónimo Qhananchiri tres libros: *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia. A propósito de obreros,*

Aymaras y Lenin, de 1988; *Crítica de la Nación y la Nación Crítica Naciente*, de 1990; y *De demonios escondidos y momentos de la revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista*, publicado en 1991. Me interesa detenerme en este último libro, desde mi punto de vista el mejor logrado de toda tu obra.

Allí se encuentra tu traducción de los *Manuscritos sobre List*, texto muy importante por la crítica temprana de Marx a la idea de la neutralidad de las fuerzas productivas capitalistas. Pero quería preguntarte en particular por tu vínculo con Aricó. Porque es ahí, en ese libro, donde vos escribís un capítulo, casi al final, titulado “América”, donde discutís con Aricó. Yo creo que ese debate constituye un momento fundamental en la historia del marxismo latinoamericano. Quería preguntarte dos cosas a este respecto. En primer lugar, ¿cuál fue la influencia de Aricó en tu formación, no solamente de Aricó como escritor sino también como editor? En segundo lugar, quería preguntarte cuál fue el motivo, cuál era el significado para vos en ese momento de someter a crítica la lectura de Aricó sobre las razones ocultas del desencuentro entre Marx y América Latina, desencuentro expresado en los juicios antibonapartistas y antiestatistas de Marx sobre la figura de Simón Bolívar en su escrito de 1852. Es decir, frente a la hipótesis de Aricó según la cual Marx no entendió a Bolívar, no comprendió las revoluciones de independencia, no pudo ver la función productiva del Estado en la creación de las naciones latinoamericanas, ¿por qué mostrar el carácter ficticio, artificial, oligárquico, terrateniente, de la fundación de los Estados hispanoamericanos?

AGL: Bueno, antes, me gustaría hacer un breve paréntesis, retomando tu anterior pregunta sobre el althusserianismo y el estructuralismo. Hubo lecturas mías, que las hice aquí en Bolivia, en el colegio, donde leí por primera vez a Althusser. Era un momento de radicalización de la juventud, democracia-dictadura, dictadura-democracia. Y mis mayores leían textos de izquierda, militaban en distintos partidos, y comenzó a ser muy utilizado un texto que circulaba mucho entre los jóvenes, el texto de Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, que se discutía mucho en los círculos de debate de estudiantes. Y entonces eso estaban leyendo creo que los de sex-

to año de la secundaria y yo estaba en cuarto de la secundaria. Yo ya tenía mis acercamientos con lecturas de Marx y de Lenin, de obras escogidas, dos tomos, tres tomos, y cuando veo que este libro de Harnecker es el que está siendo recurrido por mis mayores, lo leo. Y ahí encuentro una serie de referencias althusserianas. Entonces comienzo a leer a Althusser. Eso con la idea de que cuando me toque a mí en el siguiente año y me inviten, tenga más herramientas para el debate. Y es ahí donde consigo los textos de *La Revolución teórica de Marx, Para leer El Capital*. Yo los leía porque había que tener mejores herramientas ante los otros amigotes que me caían mal y que eran mis mayores. Entonces yo leía a Althusser y de hecho hice un cuadernito con mis lecturas, aunque siempre me gustaba más Balibar, a quien perseguí en México. Leí cosas de él que no llegaban a Bolivia. Esa era mi manera de leer a Althusser. Pero cuando iba al debate, los demás habían leído de pasada el resumen de Marta Harnecker ahí en el capítulo final, entonces yo quedaba muy frustrado porque quería exponer, quería debatir y no había con quién debatir. Entonces de mala onda cuando me pedían exponer algo en las clases del colegio, pues les exponía, de mala onda, *Para leer El capital*, de Althusser. ¿Qué habré expuesto no? Alguna idea debía tener, era mi manera de darle utilidad a algo que había sido un esfuerzo no sé si por una cuestión competitiva o qué.

Entonces ese fue mi conocimiento muy de base, muy de autodidacta de Althusser. Luego lo volví a leer, en México, porque allí sí había althusserianos. Aunque en la Facultad de Ciencias no eran muy queridos los althusserianos. Mi profesor Javier Fernández tampoco le daba mucha bola a Althusser, quizás por su antihumanismo, y les daba mucha importancia a lecturas como las de E.P Thompson o la de Sartre. De hecho, yo con él fue con quien más clases tuve. La verdad, cada vez que voy a México siempre hay un día reservado para Fernández. Era un hombre extraordinario, un profesor, un erudito del marxismo, con poca visibilización. No ha sacado nunca un libro él. Yo tengo acumulado un libro de cartas que me mandaba sobre distintos textos de Lenin, de Marx. Yo lo siento como un referente intelectual muy importante en mi vida. De hecho, no le he dicho a nadie esto. A vos te lo estoy contando. Creo que, para mí, de los marxistas contemporáneos, ha sido el más importante, el referente marxista más importante que he tenido, y no puedo viajar a México

sin reunirme con él. Lo demás puede obviarse, pero reunirme con él es algo que tiene que darse. Es el diálogo con mi profesor. Y como él no le daba mucha importancia a Althusser, no logré entablar críticamente una lectura sobre Althusser, simplemente continué yo mis lecturas propias, obteniendo otros textos que no se conocían y de ahí pasar a Rancière, pasar a Badiou. Y claro, un texto que me movió mucho el tapete pero que lo dejé ahí y que algún rato habrá que articular con lo que había leído es la crítica a Althusser que le hace Rancière, en un texto que le publicaron en México en los años 70, *La lección de Althusser*. Allí realizaba una crítica demoledora a Althusser. Escribía de otra manera, no como ahora. Los leí, a Althusser, Balibar, etc., pero todo ello constituyó un capítulo trunco, que no concluí y simplemente ahí quedó. Eso era como un paréntesis que yo quería contarte, para no olvidarme.



Ahora pasando a Aricó...mira, el pensamiento crítico del continente, los marxistas de distinta naturaleza, de distinta corriente, le deben a Aricó mucho. Porque Aricó fue el que los ha acercado al marxismo, a una o dos generaciones; son sus traducciones, sus tipos de traducciones, sus introducciones, sus otras traducciones de Marx y de los otros que dentro de *Pasado y Presente (PyP)* te mostraban y te daban un panorama de cómo era el debate marxista en el mundo. En verdad fue el hombre que te marcó los horizontes de lectura interpretativa del marxismo para cualquier izquierdista de los años 70' hasta

el día de hoy. Es insuperable. No hay otro editor que haya hecho una cosa así. Aricó y colocaría al lado de él al otro, el otro compañero...

JPP: ¿Pedro Scaron?

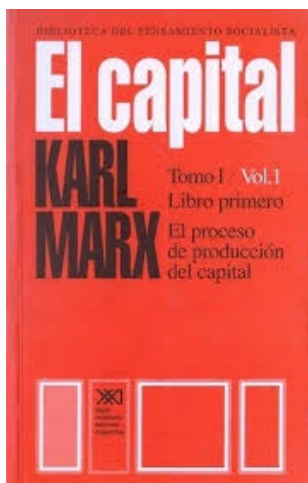
AGL: Ese, Pedro Scaron. Creo que los dos son los grandes traductores del marxismo.

JPP: Sí, claro, la mejor traducción de *El Capital* la hizo Pedro Scaron con ayuda de Aricó, libro que se editó en la Biblioteca de Pensamiento Socialista, de Siglo XXI.

AGL: Fíjate que los latinoamericanos, ¿qué saben del marxismo europeo y mundial? Todo lo que ha sido publicado por *PyP* y por Siglo XXI, a cargo de Aricó. Claro, ya en los últimos años hay más traducciones, aunque más dispersas, pues no hay una corriente que las unifique, como fue con *PyP*. Y la *Biblioteca del Pensamiento Socialista* de Siglo XXI, donde está lo que ellos dirigían, sus textos de *PyP*, que te resumían el debate preciso en distintas áreas, el tema del partido, el tema de la lógica del capital, el tema de los consejos obreros, todo eso está ahí. Aricó abrió las puertas a los lectores, a las generaciones del mundo marxista. Eso de entrada.

Todos los que nos llamamos marxistas aprendimos a balbucear el marxismo de lo que Aricó iba proponiendo, ofreciendo, con esa mirada tan plural, tan rica, tan diversa. En esa mirada de Aricó hay toda una apuesta. Porque era fácil proponerte una lectura cerrada del marxismo, pero tú ves lo que hizo *PyP*. Es el que inaugura un marxismo abierto, un marxismo crítico. Es toda una propuesta intelectual, una propuesta teórico-política, el escoger qué tipo de corrientes marxistas, para todos los que despertábamos, en los setenta, los ochenta, los noventa, ahora mismo, tenemos que recurrir a lo que viene de ahí. Y hasta hoy no ha habido un momento de difusión del marxismo mundial tan poderoso, tan rico, como el que nos han dejado ellos. No ha habido ninguna editorial, ningún traductor que ofrezca a los jóvenes

que emergen herramientas marxistas como lo hizo Aricó. Un acercamiento marxista al marxismo. Por eso, mis respetos por ese grupo y por Aricó.



Ahora, ¿por qué la crítica a Aricó? Porque ahí se da una convergencia de mi lado con rastrear en Marx -que es el objeto de *De demonios escondidos*- el espacio de la penumbra ¿no? De esas identidades ambiguas, campesinos, nacionalidades. Porque lo que yo estoy intentando, en ese libro, es qué herramientas me deja Marx para estudiar el mundo aimara. Ese es el objetivo fundamental *De Demonios escondidos y momentos de la revolución*.

JPP: De hecho, vos planteas en las “Palabras preliminares” de ese libro todo un programa de trabajo dividido en cuatro grandes momentos, del cual *De demonios* sería sólo una primera parte del primer momento. Decís que te interesa estudiar, primero, todos los aportes de Marx y Engels sobre las problemáticas de lo nacional y lo campesino, para lo cual necesitás abordar otros temas fundamentales del pensamiento marxista, como el tema de los fundamentos del desarrollo histórico, del papel de las fuerzas productivas y el de los hombres y mujeres vivientes en la historia. Llegás, en este libro, a abordar los escritos de juventud de Marx y Engels, hasta los *Gründrisse* y decís que te faltan, para terminar la primera parte del plan, las obras referidas a la Crítica de la

Economía Política (1857-1880). A lo que le siguen tres momentos más: como segundo tema, el estudio sobre el problema nacional y campesino en la II Internacional y el surgimiento de los soviets hasta los autores contemporáneos; como tercer tema los planteamientos de los autores locales de Bolivia desde la formación de la República hasta 1952; y como cuarto ya estudiar en positivo, decís vos, el surgimiento de las condiciones y posibilidades de la lucha por la autoorganización nacional *Aymara* y *Qhiswa* en los últimos años. De alguna manera, este gran proyecto lo vas a ir realizando, de forma fragmentaria y discontinua, a lo largo de toda tu trayectoria intelectual, hasta el día de hoy.

AGL: Bueno, de hecho, *Forma valor, forma comunidad* es la manera carcelaria de continuar ese programa. Si tú te fijas, lo que tiene que haber sido un pequeño capítulo, que es la forma valor, que es como la mitad del libro, era porque no tenía más libros pues. Y entonces va tomando más cuerpo, más cuerpo, más cuerpo. El texto era la continuación de lo que me había propuesto antes en *De demonios escondidos* porque lo importante del texto *Forma valor*, es la parte donde reviso la comunidad agraria. A su modo y con herramientas limitadas, encerrado, con los libros que me podían entregar y no, intento continuar el programa de *De demonios* o adecuar parte del programa a las nuevas circunstancias de mi encierro. Y entonces, estaba buscando los elementos que te brindaba el marxismo para entender esto, a las identidades nacionales, al mundo agrario campesino.

Entonces, con esa manera de acercarte a redactar tu texto, a leer a Marx, estaba claro que Bolívar no se presentaba ahí como un texto, o como un autor, o como un personaje relevante a ser reivindicado. Justamente estaba intentando encontrar las otras cosas: porque Bolívar no va a vincularse profundamente con lo indígena, porque no va a suprimir el tributo indígena, porque no va a confiscar las haciendas. O Sucre, vinculado con Bolívar. De manera tal que estás leyendo, te estás acercando a leer el Bolívar de Marx, desde tu ubicación, desde tu lectura indianista. Es una lectura situacional, muy específica, no es una lectura muy general, sino que es la pregunta sobre los textos de Marx sobre Bolívar desde el punto de vista de lo indígena, de lo popular y de sus luchas. Y entonces tu acercamiento tiene que ser crítico.



JPP: Como fue el de Aricó, ¿no? Porque en *Marx y América Latina* en un punto está tratando de acercar la experiencia aprista y populista latinoamericana al marxismo ¿no? Entonces todo ese carácter activo, productivo, del Estado en los procesos de guerra de independencia y de formación de las naciones de la región, le interesaba mucho a Aricó. En tu caso, y a diferencia, estás tratando de acercar la tradición indianista y la tradición marxista.

AGL: Y a la vez tienes como telón de fondo, en ambos, la herencia hegeliana de los pueblos sin historia. También te tienes que pelear con ese telón de fondo, que es justamente lo que intento a lo largo de “América”. Demostrar que no son pueblos sin historia, que son pueblos que están haciendo su historia a su manera, con idas y con venidas, con fracasos. Se trata de una historia fragmentada, evidentemente. Pero entonces, al revisar el texto de Aricó, estoy agarrando las dos cosas. La lectura que está haciendo Aricó, pero además la lectura de los pueblos sin historia hegeliana para devolverle o reivindicar la lectura de Marx desde la misma sociedad en su auto movimiento.

Hay que entender lo que sucede a nivel del Estado, de sus arbitrariedades y de sus límites justamente a partir de lo que estaba pasando en la sociedad. De sus fracasos, de sus derrotas, de sus intenciones pero que no alcanzaron. Y a partir de eso sale toda esta lectura que no sé si está en ese

texto, pero luego en otro texto de la misma época lo voy a sostener, esto es, que la emancipación latinoamericana de los 1810 al 1825 se hace sobre la derrota de la emancipación indígena, que va a ser justamente la que se va a dar con las rebeliones de Amaru, en Perú, y de Túpac Katari. Son 50 años, más de 50. Claro, aquí es la generación diezmada, los líderes perseguidos, torturados, liquidados, degollados, en fin, de esta gran rebelión, la que va a generar como este vacío temporal, que no es un vacío porque sean un pueblo sin historia, sino que acaban de ser derrotados militarmente cincuenta años, cuarenta años atrás, treinta años atrás, en 1781. Claro, cuando surge este levantamiento de los sectores criollos, mestizos, se lo hace sobre los huesos del levantamiento indígena, de sus líderes, de sus narrativas. Entonces no estás ante un colectivo social que por definición no tiene historia o no tiene vitalidad, sino que su vitalidad ha sido derrotada tiempo atrás. Temporalmente ha sido derrotada y la volverá a recuperar, en las siguientes rebeliones, cincuenta años después, cien años después. Pero justo en ese momento es el momento de la transición, se está recién saliendo de la gran derrota amarista katarista. En el fondo esta es la línea argumental con la cual me acerco a leer a Marx y también a criticar a Aricó.

JPP: Bueno, hablaste de *Forma valor, forma comunidad* que es la obra que escribiste en esos cinco años que estuviste en la prisión de Chonchocoro. Vos decís ahí en el preámbulo que mantuviste prendida la llama de la vida, que resististe a la tortura y a la detención, y con la llama de la vida prendida produjiste esta gran obra. Yo quería preguntarte, ¿por qué pensabas que era necesario escribir una obra de estas características, de este nivel de abstracción, en un momento donde el marxismo parecía estar en crisis, donde la idea de un marxismo sistemático, totalizante, perdía peso ante posturas más ancladas en lo que se llama la tradición posmarxista?



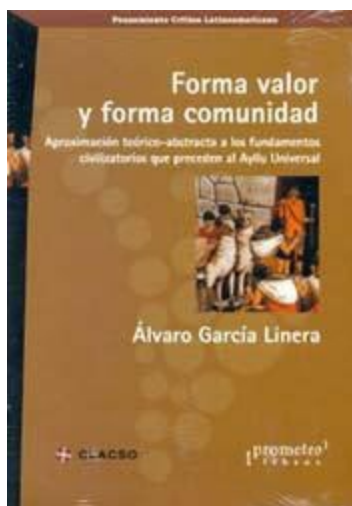
AGL: Inicialmente, por dos motivos muy prácticos, y luego, ya por una razón más lógica. Los dos motivos prácticos. El primero es que no tenía libros y lo que explico en la introducción es que tenía que escoger los libros con la posibilidad de que no vuelva a tener libros en meses. Entonces pensé mucho: ¿qué libro puede entrar aquí, con cuál libro me puedo entretener durante una década? Y me pondré a leer ya sin profesor, sin Bolívar Echeverría enfrente, iba a ser un libro que me va a durar. No sé cuándo volveré a tener otro libro así enfrente. Era una cárcel de máxima seguridad y había que apostar a lo seguro. No podía decir: “quiero este libro” y luego “no, dame otro, porque en realidad a este ya lo acabé”. ¿Con qué libro me voy a entretener durante años? Con *El Capital*. Entonces elegí que me traigan a la prisión *El Capital*. Y luego ya se fue flexibilizando, ya pudieron entrar otros libros, ya entraron los *Gründrisse*, en fin. Pero inicialmente, fue eso.

La segunda cosa, práctica, era que éramos las personas más controladas de la cárcel y entonces todo lo que hacíamos, todo lo que comíamos, todo lo que veíamos, todo lo que escribíamos pasaba por la policía. Porque te entraban a las 3 de la mañana, en la noche, entraban a tu cuarto, botaban todas tus pertenencias y se llevaban todos tus cuadernos. Y luego tenías que pelear un mes, dos meses, tres meses, con derechos humanos, con la Asamblea, con un diputado para que te devuelvan tus cosas. Uno siempre encontró mecanismos para sacar su información más pequeña. Todo lo que iba resumiendo iba a ser leído por estos infelices y luego encima para transcribirlo...yo no

tenía máquina de escribir, pues en la cárcel todo era a mano. Entonces, para transcribir, para que no te roben tus cartas, hicimos un acuerdo tácito con los policías. Y es que todo lo que yo escribía iba a ser fotocopiado en la puerta e iba a ser leído por ellos. Entonces en mis cartas a mi compañera Raquel, comencé a avanzar en un proceso de mezclar varios idiomas primero, distintas palabras, en castellano, palabras en francés, palabras en alemán, palabras en aimara, de las que me podía acordar y que sabíamos los dos. Luego empiezo a comprimir el texto y volverlo más abstracto, más abstracto. Aunque no había nada peligroso, nada revelador en términos de un complot, ¿por qué diablos iban a saber los policías lo que yo escribía? Y entonces les cuesta, no entienden. Comencé a escribir cartas a Raquel muy abstractas, muy densas, y tu emotividad la ibas comprimiendo, la ibas desplegando, desde un lenguaje muy abstracto, porque no querías que estos tipos sepan. Después eso se tradujo, ya cuando comencé a hacer mis borradores de *Forma valor*, comencé a escribir y tenía que mandárselos a Raquel. Y entonces, ¿qué cosa quería que estos policías no entiendan, o entiendan pero no entiendan muy bien? Bueno, lo comprimí cada vez más, cada vez más y lo que pasaba, lo fotocopiaban y lo mandaban a inteligencia policial-militar y luego llegaban donde estaba Raquel. Entonces era también un juego con ellos, una manera de encontrar mi espacio de libertad que ellos no lo podían controlar, no lo podían entender, no lo podían ver. Ese espacio de libertad era el ámbito de la abstracción. Y entonces pasé del cuaderno 1 al cuaderno 2 para que vaya donde Raquel, se iba condensando, condensando, más abstracto, más abstracto. Bueno, esas son pues las dos razones prácticas de por qué el lenguaje es tan áspero, tan abstracto, más de lo necesario.

Luego la tercera razón, más lógica. Bueno, es lo que me criticó también mi profesor Armando Bartra, a quien le tengo mucho respeto, que es que en el fondo lo que yo hago en *Forma valor* y *forma comunidad* es hacer como una especie de análisis de la estructura de lo comunal y él me critica de que lo comunal no puede tener un nivel de estructura más o menos común compartido por otras comunidades. Algo así como que la forma comunidad acá es irreductible a la forma comunidad, digamos, alemana o ecuatoriana. Y lo que yo intento es encontrar los ámbitos o las dimensiones estructurales de la for-

ma comunal que funcionan, con variantes, pero que funcionan en su núcleo esencial, acá en Bolivia, en Guatemala, en México, en Namibia, etc. A pesar de que estoy hablando mucho de las comunidades bolivianas, de las comunidades andinas, estoy tratando con ellas, pero las abstraigo para encontrar estructuras de permanencia, o estructuras de invariancia si tú quieres. Este intento de encontrar esas estructuras de invariancia de la forma comunal son parte de haberme fijado en la forma valor, de esas estructuras de invariancias del capitalismo en su núcleo más denso y que luego yo las jalo para aplicarlas a la forma comunidad. Era un nivel de abstracción, dentro de la abstracción, si tú quieres. Por eso entonces sale un texto bastante abstracto. Hay motivos lógicos y motivos muy personales, muy circunstanciales.



JPP: Te liberan en 1997 y ahí te designan como profesor de sociología en la Universidad de San Andrés. Comenzás a realizar ciertos estudios sobre las reformas estructurales del neoliberalismo en Bolivia en los años 80´ y hablás de la muerte de la condición obrera minera del siglo veinte. Yo quería preguntarte, ¿cuál era la importancia para vos en ese momento de hacer ese análisis que es un análisis marxista estructural, sobre modificaciones económicas, tecnológicas y sobre cómo éstas reformas impactan en la subjetividad obrera?

AGL: Porque teníamos que rebatir la lectura prevaleciente en los años noventa de que ya no había clase obrera, que todo se había diluido en emprendedores, en microempresarios. Toda esta retórica modernista se instaló y todos los izquierdistas, no todos, pero una buena parte, que habían estado trabajando, militando y viendo a veces ese intenso mundo obrero, mostrando sus luchas dentro del sindicalismo, renuncian a ello y son los grandes teóricos de la desproletarización. La idea de que la sociedad boliviana y mundial se estaba desproletarizando, que se había equivocado Marx, que se habían equivocado las lecturas marxistas y que lo que había era esta hibridez de propietario, trabajador, emprendedor, dueño de sí mismo, liberado de las ataduras sindicales. Y tú tenías gente así reconocida como marxista que te hablaban de otra manera. Ex trotskistas, excomunistas, exsocialistas, que decían que había que aportar a la ciudadanía. Pero yo decía no, esto está reflejando algo evidentemente, hay algo que ha pasado, pero no es cierto que haya desaparecido el capitalismo para llegar a esa conclusión. Al revés, el capitalismo está más boyante, mira las empresas mineras, mira las fábricas, mira los bancos.

Entonces la manera de abordar eso fue justamente la muerte de la condición obrera del siglo XX. De estas formas sindicales, de grandes centros laborales, de la cultura obrera sedimentada en barrios obreros, de la transmisión de saberes del mayor al menor que lograba la disciplina interna y que lograba la adhesión del joven hacia el mayor, la idea de que tienes derechos y perteneces a un sindicato. Esta forma de la condición obrera había sido golpeada. Pero había dado lugar a otra condición obrera y es cuando hago, en la carrera de sociología, una investigación que se llama reproletarización y que está editada. Justamente contra la hipótesis de la desproletarización hablamos de la reproletarización y me voy con los estudiantes a buscar datos. Primero a las fábricas como un trabajo de campo casi etnográfico: ¿qué había pasado con los centros industriales?, ¿cómo se habían desagregado en pequeños núcleos? Porque había más contratados laboralmente (tres veces más) que en los años 80' pero bajo una forma desagregada, fragmentada, sin sindicato, había mucho joven, mucha mujer, cambiando de rutinas, y los especialistas lo eran ya no por su sabiduría propia sino por los cursos que hacían dentro de las mismas fábricas, con lo cual los saberes productivos co-

menzaron a ser controlados por el empresario, ya no por el trabajador. Y a eso lo escribo.

Entonces en el año 2000, para enfrentarme a todos estos ex izquierdistas de la desproletarización, hablo de la reproletarización. Y ya el año 2001 hago lo mismo con los centros mineros y saco otro libro en la carrera de sociología, *La nueva clase obrera*, creo, y luego los dos libros los he compilado en un sólo libro de unas 500 páginas que se llama *La condición obrera en Bolivia* que estudia precisamente este tránsito de la antigua condición obrera, su desagregación y la nueva condición obrera que se está dando en el país. De hecho, retomamos en la carrera de sociología la materia sociología del trabajo que se había abandonado y las lecturas del marxismo que también se habían abandonado. Pero había que ir a buscar la prueba de la verdad en los hechos, había que hacer mucha etnografía, mucha estadística, mucho dato, no era ponerte a decir “Marx dice”. Era decir: “mira, estos tipos trabajan 8 horas, reciben \$5 y el dueño de esa fábrica tiene 5000 personas distribuidas en toda la ciudad, y este tipo recibe 100 millones de dólares al año”. Hay condición obrera, está aquí, pero veamos sus características. Los jóvenes de 15 a 25 años, mis alumnos eran trabajadores, podía yo entablar con mis alumnos una etnografía, eran alumnos que estudiaban sociología y luego a la noche iban a trabajar en su casa con sus propias herramientas. Fue un trabajo que me gustó y llegó a ser contundente porque daba datos muy de realidad ¿no? Entonces, ¿por qué esta lectura? Porque había que hacer frente a estos ex izquierdistas, pero no bastaba decir “Marx dice”, había que mostrar al obrero real, de carne y hueso. Entonces hicimos los análisis del 99 hasta el 2003, hicimos estos estudios que nos van a permitir hacer este trabajo.



JPP: Después, en ese mismo momento, a través del “Grupo Comuna”, vos analizás las experiencias de movilización de la Guerra del Agua (2000) y la Guerra del Gas (2003) y hablás de dos nuevas formas de organización y de lucha, la “forma multitud” y la “forma muchedumbre”, que se articulan con la “forma comunidad” y la “forma sindicato”. ¿Cómo llegaste a esos conceptos y cómo los veías en la realidad boliviana, en esos procesos de movilización y de lucha?

AGL: El concepto de forma, de forma y contenido, está muy fuerte en *El Capital*. La forma valor, las formas del valor, tiene su eco en Hegel, evidentemente. Fíjate que tú tienes una forma que en ciertas circunstancias se vuelve el contenido y el contenido en ciertas circunstancias se vuelve forma, en el sentido de manera de expresarse de algo. Pero en ciertas circunstancias, la manera en cómo se expresa algo es el contenido. El valor mismo si tú te fijas, el valor de Marx que es el núcleo de su teoría es una forma de expresión del trabajo, no es el trabajo, es una forma de expresarse del trabajo. Bueno esta expresión es el núcleo, esta forma que supuestamente tiene adentro un contenido, la forma misma, la forma de ser de las cosas, es lo que pone en movimiento el mundo de las mercancías y luego del capitalismo.

Desde la cárcel este jugar con forma, con contenido, con formas que devienen contenido, estaba muy presente en mi pensamiento. Y entonces cuando hago estos estudios como casi etnográficos del mundo del trabajo reciente, cuando comienzo a participar y tratar de entender qué estaba pasando con la emergencia de estas movilizaciones urbanas, te encuentras con una manera muy novedosa de organizarse de las personas. La vi, porque estaba ahí adentro, la palpaba. Evidentemente, ahí adentro encontrabas obreros que no podían movilizarse como sindicatos porque ni siquiera tenían sindicato o si lo tenían el sindicato no daba cabida a este tipo de demanda y de participación. Cada vez, en esa aparente aformidad de las cosas, en realidad sí tenía forma, pues se asociaban obreros, pero no como sindicatos sino como vecinos. Estructuras locales territoriales con sindicatos agrarios, pero tampoco tan sindicatos como los tradicionales sino también con ciertas ambigüedades. Esa suma de ambigüedades daba lugar a una manera singular de acción colectiva bajo el nombre de Coordinadora del Agua y que participó en la Guerra del Agua.



Entonces, cuando hice mis escritos hechos al calor del movimiento (no era que me distanciaba meses, sino que era en la semana que escribía esos artículos para que se publicaran) fue tomando este movimiento la forma de una

forma, de una manera novedosa de organizarse. Y claro, no era la que habías estudiado anteriormente del sindicalismo, con tus textos sobre el mundo obrero y la forma sindical, ni tampoco era la de las comunidades y la forma comunidad que está presente en el análisis de la revolución de Túpac Katari en *Forma valor*. Entonces, sin pensar, te habías ido acercando a la comprensión de la realidad práctica precisando tres modalidades distintas de acción colectiva. A lo largo de tu análisis aparece la “forma comunidad” en el capítulo de Túpac Katari, la “forma sindicato” aparece en estos dos libritos sobre la condición obrera, y la “forma multitud” aparece en los textos periodísticos de la Guerra del Agua. Y bueno, los podemos compilar, deshaciendo un poco la casuística de las cosas, para verlo como experiencias más o menos coherentes de acción de la sociedad. De ahí surgió este textito que es un librito ¿no? Son las tres formas, tres y luego al interior de esas tres hay una cuarta que no la estudio con detenimiento que es la forma vecinal. La menciono nada más, como un componente de la forma multitud. Así surgió este texto y luego de este texto que tú estás leyendo, vuelvo a retomar este debate de las formas de organización, cuando hago una exposición en Oxford, justamente el año 2019, cuando intento analizar Bolivia 70 años. Agarro los cambios económicos, los discursos y agarro las formas de movilización. Y entonces ahí vuelvo a recuperar, ya precisando más en detalle, qué es la “forma comunidad”, la “forma vecinal”, “la forma multitud” y la “forma sindicato”, visto en la trayectoria de 70 años.



JPP: En 2005 el MAS gana las elecciones presidenciales por mayoría absoluta con un 54% de los votos. Así, en 2006 te convertís -como vicepresidente- en copiloto del primer presidente indígena de Bolivia, Evo Morales. En la primera etapa de su gobierno (2006-2009), llevan adelante el programa nacido de las luchas antineoliberales, nacionalización de los hidrocarburos y Asamblea Constituyente para la refundación del Estado Plurinacional de Bolivia. En la segunda etapa (2009-2019), que vos denominas la etapa de las “tensiones creativas de la revolución”, se proponen institucionalizar los derechos conquistados y el Estado comienza a jugar un rol cada vez más central como gestor de la economía, de ahí el gran desarrollo y crecimiento económico de Bolivia. Mi pregunta es, ¿qué enseñanzas sacás de esta experiencia como funcionario público, como militante dentro del Estado? ¿Qué nuevas preocupaciones teóricas y políticas se presentan?

AGL: Bueno, aprendes mucho ¿no? Catorce años es mucho tiempo. Y quizás un resumen abstracto de lo que he aprendido es el texto *El Estado en tiempos de coronavirus. El péndulo de la “comunidad ilusoria”*, que he escrito recientemente. Lo puedes ver en esa clave. El Estado como una cosa, un hecho muy imaginado, a la vez como una correlación de fuerzas. Y siempre, aún en su debilidad, aún en su fragmentación, el Estado como un Estado de la sociedad. Es una manera de estar organizada las moléculas de la sociedad como Estado. Tienes

el estado líquido, el estado gaseoso, el éter, en fin, y el Estado es un estado de la materia social, también. Que no la veías. Porque como marxistas de lectura clásica, por más que Marx te diga otras cosas, pensabas al Estado más como una cosa ¿no? Como aquel edificio, que parece malvado (señala el edificio de la embajada norteamericana). Y no es así, pude ver desde las entrañas cómo el Estado son relaciones constituidas por personas de carne y hueso, son vínculos, una manera de organizar los vínculos, de imaginar, de imponer, de ilusionar, o de ejecutar vínculos reales.

Ese texto creo que es un buen resumen abstracto de mis enseñanzas en los últimos catorce años. El poder y el límite del Estado, su dimensión relacional, carnal, verbalizada, imaginada, ilusionada, de esta cosa que es mágica. Porque es mucha ilusión también, mucha creencia. Pero también tiene una dimensión material, bien palpable, como el pasto, tú lo tocas. Creo que se puede hablar mucho más, pero un buen resumen ahí lo encuentras, en ese texto.



Luego uno aprende también otras cosas. Uno aprende a conocer más a las personas, conocer más las tendencias, conocer más la fuerza de las estructuras mentales del subsuelo. Habría que inventar un concepto, algo así como el “subsuelo mental”, llámese sentido común. Bueno, toda esta lectura la ves más clara, más nítida, porque de hecho trabajas en el Estado. Te vuelves un

regulador de ese subsuelo, de una parte, porque hay otras partes en las que no puedes entrar, es demasiado subsuelo y el Estado no tiene la fuerza de penetrar a tanto subsuelo. Claro, eso tiene que ver con una singularidad, ¿no? Has vivido un proceso insurreccional, has tenido una fuerza estatal de dos tercios, que no es fácil tenerlo. Solamente cuando rompes cierto umbral puedes ver esa fluidez que no es muy común por lo general. Los gobiernos de izquierda, que no llegan a este nivel de mayoría, ello los obliga a transar con poderes fácticos muy poderosos, incluso dentro del Estado y entonces se detienen. Y ahí regresa esa mirada cósmica del Estado. Pero cuando pasas cierto umbral, que es el que nosotros llegamos a pasar por un tiempo, cuando conquistamos la mayoría, te permite ver otra dimensión del Estado, te permite ver que puedes modificar un presupuesto, que puedes modificar nombramientos, que puedes modificar los reglamentos de las asambleas, puedes modificar la justicia, puedes modificar los bancos, puedes modificar las empresas, puedes modificar el dinero. Un cierto umbral te permite eso. Puedes ver ciertas cosas que otros no han podido ver. No porque seas muy inteligente. Simplemente porque tus circunstancias, tu situación te ha permitido ver cosas que de otra manera no se podían ver.



Por eso siempre hablo de un marxismo situacional ¿no? Hay ciertas cosas que no puedes ver por mucho esfuerzo que hagas con tu mente, por muy súper

inteligente que seas, muchas cosas que se te aparecen ahí con la obviedad del paso, porque las circunstancias te han posibilitado poder ver y yo creo que eso ha pasado con nosotros. La lectura del Estado en *El Estado en tiempos de transición*, que no deja mono con cabeza, que agarro a todos los autores y muestro sus limitaciones, no porque me sienta más inteligente sino porque todos ellos leyeron al Estado a partir de una situación en la que no podían ver más allá de lo que su situación les permitía ver. Entonces esta lectura muy aguda en sus elementos luego muestra sus limitaciones. Y creo que esta experiencia que hemos tenido de gobierno, con esa fuerza, nos ha permitido ver otras cosas. Seguramente lo ha vivido otra gente que atravesó revoluciones. La vivió a su modo Marx con la revolución en los años 40, así como con la expansión del mercado mundial a partir de los años 50. Marx vivió la primera revolución continental, que era la dimensión geopolítica del capitalismo mundial. Por eso pudo ver cosas que nosotros no hemos podido ver nunca hasta ahorita. Nunca más se ha repetido una revolución en la dimensión geopolítica de todo el capitalismo de entonces. Marx lo pudo ver. A partir de lo que logró ver, ninguno de nosotros, por más inteligente que sea, ha de poder ver más allá de lo que él pudo ver a no ser que haya una revolución fallida o victoriosa que sea de la misma dimensión geopolítica del capitalismo que tendría que ser, en la actualidad, de carácter planetario. Marx vio más que todos nosotros y va a ser así hasta que no haya una situación similar. Claro es que entonces la geopolítica ya no es Europa, tiene que ser el mundo.

Hay cosas, así, que Marx pudo ver, o Lenin, o Mao Tse Tung, o Fidel Castro, que te permiten ver una serie de cosas por estar ubicado en un momento preciso en que el mundo devela cosas que de otra manera no pueden ser reveladas, por mucho trabajo de campo que hagas, por muchas encuestas, por muchas estadísticas que apliques, ¿no? No te da, no te da la realidad. En nuestro caso es eso. El proceso de cambio en Bolivia nos ha permitido ver y por eso cuando se da lo del coronavirus pues es como mantequilla derretida en el pan. Porque parecen cosas tan obvias y los otros están ahí, desconcertados. Se está cayendo el mundo, y las otras teorías no pueden responder a las cosas que están pasando ahorita, por esa limitación estructural de cuándo fueron elaboradas estas teorías. En cambio, esta pequeña teoría que hemos

elaborado te permite entender con tanta facilidad lo que ha pasado ahorita mismo, cuando se está revelando la gente que ya no quiere encerrarse, que ya no le hace caso a su gobierno ni a su Estado. Es obvio, porque tienes una teoría del Estado que te permite ver una serie de núcleos que otras teorías no te permiten ver. Yo ahí resumiría.

Pero también, bueno, aprendes sobre el vínculo con las personas. Algo que me ha pasado últimamente, por eso también el estudio del cuerpo, que di en la UNSAM en el primer semestre de este año. Y eso también es un hecho situacional. Podernos adelantarnos un poquito a los acontecimientos que van a suceder. Sabes entender una serie de actos, gestualidades, lecturas, acciones, más o menos prevés posibles desenvolvimientos de la realidad. Eso nos comenzó a suceder en los últimos cinco años. Hay muchas cosas que me sorprenden, como siempre, pero hay otras cosas en realidad que no sorprenden tanto, que se vuelven bastante predecibles ¿entiendes? El golpe de Estado...



JPP: Bueno, sobre eso mismo quería hablar. En 2019 la oposición desconoce el triunfo electoral del MAS y se lleva adelante un golpe de Estado encabezado por la derecha de la medialuna boliviana y la clase media tradicional que ha perdido “capital étnico”, con complicidad del imperialismo estadounidense

se. Casi un año después, hace pocos días, el MAS arrasa en las elecciones presidenciales con más del 55% de los votos con una diferencia de más de 25% sobre la primera fuerza de la oposición. Vos utilizaste la noción de “momento jacobino” o “momento leninista” de la revolución como momento de choque de fuerzas directo, desnudo, material, para explicar la derrota del intento de golpe de Estado de 2008. Y has dicho que a ello le sigue un momento gramsciano, de consolidación del triunfo, de construcción de hegemonía, de sentido común. ¿Funciona este concepto de momento leninista y de momento gramsciano para explicar el golpe de 2019 y el triunfo reciente del MAS?

AGL: Sí, funciona. De hecho, no es uno o lo otro y ya acabó, sino que se repiten, es una mezcla: jacobino, gramsciano, leninista, gramsciano y así. Sí, puedes leer lo de 2019 como una derrota militar, es una derrota militar y claramente el proceso de cambio no se había preparado para enfrentar una nueva conflagración donde se ponga a prueba su fuerza física. Sí nos preparamos, más o menos, el año 2008, pero el 2019 no. Ellos fueron más rápidos, fue una especie de relámpago y también se sumaron varias cosas. Y fueron más audaces para aprovecharse de las circunstancias, de las eventualidades no previstas para llevarlas a su molino. Pero el núcleo de todo eso estaba en que ellos se lanzaron a una confrontación militar y tú no estabas preparado, cosa que en el 2008 sí. Luego hay que ver el por qué.



JPP: La derecha no estaba preparada, uno podría decir, para el otro momento gramsciano de construir hegemonía después de ese golpe militar.

AGL: Es que el problema es si tu derrota militar es la continuación de tu derrota política, ideológica, o tu derrota militar es, en cambio, la interrupción de un predominio ideológico-político. Y esto último es lo que ha sucedido. Ellos no culminan algo, no son la culminación de algo, interrumpen algo que no había acabado todavía su desarrollo, que no se había agotado. Si ellos nos hubieran agarrado en otras circunstancias donde a la audacia que han tenido, a la conspiración que han hecho, a ese aprovecharse de las debilidades que han sabido hacer, lo hacían en un momento en que el proyecto estaba en declinación, porque todo proceso declina, su victoria militar se hubiera traducido inmediatamente en una derrota política. Pero no. Ellos interrumpen algo. Y eso es lo que les está costando ahora entender. Porque no son portadores de una reforma, son simplemente la muralla para que algo siga continuando. Si a una corriente le pones una muralla, un dique, pero hay suficiente agua que viene de arriba el dique va a ser rebasado. Entonces eso se ha traducido en una victoria política. Lo que no quita que pronto, o al mediano plazo, viendo como ellos actúan, busquen renovar, reactualizar, su victoria militar. O tal vez asuman que este es un tema más de fondo, de cómo se hace para plantear un proyecto alternativo, de hegemonía, de Estado, de sociedad, de creencias, de imaginarios, que vaya más allá, que supere, que opaque, que eclipse el que está ahorita vigente. Pero no lo lograron. Lo primero, sería una aventura, de hecho, lo están intentando ahora que los militares den un golpe de Estado, pero lo otro sería una lectura como más estratégica. Sería algo más duradero y en algún momento imponerlo utilizando una victoria militar, pero como el desencadenante o el inicio de algo que tiene un correlato político, cultural, ideológico. Pero eso les va a llevar años y es paralelo a que vaya en declive este proyecto y que ellos vayan impulsando, construyendo, debatiendo, generando imaginarios, narrativas, ideas, creencias, sentidos comunes, de otro tipo.



JPP: Las últimas dos cuestiones que me interesaba conversar. A partir de tu exilio en México y luego en la Argentina, sucede... bueno, esto que antes estábamos charlando, la pandemia y la crisis humanitaria, sanitaria, que profundiza la crisis capitalista mundial. Vos has planteado que se trata del fracaso y la crisis de la globalización neoliberal no solamente en su dimensión simbólica sino también material. También del retorno del Estado como único garante de protección frente a los riesgos de la pandemia y de protección económica frente a la crisis actual. Yo quería preguntarte, ¿cómo ves el futuro del Estado, de este retorno del Estado y, en ese marco, de la democracia, particularmente en América Latina, en estos tiempos de pandemia?

AGL: En términos generales el Estado es el estado de la disputa de la sociedad. Cómo están jerarquizadas las luchas, las disputas, los poderes de la sociedad. A eso llamamos Estado. Pero va a ser un momento en que ese Estado va a ser en sí mismo objeto de grandes disputas. Porque la pandemia, la crisis económica mundial, ha generado un conjunto de demandas, de necesidades y de contracciones de la disputa por la riqueza, por el excedente, de las disponibilidades, en el mundo entero. Y entonces las clases populares han de buscar en el Estado y esperan que el Estado les dé cuidado, protección ante la enfermedad o les ayude con los salarios, con el acceso a recursos, con la alimentación, con la búsqueda de trabajo, con el impulso a sus iniciativas

productivas, que proteja y amplíe sus derechos. Pero también las clases adineradas, las clases dominantes, van a buscar en el Estado el lugar donde ir a contener la reducción de sus ingresos, de sus ganancias, reducción que es producto de la crisis. Y entonces eso ha de redoblar la disputa por el estado del Estado. Va a ser muy inestable.

JPP: Vos has hablado de una situación de “empate catastrófico” en América Latina entre esas dos visiones o proyectos de Estado que son también proyectos o visiones de la democracia: “democracia de contención” y “democracia de igualdad”.

AGL: Sí, claro, las clases poseedores, para lograr lo que quieren están cada vez más inclinadas a ser más violentas ¿no? A ser más autoritarias, a ser más abusivas, más conflictivas y si es necesario menos democráticas. El excedente es pequeño y las necesidades son muy grandes. Y las necesidades son también para ellos. Es un momento de quiebre histórico porque este matrimonio entre economía de libre mercado y democracia representativa se ha disuelto, se ha roto, hay una especie de distanciamiento. El gran consenso neoliberal de los años noventa hasta ahora se ha quebrado. Entonces tú tienes a las clases adineradas menos democráticas, más propensas a usar la violencia con tal de contener a las clases peligrosas, porque lo que el Estado tiene es más escaso de lo que tenía hace diez años, hace quince años, los recursos son más escasos, los bienes son más escasos, y a su vez las clases populares también quieren sus propios recursos. Eso está acompañado con la democracia, con la democratización, lo que es de todos distribuirlo entre más todos. Y ahí corresponde a las clases populares no perder la bandera democrática, ¿no? Radicalizar la dimensión democrática de lo popular. No siempre ha sido así. Y no solamente en lo referido a lo democrático representativo, no solamente la democracia por el voto, por las elecciones, sino cada vez más consultas y asambleas constituyentes, más referéndums, mayor distribución de la riqueza y mayor participación en general en los bienes públicos. Una democratización creciente de los distintos ámbitos, políticos y económicos. Por eso va a ser un escenario muy conflictivo, muy inestable y no siento que vayamos a te-

ner momentos de estabilidad parecidos a los años 2000, 2005, 2015, sino que cada vez va a ser más conflictivo. Pero a pesar de esa conflictividad, creo que el norte de lo popular sigue siendo esta democracia ampliada, democracia como participación, como decisión, como distribución de la riqueza, como acceso a los bienes públicos, de todos, no de pocos. Es, digámoslo, la única certidumbre a la cuál aferrarse en estos tiempos llenos de incertidumbre. Dónde irá a llevar eso, pues quién sabe. Pero eso es lo que puede permitir que el resultado que se obtenga, el nuevo régimen de estabilidad que se obtenga no sea contrario o no sea adverso totalmente a los sectores populares.



JPP: Bueno la última pregunta Álvaro. Vas a regresar prontamente a Bolivia y quería preguntarte, ¿qué te llevas de la Argentina? ¿Cuál fue tu experiencia si la pudieses resumir? ¿Qué te gustó de la Argentina?

AGL: Que tiene la ciudad más bonita de todas las Américas. Desde Canadá hasta el Sur. Con sus problemas, sus deficiencias, es la que más toma en cuenta a la gente. Aunque siempre las ciudades están pensadas en dimensión de los autos, de las cosas, a pesar de que en general es así, es la que más tiene la huella de tomar en cuenta a las personas. También me he dado cuenta de que detrás del barniz de aspereza del porteño en el encuentro inicial, son personas extremadamente amables. Claro, uno se queda con el barniz, áspero,

pero no, sacas este barniz y encuentras gente muy amable. Y es una sociedad donde se nota, incluso a nivel mundial, el empoderamiento de la mujer. Falta muchas cosas, miles de batallas más por delante, pero notas el espíritu de la mujer de mayor autodeterminación. Esa es una cualidad muy argentina. Algo bellissimo y ojalá se universalice esta creencia en sí mismas. Esta creencia en su poder, esta búsqueda de su poder real como debe ser, para establecer los equilibrios necesarios en la relación hombre y mujer. Me llevo... bueno, eso. Hay más cosas. Pero eso.

JPP: Muchas gracias, Álvaro.



García Linera y el Grupo Comuna: el retorno de la palabra (del) intelectual

Ramiro Parodi

Postdictadura e intelectuales

Retomando y extendiendo una categoría utilizada por Nicolás Casullo (2005), Elsa Drucaroff (2011) y Silvia Schwarzböck (2016) podemos nombrar como “postdictadura” a la coyuntura latinoamericana a partir de la salida del ejecutivo boliviano de Hugo Banzer en 1978. Hasta 1990, con la retirada de Augusto Pinochet, las dictaduras fueron un modo de gobierno posible para nuestra región. El retorno de la democracia es el modo en el que se intentó lidiar con el daño que las brasas de los gobiernos militares todavía producen. Postdictadura nombra lo que dura de las dictaduras: la posibilidad de que vuelvan (golpe de Estado en Bolivia -2019-), sus herencias legislativas (la constitución chilena) o la perdurabilidad de su proyecto económico (endeudamiento y financiarización -Argentina-).

Cuando decimos “postdictadura” nos hacemos parte de un proceso complejo del cual no somos ajenos. Por eso resulta más precisa esta palabra

que “neoliberalismo”, la cual tiende a producir el efecto de dejarnos por fuera del proceso. Una práctica intelectual supone desconfiar de los términos que la coyuntura impone y crear los propios pero, principalmente, asumirse como parte de la problemática que se pretende abordar.

Entre los múltiples efectos de esta coyuntura postdictatorial hay uno que atenta directamente contra la práctica intelectual. Nuestro presente parece prescindir de esta práctica. No hacen falta intelectuales cuando hay técnicas de sondeo, comunicadores y periodistas. Los que la ejercitan tienden a no hacerse cargo produciendo otro espacio político abandonado.

La crítica contra la práctica intelectual es una de las tantas evidencias que conforman la coyuntura actual. Es compartida por militantes, políticos, sindicalistas, periodistas. Sin embargo, parece también ser un rasgo con el cual nació. La práctica intelectual nació con el anti intelectualismo. La historia de esta crítica es larga, por solo nombrar un caso, podemos recordar el señalamiento que Víctor Raúl Haya de la Torre le hizo a José Carlos Mariátegui en 1923:

Yo siempre he simpatizado con Mariátegui. Me parece una figura interesante del romanticismo, de la fe y de la exaltación intelectual de un revolucionario. Pero Mariátegui nunca ha estado en la misma lucha (...). Mariátegui piensa como un intelectual europeo del tiempo en que él estuvo en Europa (...) A nosotros *los que estamos en la acción* nos corresponde la tarea de ver la realidad frente a frente y acometerla. (Citado en Aricó, 1981: 460) Desencuentro histórico entre intelectuales y militantes encarnado en la ideología de los dos mundos: las ideas y la arena. Radicalizado en una coyuntura que pone en crisis las identidades y parece prescindir de la distinción de los lenguajes reemplazándolos por técnicas actorales en detrimento de un corpus argumentativo y una base teórica consistente. El espacio de la palabra (del) intelectual no está asignado, es una lucha histórica. La irrupción del nombre García Linera nos empuja a pensar sobre el lugar de la práctica intelectual en la actualidad. Los fantasmas que asechan son varios.

Algunos fantasmas

El intelectual especializado: amasado por el dispositivo de conocimiento científico queda reducido a un puñado de saberes híper específicos. Su relación con la política es nula más allá de que alguna de sus investigaciones lleve ese nombre. Suele criticar al academicismo del cual forma parte. Se prestigia en las redes sociales donde cree encontrar al pueblo.

El intelectual puro: su relación con la política es idealizada. Jamás puede tomar carne en un proyecto político concreto. Está a favor de las ideas de “igualdad”, “autodeterminación” o “vida”. De alguna manera suelen tener siempre razón. Se destaca por su incapacidad para reconocer golpes de Estado, operaciones políticas o distinguir entre violencias. El Estado es el mal. Su reverso es el intelectual militante (puro). Su voz es la voz del Estado pero con un brillante barniz. La crítica siempre es inoportuna y está convencido de que toda práctica intelectual debe verificar su utilidad y productividad en alguna oficina del Estado.

El intelectual realista: es criticado por los ganadores de la postdictadura que aseguran que ya no hace falta la práctica intelectual. Es igualmente rechazado por militantes que lo ven lejos de la arena. Y, finalmente, no reconoce el estatuto de su propia práctica. Su aporte suele ser valioso, pero se pierde en concesiones a estos tres sujetos. Lo paradójico es que cuando esa concesión recae sobre sí mismo, se produce un borramiento de la especificidad de su propia práctica donde se pierden las coordenadas para recibir su palabra.

Ética política

Tras su salida de la cárcel, García Linera integró el Grupo Comuna junto a Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Felipe Quispe y Luis Tapia. Publicaron libros entre 1999 y 2010. En *El retorno de la Bolivia Plebeya*, uno de ellos, García Linera lo define del siguiente modo (el énfasis es nuestro):

Estamos intentando trabajar como intelectual colectivo y orgánico a ese proyecto y proceso de democratización desde abajo y desde fuera de los monopolios económicos y políticos, una explicación e interpretación que permita

articular el horizonte crítico de la autogestión y la autodeterminación, que las luchas de estos tiempos permiten vislumbrar como *ética política* y modelo de reorganización social. (García Linera, Gutiérrez, Prada, Tapia, 2007) ¿Por qué García Linera y el Grupo Comuna serían una excepción a los fantasmas? Por empezar, es necesario aclarar que estos casilleros nos acechan a todos y que, por lo tanto, todos hemos pasado en algún momento por alguno de ellos. Sin embargo, quiero proponer que la escritura de García Linera y el Grupo Comuna plantea un dislocamiento respecto a esta tendencia y es por ello por lo que puede ser pensada como un modo en el que puede retornar la palabra (del) intelectual en el siglo XXI. Esto implica rupturas y continuidades con la época previa a la actual postdictadura.

Continuidades: no se trata de una voz individual ni de un genio ni de un ser capaz de situarse por fuera de su mundo. Es una palabra que aporta a un tejido complejo que intenta dar cuenta de un presente siempre inasible. De eso se trataron muchas de las revistas que la historia de las ideas suele investigar. No son aportes dispersos sino el resultado de un estado de discusión sumamente vivo que, no por marginal, deja de marcar a fuego a su tiempo.

Rupturas: hoy esa voz no es reclamada por nadie. Nicolás Casullo dice en *Las Cuestiones* (2005) que nunca lo fue. Lo que podemos hipotetizar es una ausencia de discusión política en el espacio público. Lo que hay es una puesta en escena de esa discusión con dispositivos *massmediáticos* como los debates en épocas electorales, los paneles de televisión o las pícaras intervenciones en twitter que anulan la escucha. Por ello, el retorno de la palabra (del) intelectual supone una ruptura. Si nunca fue reclamada por nadie, hoy ha sido fuertemente reemplazada.

Por supuesto que no hablamos de toda la obra de García Linera y el Grupo Comuna ni de todas sus intervenciones. Hay pasajes más agudos que otros pero no se trata simplemente de eso sino de una predisposición crítica, abierta a la escucha y alerta a las evidencias del presente. Hablamos de un ejemplo, hay otros. Desde nombres propios como Silvia Federici y Horacio González hasta proyectos colectivos como las publicaciones de la editorial Cuarenta Ríos, las intervenciones de Juguetes Perdidos.

Se trata, entonces, de una práctica intelectual donde está en juego cierta posición ética tal como se puede observar en la cita. Ética envuelta en la controversia que, asumiendo la especificidad de su lenguaje, actúa de forma colectiva.

Profundicemos en el caso de García Linera.

El marxismo fuera de su crisis

Desde sus escritos de juventud García Linera trabajó de modo colectivo. Aprendió en conjunto tras su paso por México, escribió a varias manos en su militancia en el Ejército Guerrillero Túpak Katari (EGTK) y se organizó junto al Grupo Comuna. No hay forma entonces de escindir su escritura de las multitudes que la habitan. Uno podría pensar que incluso la soledad de la escritura en la cárcel de Chonchocoro fue el modo a través del cual habitó un espacio en común y se encontró con las voces pretéritas. Lejos del intelectual especializado, el fundamento de su práctica radica en una heterogeneidad transdisciplinaria que confronte permanentemente con el caso concreto.

El marxismo es una línea de continuidad en su práctica. Tema de interés desde muy joven cuando buscó en las obras de Lenin pistas para pensar la condición revolucionaria en Bolivia. Se trata de un volumen publicado bajo el nombre *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin)* que está compuesto por varios artículos de alrededor de veinte páginas que eran propuestos por el EGTK para formar cuadros políticos en comunidades campesinas y mineras. Eso que hoy recibimos como un libro (que, como toda la obra de García Linera de juventud, espera su reedición) no es otra cosa que un compilado de manuales de instrucción política que forman parte de otra serie de dispositivos como los debates y la exhibición de películas con el fin de dotar de herramientas históricas y filosóficas a los cuadros políticos que se formaban a fines de los '80. Era una lectura abocada a pensar la especificidad del caso boliviano.

Caso distinto es el de *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo socialista* (1991). Ya pensado como una publicación de más amplio alcance se trata de un conjunto de

glosas fundamentales para indagar sobre los escritos de Marx y Engels sobre la cuestión nacional y campesina. Más que un tema, el marxismo representa una posición en los análisis de coyuntura. Es la matriz teórica a partir de la cual evita recaer en las ideologías de la modernidad como el humanismo o el economicismo.

En estos textos de juventud es posible encontrar una reflexión densa de la complejidad histórica y una pregunta constante sobre las particularidades del sujeto político nacional. García Linera muestra allí que no se puede ser socialista sin ser marxista ni indianista y explora las particularidades del proceso productivo en Bolivia.

Se presenta como un desvío del intelectual puro porque inscribe la teoría en unas coordenadas espacio-temporales concretas. Por ese motivo es que puede producir un aporte a la teoría marxista al problematizar el concepto de propiedad y las complicaciones que este puede acarrear si se lo quiere “aplicar” a Bolivia. Busca no repetir los errores de creer que el sector campesino está exento de toda práctica revolucionaria debido a que Marx indica que hay que poner el ojo en su inserción en la relación de producción y no en su condición de propietario. Este es un drama del marxismo y, más aun, del marxismo latinoamericano que tendrá su capítulo en Bolivia y en el modo en el que García Linera, junto al EGTK en primera instancia y luego al Grupo Comuna, disputarán la escena intelectual frente a la izquierda boliviana.

Historiador a la fuerza

El realismo de García Linera no es el que abraza la derrota y sus consecuencias contra la palabra (del) intelectual sino el que recupera la experiencia viva de la lucha política e ideológica en Bolivia sin perder las distinciones teóricas requeridas. La historia es para García Linera un signo de interrogación y no un cúmulo de datos. Fuertemente atravesado por una impronta zavalettiana que lo hace ordenar a la historia de Bolivia a partir de las crisis, García Linera puede ser pensado como un historiador a la fuerza.

García Linera explora el continente historia. Abre una relación compleja que se teje entre una temporalidad plural y una escritura en relación

con la intervención política. Seis son los acontecimientos que ordenan un mapa de diferentes temporalidades: revolución de 1952, resistencia al golpe de Natusch Busch de 1979, Marcha por la vida de 1986, Guerra del agua del 2000, elección del primer presidente indígena en el 2006 y nuevo texto constitucional de 2008.

La relación que se teje entre estos acontecimientos, a partir de la lectura de García Linera, es sobredeterminada. Por lo tanto, no remite a la sucesión cronológica de un tiempo lineal. No hay superación de un acontecimiento; lo que hay son restos, retornos e insistencias. Por eso no hay textos de García Linera cuyo “tema” sea alguno de estos episodios, sino que estos son forzados en el texto del mismo modo que un árbol fuerza su dirección para seguir creciendo. Son incrustaciones requeridas por la tinta tales como el capítulo XXIV en *El Capital* de Marx.

Explorar el continente historia implica no reducir estos acontecimientos a dualismos simplificadores. La posición es más compleja. Por solo tomar un ejemplo, la Revolución de 1952 no es algo necesariamente positivo o negativo para García Linera. Es un acontecimiento que reestructuró a Bolivia y que, como tal, debe ser pensado en su complejidad. Sin embargo, acá habría que agregar una cuestión propia de la práctica intelectual que implica a su ética: la pregunta a partir de la cual se interrogan esos procesos. Y, respecto a la revolución de 1952, García Linera se acerca a través de una inquietud por lo indígena campesino. La pregunta no apunta tanto a averiguar su nivel de participación (para ello está, entre tantos otros, el trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui) sino a mostrar cómo afectó la revolución a este sujeto.

La conclusión que extrae García Linera es política: la revolución de 1952 significó la consolidación del capitalismo como modo de producción dominante a costa de la subsunción de la producción comunitaria. Esto implicó un reordenamiento de la correlación de fuerzas en el país y el fortalecimiento de la Central Obrera Boliviana (COB) como el sujeto llamado a consolidar la modernización del país a través de su trabajo en las minas. García Linera se interesa por el cambio en la contradicción principal: relación de producción y fuerzas productivas. Si la revolución de 1952 inaugura un cambio significativo en esta contradicción es preciso detenerse a ver los efectos

que tiene en el todo complejo coyuntural. Sigue, de este modo, balizas teóricas que lo llevan a mantener un rigor conceptual sin caer en dogmatismos ni importaciones de categorías. El rigor radica en que, en el modo de producción capitalista, las relaciones de producción son relaciones de explotación. En este sentido, asimila que el reverso del proceso de modernización que se desarrolla con la revolución de 1952 es la explotación (por vías modernas) del campesinado.

Como mencionamos anteriormente, este modo de trabajar con la historia evita moralizaciones. La modernidad a la que se insertó Bolivia a mitad del siglo XX trajo consigo la consolidación de las fuerzas armadas como aparato represivo del Estado que permanentemente interrumpirá la consolidación de la democracia. Para García Linera, esto fue parte de un proceso contrarrevolucionario que obturó una salida socialista.

El ex vicepresidente de Bolivia rescata los avances logrados (voto universal, reforma agraria, reforma militar) y asume que se trata del momento de mayor irradiación popular en la trama estatal. Observa cómo la forma sindicato como institución moderna gana aún más volumen del que ya tenía en el sector minero, pero también en el sector campesino. Aquí se produce una unión de tiempos: el tiempo moderno del sindicato con el tiempo campesino propio de su modo de organización. El nombre que tomará este cruce es el de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). No se trata de una síntesis feliz que reúne “lo mejor de los tiempos” sino de una relación abierta a la contingencia y a la problemática del tiempo político.

La resistencia al golpe de Natusch Busch refleja para García Linera uno de los primeros encuentros sustantivos entre el sindicalismo obrero (COB) y el sindicalismo campesino (CSUTCB liderada por Genaro Flores). El resultado es una victoria en la lucha de clases: logran que Busch no gobierne a través de una huelga general, concentraciones, bloqueos de caminos, barricadas y manifestaciones. Dicho encuentro no es un episodio esporádico, sino que reenvía a la escena de la Guerra del Chaco donde también se cruzan la Bolivia minera y la campesina tal como refleja Oscar Cerruto en su novela *Aluvión*

de Fuego (2014 [1935]) y Zavaleta Mercado en *Lo Nacional-Popular en Bolivia* (2013 [1984]), entre otros.

La historia aparece para la práctica intelectual de García Linera como índice de la lucha de clases. Derrotas y victorias que no son absolutas y que, por lo tanto, dejan sus marcas. Si la resistencia al golpe de Busch es una victoria, la Marcha por la Vida será una derrota (la derrotada en Calamarca). En este caso, la hipótesis de García Linera es que aquí muere ese proyecto del minero como sujeto de la modernización boliviana. Luego de un amplio período de represión iniciado en 1964, el año 1986 los encuentra debilitados y desorganizados.

De ahí que afirme que dicha movilización representó “la muerte de la condición obrera del siglo XX” (García Linera, 2008). Si pensamos en los reenvíos que su propia escritura inaugura es imposible saltarse la categórica afirmación de Víctor Paz Estenssoro (“Bolivia se nos muere”) en el momento mismo en el que, a través del decreto 21.060, establecía el fin de aquel proyecto modernizador que él mismo lanzó en su primera presidencia en 1952. Dar cuenta del tejido histórico-discursivo que opera como fondo del sentido del habla de una nación también es una tarea necesaria del intelectual. Para García Linera, la Marcha por la vida de 1986 confirma la expresión de Paz Estenssoro porque no solo moría el proyecto económico basado en la explotación minera por la caída del precio del estaño sino también la capacidad de reacción política y de des-subjetivación de sector minero, el cual había quedado sin habla propia por haber reducido su política a la mera demanda estatal.

Más allá del Estado y más acá de la substancia

El intelectual lee los límites de una política estatal sin por ello abrazar un autonomismo que prescinda de la específica inserción de las instituciones democráticas. García Linera y el Grupo Comuna interpretan las movilizaciones en torno a la Guerra del Agua (2000) como el modo en el que retorna la Bolivia plebeya y reconfigura la práctica política en el siglo XXI. Esto no implica caer en la “ideología de la novedad” que señala que ya nada volverá a ser como antes o que se puede prescindir de las tradiciones. Buscaron mos-

trar cómo este sujeto político inaugura un tiempo nuevo pero esta novedad es la de la lucha que siempre vuelve y se actualiza bajo las coordenadas del tiempo actual. Se trata de movimientos organizados desde abajo en torno a la resistencia al avance de las privatizaciones de los recursos naturales que, posteriormente, encontrarán su espacio en el nuevo Estado Plurinacional.

Lo plebeyo es la novedad pretérita del tiempo presente. Un modo de tratar lo indígena no sustancialista que se erige a contramano de la folklorización que intentó subsumir al indio a través de una incorporación que borrara su potencia política. Y, por lo tanto, también se distancia de la idealización humanista. Allí radica el estatuto acontecimental de las elecciones de 2005 que llevaron a Evo Morales Aymá a la presidencia. No era la primera vez que un representante del sector indígena campesino accedía al ejecutivo boliviano. Ya había sucedido con Víctor Hugo Cárdenas, primer vicepresidente indígena. Cárdenas fue uno de los fundadores de la CSUTCB y líder del movimiento katarista. Sin embargo, el acento en lo plebeyo como identidad abierta permite preguntarse por el modo en el que se da la relación entre identidades y práctica política. Cárdenas fue vicepresidente de Gonzalo Sánchez de Lozada quien continuó con el proceso económico de neoliberalización de Bolivia que había comenzado en la dictadura de Hugo Banzer Suárez (1971-1978) y se había profundizado con el decreto 21.060.

El principal aporte de la práctica intelectual quizás hoy no sea ocupar el lugar de la vanguardia que con una lucidez extraordinaria marca el rumbo de una nación. Por el contrario, parece ser la capacidad de saberse parte de un proceso complejo e intentar dar cuenta de su multiplicidad de determinaciones. De ahí la insistencia de García Linera de ligar a la nueva Constitución de 2008 con todo el proceso de luchas del cual formó parte. Para el ex vicepresidente de Bolivia en esa letra late la sangre derramada desde el 2000 en adelante. Representa, de un modo siempre incompleto, la conflictividad y las demandas de ese proceso histórico cuyo momento denso puede situarse en la Guerra del Agua.

Palabra incendiada

La famosa ola de gobiernos progresistas que tanto interés despertó en intelectuales especializados, puros y realistas de todo el mundo tuvo en García Linera y el Grupo Comuna una de las pocas intervenciones teóricas que acompañaron al proceso en términos políticos. Pensaron un proyecto intelectual y político que los llevó hasta la disolución misma. Sacaron a la teoría de su crisis para ponerla al calor del asfalto cochabambino; entre los enfrentamientos de un pueblo en defensa de sus recursos naturales y un brazo armado representante de un proyecto económico que intentó (intenta e intentará) subsumir a nuestra región a un proceso productivo imperialista.

El problema, entonces, no radica en la filiación académica, la participación partidaria o los cargos políticos que puedan ocupar. La especificidad de la palabra (del) intelectual se asienta en su lectura del tiempo presente y su puesta en relación con la historia de la conflictividad de las naciones. De ahí que puedan enriquecer una inteligencia colectiva capaz de crear nuevos sentidos, mitos, organizaciones y porvenires comunes.

Nuestras democracias postdictatoriales requieren de esta práctica intelectual que sepa leer la relación entre nuevas subjetividades, historia y Estado. Es una práctica perforada por la militancia en tanto que atravesada por los dramas del presente pero no en tanto que mera voz partidaria. Dar cuenta de ello, mostrarlo, escribirlo e inventarle conceptos abona una trama coyuntural permanentemente asediada por técnicas de la comunicación, las ideológicas dicotomías conflictuales y las demandas exógenas al campo nacional y popular.

La palabra (del) intelectual no se anula por no cumplir con los requisitos impuestos por el mercado *massmediático* cultural. Este no requiere de palabras incendiadas en constante crecimiento y peligro de extinción. Nadie sabe lo que pueden unas escrituras.

Bibliografía consultada

- Aricó, J. (1981). “La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina”, en José Aricó. *Dilemas del marxismo en América Latina. Antología Esencial*, CLACSO.
- Casullo, N. (2005). *Las cuestiones*, Fondo de cultura económica.
- Cerruto, O. (2000). *Aluvión de fuego*. Plural editores.
- Drucaroff, E. (2011). *Los prisioneros de la torre. Política, relatos y jóvenes en la postdictadura*, Emecé.
- García Linera, A. (2008) [2000]. “La muerte de la condición obrera del siglo XX”, en García Linera. *La Potencia Plebeya*, CLACSO.
- García Linera, A; Gutiérrez, R; Prada, R; Tapia, L. (2007) [2000]. *El retorno de la Bolivia plebeya*. Muela del Diablo.
- Rivera Cusicanqui, S. (1986). *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900–1980*. Geneva: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.
- Schwarzböck, S. (2016). *Los espantos. Estética y postdictadura*, Cuarenta Ríos.
- Zavaleta Mercado, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. Siglo XXI, México.

La imaginación democrática en René Zavaleta Mercado¹

Diego Giller

Aunque soy el primer convencido de que no hay nada eterno,
debo reconocer que existe cierto pensamiento
que corre por debajo de la Historia,
y no se puede decir quién lo transporta

Cesar Aira

“**L**a democracia, en cualquier forma, se convierte en una bandera de las masas, de masas que se habían educado en el vilipendio de ella”. Eso escribe René Zavaleta Mercado (2013a: 128). Escribe eso y no vacila, no duda, no titubea. Si lo hubiese escrito en 1965, supongamos, imaginemos, tal vez podría haber dudado, vacilado, titubeado. Y acaso, trastabillado. Pero en 1983, que es cuando Zavaleta escribe lo que escribe, no. No hay margen, en 1983, para la indecisión. ¿Pero por qué esa frase se habría tornado poco

1 El presente artículo es una reproducción de “La imaginación democrática en René Zavaleta Mercado”, publicado en *Cuadernos Americanos (Nueva Época)*, Número 175 (México 2021-1).

menos que indecible en 1965, y decidida, decididísima, en 1983? ¿Cuál sería el objeto de la vacilación en un caso y cuál el de la firmeza, en el otro? Dejemos de lado los misterios. Eso que en un caso y otro provoca gestualidades diferentes es una sola y misma cosa: la palabra democracia.

Zavaleta escribe aquello sobre un acontecimiento que se produce en Bolivia en 1979 pero que se inicia en 1977. Los sucesos comienzan con una huelga de hambre de mujeres para reclamar por el retorno de sus maridos exiliados durante la dictadura de Hugo Banzer Suárez y terminan con un hecho de masas que logra frenar el despliegue de otra dictadura, la de Alberto Natusch Busch, que dura apenas dieciséis tristes y aciagos días. Todo esto ocurre en el contexto de la derrota política, y acaso cultural, de los proyectos de izquierda latinoamericanos que habían orbitado en el cielo estrellado de la revolución. Desde la Revolución Cubana y hasta por lo menos el triunfo de la Unidad Popular en Chile, la vida de izquierdas, para decirlo con Silvia Schwarzböck (2016), piensa en la revolución, vive la revolución. La vive al pensarla. La piensa al vivirla. En ese teatro de vivencias apasionadas, la democracia no forma parte de su diccionario político. En el peor de los casos, es definida como una máscara de la dominación burguesa, como una trampa institucional. En el mejor, como algo que solo puede llegar después del triunfo de la revolución socialista y la socialización de los medios de producción. Pero en todos los casos, el denominador común es cierto desdén por la democracia. El camino de la revolución no surca sus vías. Por eso es que Zavaleta acude al sustantivo “vilipendio” para describir la relación entre masas y democracia en los años previos a la derrota: las masas “se habían educado en el vilipendio de ella”.

Pero la dramática derrota de los proyectos revolucionarios armados y desarmados de izquierdas en manos de dictaduras cívico-militares con propósitos y pulsiones fascistas por todo el cono sur latinoamericano –el del fascismo es un tema muy discutido en los años de la derrota y Zavaleta escribe no pocas cosas al respecto–, pone las cosas en otro lugar. Fundamentalmente, pone a la revolución en otro lugar. Y en otro lugar pone también a la democracia. Frente a la crueldad y la vida dañada, la revolución se corre del centro de la escena y la democracia se presenta como protagonista de una

estrategia defensiva, como el instrumento que podría poner fin a esos poderes dictatoriales que habían cercenado derechos y libertades, que habían asesinado y desaparecido personas. En un primer momento no importa cuál es esa democracia. No importa si es representativa o participativa, si es formal o sustantiva. Por eso Zavaleta escribe “la democracia, en cualquier forma”. Es la democracia “en cualquier forma”, en cualquiera de sus formas conocidas, la que tiene que convertirse “en una bandera de las masas”.

Pero el asunto es que ese no es todo el asunto. Al menos no en Zavaleta. La suya no es una postura destemplada y escéptica que abjura de la transformación social en nombre de la restitución de las instituciones burguesas sin más. No es la de quien postula “la revolución como pasado”, según el análisis de Nicolás Casullo (2013), ni la victoria de una vida de derecha, para seguir con Schwarzböck, ni el “fin de la historia” en tanto que triunfo definitivo de la democracia liberal á la Fukuyama, ni el realismo capitalista en el que piensa Mark Fisher (2019). Es 1983 y todavía falta, y mucho, para que el Muro de Berlín caiga y se desintegre el bloque soviético que, mal que mal –esto quiere decir: crisis del “socialismo real” y “crisis del marxismo” mediante–, aún funciona como imaginario y materialidad de la idea de revolución. Es cierto que Zavaleta escribe que “la democracia, *en cualquier forma*, se convierte en una bandera de las masas”. Pero eso no significa que la democracia en Zavaleta sea solo eso. Puede que en parte, y solo en parte, lo sea, pero solo a condición de advertir, como advierte Zavaleta, que la democracia representativa es un escenario necesario para el “desarrollo cuantitativo y cualitativo de la clase obrera”, “el hábitat natural de la autodeterminación democrática” y de la lucha por el socialismo. Si Zavaleta puede sostener que alguna forma de democracia burguesa es necesaria, es porque sabe y entiende que “la Revolución cambia el mundo usando los instrumentos del mundo que cambia” (Zavaleta, 2011a: 219), pero, sobre todo, porque sabe y entiende que, en última instancia, no es por esa democracia por lo que se lucha. O no es solo por esa forma de la democracia por lo único que se lucha. Hay otro modo de la democracia que cabe en la imaginación zavaletiana y es lo que él llama democracia como autodeterminación de las masas. Ella sucede cuando las masas exceden, rebasan, desbordan a la democracia como conjunto de institucio-

nes que regulan la vida común. Zavaleta lee esa modulación democrática en los comienzos de la Revolución Nacional de 1952 en Bolivia, en el Chile de la Unidad Popular y en el proceso político que se abre en su país a partir de noviembre de 1979. No hace el mismo análisis para cada caso, pero arriba a la misma conclusión en cada uno de ellos: los sucesos de autodeterminación nacional-popular, “como concentrado histórico”, se muestran mucho más importantes y poderosos que cualquier acto electoral. Y aunque cada uno de esos casos aparenten moverse bajo el principio de una lógica democrático-representativa, las masas en acción, como hecho político, son un evento mucho más trascendente que cualquier triunfo por medio de las urnas. Lo son en sí mismos, en el sentido de que en la política revolucionaria lo decisivo son las masas rebasando los canales preestablecidos por el poder. Pero también lo son en su contexto: en Bolivia en particular, y en América Latina en general, el momento superestructural no pasa de ser una estructura obsoleta, un Estado aparente en el que la democracia representativa no designa más que un exabrupto, un hecho espasmódico y preliminar de la vida política. En esas condiciones, una elección no puede garantizar ni calidad ni una existencia democrática sustantiva.

Entre toda la obra de Zavaleta, hay un texto fundamental para proyectar su imaginación democrática. Escrito en 1981, y con un título por demás lacónico, “Cuatro conceptos de la democracia”, en ese texto se puede ver la condensación de su programa teórico. En su generalidad, Zavaleta entiende a la democracia como “la medida de la presencia del hombre como una entidad activa frente a la vida” (Zavaleta, 2013b: 513). Pero ese principio activo, esa actividad, que es un elemento típicamente materialista, al menos del materialismo que viene de Feuerbach, no es una cualidad propia de todos los movimientos de la democracia. No forma parte, ni por asomo, de las cuatro versiones que Zavaleta delinea y construye. Apenas sólo de una. Las otros tres, en cambio, se edifican como su negación.

Al primero de los cuatros conceptos de la democracia Zavaleta lo llama “democracia como movimiento general de la época”. Es la democracia como fondo histórico del capitalismo, el momento en el que subsunción real del capital rima con ampliación jurídica de la libertad individual. Aquí lo decisi-

vo no es sólo que el requisito de la subsunción real del capital sea la acumulación originaria, sino también, y acaso en una medida mucho más honda, que el hombre libre sea lo que haga posible la realización del capital. El hombre libre no es solo requisito: es condición de posibilidad. La idea de libertad que Zavaleta pone en movimiento es la de la doble libertad del trabajador en el capitalismo, en el sentido aproximado al que le da Marx: se es libre de los medios de producción y se es libre de vender la fuerza de trabajo. Es una libertad que, toda vez que se subsume a la lógica de la fábrica, se vive como pérdida. En este primer movimiento la democracia burguesa es el paralelo superestructural de la subsunción real: “La actuación del hombre libre en la base económica es la plusvalía. La actuación del mismo en la superestructura es la democracia burguesa” (Zavaleta, 2013b: 523-524). Es, para decirlo en la jerga del marxismo zavaletiano, la lógica de la plusvalía aplicada a la lógica de la política.

La democracia como representación, que es el segundo movimiento, es la revelación de la democracia como condición histórica de la época capitalista. Si en el primer movimiento la democracia es un proceso simultáneo a la acumulación originaria, en su faceta representativa es su resultado. Su existencia viene a indicar que el modo de producción capitalista ha logrado transformarse en el modo de producción hegemónico al interior de una formación económico-social y que al hacerlo ha asegurado la reproducción del capital en escala ampliada. Hay democracia representativa cuando el capitalismo se ha totalizado. Hay democracia representativa cuando se produce una fuerte correspondencia entre libertad e igualdad formal al nivel del modo de producción capitalista y libertad e igualdad jurídica formal reconocida en el Estado moderno. En suma, hay democracia representativa cuando el Estado se ha separado de la sociedad. De modo que si el primer movimiento es el momento jurídico de la democracia, el segundo es el de su legitimación en el Estado en tanto que forma racional de la dominación. Como igualdad formal y abstracta, y como forma política que representa las diferencias dentro la unidad, la democracia burguesa se presenta como la forma superestructural en la que el capitalismo mejor se desenvuelve.

El tercer movimiento es el de la expresión práctica de la democracia en el Estado. Zavaleta llama “democracia como problema de la teoría del conocimiento” a la lectura verticalista de la democracia, al acto por el cual el Estado realiza una escucha de los movimientos sociales, del “ruido del corpus social”, de “las palpitaciones de los sitios de la sociedad”. Es el momento en el que la sociedad se delata y el poder se esconde. La democracia como teoría del conocimiento es la sociedad revelada, decodificada, inteligible. Es, de algún modo, una criptología que practican las clases dominantes cuando logran entender que la visibilidad de la coyuntura es el interés primero de la dominación. Lo que el Estado procura con esa visibilización o medición coyuntural de la política es saber qué sucede en el movimiento de una sociedad. Pero, en rigor, procura algo todavía más decisivo: transformar las demandas sociales en materia estatal, en ideas estatalmente válidas. Absorbidas las demandas por el Estado, la sociedad civil deviene objeto de la democracia y las clases dominantes en sujeto democrático. En este punto, sostiene Zavaleta, “la democracia funciona, por consiguiente, como una astucia de la dictadura. Es el momento no democrático de la democracia” (Zavaleta, 2013b: 523). Acá dictadura no designa a un poder despótico que se erige tras un golpe de Estado, sino al Estado mismo como dictadura de clase. La dictadura como manifestación de la sociedad de clases. Siempre que hay lucha de clases, hay dictadura. Esa dictadura puede ser dictatorial, ahora sí en su sentido clásico, esto es, como forma de gobierno basada en la fuerza despótica y autoritaria que pretende suprimir, sin lograrlo, “los movimientos, los ruidos y las postulaciones de la sociedad” (Zavaleta, 2013c: 672), o puede ser democrática, que es lo que sucede las más de las veces. Y sucede las más de las veces porque la democracia como astucia de la dictadura, y no la dictadura como forma de gobierno, es el mejor escenario para la realización del capital. ¿Qué es la democracia burguesa? Es “el grado de democracia necesario para que la dictadura de la burguesía exista y también el grado de democracia que pueda admitir la burguesía sin perder su dictadura” (Zavaleta, 2013d: 414). Pero hasta ahí: porque cuando ese grado de democracia que acepta la dictadura de clase burguesa pierde eficacia, que es lo mismo que decir que ya no le sirve

a ella sino que se vuelve contra ella, entonces su remate es la dictadura. Eso es, por caso, lo que sucede en el Chile de Allende.

El cuarto movimiento, la “democracia como autodeterminación de las masas”, constituye una inversión de los tres anteriores. Ya no es un acto del capitalismo, sino contra el capitalismo. Ya no es un acto de las clases dominantes, sino de las clases subalternas. Ya no es un acto de la superestructura, sino de la sociedad civil movilizada, que deja de ser objeto de conocimiento de la democracia para ser su sujeto. Ya no es un acto meramente legal-electoral sino un acto revolucionario. La democracia como autodeterminación de las masas es una rebelión. Es la democracia para sí misma. Las masas dejan de ser sinónimo de mayorías para conquistar su estatuto político de “sociedad civil en acción”, de “forma multitud”, de una intersubjetividad construida en experiencias autodeterminativas. Acá sí la democracia expresa “la presencia del hombre como una entidad activa frente a la vida” (Zavaleta, 2013b: 513). En esta versión, la democracia vibra como reconstrucción de una forma de vida colectiva, como rearticulación integral del momento productivo y de la vida política, como tendencia a la reabsorción del Estado en la sociedad civil. No puede decirse, sin embargo, que Zavaleta realice una caracterización candorosa y romántica de la masa. Como sabe que las cosas son más complejas puede anotar que la masa “es portadora tanto de tradiciones democráticas como de tradiciones no democráticas y a veces es portadora de tradiciones no democráticas incluso a un acto de autodeterminación, es, decir, en un instante democrático” (Zavaleta, 2013b: 529). Con gestualidad jacobina, Zavaleta (2013e) observa que a veces las masas pueden ser más reaccionarias que el propio Estado.

Zavaleta comprende que ese otro modo de ser de la democracia, que es el de la “autodeterminación de las masas”, vive como potencia en América Latina. No lo hace por mero capricho, sino por constatación histórica: aquí los tres primeros movimientos de la democracia no existieron nunca. Y si no existieron es porque el capitalismo no se ha totalizado, porque la burguesía no es una clase burguesa y porque el Estado moderno no es un Estado moderno. En lugar de sociedades totalizadas, se tienen sociedades abigarradas, esto es, formaciones sociales en las que no hay unidad porque los distintos modos

de producción no han logrado articularse en torno del modo de producción capitalista. En Bolivia, escribe Zavaleta, parece “como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco” (Zavaleta, 2013a: 105). En lugar de burguesías nacionales, se tienen burguesías incompletas, burguesías con “cabeza preburguesa”, en las que “todos los patrones de su cultura son de grado precapitalista” (2013f: 153). Se trata de una clase “doblemente no nacional: porque no lo es su proyecto, porque no lo es tampoco su existencia” (2013g: 480-481). Y que por carecer de ideales burgueses se encuentra constitutivamente imposibilitada de asumir las tareas nacionales para las que fue convocada. Es una clase no-nacional que nació-mal, que se hizo burguesa por imposición de su destino histórico y no por sus ideales de clase. La burguesía nacional deviene entonces en burguesía “nació-mal”. Finalmente, en lugar de Estados modernos, se tienen Estados aparentes. La categoría de apariencia viene a designar la posesión ilusoria del territorio, la población y el poder político por parte del Estado. Sin ser un Estado real, al menos en los términos aproximados de Hegel, se encuentra impedido de producir instituciones que garanticen la representación de esas otras comunidades y sociedades que no son las dominantes.

En una situación histórica como la latinoamericana, donde la debilidad del desarrollo capitalista es manifiesta, el sistema político tiene “que conformarse con una dominación desnuda por parte de la clase dominante, apelando a los mecanismos de emergencia del Estado burgués aun antes de que la democracia haya existido a plenitud” (Zavaleta, 2011b: 729). Toda vez que la democracia representativa es “un momento insólito o un principio mayoritario incapaz de acumular elementos de poder”, la dictadura como dictadura, esto es, la dictadura que emerge por la vía del golpe de Estado, aparece menos como anomalía que como el modo de cambio social en América Latina. Pero ese mismo defecto constitutivo es el que aloja la potencia de esa otra democracia, esa que se vive como autodeterminación de las masas, esa otra democracia que “no es una forma estatal sino una manera de ser de las masas (que se traduce en una forma estatal) o sea no algo que se recibe sino la con-

quista de un espacio por las masas por sí mismas y ante sí mismas” (Zavaleta, 2015: 795). Es justamente la democracia que no emana del Estado sino de la sociedad civil, ella sí una verdadera anomalía, la que amenaza con desbordar para siempre las obsoletas superestructuras políticas.

Eso es justamente lo que Zavaleta ve, o lo que Zavaleta quiere ver, en noviembre de 1979. Noviembre como el momento de una adquisición, como el momento en el que el movimiento obrero y el movimiento indígena-campesino confluyen como masas en acción, como el momento en que se transforman, en que devienen, en masas en acción, conformando así una nueva intersubjetividad democrática. Pero la masa como intersubjetividad democrática no es la conquista de una suma de libertades individuales al modo liberal (de prensa, de asociación, etc.), sino algo más extenso y profundo, donde la individualidad “no es posible ahora sino en el *locus* de lo no individual” (Zavaleta, 2013b: 515). La autodeterminación como toma de conciencia de una libertad colectiva es la democracia como conciencia de clase, que no es otra cosa que el asumirse en autorreferencia, en sujeto de la democracia. Noviembre es el momento en el que algo nuevo aparece, pero que ya estaba. Esos sujetos que parecen nuevos, ya estaban. No caen como rayo en cielo sereno. Hacía tiempo se los podía ver resistiendo en los oscuros pasillos de la historia, esperando el instante preciso para abrirse paso por las grandes alamedas. Y ese instante es el que Zavaleta vislumbra en noviembre de 1979. Lee esos hechos como los de la fundación de una gesta democrática sobre bases nacional-populares, como la hora en la que “las masas, que habían sido siempre clandestinas respecto a la democracia representativa, componen su asonada ahora bajo el lábaro de la democracia representativa que se incorpora a su memoria de masa o acumulación en el seno de la clase” (Zavaleta, 2013a: 109). Gesta que hoy, pasados cuarenta años, podemos leer como semilla de otra gesta: la de la rebelión indígena-popular de comienzos de los años 2000, esa que remata en la fundación del periodo democrático más largo y profundo de la historia de Bolivia de la mano de un nuevo sujeto político: el indígena-originario-campesino.

Pero nada de eso llega a ver Zavaleta. Su muerte, en 1984, lo exime de asistir tanto a la derrota de esa nueva intersubjetividad democrática como a

la entrada triunfal del neoliberalismo en Bolivia. Quizá por eso es que uno de sus temas menos actuales sea el de haber pensado, a la manera de Miguel Abensour, a la democracia contra el Estado. Anotemos, por si acaso, que Zavaleta tiene sus razones. La primera es que el Estado del 52, el Estado de la Revolución Nacional, el Estado que había nacido del “momento más amplio de la autodeterminación de toda la historia del país”, se terminó construyendo como una historia “de las mutilaciones a la autodeterminación popular” (Zavaleta, 2013a: 128). La segunda es que en esos años setenta y ochenta, que son los años en los que Zavaleta piensa y escribe desde su exilio en México, el Estado es el rostro inhumano del terror, el que lleva adelante el Plan Cóndor, el que cierra universidades, el que desaparece personas, el que asesina militantes, el que quema libros. Zavaleta piensa *contra* el Estado como dictadura, pero también *contra* el Estado como dictadura bajo forma dictatorial. A ese Estado le opone la democracia en “cualquiera de sus formas”, aunque sus energías, ya lo hemos dicho, están concentradas en la construcción de una democracia como autodeterminación de las masas. No fue el único. En 1980 y en esa misma escenografía mexicana, Juan Carlos Portantiero (1980) divisa un peligro para el nuevo pensamiento democrático de las izquierdas de la época. Lo que Portantiero teme es que el binomio socialismo y democracia continúe tan escindido como en los años sesenta y setenta, cuando el socialismo había sido pensado sin democracia, o al menos había estado subordinada a él, porque el peso de las cosas había sido colocado en la igualdad pero muy poco en la libertad. Teme que esa escisión se invierta y que ahora, a comienzos de los ochenta, la democracia comience a ser pensada sin socialismo. Zavaleta lucha contra la posibilidad de que ese temor se realice –aunque ese temor, ya lo sabemos, se realiza. Y por eso persiste en una imaginación que aprenda a conjugar democracia con socialismo, una imaginación que se haga cargo del dilema que indica que la democracia burguesa es el mejor escenario para el desarrollo del capitalismo y, al mismo tiempo, para la lucha por el socialismo. Pero si el primero es escenario de perpetuación del poder burgués, el segundo lo es de su disolución. La democracia burguesa, la democracia de la burguesía, se define entonces como el ámbito en el que las clases explotadas pueden darle contenido político a la democratización social. Por

eso acá no hay riesgo de “asfixia Fisher”. Al contrario: la democracia como autodeterminación de las masas es indagada como una práctica social que se abre en medio del “desconcierto absoluto o malestar cósmico que produce la multiplicación de los objetos del mundo”, donde los hombres –y las mujeres– “están solos en el medio de las cosas que se amplían sin cesar” (Zavaleta, 2013b: 513).

Pero si apenas más arriba decíamos que hay algo de inactual en ese pensamiento de la democracia contra el Estado es porque cierta historia nos enseñó, para bien, que el Estado también puede ser elemento de freno contra el poder despótico de los mercados. Zavaleta eso no lo sabe. Y no lo sabe porque no puede saberlo. Es que a comienzos de los años ochenta esa hipótesis ni siquiera es una posibilidad vaga. Es una hipótesis que simplemente *no es*. Habrá que esperar unos veinte largos años para que ella pueda plasmarse en un proyecto político concreto “traducido en una forma estatal”. Pero esa es otra historia. O acaso es la misma, pero con otros protagonistas.

Bibliografía

- Casullo, Nicolás ([2007] 2013). “La revolución como pasado”, en *Las cuestiones*. Buenos Aires: FCE. Pp. 11-124.
- Fisher, Mark (2019). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Portantiero, Juan Carlos (1980). “Los dilemas del socialismo”, en *Controversia*, Año II, núm. 9-10, pp. 23-24.
- Schwarzböck, Silvia (2016). *Los espantos. Estética y postdictadura*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.
- Zavaleta Mercado, René [1970] (2011a). “La caída del MNR y la conjuración de noviembre. Historia del golpe militar del 4 de noviembre de 1964 en Bolivia”, en *Obra completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*. La Paz: Plural editores. Pp. 211-332.
- Zavaleta Mercado, René [1974] (2011b). “Notas sobre la democracia burguesa, la crisis nacional y la guerra civil en Chile”, en *Obra completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*. La Paz: Plural editores. Pp. 727-744.

- Zavaleta Mercado, René ([1983] 2013a). “Las masas en noviembre”, en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural editores. Pp. 97-142.
- Zavaleta Mercado, René ([1981] 2013b). “Cuatro conceptos de la democracia”, en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural editores. Pp. 513-529.
- Zavaleta Mercado, René ([1984] 2013c). “La reforma del Estado en la Bolivia postdictatorial”, en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural editores. Pp. 671-680.
- Zavaleta Mercado, René ([1976] 2013d). “El fascismo y la América Latina”, en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural editores. Pp. 413-420.
- Zavaleta Mercado, René ([1983] 2013e). “El Estado en América Latina”, en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural editores. Pp. 611-636.
- Zavaleta Mercado, René ([1986] 2013f). “Lo nacional-popular en Bolivia”, en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural editores. Pp. 143-379.
- Zavaleta Mercado, René ([1979] 2013g). “De Banzer a Guevara Arze: La fuerza de la masa”, en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural editores. Pp. 471-494.
- Zavaleta Mercado, René ([1978] 2015). “¿Por qué caerá Banzer?”, en *Obra completa. Tomo III. Volumen I: Notas de prensa 1954-1984*. La Paz: Plural editores. Pp. 795-797.

Paradojas y nudos: el encuentro de Álvaro García Linera con la teoría del Estado de Nicos Poulantzas

Jacinta Gorriti

Estar en el Estado y estar simultáneamente fuera del Estado es una contradicción. Pero en el cabalgar esta contradicción radica la clave de la continuidad y defensa de la experiencia progresista de la democracia como construcción de igualdad.

(Álvaro García Linera, Conversatorio con CELAG)

Sin lugar a duda, Álvaro García Linera es el mayor referente del pensamiento político de izquierda en la actualidad en América Latina y en el mundo. Se ha vuelto un nombre insoslayable para comprender los procesos políticos de nuestra región, al igual que las formas de Estado que adoptaron las experiencias progresistas de las últimas décadas y sus crisis. En lo que respecta a su comprensión del Estado, el poder político y las vías democráticas

al socialismo, es sabido que sus grandes fuentes teórico-políticas son Gramsci y Lenin. El libro que dedica al centenario de la revolución rusa (García Linera, 2017) está articulado, precisamente, en torno a la dialéctica entre la *guerra de posiciones* y la *guerra de movimientos*, los dos momentos que adoptan los procesos revolucionarios. No obstante, es a través de una tercera fuente que logra anudar en sus análisis sobre el Estado y el problema de la transición revolucionaria las antinomias y paradojas de estos procesos: la teoría del Estado de Nicos Poulantzas. García Linera recupera las tesis de Poulantzas para enfrentar el desafío que supone la contradicción entre la hegemonía estatal y el pluralismo político (Mayorga, 2014) o, en sus propios términos, la “dimensión paradójica” del Estado que es al mismo tiempo un proceso de concentración y monopolización de decisiones y “un proceso de universalización de funciones, conocimientos, derechos y posibilidades” (García Linera, 2015: 148). Poulantzas le aporta una comprensión relacional e inmanente del vínculo entre las luchas sociales, políticas, económicas e ideológicas, y la configuración material del Estado en tanto campo de fuerzas con unidad (relativa y contingente) de intereses en conflicto. Trazar una historia del uso singular de la teoría poulantziana por parte de García Linera excedería con creces los límites de estas pocas páginas. Simplemente, quisiera detenerme en el texto que escribe para el coloquio internacional “Nicos Poulantzas: un marxismo para el siglo XXI” (García Linera, 2015) y, especialmente, en dos aspectos que condensan el encuentro entre sus respectivas reflexiones: el carácter paradójico y la configuración nodal del Estado.

I. La dimensión paradójica del Estado

Si hay una noción que sintetiza el vínculo entre Álvaro García Linera y Nicos Poulantzas, dos de los grandes referentes para pensar el Estado en toda su complejidad, es la de *paradoja*. En efecto, el exvicepresidente boliviano comienza su texto en homenaje al teórico greco-francés señalando la “trágica paradoja” que marcó su obra: pensar la revolución justo en el momento en que los procesos revolucionarios se clausuraban (García Linera, 2015: 143). De forma inversa, podemos pensar la propia trayectoria de García Linera

desde el punto de vista de la paradoja: el revolucionario autonomista que terminó conduciendo desde el Estado uno de los procesos más impresionantes y radicales de transformación social de los últimos tiempos. Quizás estas dos no sean más que un efecto de la primera paradoja que ambos observaron respecto del Estado: que es posible encarnar una orientación autonomista desde el propio Estado. Es decir, que estatismo y autonomismo no necesariamente se oponen¹ –como sostiene toda una tradición de izquierda. Uno de los aspectos más significativos que García Linera rescata de la teoría poulantziana es que permite superar la “trampa instrumentalista del Estado” (2015: 153), de acuerdo con la cual este no es más que un instrumento al servicio de las clases dominantes. Una trampa que tiene distintos frentes y que ha llevado a impasses históricos al marxismo. Por un lado, en la medida en que ha servido de sostén para las posiciones más ortodoxas que entienden que la política solo es posible por fuera del Estado, al que se considera como una máquina monolítica de dominación de clase. En tanto garante de una dominación ya consagrada, no existe en el Estado según esas posiciones “un espacio para la posible liberación a partir de los propios dominados”; la emancipación viene desde “afuera” y de la mano de una vanguardia (García Linera, 2015: 152). Por otro lado, puesto que ha justificado también la estrategia socialdemócrata de reformas graduales del Estado que, ocupado por representantes de la clase obrera, se suponía debía servir a sus intereses y no a los de la burguesía. En los dos casos, el problema central que tanto Poulantzas –y no solamente en su último libro, como se suele afirmar, sino con diferentes matices en toda su obra (Gorriti, 2020)– como García Linera observan es el abandono del terreno estratégico del Estado en la lucha por la transformación del orden existente.

Para el teórico político y dirigente boliviano, Poulantzas sentó las bases de un socialismo para el siglo XXI porque comprendió que no es necesario abdicar del poder del Estado para abrir nuevos horizontes, sino que la fuerza institucional del Estado es necesaria, aunque no suficiente, porque debe estar acompañada por la fuerza de la movilización popular “por fuera” de él. No

1 En esta línea, cabe señalar la figura del “revolucionario de Estado” que propone Alain Badiou (2008).

se trata de dirimir la práctica política o bien dentro o bien fuera del Estado, sino de habitar el *entre*, con todas sus tensiones e impurezas. García Linera retoma la insistencia de Poulantzas de pensar la vía democrática al socialismo democrático como un proceso a la vez dentro y fuera del Estado. Hay una unidad dialéctica –o mejor, como veremos, *nodaléctica* (Farrán, 2018)– entre el *interior* y el *exterior* del Estado, no una oposición. 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 (en sus aparatos, instituciones, mecanismos, etc.) condensa ya efectos de esas luchas, aunque no de manera inmediata ni directa. El Estado es el lugar donde se inscribe la “cotidiana trama social entre gobernantes y gobernados, en la que todos, con distintos niveles de influencia, eficacia y decisión, intervienen en torno de la definición de lo público, lo común, lo colectivo y lo universal” (García Linera, 2015: 145). Por lo tanto, el verdadero desafío es para ambos la combinación de la movilización y participación popular de base, con sus organizaciones autogestionarias y sus modos de lucha específicos, y una intensa actividad en las instituciones y aparatos del Estado que pueda enfrentar las resistencias que las modificaciones en su “interior” provocan. En definitiva, lo que ha demostrado ejemplarmente el proceso histórico boliviano es esa intuición de Poulantzas que García Linera ratifica: que aquella distancia respecto del Estado que las posturas autonomistas exigen para la lucha política puede encarnarse dentro del mismo Estado solo si las transformaciones institucionales se acompañan de la intervención popular y si se habilitan nuevos canales de participación que no se agoten en la actividad electoral.

Ahora bien, lo que hace posible habitar esta paradoja dentro/fuera del Estado, en la que se juegan para García Linera las experiencias progresistas, es su “dimensión paradójica” (2015) o los dos movimientos paradójicos que lo caracterizan. Señalar la “posición paradójica” del Estado, que es a la vez parte y todo de la sociedad cuya cohesión se encarga de mantener (Jessop, 2015), es una operación que en buena medida caracteriza la teoría materialista de Poulantzas (Gorriti, 2020). La paradoja de que el Estado sea lo que cohesiona y, a la vez, lo que permite una ruptura de la unidad del todo social; que organice el bloque en el poder en tanto está constituido ya por contradicciones

de clase; que le otorgue a todo poder una significación de clase, aunque el poder no se reduzca al poder de clase; que las luchas y las relaciones de poder excedan al Estado, pero no se sitúen afuera de él; etc. Es interesante cómo García Linera elabora dos paradojas a partir de su diálogo con la teoría poulantziana que, por más que se sigan de su concepto relacional del Estado, no aparecen explícitamente en sus escritos. Una de estas concierne al movimiento del Estado y a sus momentos de estabilidad y de transición; la otra, a su carácter ambivalente como proceso de universalización y de monopolización.

Con respecto a la primera, García Linera advierte que la *estabilidad* del Estado –que está supuesta en el propio significante– es, “como la geografía apacible de una campiña”, solamente una apariencia: “eso solo es la superficie; por debajo de esa geografía hay intensos y candentes flujos de lava que circulan de un lugar a otro, que se superponen unos frente a otros y que van modificando desde abajo la propia topología” (2015: 145). Así, que el Estado sea la condensación de relaciones de fuerza significa que sus instituciones son “solidificaciones temporales de luchas, de correlaciones de fuerza entre distintos sectores sociales y de un estado de esa correlación de fuerzas que, con el tiempo, se enfrían y petrifican como norma, institución, procedimiento”, en un proceso que termina por ocultar y olvidar ese sustrato candente de luchas del que ha surgido (García Linera, 2015: 146). En el Estado coexisten la estabilidad y el movimiento, la fluidez de las relaciones, luchas y discursos que se disputan ese terreno y sus bienes comunes, y la rigidez de los procedimientos, aparatos, mecanismos y orientaciones que se han ido naturalizando con el tiempo. De esta manera, la dominación no está garantizada de una vez y para siempre, sino que es un proceso que continuamente debe reactualizarse. Justamente porque el Estado no es solo estabilidad, sino también movimiento, es que es posible transformarlo. García Linera lee a través del principio de incompletitud de Gödel la noción relacional del Estado de Poulantzas y sostiene que es en sus intersticios, en lo fallido e incompleto de la dominación, donde reside y es posible la emancipación. Sostiene que “en la lucha por el poder del Estado siempre existe una dimensión emancipadora, un potencial comunitario que deberá develarse al momento de la confrontación con las relaciones de monopolización que anidan en el proyecto o

voluntad estatal” (2015: 150). Antes que buscar salidas completamente ajenas al Estado, una verdadera política revolucionaria consiste para García Linera en disputar abiertamente y en múltiples frentes esa monopolización de los bienes comunes que opera el Estado.

Esto se explica en función de la otra cara de la dimensión paradójica del Estado, que es al mismo tiempo un proceso de monopolización de los recursos comunes, “como la legalidad, la educación, la protección, la historia cívica, los aportes económicos para el cuidado de los demás; etc.” (García Linera, 2015: 148-9), y un proceso de universalización de una serie de saberes, ideas y procedimientos que inscriben en cada cuerpo los marcos de percepción y de organización del mundo. Hablar del Estado como “factor de cohesión social” (Poulantzas, 2012) quizás suene algo abstracto en relación con esta comprensión del Estado como “materia e idea”, o como

la manera en que la realidad dominante escribe su gramática de dominación en el cuerpo y la mente de cada persona, en el cuerpo colectivo de cada clase social; y a la vez representa los procedimientos de producción simbólica, discursiva y moral con que cada persona y cada cuerpo colectivo se mira a sí mismo y actúa como cuerpo en el mundo (García Linera, 2015: 147).

Nadie no está en el Estado, pero no todos están del mismo modo en él. Si resulta indispensable disputar el Estado es por esta doble naturaleza “material e ideal” que permite transformar desde dentro el orden social dominante e instituido a la vez que sus modos de habitarlo. Porque, en tanto monopolio de los bienes comunes, el Estado es el lugar donde se vuelve posible avanzar en procesos de democratización de esos bienes. Frente a la propuesta de “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway, 2002), García Linera enfatiza que no existe una estatalidad ajena a las conquistas y derrotas de las sociedades y que las revoluciones no las hacen seres “puros”, sino “personas “contaminadas” y estatalizadas que en un momento de su vida colectiva (...) se lanzan a la insumisión justamente porque viven el monopolio de su trabajo social y deciden romperlo desde la experiencia misma del monopolio, desde los intersticios del mismo Estado y desde su propia experiencia de la estatalidad” (2015: 155). En este sentido, en el pensamiento político de García

Linera está presente algo que no aparece en la obra del teórico greco-francés y que es fundamental para una comprensión materialista del Estado: la relación entre el Estado y las “ideas-fuerza” que caracterizan a una sociedad.

García Linera pone en consideración un aspecto que Poulantzas apenas menciona en su obra: “la dimensión ideal del Estado”. Advierte la importancia que tiene el trabajo organizativo, cultural, simbólico y discursivo en torno a las creencias sustanciales sobre las que se sostiene un determinado orden social y su forma estatal. Pues, la materialidad del Estado no se agota –para el dirigente boliviano– en su organización institucional o en su estratificación interna: concierne, igualmente, a las “ideas-fuerza de la sociedad” y al “conjunto de los esquemas morales y lógicos con los que la gente organiza su vida cotidiana” (García Linera, 2015: 157). El Estado no es algo ajeno a nosotrxs mismxs sino que está inscrito en nuestras propias ideas, ilusiones, percepciones y prejuicios o en nuestras maneras de organizar y entender el mundo. Hacemos cuerpo el campo de luchas que constituye el Estado a través de la normalización de las formas en que pensamos y situamos nuestras prácticas junto a otrxs; a través de los modos en que nos transformamos en la lucha con otrxs y en que transformamos las estructuras que balizan nuestro campo de acción. Si “cada cuerpo es la memoria sedimentada de luchas del estado, en el estado y para el estado”, el proceso revolucionario no consiste en transformar algo que nos resulta extraño y lejano, sino en modificar radicalmente “una maquinabilidad relacional y [...] una idealidad relacional que está en nosotros y por fuera de nosotros” (García Linera, 2010: 14). Por paradójico que pueda parecer el Estado somos también todxs y cada unx; y por eso, transformarlo supone transformarnos a la vez a nosotrxs mismxs.

II. La condición nodal del Estado

Sin embargo, no es solo el carácter paradójico del Estado lo que reúne a García Linera y Poulantzas sino igualmente su condición *nodal*. Es llamativo que en ambos aparezca la figura del nudo en la propia definición del Estado, y sobre todo respecto de los procesos de transformación y de la posibilidad de una transición revolucionaria. Poulantzas explica que el Estado es el lu-

gar donde se *anudan* las relaciones contradictorias entre clases. La célebre “*condensación material de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase*” (Poulantzas, 2014: 154)², no es sino un *anudamiento* de fuerzas, poderes y capacidades estratégicas que se cristalizan en aparatos. En un párrafo que vale la pena citar entero porque resume los dos aspectos mencionados sobre el Estado, Poulantzas escribe:

Las contradicciones en el seno de las clases y fracciones dominantes, las relaciones de fuerza en el seno del bloque en el poder, que reclaman precisamente la organización de la unidad de este bloque por intermedio del Estado, existen, pues, como *relaciones contradictorias anudadas en el seno del Estado*. El Estado, condensación material de una relación contradictoria, no organiza la unidad política del bloque en el poder desde el exterior, resolviendo con su simple existencia y a distancia las contradicciones de clase. Muy al contrario, es el juego de estas contradicciones en la materialidad del Estado el que hace posible, por paradójico que pueda parecer, el papel de organización del Estado (2014: 160)³.

La paradoja del Estado es, por lo tanto, una paradoja nodal: que solo puede organizar el bloque en el poder y funcionar como factor de cohesión social porque está constituido por relaciones y contradicciones anudadas en su interior. Es decir, no en tanto orden monolítico y sin fisuras sino en la medida en que hay una relación de inmanencia entre Estado y lucha de clases. Poulantzas entiende al Estado, entonces, como “un *campo* y un *proceso* estratégicos, donde se entrelazan nudos y redes de poder que se articulan y presentan, a la vez, contradicciones y desfases entre sí” (2014: 163)⁴. Es, precisamente, esta condición nodal la que lo coloca en un lugar central para la práctica política. Una de las clásicas preguntas del marxismo es la pregunta por el Estado: ¿qué hace que el Estado sea el objetivo estratégico de la práctica política revolucionaria o por qué el Estado es el problema fundamental de toda revolución? En *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Poulantzas responde a esta

2 Las cursivas son del autor.

3 *Ibíd.*

4 *Ibíd.*

cuestión apuntando hacia su función de cohesión o regulación de una formación social y sostiene que hay dos tipos de práctica política en relación con el Estado: la que tiende hacia su conservación y la que tiende hacia su transformación. En los dos casos, tanto si se busca mantener aquel orden social como si se pretende transformarlo, la práctica política se dirige al Estado como “estructura nodal” de conservación de la unidad de una formación social y, por ende, como un lugar estratégico para su transformación (Poulantzas, 2012: 44). Esto no significa que la política se agote en el Estado. Al contrario, Poulantzas subraya que las luchas y los poderes desbordan y exceden con mucho al Estado. Solamente significa que no es posible soslayar el lugar que el Estado ocupa en el conjunto social y que, por eso, la disputa en su terreno estratégico es indispensable en un proceso de transformación social.

Por su parte, García Linera también recurre a la fórmula nodal para definir el Estado y la vía al socialismo. En una conferencia dictada en ocasión del otorgamiento del Doctorado Honoris Causa de la UBA en 2010, explica que, aunque una parte sustantiva de la transformación política se juega más allá del Estado, “un nudo de condensación del flujo político de la sociedad pasa en el Estado, y uno no puede dejar de lado el momento de materializar y objetivar una correlación de fuerzas sociales y políticas en torno al Estado” (García Linera, 2010: 13). Igual que Poulantzas, más que en términos de adentro y de afuera del Estado, García Linera lee los procesos políticos en términos de nudos y focos de poder real en el terreno estratégico del Estado. Así, sintetiza la estructura nodal del Estado a partir del entrelazamiento de cuatro componentes: “todo estado es institución, parte material del estado; todo estado es creencia, parte ideal del estado; todo estado es correlación de fuerzas, jerarquías en la conducción y control de las decisiones; y todo estado es monopolio” de los recursos, la cohesión y la legitimidad (García Linera, 2010: 14). Estas son las cuatro dimensiones que caracterizan, para el exvicepresidente boliviano, a todo Estado en las sociedades contemporáneas y nos invita a “jugar teóricamente” con su combinación. Pero el nudo no es simplemente la figura que mejor explica la configuración del Estado, sino también la que permite pensar la revolución.

En el texto sobre el concepto de Estado de Poulantzas, García Linera traduce esa fórmula nodal al problema de la transición revolucionaria. El socialismo aparece como un proceso donde se combinan simultáneamente cambios en tres tipos de nudos: a) los nudos principales, que son el gobierno, el Parlamento y los medios de comunicación; b) los nudos decisivos, entre los que se encuentran la organización autónoma de los sectores populares, la participación social en la gestión de los bienes comunes, la redistribución y el uso de los recursos públicos, y las ideas que movilizan o el horizonte epocal; y c) los nudos estructurales, como las formas de propiedad y de gestión de las fuentes principales de riqueza y los esquemas de percepción y organización de la experiencia del mundo (García Linera, 2015). Para García Linera, solo se producen “revoluciones sociales” cuando se logran producir transformaciones en los tres nudos al mismo tiempo, dando comienzo así a “un largo proceso de transformación estatal, un nuevo bloque de clases dirigente, una democratización creciente de la política y de la economía y –lo que es decisivo– un proceso de desmonopolización de la gestión de los bienes comunes de la sociedad” (2015: 160). Esto no es más que un esquema –nos dice el vicepresidente boliviano– pero sirve para graficar lo que requiere un proceso revolucionario: la transformación de una pluralidad de ámbitos que, si bien conciernen al Estado, van más allá de su estructura interna.

Con respecto a esto, cabe señalar tres cosas. Primero, que la figura del nudo apunta a la mutua implicancia y a la sobredeterminación de cada una de esas dimensiones por las otras. Es decir, que el proceso revolucionario no se despliega en un solo ámbito –solo por la movilización popular, por ganar elecciones o reformar la Constitución o por disputar las narrativas y creencias dominantes– sino que pasa por el entrelazamiento de las luchas y tensiones en todos ellos. A la vez, que más allá de aquel diagrama nodal no hay fórmulas generales aplicables a cualquier caso; eso va a depender de cada coyuntura y de la configuración histórica de fuerzas sociales propias de cada sociedad. Sin embargo, 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. Como ya lo observara Poulantzas, la continuidad del Estado es

necesaria para garantizar las libertades y los derechos. Revolución no es sinónimo solamente de destrucción, sino también de ampliación, modificación y creación. Nada garantiza, por supuesto, que los procesos de transformación logren los efectos deseados o que se mantengan en el tiempo y se consoliden. Sobre todo, si deben garantizar esta continuidad del funcionamiento estatal. Los tiempos que se condensan en las revoluciones, con sus avances y retrocesos, sus distintas velocidades y sus límites, son complejos.

Nudo de nudos⁵, el Estado tiene una estabilidad y una unidad propias que hacen que los movimientos en su balance de fuerzas no se traduzcan de forma directa e inmediata en cambios internos; pero no por ello dejan de tener efectos, incluso si diferidos o *a distancia*. No obstante, en todo proceso revolucionario existe, para García Linera, cierto momento donde se dirimen su dirección y sus resultados. A este momento crucial lo llama *punto de bifurcación*, “en el que las fuerzas, acumuladas en todos los terrenos de la vida social a lo largo de décadas, se confrontan de manera desnuda, lo que da lugar a una nueva correlación y una nueva condensación de ellas” (García Linera, 2015: 158). Igual que para Poulantzas (2008, 2014), la ruptura revolucionaria se produce por la confrontación directa de fuerzas en el propio Estado. Es decir, ambos entienden la cuestión de la estrategia revolucionaria en clave de una *exterioridad inmanente* al Estado, de un proceso de agudización, encuentro y choque de las luchas que existen en su terreno. Por eso, no es casual que tanto Poulantzas como García Linera piensen el Estado desde la perspectiva de la transición revolucionaria. Sin abandonar la crítica del Estado, disputan su lugar en los procesos de transformación social, enfrentando a las narrativas que lo ubican en una posición irrelevante, obsoleta o meramente reactiva.

Quizás una de las grandes enseñanzas que nos deja el encuentro entre estos indispensables del pensamiento político contemporáneo sea, justamente, del orden de la paradoja: que se pueden acompañar y alentar procesos de transformación desde el Estado sin que eso implique romantizarlo o caer en la *ilusión estatista* que busca en el Estado la solución a todos los males de la sociedad. Y que la pregunta por el Estado se hace siempre bajo la premisa de

5 Para un análisis de la estructura nodal del Estado, como *causa sobredeterminada* (o inmanente) del sujeto político, ver: Farrán, 2016.

su posible transformación y de las formas de soberanía popular que pueden llevarla adelante.

Referencias bibliográficas

- Badiou, Alain (2008). *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Buenos Aires, Manantial.
- Farrán, Roque (2016). “Para una crítica del Estado y un nuevo concepto de sujeto político”, en *Nodal. Método, estado, sujeto*, Adrogué, La Cebra.
- Farrán, Roque (2018). *Nodaléctica. Un ejercicio de pensamiento materialista*, Adrogué, La Cebra.
- García Linera, Álvaro (2010). “La construcción del Estado”, Documentos para el debate, IEC-CONADU, disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iec-conadu/20171115043333/pdf_939.pdf
- García Linera, Álvaro (2015). “El Estado y la vía democrática al socialismo”, *Nueva Sociedad*, n°259, pp. 143-161.
- García Linera, Álvaro (2017). ¿Qué es una revolución? De la Revolución Rusa de 1917 a la revolución en nuestros tiempos, La Paz, Vicepresidencia del Estado.
- Gorriti, Jacinta (2020). *Nicos Poulantzas: Una teoría materialista del Estado*, Santiago de Chile, Doble Ciencia.
- Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Buenos Aires, Herramienta.
- Jessop, Bob (2015). “El Estado y el poder”, *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, año 19, n°66, pp. 19-35.
- Poulantzas, Nicos (2012). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México, Siglo XXI.
- Poulantzas, Nicos (2014). *Estado, Poder y Socialismo*, México, Siglo XXI.
- Poulantzas, Nicos y Martin, James (ed.) (2008). *The Poulantzas Reader. Marxism, Law and the State*, Londres, Verso.

Democracia y revolución desde el itinerario de Álvaro García Linera

Juan Pablo Patriglia

“La revolución es el momento plebeyo de la historia”

Álvaro García Linera

I.

¿Por qué el interés por García Linera? ¿Por qué leerlo, por qué estudiarlo, por qué volver sobre sus viejas teorizaciones y sus nuevas reflexiones? Estamos ante el intelectual más importante de nuestro tiempo latinoamericano, y ello no sólo por su enorme capacidad de análisis teórico, de síntesis reflexiva y de creatividad política, sino por otra razón, referida a su obstinado esfuerzo por unir dos significantes que en la historia de América Latina se encontraron muchas veces disociados, tanto en la conciencia de la práctica política como en la teoría. Me refiero a los significantes “democracia” y “revolución”.

La articulación entre democracia política y revolución social tuvo un proceso histórico de experimentación, un laboratorio de ensayo en los años setenta con el triunfo electoral de la Unidad Popular y el gobierno de Allende en Chile. Pero con el golpe de Pinochet se evidenciaron las enormes dificultades de sostener este vínculo. Parecía tener razón Fidel cuando afirmaba que sin el pueblo en armas ninguna revolución -mucho menos una bajo el asedio del imperialismo- se sostiene, cuando dudaba de la progresividad del pluralismo político para llevar adelante la transición en países donde las clases dominantes no aceptan el terreno democrático como terreno de disputa.

Con la cascada de golpes militares genocidas y el aniquilamiento de los movimientos populares y guerrilleros en la mayoría de los países del Cono Sur, la idea de revolución pareció quedar sepultada, al menos como horizonte de expectativa popular general (se trató, por supuesto, de un fenómeno a escala mundial: le siguió a esta derrota el triunfo del naciente neoliberalismo en EEUU e Inglaterra y la terminó de sellar la caída de la URSS, como crisis -supuestamente- terminal del proyecto socialista). En el caso de Argentina, desde el exilio en México, no faltaron esfuerzos intelectuales en pensar la derrota -calificada sin ambages como “atroz”- y las posibilidades, desde una auténtica autocrítica, de articular socialismo y democracia. A través de la revista *Controversia*, José María Aricó, Nicolás Casullo, Juan Carlos Portantiero, entre otros, dedicaron sendas reflexiones a esta cuestión.

Años más tarde, a fines de los ochenta, Norbert Lechner va a realizar un diagnóstico que va a tener amplio consenso en las ciencias sociales de la época. Dice Lechner:

La crítica intelectual ya no invoca el futuro (la revolución) contra el pasado (el subdesarrollo). Por el contrario, asume la defensa de una tradición en contra de la ruptura violenta. Junto a la crítica se inicia una autocrítica al anterior protagonismo revolucionario (del cuál Régis Debray fue la encarnación más conocida). Tiene lugar una nítida ruptura con la estrategia guerrillera. (Lechner, 1988: 22).

Con la crisis del neoliberalismo en los noventa y el surgimiento de los gobiernos progresistas y de izquierda en los albores del siglo XXI latinoamericano,

van a surgir nuevos y continuados diagnósticos. Así, el politólogo argentino Eduardo Rinesi va a decir que si a partir de los ochenta el problema de la hora era poner en pie instituciones que garanticen la libertad individual frente a un Estado concebido como esencialmente autoritario, a partir del nuevo siglo el problema en la región es el de la “democratización” (Rinesi, 2013). Es decir, el de la democracia como proceso de “profundización, generalización, universalización de derechos” (civiles, económicos, políticos, sociales), derechos que serían garantizados por el Estado e impulsados, en la mayoría de los casos, “de arriba a abajo”, no por sujetos sociales que defienden su interés particular sino por el grupo gobernante en tanto “grupo lúcido y activo”.

Cuando sobrevino la derrota, primero en Brasil y luego en Argentina, tuvieron lugar nuevos diagnósticos sobre el fin del ciclo progresista y la apertura de un nuevo giro conservador en América Latina. Desde cierto autonomismo progresista se caracterizó a los gobiernos progresistas y también a aquellas experiencias más radicalizadas (Ecuador, Bolivia, Venezuela) como formas de revolución pasiva, en el sentido gramsciano del término. Se los concebía, así, como proyectos y procesos que si bien promovieron cambios significativos en sentido anti-neoliberal y pos-neoliberal, cuyo detonante fue la activación antagonista de movilizaciones populares, no obstante fueron conducidos y llevados a cabo desde arriba, es decir, desde el gobierno del Estado, a contrapelo de dichas movilizaciones -aun cuando incorporaron ciertas demandas formuladas desde abajo- generando así una “re-subalternización” (Svampa & Modonesi, 2016: 129-143). Lectura fuertemente criticable, desde la experiencia democrática de la revolución bolivariana y desde el proceso de cambio en Bolivia iniciado en 2006, e inclusive también desde el mismo texto gramsciano (Patriiglia, 2019).

II.

Ahora bien, sucede que el “nombre” García Linera, su propia historia de vida, de lucha y de reflexiones no entra en ninguno de estos diagnósticos. La militancia de juventud de García Linera en el Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK) bajo el pseudónimo “Qhananchiri” –que en quechua significa

“el que ilumina las cosas” – demuestra 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. La influencia en su formación teórica, durante su estadía estudiantil en México, del pensamiento del matemático de izquierda Javier Fernández, con su lectura sistemática de *El Capital*, y de Bolívar Echeverría, quien difundió en el país azteca la concepción del marxismo como crítica de la economía política, demuestran que no todo era “autocrítica” y crisis del marxismo en el México de fines de los setenta y principios de los ochenta (Ortega, 2019).

Es en esta época que comienza el esfuerzo de García Linera por unir dos razones revolucionarias: indigenismo (katarismo) y marxismo, por tender puentes entre las tradiciones políticas y culturales del sujeto indígena (principalmente aimara y quechua) y la crítica marxista y socialista al capitalismo (Stefanoni, 2008: 11-12). Aquí comienza una obsesión por someter a crítica el marxismo concebido como filosofía de la historia, por traducir la herencia de Marx, Lenin y Gramsci a la realidad boliviana. Frente al imperio del valor de cambio y del trabajo muerto, frente a la modernidad criolla y la idea de progreso técnico, frente al Estado como “empresario general” y la democracia occidental racial y colonialista, García Linera opone el valor de uso y el trabajo vivo, opone las formas comunitarias de producción, opone la democracia del sindicato ayllu y los vínculos ancestrales con la tierra de las comunidades. En síntesis, frente a la nación burguesa contrapone las naciones no capitalistas y su potencial revolucionario. Como sostiene agudamente Ramiro Parodi, “Qhananchiri hace una lectura de los vacíos de su coyuntura (...) No inventa preguntas sino que rastrea el principal nudo conflictivo de la historia de Bolivia: la denegación de su carácter indígena” (Parodi, 2019: 20).

Encontramos en su juventud la fundamentación teórica de su idea de revolución socialista, concebida en este momento particular desde el paradigma de la guerra popular. Dice en uno de sus libros más importantes:

En tanto los hombres no hayan recuperado para sí, para su disfrute colectivo sus fuerzas y sus habilidades desarrolladas, la expropiación privada de estas

fuerzas y estas habilidades siempre se sostendrá en la violencia institucionalizada y obligará más temprano a unos que a otros, pero a todos por igual, a superar violentamente esa violencia... (Qhananchiri, 1991: vi-vii).

Y continúa más adelante:

¿Qué ha muerto el socialismo? ¡Imbéciles! Como si las necesidades insatisfechas de tres cuartas partes de la humanidad hubieran desaparecido. El socialismo no es el ideal al cual forzar el destino, es ante todo, el movimiento práctico de luchas comunes del trabajo vivo para recuperar comunitariamente sus capacidades expropiadas. Y ese movimiento práctico es tan propio de este régimen social como lo es el mismo capital, de hecho es su negatividad superadora convocada por su existencia (Qhananchiri, 1991: vi-vii).

En síntesis: a pesar de las derrotas temporales, la guerra revolucionaria va a resurgir siempre, una y otra vez.

[Breve *excursus* antes de proseguir: ¿acaso el mismo Walsh no estaba diciendo, en el fondo, algo parecido en su carta a la Junta Militar cuando afirmaba que “los señores Comandantes en Jefe de las 3 Armas” accionan “tras la ilusión de ganar una guerra que, aun si mataran al último guerrillero, no haría más que empezar de nuevas formas porque las causas que hace más de veinte años mueven la resistencia del pueblo argentino no estarán desaparecidas sino agravadas por el recuerdo del estrago causado y la revelación de las atrocidades cometidas?”]

Detenido y encarcelado, la “llama de la vida” se mantuvo prendida durante cinco largos años, en medio de torturas y del frío de las alturas de la prisión de Chonchocoro, en medio de relecturas de Marx y de reflexiones teórico-abstractas sobre el capital y la comunidad (García Linera, 1995), para luego crecer con el soplo del viento andino. A las investigaciones sobre la re proletarización en Bolivia, sobre las transformaciones estructurales neoliberales (tercerización, flexibilización, precarización) que tuvieron lugar en el mundo del trabajo, con la consecuente muerte de la condición obrera minera del siglo XX (García Linera, 2000), le siguieron sendos esfuerzos por desentrañar -desde un colectivo editorial brillante, el Grupo Comuna- las formas de los nuevos movimientos sociales campesino-indígenas y populares

que irrumpieron en la Guerra del Agua (2000). La “forma-multitud” y la “forma-muchedumbre”, en el que varias clases e identidades sociales se articulaban sin una hegemonía única en su interior, pero siempre desde una voluntad de acción conjunta en torno a una problemática y en torno a liderazgos móviles y temporales, se combinaban y apoyaban en maneras de accionar diferentes a las clásicas “forma-sindicato”, la “forma-vecinal” y la “forma-comunidad” (García Linera, 2001).

De la crisis orgánica de las tres memorias estatales -el Estado colonial, el Estado desarrollista nacido en la Revolución de 1952 y el Estado neoliberal de los ochenta-, al calor de las luchas de los nuevos movimientos sociales, surgió la base programática -nacionalización de los hidrocarburos y llamado a la Asamblea Constituyente- del gobierno del MAS -la nueva herramienta política que rompió con los partidos tradicionales y que llevó a Evo Morales a la presidencia y a García Linera como su “copiloto”. Ya no más democracia pactada, sino protagonismo político indígena-popular. Ya no más unidad nacional estatal ficcional -colonial, oligárquica, desarrollista o neoliberal- sino reconocimiento pleno de la pluralidad cultural de un pueblo unificado bajo un mismo Estado. Ya no más “republicanismo propietario” sino “republicanismo comunitario” del vivir bien.

Así lo va a leer el mismo García Linera, quien analiza en términos diacrónicos las distintas fases del proceso revolucionario y lo que considera la “emergencia de las contradicciones creativas” al interior del bloque popular (García Linera, 2011). Desde su perspectiva, luego del “Develamiento de la crisis del Estado” (2000-2003) con la Guerra del Agua y la Guerra del Gas, le sigue el momento de “empate catastrófico” (2003-2008) y la “capacidad de movilización convertida en presencia estatal gubernamental” (2006-2008), con el triunfo electoral del MAS. Momento gramsciano de disputa por el sentido común, de construcción de hegemonía en las trincheras de la sociedad civil, de guerra de posiciones que resulta en triunfo electoral. Pero el problema del poder todavía queda por resolver. La resolución de ese “empate catastrófico” se da a partir de 2008, con la derrota del intento de golpe de Estado protagonizado por la clase dominante y la clase media blanca de la medialuna boliviana con eje en Santa Cruz. Es lo que García Linera llama el

“punto de bifurcación o momento jacobino” de la revolución. Es el momento de guerra de maniobras, de choque de fuerzas desnudo, violento, directo, entre las fuerzas populares que asumieron el gobierno, pero no tienen el poder, y las clases dominantes que dejaron el gobierno pero que no perdieron todavía el poder. La movilización popular permitió derrotar el intento del golpe, a raíz de lo cual se lleva luego a cabo la Asamblea Constituyente y con ello la fundación del Estado Plurinacional de Bolivia.

Comienza a partir de allí un proceso de estatalización de los derechos conquistados en tensión y conflicto con los movimientos sociales (cabe mencionar el conflicto del TIPNIS, entre muchos otros). 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. Es el momento de las tensiones creativas de la revolución.

[Breve *excursus*, antes de continuar, sobre la Argentina. Siguiendo a Javier Trímboli (Trímboli, 2017), hay que decir que nadie se planteó en el gobierno kirchnerista la tarea de la revolución, sino la reparación de una trama social maltratada por dos décadas de neoliberalismo, privatizaciones, exclusión social y represión. Nacido de una crisis orgánica -¿no es acaso toda crisis el momento de develamiento de las contradicciones?- luego de una rebelión popular que se llevó cinco presidentes pero que no planteó unitariamente una agenda propositiva, sino un radical “que se vayan todos”. El kirchnerismo tomó nota de la crisis, recuperó simbólicamente la tradición setentista, juzgó a los genocidas y ensayó un gobierno a tono con el “momento latinoamericano”. Con los movimientos sociales desocupados, organismos de DDHH, sindicatos peronistas, movimientos y organizaciones barriales, la política del kirchnerismo no se redujo a la cooptación y fragmentación (aunque la hubo); también sacó de allí su sabia vital y forjó su proyecto político. Y no pasó poco tiempo hasta que la vieja oligarquía antiperonista que vio afectada sus intereses, junto con las corporaciones mediáticas y parte de la clase media ahorrista, mucha de la cual ya había batido antes la cacerola junto a los piquetes hacía pocos años, encabezó el famoso conflicto del campo.

¿Momento jacobino? Quizás no es para tanto. Sólo señalemos que se trató de un conflicto que el gobierno perdió en las calles y también en el parlamento, para luego tomar, desde el Estado, la iniciativa política y dar lugar a estatizaciones y nuevos derechos.]

III.

Articular creativamente democracia y revolución, como dije antes, es la marca distintiva del pensamiento de García Linera. En su reciente libro en conmemoración por los cien años de la revolución rusa, es donde encontramos mejor desarrollado este tema. Dice allí que “ya sea como fluidez ígnea o como solidificación institucional, las revoluciones marcan la arquitectura duradera de las sociedades” (García Linera, 2017: 19). García Linera somete a crítica -y evidencia el carácter aparente- de la antinomia entre “participación revolucionaria armada” y “participación democrática electoral”: “Se afirma que la democracia es un régimen de participación pacífica de la sociedad en los asuntos políticos, que garantiza los derechos de las personas; mientras que la revolución es un hecho violento que desconoce esos derechos”, pero “si algo caracteriza a un proceso revolucionario es la incorporación rápida y creciente de personas de distintas clases sociales a la participación en los asuntos públicos de una sociedad” (Ibid.: 32-33). Y remata más adelante: “en verdad, una revolución es la realización absoluta de la democracia.” (Ibid.: 34)

Las revoluciones tienen, asimismo, un carácter “fundamentalmente pacífico”:

Si la revolución (en tanto momento constituyente de hegemonía) quiebra la tolerancia moral entre gobernantes y gobernados para sustituirla por una nueva estructura de afectos morales y esquemas cognitivos de la realidad, dicha transformación (...) se realiza principalmente por medio del conocimiento, la disuasión, la convicción lógica, la adhesión moral y el ejemplo práctico; es decir, a través de métodos pacíficos de convencimiento (Ibid.:35).

Por ello “la pluralidad de ideas, los medios de comunicación plurales, la libertad de asociación; esto es, el conjunto de derechos democráticos propios de las sociedades modernas juega un papel decisivo”. Más todavía: se trata del

“único terreno húmedo y fértil en el que cualquier proceso revolucionario puede crecer” (Ibid.:36). ¿Qué lugar le cabe entonces al momento de la violencia armada? Dice el marxista andino:

En la medida en que se presenta un *curso revolucionario bloqueado*, es decir, un proceso de constitución de una nueva hegemonía cultural revolucionaria sitiada o acorralada por métodos violentos contrarrevolucionarios (...) cabe hablar del carácter revolucionario del método de la lucha armada, guerrilla, insurrección o guerra prolongada (Ibid.:37).

A partir de una lectura de la revolución de octubre a la luz de la revolución en Bolivia, la relación entre democracia y revolución queda planteada como tensión creativa. Pero en 2019 se produce un golpe de Estado en el país andino encabezado por los mismos sectores que en 2008 –es decir, la derecha santacruceña, el imperialismo estadounidense, la clase media tradicional– pero en la cual ésta última tiene el mayor protagonismo. Una clase que al haber perdido su “capital étnico” –por el reconocimiento político, cultural y social del sujeto indígena popular que tiene lugar desde el gobierno de Evo Morales– saca a flor de piel todo su odio racista al indio (García Linera, 2019b). A diferencia del 2008, se produce un amotinamiento policial y la intervención del Ejército a favor del golpe. A la resistencia popular se le responde con represión sangrienta y ni siquiera el culto a los muertos es respetado (García Linera, 2019c).

Pero casi un año después, luego de masivas movilizaciones del pueblo exigiendo la convocatoria a elecciones, el MAS arrasa en las elecciones presidenciales con más del 55% de los votos con una diferencia de más del 26% sobre la primera fuerza de la oposición, llevando a Luis Arce y David Choquehuanca al gobierno. ¿Funciona este concepto de momento leninista y de momento gramsciano para explicar el golpe del 2019 y el triunfo reciente del MAS? Esta pregunta se la hicimos recientemente en una entrevista a García Linera¹, antes de su partida hacia Bolivia. Dejemos a él dar la respuesta:

1 La entrevista completa forma parte de esta misma publicación. Ver página ¿?
[Nota del E.]

Sí, funciona. De hecho, no es uno o lo otro y ya acabó, sino que se repiten, es una mezcla: jacobino, gramsciano, leninista, gramsciano y así. Sí, puedes leer lo del 2019 como una derrota militar y claramente el proceso de cambio no se había preparado para enfrentar una nueva conflagración donde se ponga a prueba su fuerza física. Sí nos preparamos, más o menos, el año 2008, pero el 2019 no. Ellos fueron más rápidos, fue una especie de relámpago y también se sumaron varias cosas. Y fueron más audaces para aprovecharse de las circunstancias, de las eventualidades no previstas para llevarlas a su molino. Pero el núcleo de todo eso estaba en que ellos se lanzaron a una confrontación militar y tú no estabas preparado, cosa que en el 2008 sí. Luego hay que ver el por qué. El problema es que, si tu derrota militar es la continuación de tu derrota política, ideológica, o tu derrota militar es, en cambio, la interrupción de un predominio ideológico-político. Y esto último es lo que ha sucedido. (Patriaglia, 2020).

IV.

Para terminar, nos preguntamos: ¿cuál es este tiempo mundial y latinoamericano actual? El mismo García Linera viene diagnosticando la singularidad de nuestro presente: “hemos entrado en tiempos paradójicos propios de una sociedad mundial en transición (...) La angustiada contingencia del porvenir es la única certidumbre” (García Linera, 2020a). En estos tiempos de “pánico global”, de aceleración de la crisis capitalista y humanitaria por los efectos de la pandemia, lo que se evidencia, va a decir el marxista boliviano, es el fracaso y el derrumbe de la globalización neoliberal, tanto en su dimensión material como simbólica. Hoy las fronteras se cierran, en los países se llama a la responsabilidad ciudadana y un Estado fuerte irrumpen como la única comunidad de protección frente al riesgo de la muerte, como el único actor capaz de dar respuesta a una crisis sanitaria y económica única en la historia de la humanidad.

Pero este “re-torno al Estado” puede darse de dos formas, radicalmente opuestas. El Estado que vuelve para hacerse cargo de la deuda de las élites y las empresas transnacionales, con lo cual estamos ante un “Estado patrimonializado por una aristocracia”, o el Estado que se hace cargo de la deuda con los pueblos, con lo cual estamos ante un “Estado social protector”. El

Estado puede ejercer el disciplinamiento de la población a través del *big data* y del reforzamiento de los mecanismos de racialización para el control de la “clase peligrosa”, o el Estado puede tomar a su cargo el cuidado de lo común, garantizando la salud, la vivienda, la educación y el trabajo de los sectores populares. Dado que no existe -todavía- una “globalización de la igualdad social en todos los terrenos de la vida” (¿comunismo?) es necesario un “Estado social plebeyo” que proteja, amplíe derechos, reconstruya el metabolismo con la naturaleza, y que al mismo tiempo democratice la riqueza material y las decisiones políticas, “un tipo de Estado integral que permita ir irradiando la democrática asociatividad molecular de la sociedad sobre el propio Estado”. En este “momento de inflexión histórica”, el carácter esencialmente paradójico del Estado se juega entre estos dos extremos (García Linera, 2020b). Es el péndulo del Estado en tanto “comunidad ilusoria”, siguiendo la expresión de Marx, en tanto decisionismo de unos pocos sobre los bienes, creencias e instituciones políticas de todos. Es el Estado en tanto monopolio fetichista de lo universal y en tanto cristalización material de una relación de fuerzas entre clases. De ahí la necesidad de su democratización radical a partir de los impulsos asociativos de la misma sociedad en su autonomía.

García Linera continúa con su diagnóstico, y nos dice que la disputa que está teniendo lugar en América Latina por el sentido mismo de la democracia va a definir “lo que se entenderá en el futuro por la democracia en el mundo” (García Linera, 2020c). La batalla es entre la “democracia de contención” -es decir, de limitación de la movilización popular y cercenamiento de derechos, de afianzamiento de las asimetrías de clase y las formas de racialización- o la “democracia de igualdad”- es decir, potenciamiento del protagonismo popular y conquista de derechos, de mayor igualdad política, económica, social, cultural. En este momento histórico incierto, de gran conflictividad social, estas dos formas de democracia se encuentran en situación de “empate catastrófico”. Las fuerzas neoliberales se radicalizan hacia el fascismo, mientras que las fuerzas populares resisten y, en algunos casos plantean salidas radicales.

En el caso de la Argentina, las fuerzas de la derecha se radicalizan, disputan el sentido común y apuestan a la movilización callejera, e inclusive

llegan a alentar una huelga policial con ánimo destituyente. Y ello en nombre de la democracia. En este marco, y siguiendo las reflexiones linereanas, la defensa de la democracia desde la perspectiva de las clases subalternas no puede ser sólo de la democracia formal sino también, y, sobre todo, de la democracia de igualdad. En un horizonte histórico abierto, en el cual “el orden lógico y práctico de las sociedades y de las formas estatales están en suspenso táctico” y por tanto, en disputa, la pregunta por las posibilidades de avanzar en reformas estructurales que afecten el interés empresarial, que socialicen la riqueza y democratizen la toma de decisiones, la pregunta por la posibilidad de construcción de un sujeto político popular con capacidad de movilización y de disputa dentro, fuera y contra el Estado, es una pregunta fundamental. Introducir estos interrogantes, ¿no es acaso una forma de volver a pensar la articulación entre democracia y revolución?

Si la revolución, ese “fuego ígneo”, “ese movimiento autopoietico”, ese “momento plebeyo” (García Linera, 2017: 16-19) de la historia no puede apagarse nunca porque está inscripto en la materialidad del presente, entonces no hay derrota definitiva. Más todavía en estos tiempos, en que la superación radical del capitalismo se presenta como una cuestión ya no de necesidad, sino de supervivencia. Antes que dejar la palabra revolución y la imagen de futuro a la derecha, antes que renunciar a un proyecto utópico y dejar atrás la memoria de los sueños revolucionarios del pasado, la tarea de la hora es encender en este instante de peligro la chispa de la esperanza. A ello nos alienta y nos compromete también la figura y el pensamiento de Álvaro García Linera.

Bibliografía:

- Qhananchiri [García Linera, A.] (1991). *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución en las extremidades del cuerpo capitalista*. La Paz: Ofensiva Roja.
- García Linera, A. [1995] (2009). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllú universal*. La Paz: CLACSO-Muela del Diablo.

- García Linera, A. (2000), “La muerte de la condición obrera del siglo XX. La marcha minera por la vida”, en García Linera, A. (2008), *La potencia plebeya*, op. Cit., pp. 162-192.
- García Linera, A. (2001), “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia”, en García Linera, A. (2008), *La potencia plebeya*, op. Cit., pp.269-329.
- García Linera, A. (2011). *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*, Fondo editorial, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz.
- García Linera, A. (2017). “¿Qué es una revolución?”, de *la Revolución Rusa de 1917 a la revolución en nuestros tiempos*. Fondo Editorial, Vicepresidencia del Estado, Bolivia, p. 19.
- García Linera, (2019a). *El indio al indio*. Página 12. Nota del 17 de noviembre
- García Linera, A. (2019b). *El agravio a los muertos*: <https://www.facebook.com/notes/%C3%A1lvaro-garc%C3%ADa-linera/el-agravio-a-los-muertos/962340434143662/>
- García Linera, A. (2020a) “Conocimiento Social en tiempos de horizontes colapsados”. Conferencia inauguración del ciclo académico del Instituto de Altos Estudios Sociales, de la Universidad Nacional de San Martín.
- García Linera, A. (2020b) “El Estado en tiempos de Coronavirus. El péndulo de la “comunidad ilusoria””. *Discurso inaugural del Seminario sobre La topología del Estado*, en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA), 7 de mayo de 2020.
- García Linera, A. (2020c). “Democracia de contención o democracia de igualdad”. Conversatorio con Álvaro García Linera sobre América Latina.
- Lechner, N (1988). “El giro de la revolución a la memoria”, en *Los patios interiores de la democracia*, Lumen, Chile.
- Ortega, J. (2019). “La crítica de la economía política en Bolivia: Álvaro García Linera lector de Marx”. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4(16), México, pp. 23-35.
- Parodi, R. (2019). *Álvaro García Linera. Una escritura incompleta*. Ediciones UNGS, Buenos Aires.

- Patriglia, J. P. (2019). “No todo es revolución pasiva”, especial para la revista *Contrahegemonía web: apuntes sobre socialismo desde abajo y poder popular*, 23 de diciembre. Disponible en <http://contrahegemoniaweb.com.ar/no-todo-es-revolucion-pasiva>.
- Patriglia, J. P. (2020). “<La llama de la vida>. Entrevista a Álvaro García Linera”. Realizada el 1 de noviembre de 2020. En próxima publicación en *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Quito, Vol. 5, N° 26.
- Rinesi, E. (2013). “De la democracia a la democratización”, Ponencia en el marco del Encuentro *Tensiones sobre la democracia*, Campinas.
- Stefanoni, P. (2008). “Prefacio”, en García Linera, Á. (2009); *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, (Pablo Stefanoni Comp.), Bogotá, Siglo del Hombre Editores y CLACSO, pp. 9-22.
- Svampa, M. & Modonesi, M. (2016). “Posprogresismo y horizontes emancipatorios en América Latina. En Modonesi, M. (2017). *Revoluciones Pasivas en América*, Itaca, México, pp. 129-143.
- Trímboli, J. (2017). *Sublunar. Entre el kirchnerismo y la revolución*, Cuarenta Ríos, Buenos Aires.

Formas espectrales de la democracia: monstruos y fantasmas en la institución imaginaria del orden social

Mariano Vigo Deandreis

“Lo que te da terror, te define mejor,
no te asustés, no sirve, no te escapés, volvé...
Volvé, tocá, miralo dulcemente esta vez,
que hay tanto de él en vos pero hay más de vos en él.”

Gabo Ferro, “*Lo que te da terror*”, 2011.

I.

El presente ensayo no constituye un análisis erudito de las categorías que componen el acervo teórico de Álvaro García Linera o de René Zavaleta Mercado, empresa que supera ampliamente las aspiraciones que abriga este trabajo. Sin desconocer que las producciones de ambos autores se afincan en la

historia y en la política bolivianas, las modulaciones a las que buscamos arribar descansan en la certidumbre de que –aún en la intervención sobre una coyuntura particular– uno y otro buscan disputar el sentido de lo universal: postulan, a un tiempo, la imposibilidad de una gramática general de los desarrollos particulares, sin negar la validez de los problemas y enfoques exógenos. Bajo esta premisa heurística, lo general y lo particular, el conocimiento y la transformación, la autonomía y la heteronomía –dentro de una dialéctica compleja– componen una misma trama, que no es sustancial ni auto-explicativa: es histórica, dialógica y conflictual. Así, con base en las herramientas epistemológicas mencionadas y en las reformulaciones teóricas sugeridas por los autores, buscamos abonar nuevas aproximaciones al significante democracia.

Para adentrarnos en la temática de la democracia contemporánea es menester introducir algunas categorías analíticas fundamentales. Por un lado, la distinción entre precariedad y precarización y, en directa relación con esto, los procesos de construcción identitaria a nivel social.

En esta clave, toda taxonomía sociológica se define, esencialmente, por su *precariedad*. No porque carezca de rigurosidad, sino porque tiene una dimensión histórica: se redefine en relación con la coyuntura. Este carácter contingente separa todo proceso de subjetivación social de una sustancialidad identitaria. La identidad no es algo dado, sino una composición relacional y conflictual, con elementos perdurables –sin duda– pero resignificados en el marco de un proceso social abierto (Laclau, Mouffe; 2015: 150, 151).

Al respecto, Linera ha señalado 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 para destacar el “significado concreto cambiante de lo indígena” (Linera, 2015: 260). En un espíritu semejante, Zavaleta habla de un fondo histórico común, un sentimiento de unidad tramado en torno a un destino convulso compartido (Zavaleta, 2015b: 215). Así, ambos autores impugnan la idea de una “unidad fetichista” –ontológica y ahistórica– e intentan comprender, en los distintos contextos, qué capacidad de articulación política tiene el sujeto indígena dentro del campo popular y cuáles son sus consecuencia para el autoconocimiento de la sociedad.

Contrariamente, la *precarización de lo social* emerge de un proceso de reificación de la sociedad. De tal suerte, lo social deviene sustancia objetual: sincronización del paso del tiempo, cuantificación de lo cualitativo, medida de lo inconmensurable; en resumidas cuentas, serialización de la existencia. Como telón de fondo de esta serie, existe un *imaginario radical* que, a diferencia del *imaginario efectivo* (la capacidad de evocar una imagen que *denota* otra cosa, que la simboliza), retiene la capacidad de *connotar* lo social, de delimitar el valor (lo válido) y el deber (lo necesario) sobre los que se construye el imaginario de una sociedad. En ese sentido, los seres humanos –animales inconscientemente filosóficos y poéticos– crean, en cada época histórica y sobre la base de los materiales disponibles (el derecho, las costumbres, etc.), un mito sobre el origen y el funcionamiento del orden social. Este desplazamiento metafórico, conforme se consolidan las estructuras de sentido, deviene metonímico: la creación imaginaria de los seres humanos se vuelve contra ellos para impotenciar sus capacidades de imaginar (Castoriadis, 2013: 231). Lo institucional se autonomiza: reclama para sí, tendencialmente, el monopolio de la ley (la constitución, el contrato social), el saber (la lógica formal, la razón) y el poder (las jerarquías y capacidades de incidir en el comportamiento social) (Laclau, Mouffe; 2015: 233).

Bajo este esquema organizador-organizado de *significaciones operantes*, se tejen las redes simbólicas¹ que sustentan las distintas formaciones hegemó-

1 Suelen confundirse los *significantes operantes* con la *red de símbolos* que componen la institucionalidad de una sociedad dada. Sin embargo, estos últimos son de naturaleza segunda, son connotados por los primeros. Un ejemplo apropiado es la teoría del valor que, como red de símbolos (re-presentaciones), busca hacer participar a la vida y la organización efectivas de la sociedad en un orden “racional-funcional” (una “deformación coherente” de lo social) (Castoriadis, 2013: 230, 231). Así, en un primer nivel, la mercancía hace aparecer al conjunto de los trabajos, los objetos y los sujetos como “cualidades aparentes” (formas relativas, valores de uso, conocimientos y prácticas específicas) frente al “valor propiamente dicho” (forma equivalente, valor de cambio, cuantificación, tiempo de trabajo). Otro tanto sucede en otros niveles de la representación: el dinero (equivalente general de valor) y el capital (reproducción del ciclo de acumulación) (Jameson, 2013: 61-64). Son “formas de manifestación” del fantasma de lo homogéneo, de la lógica del capital. Así, el saber se manifiesta como un mínimo de la diferencia, como una “forma pura”: una “forma sin contenido” que restringe el conocimiento de lo social (el descentramiento del saber) y, por lo tanto, las posibilidades de elucidación de una sociedad alternativa (la imaginación) (Jameson, 2013: 52; Lefebvre, 2010: 248, 249).

nicas. Estas, a su vez, suponen un doble movimiento homogeneizador. Por un lado, las clases dominantes intentan delimitar los márgenes del *sentido común*, es decir, de aquello que la sociedad considera razonable sin necesidad de razonarlo. Por otra parte, ese *sentido común* busca irradiar sus verdades, postulándose como unidad de medida para toda la historia; así, el pasado deviene sucesión de fases embrionarias (positivismo) o especulares (anacronismo) del presente, mientras que el futuro se ciñe a una narrativa autotélica de exacerbación de las “bondades” contemporáneas (progreso). De tal suerte, a nivel sincrónico y diacrónico, la multiplicidad de sentidos históricos es fagocitada y amputada por un significado trascendente. Las *historias Otras* –fragmentarias y subalternizadas– se subordinan al sentido “legítimo” de la *Historia*: caminan al compás del *tiempo vacío y homogéneo* (Benjamin, 2012: 401). Esta barrera socio-lógica bloquea el flujo molecular de deseos, creencias y afectos que producen variaciones en la fuerza del existir y la potencia del actuar². En resumidas cuentas, la diferencia se subordina a la repetición: el vivir (y lo vivido) se entrega al ser, el conocimiento (no-saber) al saber (poder) y la re-significación a la re-signación (reiteración del signo, de la marca) y al re-sentimiento (volver a sentir: re-sentir la humillación del sometimiento) (Lefebvre, 2010: 228-230, 240).

En esta clave, Linera ha señalado que -entre la Revolución del '52 y comienzos de siglo XX- hay dos proyectos hegemónicos fundamentales en la historia de Bolivia: el proyecto modernizador del MNR y el proyecto neoliberal. Ambos comparten un carácter homogeneizador³ de la sociedad, que

2 Para desarrollar este concepto es necesario apelar a la categoría de *sentir puro*. Esta categoría, a diferencia del *sentir personal y actual*, define una *virtualidad impersonal*: una variación (aumento o disminución) en la potencia de existir y actuar que se produce al recibir la impronta de creencias o deseos de otros. Cuando los deseos (voluntades) y las creencias (fe) circulan alimentando el plano intersubjetivo, crecen los “afectos de vitalidad”: aumenta la potencia de actuar y crear (atención y memoria activa), en desmedro de permanecer (ser) y repetir (alienación y memoria vacía) (Lazzarato, 2018: 206-208).

3 El primero, de cuño desarrollista, abona un proceso de *taylorización del espíritu social*, es decir: de producción en serie del llamado “ciudadano modelo”, a través de la descomunitarización forzosa y el encapsulamiento pasivo de lo indígena en una comunidad abstracta (igualación legal-formal). El segundo, neoliberal, busca la “doma ciudadanizante” por otros medios: intenta una “folklorización” de lo indígena, una

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 del indio en fuerzas separadas, y luego ajenas, que se vuelven contra él para someterlo y domesticarlo. El “asalariamiento”, la “campesinización” y el carácter “mestizo-votante” son moldes carceleros que buscan eliminar lo indígena, invalidar su persistencia histórica. En esta clave, las temporalidades históricas diversas, con sus lógicas productivas y organizativas comunal-indígenas, se acoplan –de forma intermitente y fragmentaria- a los ritmos de reproducción del capital: se subsumen formalmente a su lógica, sin integrarse del todo (Linera, 2015: 251 – 253, 255, 259).

Si bien -en el marco de una formación social abigarrada⁴- se trata de proyectos hegemónicos débiles, en los que prima la coerción sobre la representación, el sentido estratégico de homogeneización del orden social es el mismo: transformar las cualidades fragmentarias de lo social en materia prima cuantificable de un saber de clase. A tal hecho Zavaleta lo denomina *multiplicación del mundo*, es decir: “ampliación sistemática de la producción, pero sobre todo constante del tiempo histórico como ley de repercusión del capitalismo”. Por eso, a la aseveración de que el mundo está en constante movimiento por la ampliación productiva, Zavaleta responde que, en un sentido sociológico, “...lo que no cambia de cualidad y no sustituye su identidad no se ha movido...” (Zavaleta, 2015a: 133).

A ese respecto, postula que el terreno de infiltración de sentidos alternativos de la existencia social es la “superestructura”. En consecuencia, bajo la lógica restrictiva de la fábrica, el ser productivo es una unidad de medida coherente, mientras que la obediencia es una confirmación del reino de la necesidad (Zavaleta, 2015a: 125, 135). Sólo a partir del encuentro intersub-

puesta en cautiverio de la diversidad (Linera, 2015: 255).

4 “Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella se han superpuesto las épocas económicas (las del uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra, y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario (...) De tal manera que no hay duda de que no es sólo la escasez de estadísticas confiables lo que dificulta el análisis empírico en Bolivia, sino la propia falta de unidad convencional del objeto que se quiere estudiar” (Zavaleta, 2015b: 214)

jetivo en otras esferas de la vida social –con otros deseos, creencias y afectos; con otras prácticas, experiencias y sentires– es que se puede dimensionar el peso de la opresión. Así, con base en el autoconocimiento y la autodeterminación de las masas, la autonomía de lo político pone en entredicho los saberes automáticos del ser (Zavaleta, 2015b: 215, 216). La libertad deja de ser vivida como una pérdida individualizada⁵ y comienza a experimentarse colectivamente como “una existencia activa frente a la vida” (Zavaleta, 2015a: 121).

II.

Pero la hegemonía no es pura negatividad. Toda formación hegemónica supone una articulación entre dos dimensiones de la representación. De tal suerte, la cobertura de necesidades materiales (redistribución) y la promulgación de derechos asociados a las diversidades (reconocimiento) se combinan para dotar de un *sentido material y moral* a los deseos, creencias y afectos sociales dispersos (Fraser, 2019: 25). En esta clave, todo proyecto hegemónico traza, según Linera, un *horizonte predictivo* común. Dentro de ese horizonte se sustancia una virtualidad, un cúmulo de expectativas sobre lo que promete -a nivel individual y colectivo- una época y un proyecto determinados. En esas promesas comienzan reconocerse los integrantes de la sociedad, a identificarse con los símbolos y liderazgos que las encarnan (Linera, 2020a). Por esa razón, todo proyecto hegemónico duradero depende del surgimiento de nuevos esquemas discursivos y estructuras morales ordenadoras del papel de los individuos en la sociedad (Linera, 2017: 31).

La contracara de ese proceso es la conformación de *equipamientos de deseo*, de estructuras de responsabilidad en nombre de la Ley y sus representantes. Así, en vez de territorializar el deseo y hablar en nombre de experien-

5 La libertad es vivida como una pérdida en varios sentidos, según Zavaleta. Durante el proceso de subsunción formal, el proletario adquiere -en términos de Karl Marx- su condición paradójica de doble libertad: es “liberado de los medios sociales de producción” y, por lo tanto, es “libre” de vender su fuerza de trabajo en el mercado. Por otro lado, con la subsunción real, la pérdida de libertad se confirma en la necesidad de trabajar para consumir. Por último, la lógica de la productividad, devenida sentido común de la sociedad, hace aparecer a la libertad -espacio del ocio y el deseo- como tiempo productivo perdido (Zavaleta, 2015a: 122-124).

cias concretas, las abstracciones legales y los grandes valores funcionan como demarcadores de la “responsabilidad” y la “culpabilidad”. En ese camino, auténticas máquinas ventrílocuas del deseo van moldeando el sentido del deber y el valor para alcanzar la “libertad”. La ley del capital cobra, entonces, una apariencia de destino (Guattari, 2013: 109,110). De conformidad con esta serie, el “cuerpo utópico” (social e individual) es una proyección idealizada –alma o cuerpo incorpóreo- de todos los cuerpos concretos (Foucault, 2010: 8, 9). Un cuerpo productivo, eficiente, propietario, bello, blanco, heterosexual... Se convierte en un espejo deformante del cuerpo terrenal cimentado en el deseo: lo vuelve visible para juzgarlo y culpabilizarlo, mientras lo esconde como proyección y máscara social (Lefebvre, 2010: 264, 265, 268).

En esta clave, el proceso de *mimesis o identificación* tiene lugar en dos planos complementarios: el analógico y el simbólico. En el primero, los oprimidos se identifican con un arquetipo del éxito social, con una auto-representación de los opresores. Pero este simulacro se da en un plano virtual antes que actual, moldea un sentido aspiracional para la realización del individuo en sociedad. Sin embargo, como toda aspiración, se configura en acciones del presente: hacia arriba, congraciarse con las encarnaciones del arquetipo; hacia abajo, reproducir sus prácticas de mando y subordinación (la humillación deviene razón de ser; la marca, máscara). Por el contrario, en el nivel simbólico-institucional, se sustancian las *condiciones de posibilidad* para la realización individual: si el *deber ser* del orden social no funciona, el sujeto aspiracional de la sociedad no puede llegar a ser (Lefebvre, 2010: 241, 254-256). Este sigilismo social se explica porque, a lo largo de la modernidad capitalista, el sentido de la libertad no se ha disociado del *individualismo posesivo*⁶ de cuño contractualista, hoy encarnado en la ficción meritocrática.

6 El individuo aparece como portador de derechos de propiedad sobre su persona y sus capacidades, que preexisten a la sociedad y a menudo se oponen a ella. En consecuencia, la libertad consiste en no depender de ninguna relación con los demás, salvo aquellas en las que el individuo ingresa por su propio interés (relaciones mercantiles). De tal forma, la sociedad es concebida como un agregado de propietarios en competencia asociativa, cuya finalidad es garantizar la mayor libertad individual (Macpherson, 2005: 257, 258). Por eso, cuando la sociedad cuestiona los derechos de propiedad como privilegios, se afirma el sacrosanto estado de derecho como condición indispensable para la libertad individual (Laclau, Mouffe; 2015: 220).

Dada esta situación, la identidad no deja de ser un problema para la sociedad: aporta la satisfacción del “ser” adquirido en la propiedad, pero todos los “sujetos” –incluidos los poderosos– no dejan de quejarse de la imposibilidad de ser, de “la pérdida de la identidad” (Lefebvre, 2010: 256, 266). Sin ir más lejos, hoy asistimos –en términos hegemónicos– a una exacerbación de este problema a nivel mundial. En distintas partes del planeta, los proyectos de hegemonía neoliberal –en sus variantes más “dialoguistas” y más reaccionarias– no pueden terminar de ofrecer un panorama autorizado de la realidad social, un relato con el que una amplia gama de sectores pueda identificarse (Fraser, 2019: 51). En consecuencia, las crisis políticas no cesan: la cuantificación de la voluntad social se vuelve imposible, cuando no intolerable, para los sectores dominantes. La democracia –formal e informal– no deja de ser impugnada en nombre de la ley, el saber y el poder totalizantes.

Esta situación ha sido caracterizada por Linera como una fase de *can-sancio hegemónico* del proyecto neoliberal, un momento en el que el *horizonte predictivo* del neoliberalismo se está agotando. En esta clave, incluso la democracia representativa –otrora fusionada con la economía de libre mercado, en el epicentro del “fin de la historia”– se presenta como un estorbo para las fuerzas conservadoras. El periodo revela su espíritu gramsciano: “lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer; en este interregno se producen los más diversos fenómenos mórbidos” (Fraser, 2019: 52). De tal suerte, según Linera, “lo que hacen las fuerzas conservadoras es simplemente agarrar lo viejo y endurecerlo. Le añaden un poco más de autoritarismo, un poco más de racismo, una dosis de odio, una de rencor, otra de violencia. Eso no es un proyecto que pueda generar una convicción duradera en el horizonte predictivo que tenemos las personas” (Linera, 2020a). Por eso, cada vez menos individuos se reconocen en el *sentido moral y material* que el neoliberalismo le imprime a sus vidas: sus deseos y proyectos, sus afectos y creencias luchan por sobrevivir antes que irradiar sus energías hacia un porvenir promisorio. El futuro se presenta como pura negatividad: horizonte distópico, nihilismo inveterado, conspiración paralizante, fragmentación especulativa y opacidad tecnocrática son algunas de las formas que toma la ficción para cautivar a las pasiones tristes de este tiempo.

Para comprender el espíritu de la época y el accionar de la neoreacción, se puede apelar –metafóricamente, al menos– al diagnóstico hegeliano de *conciencia desventurada*. En este sentido, a los ojos de la ultraderecha, la democracia se presenta como un “otro alienado del sí mismo”, como cura y enfermedad a la vez. Es un momento en el que la conciencia se encuentra abrumada por un malestar del que no puede escapar: “lo que había pensado como completo y entero, se revela como fragmentado e incompleto”. Pero esa conciencia de la contradicción no es más que un sentimiento patológico que desemboca en la melancolía más profunda (pasado idealizado) o en un abismo ilusorio de exaltación especulativa (escepticismo) (Hui, 2020: 18-20).

En esa búsqueda de la unidad, la conciencia desventurada aborrece de la alteridad: quiere extirpar a ese *Otro* del sí mismo. Encuentra refugio -unidad de sentido espacio-temporal- en algún pasado añorado o en algún arquetipo de organización nacional. Se pasea por las bodegas de la remembranza, entre texturas añejadas en los periodos fundacionales del Estado y la intensidad de los cuerpos escondidos por las dictaduras genocidas. Busca engañarse con aromas de proscripción desarrollista. Nada la contenta. Transita una embriaguez amarga y melancólica, perdida en algún mundo bipolar que ya no existe, pero que alimenta su sed de sangre.

El presente la abruma. Poseída por los fantasmas del pasado –como otras manifestaciones del fantasma fundamental, el “fantasma de lo homogéneo”– busca construir a un *Otro absoluto*, arrancarlo de sí sólo para exterminarlo. De tal suerte, el desgarramiento de un horizonte individual de expectativas egoístas se produce cuando irrumpe el fracaso de un proyecto colectivo pensado a partir de una sumatoria de individualidades en competencia. En ese caldo de cultivo, la violencia se vuelca contra una serie de chivos expiatorios, que son los depositarios del fracaso de las políticas neoliberales y de la democracia de baja intensidad. Las solidaridades se contraen hasta casi desaparecer: el odio es un salto al vacío en soledad, para hundirse en las profundidades de una oscuridad cada vez más mórbida (Fraser, 2019: 64).

III.

¿Qué hacer, entonces, con las corrientes soporíferas del *cansancio hegemónico*? ¿Cómo lidiar con el “porque no quieren laburar y cobran planes, yo no tengo trabajo”? ¿Cómo responder al “porque no respetan la propiedad privada y ocupan tierras, yo no puedo ser propietario”? ¿Qué decir frente al “porque no funcionan las instituciones de la República y la política es corrupta, no hay democracia ni libertad”? ¿Cómo actuar, en fin, frente a la condena institucionalizada de los “monstruos” desgarrados del cuerpo utópico?

Frente a la ansiedad del ser sin existir -ante el saber automático del desconocer y el malestar cósmico de “estar sólo frente a las cosas que se amplían sin cesar”- es preciso abolir el reino de la necesidad, fugarse de la cárcel de “lo real”; salir del insomnio productivista que genera esta hegemonía cansada y volver a soñar colectivamente. Como ha señalado Zavaleta, “la masa [entendida como cualidad] es la sociedad civil en acción, o sea, un estado patético, sentimental y épico de la unificación, que expresa tendencias que están escondidas en el “sueño” de la sociedad (...) Incluso si el pronunciamiento de la masa está compuesto por actos conscientes, la verdad de la autodeterminación debe estar dada siempre por un grado importante de espontaneidad y creatividad de masas” (Zavaleta, 2015a: 139).

Ese *estado patético* representa, en la actualidad, cierto grado de *pérdida de sentido* de la institución imaginaria del orden social. La misma se manifiesta como sentimiento de identidad en la pérdida, antes que como unidad identitaria: la *intersubjetividad* existe antes que sus supuestas premisas materiales, a partir de la pérdida. La realidad no es todavía cuantificable sino de modo remoto, desconfiable. Es el momento de fluidez de la “superestructura” (Zavaleta, 2015b: 215, 216).

Con base en la intersubjetividad de esta crisis, es preciso estimular flujos moleculares de deseos, creencias y afectos sociales que busquen reconfigurar una nueva identidad colectiva. La pérdida de sentido deviene, entonces, fuerza *poiética*: creación en acto; poesía, sin más⁷. La acción de las masas comporta

7 “El término poesía, que se aplica a las formas menos degradadas, menos intelectualizadas de la expresión de un estado de pérdida, puede ser considerado como sinóni-

un *llamado*, un acto de habla *ilocucionario* a partir del cual se busca redefinir los términos de un “nosotros, el pueblo”. Dicho acto refleja una *intención cognitiva* del hablante colectivo: al tiempo que auto-constituye un “nosotros pueblo” corporizado y plural, es un llamado al (re)conocimiento de quiénes son los que constituyen el pueblo y qué es lo que quieren (Butler, 2014: 52-59; Zavaleta, 2015^a: 139). Se trata de una resensibilización del tejido social, un (re)conocerse en el *cuerpo del Otro* a partir de un *pathos* común: empatizar, simpatizar con “lo monstruoso” para conocerlo y (re)conocerse. He aquí la épica, sacrificar el ser para existir como *singularidad colectiva* y *comunidad de deseo* (Berardi, 2020: 27).

No estamos ya en el terreno de defender la red simbólica de las instituciones, sino en el plano del autoconocimiento de las masas y, por tanto, de la creación de sus bases de representación. Sin embargo, las masas no asisten a este encuentro democrático de manera ordenada y coherente: confluyen con sus momentos más democráticos y más autoritarios, con sus demandas de presencia estatal y sus prácticas y representaciones más allá del *deber ser* de la sociedad; con sus deseos, creencias y afectos forjados entre la propiedad y la comunidad. Se trata de una acción autónoma de los subalternos, contradictoria por definición, que explora la tensión entre inclusionismo y rupturismo (Zavaleta, 2015a: 142; Linera, 2015: 261).

¿Pero de qué materiales se nutren las masas para impulsar este “movimiento espontáneo con dirección consciente” (Aricó, 2012: 263)? De aquella imaginación que se encuentra en la periferia del cuerpo utópico del capitalismo y que escapa al control estricto de su “conciencia” (reglas y formalidades). Así, como en toda obra de arte, la autenticidad de la creación colectiva se ve en los datos “marginales”, “inconscientes”, de la acción (Ginzburg, 1999: 143). Se percibe -según Mariátegui- en los *mitos populares*, que hunden sus raíces en las solidaridades organizadas de culturas heterogéneas y sirven para “tentar un porvenir alternativo a través de alegorías al pasado” (Mazzeo, 2012: 258, 268). Se constata, según Benjamin, en el *lenguaje de la tradición* como terreno de auto-representación de los oprimidos (Benjamin, 2012:

mo de gasto; significa, en efecto, de la forma más precisa, creación por medio de la pérdida. Su sentido es equivalente al sacrificio” (Bataille, 1987: 30).

401). Se adivina en las *prácticas comunitarias* de la sociedad, que no llegan a ser plenamente alcanzadas por el imperativo de la propiedad privada⁸. Se conoce, sin más, con la *fragmentación del pasado* y la exploración y recombinación de sus “vías muertas”, de sus sentidos no explorados (Negri, 2019: 188).

Sobre estas bases se construyen y reformulan las demandas del pueblo. Que no son propaladas por una minoría esclarecida, ni pueden ser representadas desde ese lugar. Son “textos no escritos” que nos remiten a los orígenes y fundamentos de la organización social desde una perspectiva popular, y que se manifiestan de conformidad con las luchas del presente (Linera, 2015: 257,258, 260; Zavaleta, 2015a: 141). El desafío de los gobiernos populares en curso y por venir será representar estas demandas -con un oído afuera y otro adentro del Estado, con una participación activa de los movimientos sociales- para poder derrotar al proyecto neoliberal e impulsar la “democracia de igualdad” por sobre la “democracia de contención” (Linera, 2020b). En esta clave, parafraseando a Linera, la única forma de superar al Estado como “comunidad ilusoria” es habitarlo desde las *ilusiones de comunidad* presentes en la sociedad civil.

Bibliografía.

- Aricó, José M (2012). *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo. Curso de El Colegio de México*. Buenos Aires: FCE.
- Bataille, Georges ([1967] 1987). *La parte maldita precedida de la noción de gasto*. Barcelona: ICARIA.
- Benjamin, Walter ([1940] 2012). *Escritos Franceses*. Buenos Aires-Madrid: Amorrutu. Pp. 377-407.
- Berardi, Franco ([2016] 2020). *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Butler, Judith (2014). “‘Nosotros, el pueblo’. Apuntes sobre la libertad de reunión”, en *¿Qué es un Pueblo?* Buenos Aires: Eterna cadencia. Pp. 47-69.

8 “Escuelas de socialismo” en Gramsci (Aricó, 2012: 262), elementos de “socialismo práctico” en Mariátegui (Mazzeo, 2012: 221). Son formas de organización de la sociedad en las que priman las prácticas comunitarias por sobre la propiedad privada y el individualismo.

- Castoriadis, Cornelius ([1975] 2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.
- Foucault, Michel ([1966] 2010). *El cuerpo utópico. Las heterotropías*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Fraser, Nancy (2019). *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrente al neoliberalismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- García Linera, Álvaro ([1998] 2015). “Narrativa colonial, narrativa comunal”, en *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia (Antología)*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 251-271.
- García Linera, Álvaro (2017). *¿Qué es una revolución? De la Revolución Rusa de 1917 a la revolución en nuestros tiempos*. La Paz: Fondo Editorial de la Vicepresidencia de Bolivia.
- García Linera, Álvaro (2020a). “Bolivia no tiene escrito su destino”. *Revista Crisis*. Entrevista del 22 de octubre.
- García Linera, Álvaro (2020b). “Democracia de contención o democracia de igualdad”. Conversatorio con Álvaro García Linera sobre América Latina.
- Ginzburg, Carlo ([1986] 1999). *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e Historia*. Barcelona: Gedisa.
- Guattari, Félix ([2011] 2013). *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Buenos Aires: Cactus.
- Hui, Yuk (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Jameson, Frederic ([2011] 2013). *Representar El capital. Una lectura del tomo 1*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal ([1985] 2015). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- Lazzarato, Maurizio ([2002] 2018). *Potencias de la invención. La psicología económica de Gabriel Tarde contra la economía política*. Buenos Aires: Cactus.
- Lefebvre, Henri ([1975] 2010). *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*. México: Siglo XXI.
- Macpherson, C.B. ([1962] 2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.

- Mazzeo, Miguel (2013). *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de “socialismo práctico”*. Lima: FCE.
- Negri, Antonio ([1978] 2019). *Marx y Foucault. Ensayos 1*. Buenos Aires: Cactus. Pp. 183-203.
- Zavaleta Mercado, René ([1981] 2015a). “Cuatro conceptos de Democracia”, en *La autodeterminación de las masas (Antología)*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 121-147.
- Zavaleta Mercado, René ([1983] 2015b). “Las masas en Noviembre”, en *La autodeterminación de las masas (Antología)*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 207-263.

Ensayo inspirado, irresponsablemente, en René Zavaleta Mercado

Ulises Bosia Zetina

“La crisis es la forma clásica de la revelación o reconocimiento de la realidad del todo social.”

“Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella se han superpuesto las épocas económicas (las del uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra, y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario; o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados.”

René Zavaleta Mercado

Este texto toma la forma de una digresión a partir de estas dos frases de René Zavaleta Mercado, que iluminan dos conceptos claves de su pensamiento. No es un texto exegético erudito sobre este intelectual boliviano –no podría serlo, ni aunque se lo propusiera-, sino más bien una exploración de

cómo resuenan ambas sentencias en nuestros oídos, situados en la Argentina que atraviesa la pandemia en este extraño 2020.

En la primera de ellas, que tematiza la crisis, resuena una respuesta a algunas de las preguntas ensayísticas por excelencia: ¿qué es la Nación?, ¿cómo podemos saberlo? Una bandera nacional, edificios institucionales, la letra de una Constitución, la foto de la selección de fútbol, un cuartel militar, el mapa físico-político... todo aquello que conforma la apariencia de una Nación, ¿alcanza a simbolizarla plenamente? Para Zavaleta, en la Bolivia de la segunda mitad del siglo XX, incluso después de la revolución de 1952, la distancia era muy grande. Desde su punto de vista las representaciones del poder estaban imposibilitadas de re-presentar a una sociedad a la que por definición excluían. La base de su poder era precisamente la exclusión colonial de esa Bolivia plurinacional. Pero no solo por defectos de confección, sino porque la propia Nación era un objeto escurridizo, de conformación dudosa, aunque en última instancia imposible de negar. Precisamente por ese motivo, las crisis ofrecían una oportunidad epistemológica extraordinaria para conocer las profundidades habitualmente ocultas. Recién más cerca de nuestro tiempo, el siglo XXI habilitó con fuerza un camino, plagado de obstáculos y contradicciones pero sumamente vital, que dejó atrás los esquemas que se intentaron en ese siglo XX de modernización homogeneizante: para la óptica contemporánea solo hay nacionalidad si hay plurinacionalidad, y viceversa.

Ahora bien, parece forzado trazar paralelos entre Argentina y Bolivia. Aunque siempre exista una distancia entre las representaciones y la nacionalidad –como, en última instancia, sucede con todo símbolo-, aunque las discusiones sobre la identidad nacional sean irresolubles, aunque también en nuestro país haya habido exploraciones célebres sobre el hiato entre la formalidad de las estructuras políticas y la sustancialidad de la vida social –en una tradición rastreable a través de hitos como el *Facundo* sarmientino o la ensayística de Martínez Estrada-, sea lo que sea que la “argentinidad” signifique hoy, no hay dudas de que en nuestro país la Nación como experiencia unificadora tuvo históricamente una densidad mucho mayor a la del país hermano. Sin embargo, pese a ello, también resultó productivo reflexionar sobre la frase de Zavaleta, por ejemplo, en relación con la crisis de 2001. ¿Cuántas cosas de las

que sucedieron en las primeras dos décadas del siglo XXI pueden ser rastreadas, en clave genealógica, hasta ese momento? ¿Cuántas veces hemos leído que el kirchnerismo contó con ella entre sus condiciones de posibilidad, que uno de sus mayores méritos iniciales fue haber sabido leer ese tiempo para construir un nuevo orden que no excluya las demandas que emergieron de esas jornadas caóticas? ¿Cuántas otras veces leímos, más tarde, que el macrismo se enlaza con la crítica a la dirigencia política post 1983, objeto de la anti-política presente en la bronca de aquel entonces? ¿Cuánto mejor conocimos los resultados de las políticas aplicadas a sangre y fuego desde la Dictadura hasta los años noventa con el prisma ofrecido por los movimientos de trabajadores desocupados y las fábricas recuperadas? Sostengamos, entonces, que la propuesta de Zavaleta puede tener sentido para pensar nuestro país, especialmente en aquellos periodos en que las elites toman mayor distancia del conjunto de una sociedad a la que quieren dirigir, aunque a menudo solo alcanzan a dominar; que la frase tiene un crédito explicativo en esa brecha entre lo que solemos representarnos que somos y lo que queda por afuera de esas representaciones, pero emerge de manera contundente con las crisis. En ese sentido las crisis, de una forma que recuerda al psicoanálisis, pueden ser pensadas como síntomas, canales para que el proceso de autoconocimiento social, por definición permanente e inacabado, resquebraje las seguridades sedimentadas en sus formas conscientes y habilite interrogantes nuevos, que darán lugar a diversas pugnas por la reconstrucción de nuevos imaginarios.

Por otro lado, si fijamos la mirada en nuestro presente pandémico, y en la crisis que atravesamos, su efecto revelador nuevamente se hace claro ante nuestros ojos. Gran cantidad de desigualdades preexistentes emergieron en cualquier terreno que observemos: en el acceso a la salud, en el trabajo, en la educación, en la familia, en la vivienda, en la división del trabajo doméstico, en las diferencias regionales, en las relaciones internacionales, etc. En la toma de conciencia producto de estas revelaciones se posaron las expectativas inmediatas de que la reorganización de la vida social post pandemia fuera con criterios más comunitarios, más inclusivos, más solidarios. Sin embargo, cada día estos pronósticos resultan menos convocantes, y el lazo entre conciencia y voluntad de cambio se vuelve a presentar problemático y misterioso. O quizás, con mayor

precisión, convenga decir que no es para nada obvio que exista una única dirección de cambio, sino que, por el contrario, también es posible reaccionar ante la revelación de la desigualdad reafirmando el cuidado de los privilegios propios, familiares o del círculo cercano, buscando refugio en el mercado de los liderazgos autoritarios y disponiéndose a defenderse con uñas y dientes de una otredad percibida como una amenaza que se agiganta en tiempos de escasez.

Resulta complejo analizar la crisis que se agita en nuestro presente argentino, en parte porque somos contemporáneos de él, pero sin dudas es posible identificar algunos elementos. Nos interesa detenernos en la prolongada crisis económica, estallada en 2018 y potenciada luego por los efectos de la pandemia, y por eso, inevitablemente también en la amenaza de que se convierta en una crisis social, que plantea interrogantes sobre nuestra vida en común como pueblo. Hay un episodio, anecdótico pero sintomático, que emergió de la gestión política de la pandemia y expresó con genuino desconcierto el nivel de distancia que puede llegar a existir entre las elites y el resto de la sociedad. Lo expresó, en varias oportunidades, el presidente argentino al resaltar la importancia del Ingreso Familiar de Emergencia (IFE). Alberto Fernández explicó que planificaron esta política pública para un universo que el gobierno estimaba en alrededor de tres millones de personas, fundamentalmente entre personas con ingresos muy bajos, sin acceso a un salario registrado o a un programa social. Sin embargo, a la hora de implementarla, descubrieron que el universo de personas inscriptas que cumplían los requisitos fue de alrededor de nueve millones de personas, el triple de lo estimado previamente. La conclusión del propio presidente fue contundente: “Es más de un 20% de argentinos que *el Estado no registraba* y que estaban sobreviviendo no sé en qué condiciones”. Acá reingresa la indicación de Zavaleta: es la crisis la que permite ver lo que habitualmente no se ve, a tal punto que queda por fuera de los registros estatales. Esas seis millones de personas no previstas por los funcionarios públicos hablan de un fenómeno más general, poco visible en periodos de “normalidad”, que es el de la exclusión social y, a su interior, el de la economía popular, su fracción organizada en términos gremiales, productivos o comunitarios. Subestimada por asimilación con la pobreza, con la mera supervivencia, con la realización de changas o simple-

mente con el empleo transitorio, pocos observadores trascienden la perspectiva asistencial y reparan en la acción inventiva de esos “poetas sociales” que, al decir del papa Francisco, se inventan su trabajo luego de ser descartados por nuestra sociedad. La economía popular se deja ver con mayor contundencia en tiempos de crisis, pero no desaparece cuando ella se resuelve. Al contrario, es posible afirmar que estamos en presencia de un fenómeno de rasgos estructurales y persistentes en nuestro país, capaz de atravesar contextos y políticas públicas de lo más dispares.

Eso nos lleva directamente a la segunda frase mencionada al comienzo, sobre el carácter abigarrado de la sociedad boliviana. Nuevamente, tampoco se trata de forzar paralelismos con la Argentina. Pero sí de tomar como inspiración la manera en que Zavaleta afrontó los rasgos de la sociedad a la que pertenecía para reflexionar sobre nuestra realidad, especialmente respecto de la idea de la superposición de diversas relaciones sociales, culturas y temporalidades. Para eso, apelamos a un rodeo histórico que nos permita llegar finalmente hasta el presente.

Tradicionalmente, en el pensamiento latinoamericano sobre el desarrollo tuvo mucho impacto la tesis de la “heterogeneidad estructural” o la “estructura dual” (en este texto vamos a usar ambas expresiones de forma indistinta) de nuestras sociedades: una cara tradicional, una cara moderna, la segunda paulatinamente destinada a expandirse y la primera a reducirse, a medida que cada uno de los países logran desarrollarse. En las primeras formulaciones, la convicción en la linealidad del progreso histórico conducía a ver la dualidad como síntoma de un desequilibrio transitorio o como una desviación en el marco de un proceso de evolución histórica a través del que en algún momento se recorrería el sendero adelantado por las sociedades del Norte. En teoría las sociedades latinoamericanas debían modernizarse y homogeneizarse, lo que daría lugar a dejar atrás el carácter abigarrado que identificaba Zavaleta. Sin embargo, las marchas y contramarchas de la experiencia histórica generaron una creciente multiplicidad de discusiones: la importancia de incorporar la dimensión de las relaciones centro-periferia para comprender la problemática del desarrollo, el fomento de las reformas agrarias para dejar atrás el latifundio y las relaciones sociales “feudales” o “preca-

pitalistas”, el foco en la industrialización y sus problemáticas como manera de afrontar el deterioro de los términos de intercambio, la centralidad de la noción de dependencia, entre muchos otros debates que se desarrollaron en las décadas previas al ciclo de dictaduras de fines de los años sesenta y setenta, cuando fueron abruptamente clausurados. Nuestro país no fue ajeno a esas discusiones¹ que dieron lugar a todo tipo de intercambios entre corrientes estructuralistas, dependentistas, nacionalistas, marxistas, modernizadoras, no solamente en el terreno académico, sino también en el ámbito político².

Todas esas discusiones se dieron en una época cuyas coordenadas configuraron para nuestro país un horizonte de “crecimiento hacia adentro”, centrado en el mercado interno, por una combinación entre condiciones externas –donde se destaca el dominio global de una potencia con una economía no complementaria con la nuestra- y condiciones internas –fortalecimiento de la clase obrera organizada a través de los sindicatos, con una representación política excluida durante largos años pero a la vez potente-. Eso que el consenso bibliográfico llama, sin entrar acá en distinciones, la etapa de industrialización por sustitución de importaciones, que quizás hayan sido las décadas de nuestra historia en las que tuvieron menor capacidad hegemónica los proyectos excluyentes de país, de corte liberal. En ese sentido, se contaba plenamente entre las posibilidades de la época imaginar una sociedad con pleno empleo formal, por lo que los conflictos centrales no pasaban por allí sino por el nivel de ingresos, la concentración monopólica, la presencia de grandes capitales extranjeros, las

1 Quizás convenga agregar que, en nuestro caso, estos debates tuvieron un matiz diferenciado dado que para muchas visiones era evidente que los núcleos agrarios más importantes, situados en la región pampeana, no solamente habían protagonizado un proceso de altísimos rasgos capitalistas desde el último cuarto del siglo XIX sino que habían sido el corazón de la inserción de nuestro país en el mercado mundial. Es decir que, a diferencia de otros países del continente, para encontrar elementos asimilables a “bolsones feudales” era preciso situar la mirada en zonas económica, política y demográficamente menos relevantes.

2 Sobre este tema resultan muy interesantes dos trabajos de reciente publicación en Buenos Aires que inspiran libremente este texto, titulados “Espectros dependentistas” (Ediciones UNGS) y “Descifrar el jeroglífico” (IADE), el primero de autoría de Diego Giller y el segundo de Igal Kejsefman.

transferencias de tecnología, las desigualdades regionales o la modernización de las estructuras productivas. La contradicción entre una estructura agraria “atrasada” pero imprescindible como proveedora de divisas para financiar la industrialización, a su vez encabezada por ramas cuya productividad era creciente pero no la suficiente para poder volcarse al mercado externo, ponía los límites de los ciclos de *stop and go* que regularon las pujas sociales a lo largo de más de tres décadas -el célebre “empate hegemónico” que señaló Portantiero-, sin alcanzar una resolución definitiva hasta la llegada del terrorismo de Estado.

A diferencia de aquel periodo, en la Argentina actual imaginar una sociedad de pleno empleo formal, con niveles de ingreso per cápita similares a los de 1974, resulta imposible no solamente a corto plazo, en tiempos de crisis, sino también a mediano plazo. Parece casi una utopía. ¿Cómo llegamos hasta acá? Sin duda para entenderlo hay que ubicar en el centro los resultados de las políticas neoliberales iniciadas en la última dictadura y luego profundizadas por los tres gobiernos democráticos que la sucedieron. Con la intención de desarticular definitivamente el poder de la clase trabajadora se propusieron revertir la centralidad del mercado interno, generar un persistente proceso de desarme o reconfiguración de aquellas ramas industriales vinculadas a él y disciplinar a la economía argentina mediante la apertura a las reglas del mercado internacional. Lo que Basualdo llama con toda propiedad una “revancha clasista”, para dar cuenta del peso de la voluntad oligárquica en esta decisión, lejos de las visiones que consideran este giro de nuestra historia casi como una estación inevitable producto del agotamiento de la etapa anterior. En términos del desequilibrio estructural del que venimos hablando, se trataba de desarticular los nudos más “atrasados” de la industria pero no mediante su modernización, sino directamente a través de su desaparición, punto de partida de un nuevo fenómeno estructural: la *exclusión* social. Argentina se convirtió lentamente en aquellos años, de manera traumática, en un país que ya no estaba en condiciones de proyectar una vida digna para el conjunto de su pueblo, sino solo para la parte de él que se mantuvo *incluida*. Todo ello no solamente por las condiciones internas del país -la durísima derrota de los sectores populares que conllevó el terrorismo de Estado, el saqueo del endeudamiento y la fuga de capitales, la privatización del patrimonio estatal,

la consolidación de una nueva estructura oligárquica en torno de los grupos económicos locales y del capital financiero- sino también por las condiciones internacionales, dado que fueron los años en que Estados Unidos impulsó la deslocalización industrial hacia los países asiáticos, la formación de cadenas globales de valor, la desregulación financiera, el libre comercio y el desmonte de los Estados de bienestar.

Sin embargo, las jornadas de diciembre de 2001 transformaron el contexto interno del país. Las correlaciones de fuerzas finalmente se alteraron y la llegada del kirchnerismo al gobierno dio lugar a una nueva alianza social que modificó el panorama. Los sobrevivientes del polo “atrasado” del viejo país dual encontraron cobijo y aliento para volver a desarrollarse: el mercado interno fue recuperado mediante un proceso paulatino de alza del ingreso de los sectores populares. El fenómeno de la exclusión, consecuencia de la cultura del descarte que denuncia Francisco, fue atacado de lleno mediante el objetivo explícito de construir un “modelo de crecimiento con inclusión social”. Muchas personas desocupadas encontraron empleo y, como una rémora del pasado, reaparecieron los discursos liberales que atacaban los subsidios estatales y la “ineficiencia” de ramas industriales enteras. Los resultados de más de una década de estas políticas marcaron una resurrección significativa del mercado interno. Pero los intentos de inclusión social, con todos sus méritos, llegado cierto momento encontraron un límite. ¿A qué se debió esa imposibilidad?

Las posiciones son muchas y los debates aún muy abiertos, pero en este texto no adherimos a las explicaciones en torno de una falta de voluntad política, de la incapacidad de gestión ni del desconocimiento de la cuestión, sino que nos interesa explorar hasta qué punto la cuestión remite a una realidad más profunda, que requiere reflexionar sobre los horizontes reales de nuestra época para un país dependiente como el nuestro. En otras palabras, más allá de que pueda decirse con justicia que los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner fueron los más parecidos a los del general Perón, ni siquiera sus principales ideólogos y funcionarios se propusieron reeditar un modelo de desarrollo mercadointernista similar al que existió durante los treinta años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. En un mundo signado por el creciente peso geopolítico chino, la aparición de un conjunto de mercados asiáticos de di-

mensiones gigantescas, inevitablemente generó una reconfiguración del lugar de nuestro país –y de nuestra región en su conjunto- en la división internacional del trabajo: una parte cualitativa de la actividad económica argentina pasó a está orientada, directa o indirectamente, a las exportaciones hacia el lejano oriente. Así, resulta significativo preguntarse hasta qué punto opera con renovados bríos sobre nuestro país una nueva versión de la tendencia que durante la etapa agroexportadora consiguió organizar el crecimiento del país “hacia afuera”. Pero es preciso evitar falsas dicotomías. En efecto, la recomposición del mercado interno argentino, que permitió la inclusión social a gran escala durante los años kirchneristas, no puede ser comprendida adecuadamente si no se la relaciona con la maduración de algunos de los cambios ocurridos en la etapa anterior, que permitieron la generación de una serie de industrias orientadas al mercado externo, a través de las cuales nuestro país ocupó un lugar en el proceso global de industrialización de las periferias, particularmente destacado en el caso de la agroindustria. En otras palabras, la dualidad estructural del siglo XXI incluye un polo de muy alta productividad orientado al mercado externo, sin el cual no es posible sostener al polo de menor productividad, que a su vez es imprescindible para cualquier intento de Nación viable e incluyente.

En ese marco, ¿cómo se pueden interpretar los intensos conflictos políticos que vivimos en el siglo XXI? Proponemos una hipótesis, en términos de los modelos de desarrollo: el kirchnerismo representó el intento de tensionar de manera persistente las posibilidades de la época para subsidiar el mercado interno, fomentar nuevas ramas de la industria de mayor valor agregado, ganar en autonomía nacional, avanzar en formas de integración regional y generar inclusión social. Es decir, fomentar y luego sostener al polo más débil de la estructura dual, por la comprensión histórica de que la única manera de construir un país para todos en el mundo actual es acompañar el crecimiento exportador con el mayor desarrollo posible del mercado interno nacional y de su ampliación regional. Pero ese equilibrio fue muy trabajoso de sostener, particularmente después de la derrota gubernamental en el conflicto agrario de 2008, que implicó un límite a la redistribución sectorial de recursos, y del impacto de la crisis internacional de 2008, de forma tal que las tensiones que se generaron habilitaron las rupturas políticas que dieron lugar, en 2015, a la

llegada del macrismo al gobierno. En contrapartida, este sector llevó adelante la política opuesta: una nueva versión del país excluyente, que alimenta el descarte a través de la reducción del mercado interno y el desarme del polo más débil de la estructura dual. En este sentido, que pareciera tener raíces profundas en las coordenadas de la época, el antagonismo central para nuestro país puede formularse alrededor del conflicto entre inclusión y exclusión. La alianza social que representó –y representa- el kirchnerismo tiene mucha fuerza política, pero es más débil su capacidad de persuadir o disciplinar a los sectores económicos exportadores, cuyos intereses se autonomizaron de los del conjunto de la sociedad³. En contrapartida, el proyecto excluyente –que hoy representa Juntos por el Cambio- encuentra una fuerte afinidad con esos sectores económicos pero tiene grandes dificultades políticas para adquirir capacidad hegemónica, en la medida en que le resulta difícil responder a las necesidades de amplios sectores de la población⁴. La encrucijada en que se encuentra el país queda ilustrada por esta situación que no deja de mostrar algunos ribetes trágicos.

Recapitulando, el ascenso chino y de otros países asiáticos conforma un dato central para pensar en las condiciones externas que afectan a nuestro país. Pero al mismo tiempo, es interesante reflexionar sobre las condiciones internas, porque allí quizás pueda encontrarse una novedad histórica desde el punto de vista de la estructura social dual. En efecto, la imposición de la exclusión no fue asumida de forma pasiva por sus víctimas. Al contrario, el cambio de condiciones internas a finales de 2001 llegó luego de un primer proceso de acumulación política de ese sector, que asumió la forma territorial de los

3 ¿Quizás como expresión consciente de este problema, la historia del kirchnerismo, hasta el día de hoy, está cruzada por la recurrente convocatoria a acuerdos sociales que luego encuentran grandes dificultades para realizarse?

4 Ese panorama determina la centralidad que tiene la construcción de una fuerte alianza social interna que permita imponer condiciones de redistribuir socialmente algunos de los frutos de las actividades exportadoras. De ahí el lugar significativo que mantiene la cuestión de la unidad al interior de los sectores populares entre incluidos y excluidos, que se expresa en el terreno gremial entre otras cosas en la discusión por el ingreso de la Unión de Trabajadores de la Economía Popular (UTEPE) a la CGT y, en el terreno político, por la unidad del peronismo y en general del campo nacional y popular.

movimientos de trabajadores desocupados, las fábricas recuperadas y todo tipo de experiencias autogestivas, que en aquel momento evaluaban a la exclusión como un fenómeno transitorio y en consecuencia reclamaban sobre todo “trabajo digno”. Luego, en los años de bonanza económica, el fenómeno se modificó y con el paso del tiempo, en esa brecha que perduró entre la vocación de inclusión a través del mercado formal y la realidad de una fracción irreductible de exclusión, crecieron los movimientos sociales que dieron vida primero a la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP) y luego, hace pocos meses, a la UTEP. Ese proceso, que en esa segunda etapa tomó como arquetipo la forma sindicato y el trabajo cooperativo, es una experiencia de empoderamiento de los sectores excluidos que según distintos estudios tiene la potencialidad de involucrar a más de cuatro millones de personas. Por esa razón, el gobierno de Macri debió negociar con ellos y aplicar políticas asistencialistas para contenerlos, y luego el gobierno del Frente de Todos los incorporó como parte privilegiada de la coalición política, ya como protagonistas de políticas públicas transformadoras. En otras palabras, en la Argentina de 2020 es imposible desplegar modelos de exclusión solamente a base de represión, como sí sucedió hasta 2001, cuando el poder político y organizativo de estos sectores era mucho menor que el actual.

La economía popular representa así, por la negativa, la emergencia a la primera plana nacional de un sector social que pone límites a los avances excluyentes del capitalismo argentino. Pero por otro lado, por la positiva, representa una posibilidad para ayudar a construir un país que integre al conjunto del pueblo argentino en este periodo histórico donde la economía es tensionada por una tendencia al “crecimiento hacia afuera”. En ese sentido, puede ser interesante preguntarse por sus posibilidades, si en lugar de verlo solamente como el grito de denuncia de “lo que falta”, se asumen sus prácticas productivas por lo que tienen de valiosas: sería difícil buscar en ellas una vanguardia en cuanto a la productividad y la eficiencia, pero sí es posible identificar que portan consigo valores comunitarios, asociativos, ambientales, alimentarios y hasta de seguridad que son sumamente valiosos para la sociedad, aunque no lo sean tanto para el mercado. A la manera en que Mariátegui rescataba las comunidades indígenas como formas productivas

comunitarias que podían prefigurar retazos del socialismo, por qué no pensar en las formas cooperativas de producción sustentable como antecedentes de sociedades más justas y comunitarias. Desde luego, dejando de lado cualquier tentación de romantizar un subsector económico que está atravesado por la desprotección estatal y cuyos circuitos productivos y comerciales están conectados a través de múltiples vías con los del mercado, legal e ilegal, que impone todo tipo de abusos y condiciones de trabajo.

Pero si esto es así, ¿por qué no retomar la idea de la sociedad abigarrada de Zavaleta para pensar en la convivencia simultánea que existe hoy en nuestro país entre sistemas productivos diversos, temporalidades, culturas, relaciones productivas y sociales? ¿Podría pensarse en una suerte de “estructura trial”, propia de nuestra época, en la que junto con los sectores de alta productividad orientados al mercado externo y las industrias, comercios y servicios vinculados al mercado interno, se hubiera incorporado como una suerte de “tercer sector incipiente” el de la economía popular? ¿Podría decirse que la sociedad argentina sufrió un proceso de abigarramiento? Lo que resulta sugerente de afrontar la cuestión de esta manera es que permite romper con una lógica de modernización imposible de verificar en la realidad. Si el primer sector es estructuralmente predominante y el segundo y el tercero permiten construir un país que incluya al conjunto de su población, ¿por qué no pensar que, al menos por unos cuantos años, no se trata de homogeneizar sino de lograr una armonía o un equilibrio entre estos tres sectores que permita el bienestar del conjunto? ¿No es más realista pensar en términos de temporalidades diferentes que conviven, de productividades distintas, de valores y aportes disímiles? ¿No es la política del campo nacional y popular el arte de forjar una alianza entre los segundos y los terceros para conseguir disciplinar a los primeros? ¿No es la propia democracia la que se juega en esa capacidad? Claro que en ese caso sería preciso asumir, quizás contra el propio Zavaleta, que el futuro trajo consigo una reaparición de aquello que debía haber quedado en el pasado, que el capitalismo produjo formas “atrasadas”, y que el imaginario temporal lineal del progreso histórico fue subvertido.

Les autores

Diego Giller: Sociólogo. Investigador del Centro Cultural de la Cooperación y del Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Autor de *Espectros dependencistas. Variaciones sobre la “Teoría de la dependencia”* y los marxismos latinoamericanos (Ediciones UNGS, 2020) y *René Zavaleta Mercado. Una revolución contra Bolívar* (Ediciones UNGS, 2016).

Facebook: Diego Giller

Jacinta Gorriti: Lectora incansable, escritora y aprendiz de yoga, sus pasiones se dirimen entre la filosofía y las ciencias sociales. Becaria doctoral del CONICET (CIECS), miembro del GT Teoría social y realidad latinoamericana de CLACSO, integrante de dos cátedras en la UNC y del Programa Cambio Social Mundial (CIECS - UNC). Ha publicado dos libros sobre Nicos Poulantzas: *“Estado, clases sociales y democracia. Un estudio crítico del pensamiento de Nicos Poulantzas”* (Estudios Sociológicos Editora, 2018) y *“Una teoría materialista del Estado”* (Doble Ciencia, 2020). Trabaja actualmente en su tesis doctoral en torno a las transformaciones del capitalismo de la mano de las plataformas tecnológicas.

Facebook: Jacinta Gorriti

Juan Pablo Patriglia: gramsciano confeso, amante de la (contra) Córdoba rebelde y fanático del Indio Solari. Licenciado en Filosofía y Becario doctoral de CONICET. Integrante del programa de investigación “Cambio social mundial” (CIECS) y adscripto en la cátedra “Teoría y procesos de cambio social” (UNC). Actualmente desarrolla su tesis de doctorado sobre el marxismo latinoamericano de José María Aricó y Álvaro García Linera.

Facebook: Juan Pablo Patriglia

Mariano Vigo: Músico ocasional, poeta diletante, oficioso hincha del rojo y militante popular, sus pasiones se dirimen entre reductos intelectuales y aspiraciones plebeyas. Se desempeña como profesor de historia (UNM) e investigador (UBACyT). En este último campo, ha trabajado problemas relativos a los procesos de subjetivación de la Izquierda Peronista. Integrante del Instituto Democracia.

Facebook: Mariano Vigo

Ramiro Parodi: académico de la UBA y de Racing. Profesor en la Carrera de Comunicación de dicha casa de estudios y amistades. Becario doctoral del Instituto de Investigaciones Gino Germani y miembro del departamento de estudios políticos del Centro Cultural de la Cooperación, donde investiga la obra del Lenin latinoamericano, Álvaro García Linera.

Facebook: Ramiro Parodi

Ulises Bosia: Profesor de Filosofía (UBA). Maestrando en Historia Económica y de las Políticas Económicas (UBA). Corazón y pases cortos. Militante del Frente Patria Grande y coordinador del Instituto Democracia.

Facebook: Ulises Bosia.

