



UNR Universidad
Nacional de Rosario



FACULTAD DE CIENCIA POLÍTICA
Y RELACIONES INTERNACIONALES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Universidad Nacional de Rosario
Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales
Carrera de Ciencia Política – Análisis Político

Álvaro García Linera

Desarrollo histórico, comunidad y Estado a
través de la crítica marxista

Sebastián R. Bini
Directora Dra. Julia Expósito
Codirector Mg. Esteban Domínguez

Rosario, 6 de septiembre del 2021

sebabini1738@gmail.com – sebabini1738@yahoo.com.ar

Hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra. A nosotros, como a las generaciones que nos precedieron, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho. Esta exigencia no se ve satisfecha fácilmente. El materialista histórico lo sabe.

Walter Benjamin, Sobre el concepto de historia, 1939-40

Luego, será evidente que el mundo ha estado soñando por mucho tiempo con la posesión de una cosa de la cual, para poseerla realmente, debe tener conciencia. Será evidente que no se trata de trazar una línea mental divisoria entre el pasado y el futuro, sino de concretar los pensamientos del pasado. Finalmente, será evidente que la humanidad no está comenzando una nueva tarea, sino que está llevando a cabo de manera consciente su antigua tarea.

Karl Marx, carta a Arnold Ruge, 1843

Nosotros, los de la vieja generación, quizá no lleguemos a ver las batallas decisivas de esa revolución futura.

Lenin, Informe sobre la revolución de 1905, enero de 1917

Índice

Agradecimientos	4
Introducción	5
i. Por qué García Linera	5
ii. Globalización neoliberal y derrota de las revoluciones del siglo XX	8
iii. Breve biografía de García Linera	15
iv. Hoja de ruta	19
I. Los marxismos y el marxismo hegemónico en el siglo XX	23
i. El marxismo como campo (de batalla)	23
ii. Sobre la crisis como fuente y fundamento del marxismo	27
iii. Configuración histórica del marxismo hegemónico en el siglo XX	30
iv. El marxismo latinoamericano: <i>¿calco y copia o creación heroica?</i>	37
v. La “última” crisis del marxismo y latinoamérica	43
II. García Linera y la relectura de Marx	47
i. Marxismo y concepción de la historia	49
a. El tránsito de Marx hacia una visión no lineal de la historia	49
b. Fuerzas productivas y cambio social	61
ii. Forma comunidad y nación	66
iii. El Estado. Crítica y revolución	75
a. La crítica del Estado moderno	75
b. La formación del Estado en Latinoamérica y la polémica con Aricó	84
c. El Estado y la revolución	87
Conclusión	94
Referencias bibliográficas	100

Agradecimientos

A lxs trabajadorxs y al movimiento estudiantil que con su lucha hicieron posible que este hijo de la clase obrera pudiera acceder y egresar de la Universidad pública.

Al Pampillón, la escuela de vida y militancia en la que aprendí que somos lo que hacemos para dejar de ser lo que otrxs han hecho de nosotrxs y que nada importante puede hacerse sin la alegría compartida.

A mis entrañables amigxs-compañerxs de la Cátedra Gramsci, Agu, Ceci, la Bruja, Fer, Pichu y Mariano, de quienes aprendí, entre risas, lágrimas, cantos, miradas cómplices, porrones, abrazos, debates, ironías, que la militancia es un proyecto de vida digno de ser vivido.

A Julia, con quién compartí años de estudio, amistad y mis primeras incursiones en el marxismo. A Esteban, compañero de discusiones ñoñas, de debate político, de mesita y reuniones, por su aliento e infinita paciencia. A ambos, gracias por estar y asumir la tarea de guiarme en la redacción de la tesina.

A mi familia, Cintia, Mirta y Roberto y especialmente a mis viejos que me dieron la posibilidad de entrar a la Universidad y bancaron, en todo sentido, mi decisión de hacer la carrera de Ciencia Política.

A Simón y Catalina por el cable a tierra y su leal compañía.

A Sol, por su amor, por soportar mi neurosis y darme el empujón que necesitaba para dar este paso.

Introducción

Por qué García Linera

El presente texto procura conjugar los contenidos curriculares de la Carrera de Ciencia Política y la experiencia de la militancia política. Se trata de una (a)puesta en palabras de inquietudes, interrogantes y cuestionamientos en relación a los aportes que realizaron referentes de nuestramérica de fines del siglo XX y principios del XXI a la filosofía política y al pensamiento crítico. El interés sobre estas elaboraciones teóricas, por lo general silenciadas o menospreciadas en ámbitos académicos, es una de las razones que me llevaron a indagar el pensamiento de García Linera, mas no la única.

El motivo más primario y esencial que me condujo a leer y estudiar al revolucionario andino es su capacidad de imaginar y proyectar, a partir de las tendencias del presente, un *por-venir* diferente al abismo al que nos conduce el capital. Lejos del pesimismo o posibilismo reinante en el terreno de las ideas los últimos, pongamos, 40 años, el revolucionario boliviano es uno de los protagonistas de las resistencias al neoliberalismo y ocupa un papel destacado en la reinención del proyecto de transformación social que aconteció en nuestro subcontinente desde fines del siglo XX. Re-inención y re-creación del proyecto de liberación que en García Linera viene de la mano de una actualización crítica del marxismo, la principal tradición de discurso de la modernidad que apuesta por la liberación humana.

De allí que no sea casual el creciente interés que su obra intelectual y política ha despertado en el campo de las ideas y del marxismo latinoamericano los últimos diez o quince años. Un interés que se revela en las decenas de conferencias, entrevistas y artículos; en su inclusión en textos que proponen un mapeo del pensamiento crítico contemporáneo tales como *Hemisferio izquierdo* de Razmig Keucheyan; o en trabajos que abordan la producción teórica de García Linera o tópicos destacados de ella. Sólo a modo ilustrativo, cabe mencionar a textos como *Álvaro García Linera. Una escritura incompleta* de Ramiro Parodi; *Aricó y García Linera: prolegómenos a un estudio contrastado de la traducción del marxismo en América Latina* de Juan Patriglia; *La fobia al Estado en América Latina: reflexiones teórico-políticas sobre la dependencia y el desarrollo su inclusión* de Andrés Tzeiman. Con esta acotada e insuficiente enumeración nos interesa enseñar que García Linera hoy es un referente intelectual y político ineludible para la filosofía política contemporánea.

El compañero de Evo Morales nos ofrece un marxismo alejado de los dogmas, que no se deduce a partir de la obra de “los clásicos” sino que es una creación dinámica que articula distintas perspectivas teóricas y establece un diálogo permanente entre reflexión y práctica polí-

tica. En las antípodas del razonamiento canónico y doctrinario que hegemonizó el marxismo durante el pasado siglo XX y que se expresó en nuestro continente como *calco* y *copia*, nuestro autor recrea el marxismo a partir de, al menos, tres grandes operaciones presentes a lo largo de su trayecto. Por una parte, una lectura a contrapelo de la obra de Marx, la crítica del marxismo-leninismo y la reformulación de la teoría a fines de interpretar la realidad de las extremidades del cuerpo capitalista y la boliviana en particular. Esta minuciosa revisión es acompañada por un examen crítico de la realidad de Bolivia como parte del sistema-mundo capitalista, su lugar en la historia de la modernidad colonial y las transformaciones que introdujo el neoliberalismo. Finalmente, encontramos en el ex-vicepresidente una perspectiva histórica que le permite situarse en la experiencia de lucha de lxs subalternxs con sus diferentes temporalidades que comprenden la resistencia a la depredación colonial (siglos XVI-XVIII), la derrota del proyecto de independencia indígena (fines siglo XVIII) e instauración de la república oligárquica (siglo XIX-mediados siglo XX), la revolución plebeya de 1953 y la emergencia del Estado nacionalista y su ocaso que marcó el inicio de la era neoliberal (1979-85), la resistencia al neoliberalismo y la experiencia de gobierno del MAS (1985 – 2019).

Por medio de una profunda revisión crítica, García Linera quita el polvo que los fracasos de las experiencias revolucionarias del siglo XX y el triunfalismo neoliberal depositaron sobre el corpus de la filosofía de la praxis y la repone en el lugar de horizonte insuperable de nuestro tiempo. No porque Marx y (algunxs de) sus continuadorxs hayan dicho ni puedan decir todo lo que pueda ser dicho *de* y *sobre* la realidad sino por la potencia que mantiene su enfoque, su marco teórico, para cuestionar el actual orden de cosas y su vocación por articular con otras perspectivas teóricas y establecer, desde allí, guías para la práctica política. Al fin y al cabo, tal como enunciara Jean Paul Sartre “aún no han sido superadas las circunstancias que lo engendraron [al marxismo]” (citado en GARCÍA LINERA, 1991,1). Desde la prisión, en el año 1995, García Linera establecía en crudos términos los fundamentos de esta empresa:

No se trata de negar el horizonte estratégico de la autodeterminación social, que es lo que impulsa y va a seguir impulsando las fuerzas más sublimes de la actividad creativa humana. De lo que se trata es de enriquecer y perfeccionar nuestras capacidades cognitivas de la realidad que sostienen nuestras potencias y anhelos transformadores de esa misma realidad o lo que hemos de llamar el grado de readecuación entre las posibilidades de la autodeterminación y la amplitud de las capacidades sociales para tal efecto... así los postulados revolucionarios de este último siglo -de ese siglo en el que se ha empuñado tanta pasión e imaginación de millones de personas con los resultados que conocemos ahora- deben ser tomados como componentes imprescindibles de un movimiento en espiral ascendente que los contiene al mismo tiempo que los supera. Los contiene porque es el devenir de esas "presuposiciones" el que nos apertrecha de las agudas herramientas críticas para preguntarnos acerca del alcance de sus respuestas y de ellas mismas; son las armas críticas las que, con sus limitaciones, nos abren las puertas a la comprensión de nuevos problemas y vicisitudes que sin ellas no habríamos podido siquiera percibir. Pero también superación, porque el vivo bagaje histórico con el que ahora interpelamos las nuevas contingencias es distinto al que alimentó esas certezas hereda-

das. *Precisamente la carga con la que ahora nos arrimamos al devenir social es el resultado de la interacción de las antiguas certidumbres contrastadas con la realidad efectiva y cuyo resultado es justamente la actual perplejidad ante las monumentales vallas no previstas que se nos han venido encima y en contra de toda intención emancipativa.* (GARCÍA LINERA, 2010, 21) [la cursiva es nuestra]

El revolucionario andino entiende que recuperar críticamente y actualizar el legado de Marx es una tarea inherente a la reinención de una alternativa civilizatoria asumiendo que la pulsión revolucionaria es la condición de existencia del marxismo sin la cual deviene en materia inerte. Cuando hablamos de “actualización” lo hacemos en un doble sentido. Por una parte, referimos al uso convencional que alude a una lectura exhaustiva y renovada de, en este caso, la obra de Marx que incluye textos poco conocidos, alguno de los cuales han sido publicados en las últimas décadas. Estos materiales -que salieron a la luz durante los últimos cincuenta años- han sido tan relevantes para García Linera que se ha ocupado él mismo de su revisión, edición y publicación. El revolucionario andino ofició, pues, de lector, comentarista, traductor y editor de la obra marxiana.

La editorial *Ofensiva Roja* perteneciente al Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK) publicó en 1989 la mayor parte¹ del *Cuaderno Kovalevsky* y dos años más tarde incluyó el *Borrador de un artículo sobre el libro de Friedrich List* en su obra *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista*. El germano redactó este artículo en 1845 y permaneció inédito hasta 1971 cuando fuera publicado por primera vez en ruso. En 2010 el sello de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia publicó las compilaciones *Escritos sobre la comunidad ancestral*² y *Comunidad, nacionalismos y capital*³. En 2019 se añade la publicación de *Colonialismo. Cuaderno de Londres N° XIV de 1851 (inédito)*, fragmento de los primeros cuadernos que Marx produjo en el comienzo de su estadía londinense. Al momento de abordar el pensamiento de García Linera debemos tener presente, entonces, que no se trata sólo de un lector erudito sino de quien asume la revisión, indagación, traducción, escritura y edición como un episodio sustancial de la batalla de ideas. Por ello, el trabajo editorial de la Vicepresidencia constituye una vía imprescindible para seguir el hilo de sus preocupaciones teóricas.

¹ Al momento de publicación, año 1989, la edición en inglés del *Cuaderno Kovalevsky* (1975) de Lawrence Krader no incluía los comentarios a la primera parte de la obra del ruso que estaba dedicada a la propiedad a las culturas de caza y pesca en el nuevo mundo y sobre las formas del control de la tierra por los españoles en las partes conquistadas de América.

² La compilación contiene *Formaciones económicas precapitalistas*, un manuscrito de Marx incluido en los *Grundrisse*; el *Cuaderno Kovalevsky* que agrupa las notas, transcripciones y comentarios de Marx acerca de la obra del historiador ruso; *Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rural rusa* que contiene la respuesta epistolar a la revolucionaria rusa Vera Zasúlich; y, por último, los *Apuntes etnológicos de Karl Marx* transcritos, anotados e introducidos por Lawrence Krader.

³ El libro comprende los siguientes textos: a) *Karl Marx. Extractos de M. M. Kovalevsky*; b) *Borrador de un artículo sobre el libro de Friedrich List*; y c) el *Manuscrito 1861-1863*.

Cuando hablamos de *actualidad* nos inspira, también, el texto que Georg Lukács dedica a Vladimir Ilich Uliánov, Lenin, poco después de su fallecimiento. En su homenaje, el húngaro señala que el mayor aporte de aquel podía sintetizarse por medio del concepto de *actualidad de la revolución*. Según Lukács,

El enriquecimiento que el marxismo le debe a Lenin consiste simplemente - ¡simplemente! - en el nexo más íntimo, más visible y más cargado de consecuencias de las acciones aisladas con el destino general, el destino revolucionario de la clase obrera en su totalidad. Significa simplemente que cada cuestión actual –por lo pronto en la medida que es una cuestión del orden del día- se ha vuelto, a la vez, un problema fundamental de la revolución. (LUKACS, 2014, 35)

Para Lukács este es el corazón del marxismo y creemos que no cometemos ningún exceso si decimos que la obra de García Linera es un prolijo y minucioso tejido inspirado por la pulsión vital de cambiar todo lo que deba ser cambiado. Se trata de un pensamiento abierto y atento a las transformaciones de la vida real, con sus tendencias y corrientes subterráneas, que está dirigido a, como decía Lenin, *realizar escrupulosamente nuestra fantasía*.

Sabemos que suena extraño hablar de *actualidad de la revolución* cuando pareciera que aún no pudimos sacudirnos los escombros del Muro de Berlín. ¿Quién pudiera hoy sostener con Lukács que “[el marxismo] se ha vuelto del todo práctico”? (LUKACS, 2014, 35) Pese a ello consideramos que esta idea no se sustenta en la obstinación ni tampoco en la profesión de fe de algún dogma renovado. Refiere a una voluntad política sostenida en el análisis crítico, en la lectura a contrapelo de los itinerarios -nada lineales- de los pueblos y el reconocimiento de sus vetas revolucionarias en ese magma conservador y sedimento de la dominación que es el sentido común. Acercarnos a la constelación teórica de García Linera bajo la hipótesis de la actualidad de la revolución, nos ayuda a comprender que en su revisión crítica e intersección creadora de la filosofía de la praxis y el indianismo *late* una apuesta política por un horizonte de igualdad inmanente a la experiencia de lucha y resistencia de las clases subalternas que, con base en Bolivia, se proyecta por todas las extremidades del cuerpo capitalista.

Globalización neoliberal y derrota de las revoluciones del siglo XX

A los fines de situar en tiempo y espacio la elaboración teórica de García Linera, trazaremos un cuadro general de los últimos cincuenta años. Para ello aludiremos brevemente a la globalización neoliberal y a la derrota de las revoluciones del siglo XX. Denominamos globalización neoliberal a la etapa del capitalismo moderno/colonial inaugurada en los años setentas y estructurada a partir de, al menos, dos procesos dialécticamente relacionados, aunque irreductibles uno al otro: la ofensiva y el triunfo del proyecto de restauración del poder de clase de los sectores dominantes y la derrota del proyecto de liberación de las clases subalternas.

Los primeros ensayos estatales de la estrategia neoliberal fueron las dictaduras cívico-militares que tuvieron lugar en la década de 1970 en el cono sur y que contaron con el apoyo y participación de una fracción relevante de la Iglesia católica. El golpe encabezado por Pinochet al gobierno democráticamente electo de Salvador Allende cuya vía pacífica al socialismo amenazaba el poder la élite chilena y suponía un riesgo a la influencia estadounidense en la región, instaló en la cúspide estatal un programa de reformas estructurales respaldado por las doctrinas neoliberales que, desde la década previa, ganaban peso en ámbitos intelectuales sustentados por grupos de poder de las economías centrales. La experiencia chilena fue la punta de lanza para el giro neoliberal en los países centrales que impulsaron en la década de 1980 Margaret Thatcher (Gran Bretaña) y Ronald Reagan (Estados Unidos). Tal como apunta David Harvey en *Breve historia del neoliberalismo*, “[otra vez] un brutal experimento llevado a cabo en la periferia se convertía en un modelo para la formulación de políticas en el centro” (HARVEY, 2015, 14).

El resquebrajamiento de la dominación, el desafío de las clases subalternas y la crisis de acumulación del capital de fines de sesentas, configuraron una clara amenaza política para las clases dirigentes tanto en los países del capitalismo avanzado como en el tercer mundo. Ante ello, “las clases dominantes tenían que realizar movimientos decisivos si querían resguardarse de la aniquilación política y económica.” (HARVEY, 2015, 22) Desde su comienzo, la neoliberalización fue, pues, un proyecto político dirigido a restablecer las condiciones para la acumulación de capital⁴ y restaurar el poder de las élites económicas e, incluso, crearla en China y, décadas más tarde, en Rusia. La clausura de la era de las catástrofes –retomando la célebre expresión de Eric Hobsbawm (2011) para referirse al período 1914-1945- había traído consigo una serie de conquistas sociales, económicas, culturales y políticas de los sectores populares a escala global que se tradujo de diversas maneras en cada región: los estados de bienestar europeos y en Estados Unidos, los estados nacionalistas/desarrollistas en buena parte de Latinoamérica, los procesos de descolonización e independización africanos y asiáticos y los ensayos socialistas de diverso cuño en el bloque oriental soviético, en China, en Cuba o en la Yugoslavia del mariscal Tito. Desde la perspectiva de una parte significativa de la elite dominante, estas conquistas implicaban concesiones y retrocesos que ponían en riesgo su poder.

Previo a cerrar este sucinto repaso sobre la génesis y esencia de la globalización neoliberal, nos interesa traer al ruedo la mirada de nuestro autor respecto al actual ciclo de la civilización capitalista y ubicar los aportes teóricos de García Linera respecto a los desafíos contemporáneos. En el artículo *La globalización crepuscular y la reinención de las izquierdas* (2019), a partir de observar una marcada y sostenida tendencia al retraimiento de los flujos financieros

⁴ Harvey señala que la neoliberalización no ha sido efectiva para revitalizar la acumulación global de capital. En cambio, sí fue muy efectiva a los fines del restaurar el poder de las clases dominantes y ampliar las brechas de desigualdad.

y de los mercados internacionales, plantea la hipótesis de que el ciclo neoliberal se está cerrando y que ingresamos en un momento de bifurcación que, en un principio, puede ser visto como el inicio de un nuevo ciclo proteccionista o un recodo para una suerte de “neoliberalismo ampliado”. Al igual que en otros períodos turbulentos, como fue a principios del siglo XX, en esta época se manifiestan como temas centrales la “excesiva concentración de la riqueza y una disminución gradual de las clases medias de los países desarrollados” (GARCIA LINERA, 2020d, 107). En el siguiente pasaje sintetiza el sentido de la época que vivimos, develando tanto su aspecto desconcertante como inspirador:

...estamos viviendo un proceso de turbulencia global en el que las certidumbres del fin de la Historia han finalizado, es el momento del fin del fin de la Historia, el destino ineluctable de las sociedades, no había sido tan ineluctable y algo está en entredicho, no se sabe por dónde vamos a ir, unos están optando por proteccionismos, otros por mayor globalismo, otros por populismos de izquierda, otros por populismos de derecha y en medio de ese escenario, no hay un sentido compartido de la historia y cuando no hay un sentido compartido de la historia, es el inicio de la historia, porque si algo caracteriza a la historia justamente es la incertidumbre, la incertidumbre de las cosas, cuando ya se sabe lo que va a suceder con la historia, ya no hay historia, es el fin de la Historia; cuando no se sabe qué va a pasar es el inicio de la historia. Y estos años son, justamente, valiosos, son extraordinariamente bellos porque ya nadie sabe lo que va a suceder con el mundo, ¿a dónde se dirige el mundo? Y entonces como nadie sabe dónde va a dirigirse el mundo, es el momento de pelear por la dirección del mundo. (GARCIA LINERA, 2020d, 108)

Por otra parte, resulta imposible comprender el tiempo presente y la situación de las izquierdas los últimos cuarenta años sin aludir a la derrota del proyecto de liberación.⁵ Con ello nos referimos a una compleja constelación de acontecimientos y procesos que van desde el terrorismo de Estado en Sudamérica y la contrainsurgencia en Centroamérica, el retroceso de los nacionalismos radicalizados y el socialismo árabe ante el fundamentalismo islámico y, esencialmente, al colapso de la Unión Soviética y el bloque oriental. Todos ellos confluyeron en el descrédito del socialismo como alternativa civilizatoria al capitalismo de modo tal que hoy la mayor fortaleza del capital es la ausencia de futuros alternativos. En efecto, señala Jameson (1998) que en el presente es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. En un sentido similar Traverso apunta que “las visiones distópicas de un futuro de pesadilla han reemplazado al sueño de una humanidad liberada y confinado dentro de fronteras restringidas al imaginario social” (TRAVERSO, 2017, 86). En el siguiente fragmento García Linera articula el naufragio del comunismo con la expansión capitalista:

El comunismo ya no se presenta como una alternativa creíble y viable para superar el orden de cosas vigente, junto con este relato ideológico y la construcción de un sentido común planetario que se va a difundir por las academias, los medios de comunicación, los centros de investigación, los libros, los seminarios, va a surgir una manera renovada de expansión del capitalismo, repliegue de las empresas del Estado, que había caracteri-

⁵ “A partir de las lecciones de lo que pasó en Europa, con la Socialdemocracia, en la Unión Soviética, de los procesos de descolonización y, recientemente, procesos progresistas, considero que hoy hay una especie de esturpor colectivo en las izquierdas” (GARCIA LINERA, 2020d, 110)

zando la economía desde los años 40 hasta los 70, la empresa privada como el principal y como el único actor decisivo de la creación de riqueza, de la generación de riqueza y la generación de empleo, el libre comercio, la apertura de fronteras, los tratados de libre comercio y, por supuesto, el complemento político de la democracia representativa. (GARCIA LINERA, 2020d, 103)

A pesar de su carácter expansivo arrollador, y a diferencia de reformulaciones anteriores también provocadas por crisis muy profundas, el capitalismo vencedor es un proyecto huérfano de promesas: se nos presenta despojado de valores e ideales, sin relatos que conviden futuros por conquistar ni hazañas colectivas por realizar, carente de la épica del progreso y de reservas morales. “Habiéndose roto la falsa creencia en el progreso constante, los cambios –dice Monedero- pueden ser para empeorar.” (MONEDERO, 2017, 25) Haciendo uso de las palabras de García Linera, el capitalismo luce como un *zombi*: un muerto que se alimenta de lxs vivxs y sobrevive a despensas de ellxs. Ello no debe conducirnos a pensar que el neoliberalismo esté débil. Todo lo contrario. Como apunta Monedero “nunca en ningún otro momento de la humanidad ha habido un poder tan descarnado, brutal, despótico y oculto como el que hoy poseen las finanzas.” (MONEDERO, 2017, 25) Además, como ocurriera en los años treinta del siglo pasado con el ascenso de los fascismos, las necesidades del capitalismo lo tornan incompatible con la democracia.⁶

Pero no siempre fue así. Una mirada retrospectiva al siglo XX nos muestra, según Hobsbawm (2011), un teatro de disputa entre diversos proyectos políticos: el capitalismo liberal, el fascismo (también capitalista) y el socialismo. A lo que nos parece conveniente sumar, desde una perspectiva tercermundista, a los proyectos de desarrollo nacional que ensayaron diversas variantes radicalidad y de autonomía respecto al mercado mundial⁷. La ausencia de futuros alternativos y potentes a escala universal que experimentamos en el siglo XXI es, pues, una seña de identidad propia de la época inaugurada con el colapso de la Unión Soviética: la posibilidad de futuros más justos e igualitarios está en retirada desde hace un buen tiempo en el imaginario de masas en la mayor parte del globo (incluida la potencia emergente, China). A contracorriente, nuestro subcontinente ha sido el territorio privilegiado de la resistencia

⁶ “Hoy tenemos nuestro propio monstruo: se llama neoliberalismo. Su capacidad de penetración es tan fuerte, que trasciende los cambios de gobierno incluso de las grandes potencias. Sus leyes raciales son las que separan con muros visibles o invisibles a los que tienen de los que no tienen. Sus Congresos de Núrenberg son las reuniones del G-7 y de la OMC, del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, las cumbres de Davos y de la Trilateral. Su rechazo irracional al saber y a la cultural, y su quema recurrente de libros, están en los programas televisivos y el negocio del entretenimiento. Su *Protocolo de los sabios de Sión*, los currículos universitarios de economía. Sus campos de concentración, los guetos, a veces del tamaño de un continente, donde están encerradxs lxs que tienen la estrella del fracaso cosida en el rostro. Su *guerra relámpago*, la Blietzkrieg de la globalización. Sus financieros son muy parecidos a los de entonces, Su *Führer* –y ese es uno de los problemas que confunde la imagen del monstruo- está multiplicado, tiene mil caras y habita mil lugares. Las crisis, lejos de derrotarlo, lo hacen más taimado. Para derrotarlo, se necesita algo que esté a su altura. El neoliberalismo es un sentido común.” (MONEDERO, 2017, 64)

⁷ Estamos pensando en los estados desarrollistas de corte plebeyo como el que impulsó el peronismo en Argentina, el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) en Bolivia, el cardenismo en México o Nasser en Egipto.

a la marea neoliberal y donde los imaginarios y movimientos populares han mostrado una gran capacidad de resiliencia. Aun así, los ideales de la revolución parecieron venirse abajo junto a los “socialismos reales”; las esperanzas y sueños de una sociedad más justa se fueron junto al agua sucia de las grises burocracias soviéticas y con ello el marxismo *in toto* parecía condenado al museo de antigüedades. Sobre los escombros del muro de Berlín, el consenso de Washington sancionó el triunfo del capitalismo neoliberal en casi todo el mundo. Los años de apogeo de la globalización neoliberal se extenderán, a pesar de las sucesivas crisis que acontecieron en un gran número de países y del ciclo de gobiernos “progresistas” en Sudamérica, hasta el año 2008 cuando la crisis suceda en el epicentro global: Estados Unidos y Europa.

Con sus singularidades, la crisis de las alternativas a la civilización capitalista es comprensible si se la analiza como un cuadro de una secuencia que la trasciende; es decir, inscrita en el marco de la crisis de la modernidad. En los siguientes pasajes de Hobsbawm y Harvey encontramos una síntesis elocuente del panorama, cuyas tendencias principales también nos permiten reflexionar sobre nuestros días.

Aunque el hundimiento del socialismo soviético —y sus consecuencias, trascendentales y aún incalculables, pero básicamente negativas— fue el acontecimiento más destacado en los decenios de crisis que siguieron a la edad de oro, serían estos unos decenios de crisis universal o mundial. La crisis afectó a las diferentes partes del mundo en formas y grados distintos, pero afectó a todas ellas, con independencia de sus configuraciones políticas, sociales y económicas, porque la edad de oro había creado, por primera vez en la historia, una economía mundial universal cada vez más integrada cuyo funcionamiento trascendía las fronteras estatales y, por tanto, cada vez más también, las fronteras de las ideologías estatales. Por consiguiente, resultaron debilitadas las ideas aceptadas de las instituciones de todos los regímenes y sistemas (HOBSBAWM, 2011, 18).

El proceso de neoliberalización ha acarreado un acusado proceso de “destrucción creativa”, no sólo de los marcos y de los poderes institucionales previamente existentes (desafiando incluso las formas tradicionales de soberanía estatal) sino también de las divisiones del trabajo, de las relaciones sociales, de las áreas de protección social, de las combinaciones tecnológicas, de las formas de vida y de pensamiento, de las actividades de reproducción, de los vínculos con la tierra y de los hábitos del corazón (HARVEY, 2015, 7).

Retomando el hilo expositivo, la idea que nos interesa destacar es que las clases dominantes han ido tan lejos con su proyecto neoliberal que, junto a la destrucción de las condiciones de vida de las mayorías, arrasaron con el universo de ideas e instituciones que le dieron cuerpo a la edad de oro del capitalismo. Lo que nos queda es un capitalismo brutal y despiadado. Tal vez es momento de pensar que lo mejor de las democracias occidentales no era el maridaje shumpeteriano entre democracia y mercado sino la fortaleza y organización de la clase trabajadora y el antifascismo, la conciencia respecto al Holocausto y el desastre humanitario de las guerras mundiales y, *last but not least*, la presencia de alternativas al capitalismo.

¿Cabe aceptar el axioma neoliberal que homologa el fin del socialismo real con el fin de las utopías? Si bien descartamos esta posibilidad, no pretendemos desplazar los interrogantes en relación a las causas del colapso soviético y respecto de sus consecuencias al día de hoy. Por el contrario, consideramos que continúa siendo una tarea del orden del día preguntarnos qué razones llevaron a la perversión de la gran utopía del siglo XX. Y si bien el término perversión puede resultar confuso, nos interesa por lo que expone y nos dice del sentido común reinante a propósito de los significantes socialismo y comunismo en tanto y en cuanto evoca la alteración radical del sentido original de esta apuesta civilizatoria. En el siguiente pasaje de la introducción de *Melancolía de izquierdas*, Traverso refiere a la cuestión cuando alude elocuentemente al clima de época de los primeros años de la década de 1990:

El fin del comunismo generó una ola de entusiasmo y, por un breve lapso temporal, la esperanza de un socialismo auténticamente democrático. Sin embargo, pronto se constató que se había derrumbado toda una representación del siglo XX. (...) Junto a la historia oficial del comunismo, monumental pero desacreditada, existía otra nacida de la Revolución de Octubre, en la que se inscribían muchos otros acontecimientos, desde la guerra civil española a Mayo del 68. Esta otra historia ofrecía la imagen de un siglo dominado por el vínculo simbiótico entre revolución y barbarie, presto a bascular unas veces hacia una y otras hacia otra. Pero el impacto de 1989 destruyó este relato enterrándolo bajo los escombros del muro de Berlín. La dialéctica del siglo XX fue repentinamente aniquilada. En lugar de liberar nuevas energías, el fin del socialismo de Estado agotó la trayectoria del propio socialismo. Toda la historia del comunismo se vio reducida a su dimensión totalitaria y apareció, bajo esta forma, como una memoria colectiva y transmisible, hasta convertirse en una representación compartida, la doxa de principios del siglo XXI (...) Tras haber irrumpido en la escena del siglo como una promesa de liberación, el comunismo salió de él como un símbolo de alienación y opresión. (TRAVERSO, 2017, 82)

Lejos de la *doxa* neoliberal que intenta instalar la imagen de los ensayos socialistas del siglo XX como un campo de ruinas, creemos que una mirada retrospectiva debería asumir que se trataron (y aún se tratan, como en Cuba o Venezuela) de verdaderas hazañas, de proyectos que involucraron tareas ciclópeas en condiciones de desastre y atraso como, por ejemplo, las de Rusia cuando aconteció la Revolución de Octubre. Situación que se repitió en cualquiera de los países de la periferia del capitalismo moderno/colonial que ensayaron experiencias socialistas y/o nacionalistas bajo el asedio permanente de las fuerzas locales e internacionales del orden vencido. Revertir el saqueo y despojo económico, político, tecnológico y cultural que produce el capitalismo moderno/colonial conlleva enormes esfuerzos. El problema inicia cuando uno de los términos de la ecuación desplaza y anula al otro, tal como aconteció en Rusia⁸. La revolución empezó a transitar el camino de la “electrificación” anu-

⁸ “Una vez cumplidos sus 10 primeros años, el curso de la Revolución Soviética justamente va inclinándose por cada una de las dualidades negativas arriba señaladas: concentración del poder de Estado en manos del partido y expropiación gradual del poder de manos de las organizaciones sociales; impulso burocrático de formas asociativas de trabajo que anulan la capacidad creadora de la propia sociedad en la construcción de nuevas relaciones económicas. Es así como, desafortunadamente, a inicios de la década de los 30, la Revolución de Octubre finali-

lando el momento del poder popular - “todo el poder a los soviets”- y redujo la transición socialista al desarrollo económico. Como indica Martínez Heredia, “confundir al socialismo con el desarrollo ha sido un gravísimo desacierto histórico, y ha estado en la base de confundir al socialismo con el desarrollo económico” (MARTINEZ HEREDIA, 2018, 222)⁹. Esta hoja de ruta tuvo una influencia global en todos los ensayos socialistas del siglo pasado y su producción teórica. La tensión dialéctica entre poder y proyecto de liberación que propone Martínez Heredia logra sintetizar la complejidad del reto y nos permite analizar críticamente el devenir histórico de los ensayos socialistas del siglo XX de modo que su legado pueda ser insumo para las revoluciones del futuro. El intelectual cubano plantea la hipótesis de que en los procesos revolucionarios del siglo XX el *poder* ha subordinado, en la mayor parte de las ocasiones, al *proyecto* y allí radica la causa principal de su fracaso ya sea por su colapso (URSS) o su tránsito hacia nuevas formas capitalistas (China).¹⁰ Para Martínez Heredia el capitalismo impuso su supremacía cultural porque en el curso general de los regímenes del bloque soviético predominaron la reducción del alcance del proyecto, la subsunción del poder constituyente popular por Estados controlados por una élite dominante, la institución y legitimación de un nuevo orden social con sus jerarquías y privilegios y la subordinación de la política internacional de los Estados a la geopolítica. En esta trayectoria encontraremos explicaciones para comprender el fracaso de las transiciones al socialismo en el siglo XX.

Esta breve contextualización nos permite comprender que la obra de García Linera se ubica en el marco de un proceso de reorganización intelectual, discursiva y organizativa que experimenta la izquierda las últimas cuatro décadas. Para encarar dicho proceso, en la introducción de su libro escrito en prisión *Forma valor y forma comunidad* (1995) García Linera apuntó la necesidad de “emprender un *aufhebung* hegeliano” que permita elaborar una superación-conservación de la certezas, creencias y experiencias revolucionarias. En otros términos, rectificar el marco crítico-práctico que sirve de apoyo a la acción y proyección política. Detengámonos brevemente en el recorrido que lo condujo hacia esta conclusión.

za dando lugar a una compleja constitución imperial, primero, y estatal-nacional, después.” (GARCIA LINERA, 2020d, 237)

⁹ “El hecho dramático es que, aun así, las experiencias socialistas han sido superiores a todo el capitalismo del siglo XX. Lo han sido por sus propios logros, por su capacidad de desnudar los crímenes terribles o cotidianos del capitalismo contra las personas y los países, y su ineptitud como sistema para darle a las mayorías bienestar y una opción para la felicidad, y sobre todo por un aporte fundamental: mostrarles a todos que es posible que la vida de la gente sea más humana.” (MARTINEZ HEREDIA, 2018, 224)

¹⁰ Distinta es, según Martínez Heredia, la situación de Cuba donde el autor verifica una experiencia “híbrida” que ha permitido a la isla resistir al tsunami neoliberal preservando parte significativa de las instituciones y valores socialistas. “La capacidad de romper los límites de lo posible, y convertir esa audacia en confianza y en costumbre, fue una de las características básicas de la revolución. A mi juicio, ella está en la base de la resistencia victoriosa de la década de los noventa.” (MARTINEZ HEREDIA, 2018, 1293)

Breve biografía de García Linera

Referente político y teórico de la confluencia de la izquierda marxista y lo nacional-popular a nivel continental, intelectual de formación matemática y sociólogo que cuenta con un extenso manejo de la teoría social y política, vicepresidente durante catorce años del Estado Plurinacional de Bolivia y militante revolucionario, García Linera es, ante todo, una persona interpelada por el movimiento de *lo real* y su raigambre en la historia nacional de su país.

Nació en 1962 en la ciudad de Cochabamba y en el año 1981 viajó a México para estudiar la carrera de Matemáticas en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Allí se familiarizó con la guerrilla guatemalteca, especialmente con el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Antes de culminar la licenciatura, en 1985, retornó a Bolivia y empezó su militancia revolucionaria formando parte del grupo guerrillero EGTK (Ejército Guerrillero Túpac Katari) junto a Felipe Quispe y al Movimiento Indígena Túpac Katari (MITKA). Fue arrestado en 1992 y pasó cinco años en la cárcel, donde escribió *Forma valor y forma comunidad* (1995) en colaboración con su compañera mexicana, Raquel Gutiérrez. Salido de la cárcel, es designado profesor en la carrera de Sociología, profundiza su labor intelectual formando el grupo Comuna, lleva a cabo un intenso trabajo de campo sobre la condición de la clase obrera en Bolivia (algunos de esos trabajos son reunidos en *La potencia plebeya*) e investigación sobre el universo indígena-comunario. Paralelamente, no cesa en su actividad política mediante la participación en reuniones de distintas organizaciones sociales. En el año 2000, con el levantamiento de Cochabamba contra la privatización del agua inicia el ciclo de luchas populares que se extenderá hasta el año 2005 y cuya intensificación generará las condiciones para que Evo Morales sea el primer presidente indígena del actual Estado Plurinacional de Bolivia. García Linera será quien lo acompañe como vicepresidente durante 14 años hasta que el golpe de Estado de noviembre de 2019 los obligó a exiliarse, primero en México y luego en Argentina. El triunfo de la resistencia plebeya al gobierno de la usurpadora Añez, coronado con la victoria electoral de Luis Arce, les permitió retornar a su tierra natal.

Adentrémonos un instante en este recorrido y volvamos hacia el año 1979. Este es el año del bloqueo de la ciudad de La Paz¹¹ que lleva a cabo la Confederación Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSTCB) y que marcará a fuego a nuestro autor. La insumisión indígena frente al gobierno militar que irrumpe en el medio urbano exhibiendo sus señas de identidad y simbologías y contrariando las definiciones del movimiento obrero nucleado en la COB¹²; los temores –y hasta terror- que dicha presencia organizada provoca en buena parte

¹¹ El bloqueo a la ciudad de La Paz marcó la ruptura del pacto militar-campesino y con ello expuso la crisis del Estado nacionalista que inició un declive que se extendió hasta el año 1986 cuando la derrota de los obreros señalará el comienzo de la hegemonía neoliberal.

¹² “Claro, lo que me impactó en ese momento fue que, sobre un sentido común de las izquierdas, de que el movimiento obrero era la vanguardia y el portador del sentido de la historia en la revolución, aparecía un movimiento

de la población paceña y que expone a flor de piel su racismo; movilizarán al joven García Linera que con apenas 16 años comienza a formularse preguntas y formarse intuiciones que lo orientarán en las décadas siguientes. Empezaba a observar cómo aquello que acontecía ante su mirada rebasaba los estrechos márgenes de sus primeras lecturas marxistas y lo orientaba hacia textos que hablaban del despojo colonial y la potencia indígena.

Cada vez voy a ir entendiendo más qué era la izquierda de ese entonces: una izquierda bastante mediocre, bastante superficial, a pesar de que era una izquierda en expansión; una izquierda que no lograba entender, que no me satisfacía en la interpretación de lo campesino, de lo indígena, de lo aymara, de la historia, de las raíces que hurga todo eso. (SALMÓN, 2018, 20)

Este acontecimiento echa luz sobre dos cuestiones que nos ayudarán a *situar* a nuestro autor: por una parte, las tradiciones de lucha y concepciones del mundo plebeyas del siglo XX y sus desencuentros; y la persistencia subterránea del colonialismo en el país andino y, en particular, cómo impregna la visión del mundo del campo popular y sus formaciones político-ideológicas.

Según García Linera, desde fines del siglo XIX se desarrollaron en Bolivia cinco grandes tradiciones de lucha: el anarquismo, el indianismo de resistencia, el nacionalismo revolucionario, el marxismo y el indianismo katarista.

A fines del siglo XIX aparecen el anarquismo y el indianismo de resistencia. El primero tuvo un desarrollo urbano donde logró articular las experiencias de lucha y las demandas de artesanos y obreros de talleres. Cobró mayor incidencia en las décadas del 30 y 40 por medio de la estructuración de federaciones obreras e irradiando una cultura de izquierdas de corte libertario. El indianismo de resistencia, por su parte, emerge tras la derrota de la sublevación y del gobierno indígena de Pablo Zárate Willka y Juan Lero en 1899 y tuvo una marcada preponderancia en el mundo agrario andino hasta que el nacionalismo revolucionario a mediados de siglo lo eclipsó. Tras la guerra del Chaco (1935) emergerán el nacionalismo revolucionario y el marxismo ortodoxo. Compartían una base social similar (clases medias letradas), proponían modernización económica, la construcción de un Estado nacional y confrontaban al régimen oligárquico. En opinión de nuestro autor, la mayor diferencia entre ambos radicaba en la voluntad de poder del nacionalismo revolucionario mientras que para el marxismo naciente la cuestión del poder aparecía como “un tema retórico que buscaba resolverse en la canónica fidelidad al texto escrito”. Una vez obtenido el liderazgo de la revolución de 1952, esa voluntad de poder le permitirá al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) hacer que su proyecto partidario devenga en una hegemonía política-cultural que se extenderá más de tres décadas con independencia de que los sucesivos gobiernos fueran civiles o

de campesinos, pero de campesinos que hablaban otro idioma –aymara–, que no le hacían caso a Juan Lechín (1914-200), porque Lechín –ejecutivo de la Federación de Mineros y de la COB– les pidió que levantaran el bloqueo al gobierno de Lidia Gueiler (1921-2011). Era el año 1979 y había que proteger al gobierno de Gueiler ante la amenaza de un golpe de Estado.” (SALMÓN, 2018, 18)

militares. Por su parte, el marxismo cobrará cuerpo en la década de 1940 mediante la actividad política del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR) y el Partido Obrero Revolucionario (POR). La producción teórica será la de sus dirigentes y estará directamente vinculada a la lucha y acontecer político y encuadrada en las coordenadas ideológicas de cada formación partidaria. Este marxismo guardaba un connotado grado de correspondencia con el nacionalismo revolucionario en términos de las franjas sociales a las que interpelaban, organizaban y representaban puesto que la ideología de la modernización económica -que ambos sostenían- empalmaba con el cambio en la composición de clase del proletariado de las empresas mineras de estaño y de las fábricas (principalmente textiles urbanas) que eran los núcleos más dinámicos de la economía boliviana.¹³

Finalmente, en este sucinto repaso de las concepciones del mundo populares y emancipatorias, encontramos el indianismo katarista. Éste se empieza a gestar desde los años setenta como un discurso político que procura resignificar la historia, la lengua y la cultura. A tales fines lleva a cabo una profunda revisión histórica sobre la que construirá una narrativa anudada en la exclusión indígena que se remonta a la conquista y prosigue e intensifica durante la colonización y la república. Esta narrativa incluirá la crítica del *mestizaje* para exponer los límites del proyecto de igualación política y cultural del nacionalismo revolucionario. Su elaboración es emprendida por una intelectualidad de raíz aymara que accede a niveles de educación superior y vida urbana pero que mantiene el lazo con la comunidad rural de origen y su organización sindical. A partir de esos lazos, la activa producción teórica -cuyo principal referente será Fausto Reinaga¹⁴- irradiará en la dirigencia sindical campesina y en otros círculos culturales disputando la legitimidad de los discursos campesinistas con los que el Estado y la izquierda aludían al mundo indígena y, con ello, diluían sus contornos y daban muestra de incompreensión de su potencia ético-política. El aporte esencial de este período formativo será “la reinención de la indianidad” en cuanto valor generativo, como proyecto histórico, y que se opone al estigma racial-social que licua y subordina al sujeto indígena. El discurso político indianista se construirá en un debate franco y directo con la razón modernista/colonial que incluía, entre otros, al marxismo. La crítica al marxismo hacía foco en la subalternización del campesino frente al obrero en cuanto sujeto revolucionario, la ausencia de toda problematización de la cuestión nacional indígena y la equiparación de las comunidades agrarias con el atraso. A finales de los años setenta este discurso político influirá en i) la formación de la

¹³ “Se trata ciertamente del surgimiento de un proletariado que se halla en proceso de interiorización de la subsumción real del trabajo al capital como un prejuicio de masa, y será sobre esta nueva subjetividad proletaria, que ocupará el centro de las actividades fundamentales del país, que el marxismo, con un discurso de racionalización modernizante de la sociedad, logrará enraizarse durante décadas.” (GARCÍA LINERA, 2011, 234)

¹⁴ “No soy escritor ni literato mestizo. Yo soy indio. Un indio que piensa; que hace ideas; que crea ideas... Mi ambición es forjar una ideología india: una ideología de mi raza.” Con estas palabras se define Fausto Reinaga en un pasaje citado en la nota a la tercera edición de la *Revolución india*. En la introducción de dicha obra es posible encontrar elementos sustanciales que configurarán el campo de indagaciones teóricas y políticas de García Linera.

Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia cuya primera irrupción será el bloqueo de La Paz del año 1979¹⁵; ii) la constitución de partidos políticos que incursionarán en la arena electoral como el Partido Indio, el Movimiento Indio Túpac Katari (MITK) y el Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK); iii) la consolidación de una corriente académica, historiográfica y de investigación sociológica.

En los años ochenta, el declive de la hegemonía nacionalista y luego el ascenso del neoliberalismo, servirán de escenario para la reconfiguración del discurso indianista y la emergencia de una corriente culturalista donde la vocación política pasa a segundo plano y, también, de una tendencia integracionista a tono con el discurso multiculturalista que predominará hasta el año 2000. Paralelamente, se registró un significativo acercamiento del sindicalismo campesino al movimiento obrero organizado con eje en la Central Obrera Boliviana (COB) y los partidos marxistas. Este dato es relevante para comprender la reconfiguración de la fuerza plebeya en Bolivia y las diferentes síntesis y articulaciones entre lxs indígenas campesinxs y lxs obrerxs que acontecerán en el último cuarto del siglo XX y en las primeras dos décadas del XXI. Esos mismos años verán conformarse, también, un espacio discursivo de la indianidad radicalizado cuyo planteo es la constitución de una República india que reemplace a la república de lxs blancxs (*q'aras*). Lo interesante de este enfoque, desde el punto de vista de García Linera, es que ubica al indígena como sujeto de poder, de soberanía pues la narración histórica no hace foco únicamente en la exclusión, sino que incorpora las experiencias de resistencia y rebelión. Esta mirada cobra la forma de un indigenismo que diluye los contornos de las distintas naciones indígenas que, si bien logra trascender la debilidad política que conlleva el localismo minimiza las diferentes experiencias históricas y estrategias políticas de cada nacionalidad indígena.

Al interior de estas coordenadas emergerá el aporte de Felipe Quispe y la organización Ayllus Rojos. Plantearán dos cuestiones esenciales para nuestro autor, partícipe directo de este proceso. Primero, el reconocimiento de la existencia de una identidad popular boliviana resultante del mestizaje cultural y social que de-construye la posición inicial asumida por el indianismo que ubicaba a “lo boliviano” como un producto extranjero. De esta manera, “las formas de identidad popular bolivianas, como la obrera, y hasta cierto punto la campesina en determinadas regiones, aparecen como sujetos colectivos con los cuales hay que trazar políticas de alianza, acuerdos de mutuo reconocimiento, etc.” Otro aporte de Quispe y los Ayllus Rojos radicaba en ubicar la singularidad de la nación indígena aymara que “aparece como identi-

¹⁵ “Las movilizaciones de la CSUTCB, con predominio en la convocatoria política y étnico-nacional, por encima de las reivindicaciones estrictamente campesinas, recién se darán con las rebeliones de los años 2000, 2001 y 2003.” (GARCÍA LINERA, La potencia plebeya, 2011, pág. 240)

dad colectiva y como sujeto político encaminado a un destino de autogobierno, de autodefinición” (GARCÍA LINERA, 2011, 242).¹⁶

En un carril paralelo y muchas veces antagónico, desde los años treinta hasta la última década del siglo XX, en el marxismo latinoamericano predominaron, con notables excepciones, concepciones que reprodujeron la inferiorización de las fuerzas plebeyas existentes y de lxs indígenas en particular. Una interpretación más exhaustiva de la temática indígena y comunitaria vendrá de la mano de un nuevo marxismo crítico del cual García Linera forma parte y que tenderá puentes con un indianismo consolidado no solo como narrativa de resistencia, sino que se propuso construir un proyecto político y una estrategia de poder para el país en su conjunto. En este marco, García Linera considera esencial volver a Marx y reconstruir las motivaciones que llevaron al germano a investigar sobre las comunidades para encontrar allí viejas-nuevas fuerzas productivas del comunismo.

Hoja de ruta

La hipótesis que guía el presente texto es que García Linera integra una generación militante que formula nuevas premisas para las izquierdas latinoamericanas a partir del legado de la derrota de las revoluciones del siglo XX y de la interpretación de las profundas transformaciones que trajo consigo la globalización neoliberal. En el plano teórico, estas premisas se sustentan en la crítica del marxismo, particularmente, de la corriente hegemónica de este campo durante el siglo anterior. Esta crítica implica un doble movimiento: reconocer y saldar cuentas con las posiciones que lo han convertido en una doctrina dogmática y recuperar, a través de ello, su potencia como brújula para la práctica social y política que lo ha engendrado y sobre la cual echa luz¹⁷. Por medio de esta empresa, García Linera indaga en Marx la ar-

¹⁶ “... cuando llegamos a Bolivia –llegamos en 1984, 1985– construimos un núcleo muy cerrado, clandestino, de jóvenes activistas que rápidamente hace dos esfuerzos: una vinculación personal con el movimiento obrero sindical minero y una búsqueda con el movimiento indianista katarista, que en esos momentos estaba viviendo un proceso de debilitamiento y de fragmentación. Entonces, la búsqueda era encontrarnos con ellos. Y ahí nos fuimos a encontrar con el grupo de Felipe Quispe (1942-), que venía del Movimiento Indio Túpac Katari (MITKA), de un MITKA dividido, de un MITKA golpeado; y también con segmentos nuevos de obreros que no encontraban cabida en el debate Partido Comunista-Partido Obrero Revolucionario, que estaba ocurriendo en el movimiento obrero. En el tema minero, nosotros introducimos la temática de la lucha armada, de la resistencia, de la preparación armada ante el inminente cierre de este ciclo de democratización social, y la necesidad del vínculo con el movimiento indígena-campesino en condiciones de igualdad; y en el tema con los compañeros del MITKA, la relación de la construcción de una estructura que plantee la emancipación del movimiento de las naciones indígenas mediante el uso de la lucha armada” (SALMÓN, 2018, 23)

¹⁷ García Linera plantea con nitidez su adscripción al marxismo y las tareas teórico-prácticas que de ello se desprende conforme el balance de la experiencia histórica: “Somos marxistas, esta es la toma de partido inicial, pero entonces nuestra tarea es doble, se nos exige saldar cuentas con todas las deformaciones que de él se han hecho para falsificarlo y convertirlo en Saber eterno, inerte; para intentar, también a través de ello, volver a conquis-

ticulación del cuestionamiento de la civilización capitalista y las luchas del trabajo vivo – fuente creadora de todo valor- para recuperar sus capacidades creativas expropiadas por el capital e inscribe dicha articulación en la situación de América Latina y Bolivia.

Para dar cuenta de esta hipótesis dividimos el texto en dos partes. La primera, con el objeto de fijar coordenadas que nos sirvan para la interpretación del marxismo. A tal fin proponemos la categoría de *campo* y postulamos la categoría de *crisis* como fuente y fundamento del trayecto histórico del marxismo desde sus inicios. Con estas herramientas abordamos luego el recorrido del marxismo en el siglo XX y su particular recepción en América Latina que impidió a la izquierda marxista –con contadas excepciones- interpretar la realidad de nuestras formaciones sociales y proponer estrategias políticas situadas capaces de construir un bloque social de lxs subalternos y unificar una voluntad nacional-popular con vocación de poder. Para cerrar esta primera parte, abrevamos en las características esenciales de la crisis abierta en el marxismo con el eclipse de la experiencia soviética y el vínculo dialéctico entre el sentido que ésta adquiere y la apuesta política con las consiguientes tareas teóricas. En otros términos, sostenemos que la representación de la derrota de los ensayos socialistas del siglo XX y, con ello, del marxismo, se articula con el rumbo político y la perspectiva teórica. García Linera plantea que es preciso asumir el fracaso de la experiencia más prolongada en la era contemporánea de una revolución social, comprender sus razones y elaborarlas como enseñanza colectiva para que los límites objetivos que conocieron las revoluciones del siglo XX muten en una fuerza productiva de las revoluciones por venir.

En el marco de su empresa de revisión crítica, García Linera se ocupa del divorcio entre el marxismo y el universo indígena. En su opinión, el marxismo del siglo XX de América Latina directamente desconoció lo indígena y al movimiento indígena. “No entienden Bolivia –dice García Linera- porque no entienden al movimiento indígena, que es mucho más que el tema campesino” (SALMÓN, 2018, 22). El ex-vicepresidente y sociólogo boliviano se pregunta por las razones de este desencuentro y propone un ideario marxista con una perspectiva alternativa. Según García Linera la principal causa de este divorcio radica en la manera de recibir la teoría marxista en América Latina. A diferencia de los casos de China o Vietnam, sociedades también complejas en su diversidad lingüística, cultural e histórica y eminentemente agrarias, en países como México, Perú, Bolivia o Ecuador, la influencia del marxismo durante el siglo XX resultó irrelevante en la historia de las luchas sociales indígenas y populares, aunque sí fue efectivo para obstaculizar el vínculo de éstas y las izquierdas marxistas. “¿Cuáles fueron –se pregunta García Linera- esos componentes teórico- políticos que llevaron al distanciamiento y al divorcio del marxismo realmente existente latinoamericano con el movimiento y la temática indígena y campesina en el continente?” (GARCÍA LINERA, 2008, 108). Para nuestro autor este desencuentro se debe a la adopción por parte del marxismo de

tar para él su lugar de práctica eficaz que la acción revolucionaria ha engendrado y que él mismo alumbró.” (GARCÍA LINERA, 1991, III)

cuatro líneas teórico-políticas: la visión lineal y teleológica de la historia; la identificación del campesino indígena con el “atraso”; la interpretación de la comunidad tradicional y agraria como un arcaísmo retrógrado; la falta de interés en temas como las identidades culturales y nacionales al interior de los Estados nacionales latinoamericanos. Esta visión del mundo del marxismo explica porque el movimiento indígena-campesino que florece en los años 1960-1970 en Bolivia y otros países de la región, se configuró –excepto en Guatemala- en confrontación con la izquierda marxista. No obstante, García Linera considera que en el marxismo existen elementos que permiten superar este divorcio y que para ello es fundamental realizar una profunda crítica de la ortodoxia marxista y emprender “un proceso de desentierro casi arqueológico de vetas críticas del pensamiento duro del marxismo.” (GARCÍA LINERA, 2008, 117) De esta labor se desprenden al menos cuatro líneas teóricas que habilitan un diálogo fecundo entre marxismo e indianismo: “la teoría del desarrollo del capitalismo como proceso de subsunción formal y de subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital; la teoría de la nación y de la colonialidad al interior de las sociedades capitalistas; la teoría de las formas de la comunidad; y la teoría de la revolución y el poder” (GARCÍA LINERA, 2008, 118). En orden con estos lineamientos, en la segunda parte del presente texto abordamos i) la concepción del desarrollo histórico a partir de la crítica de la interpretación lineal de la historia y el tránsito de Marx hacia miradas multilineales, el rol del colonialismo y la interpretación de las fuerzas sociales productivas como trabajo objetivado, práctica social y creencias movilizadoras; ii) la comprensión de la comunidad y la nación a partir de la organización del proceso de producción social, el rol de la comuna rural y las prácticas comunitarias en la construcción de una alternativa al capital que tenga como horizonte el “buen vivir”; iii) la categoría Estado a partir de la crítica del Estado moderno, el proceso de formación histórica de los Estados en América Latina y su vínculo con la revolución.

A tales fines examinaremos con detenimiento dos textos medulares en la matriz conceptual del revolucionario andino: *De demonios escondidos y momentos de revolución* (1991) y *Forma valor y forma comunidad* (1995). A ello añadimos una selección de artículos compilados en *La potencia plebeya* que reúne materiales producidos entre 1990-2005, periodo de formación y consolidación teórico-política de nuestro autor. Incorporamos piezas más recientes como *Marx y la concepción multilineal de la historia* a fines de profundizar en la concepción del desarrollo de la historia y *El Estado en tiempos de coronavirus. El péndulo de la comunidad ilusoria; Estado, democracia y socialismo. Una lectura a partir de Poulantzas; ¿Qué es una revolución?* artículos que sintetizan las ideas-fuerza en relación al Estado, la Revolución, el socialismo y la comunidad.

En síntesis, en las próximas paginas nos propusimos recoger los esfuerzos reflexivos de un militante político que asume la derrota de las experiencias revolucionarias del siglo XX y que, para conjurar la crisis del marxismo y de los idearios emancipatorios en general, convoca a un Marx oculto, disperso y autocrítico. El resultado es una lectura situada del marxismo que

revitaliza su capacidad interpretativa y se ofrece como una herramienta indispensable para recrear un horizonte de expectativas alternativo al que ofrece el capitalismo moderno/colonial. Para pensar y actuar en estos tiempos tan convulsos, consideramos imprescindible no sólo recuperar los aportes teóricos de García Linera sino también poner en valor la gestualidad de aquel adolescente a quién la irrupción de *lo real* condujo a rechazar las supuestas certezas y emprender un arduo camino de revisión y reconstrucción intelectual impulsado por su compromiso político.

Parte I

Los marxismos y el marxismo hegemónico en el siglo XX

El marxismo como campo (de batalla)

En *Política y perspectiva*, Sheldon Wolin (1960) escribe que una tradición de pensamiento político ofrece un vínculo de continuidad de significados entre el pasado y el presente. La definición, aunque simple y general, puede resultar bastante ambiciosa tratándose del marxismo, ¿es posible situar, por ejemplo, en un mismo hilo de continuidad a Stalin y Trotsky o a Ernesto Guevara y Victorio Codovilla? Sin embargo, es correcto pensar que se trata de un universo común de ideas, tal vez no en la medida del sentido mentado por sus protagonistas sino por el que ha cobrado y cobra en el devenir histórico. Siguiendo nuestro ejemplo, el proceso histórico, que incluye, aunque trasciende por largo las decisiones de las personas individuales, ubicó en un mismo cauce a Stalin y Trotsky, a pesar de los intentos de aquel de borrar a éste último de la historia.

Desde este punto de vista, nos puede resultar útil la categoría *campo*, a la que le podemos añadir con naturalidad la expresión “de batalla” para brindar una representación más cabal de lo que estamos tratando. Imaginamos un espacio cuyas coordenadas se encuentran en permanente movimiento y de fronteras porosas pero cuya fluidez sedimenta estructuras relativamente estables, aunque contingentes. Un teatro de operaciones compuesto por polémicas y controversias que representan/condensan/sintetizan intensas luchas políticas que, a su vez, expresan de manera mediada la dinámica de la lucha de clases y las disputas por la hegemonía política de las clases subalternas entre las corrientes marxistas y otras formaciones político-ideológicas como el anarquismo, el sindicalismo revolucionario, el laborismo o las corrientes nacional-populares en las periferias capitalistas. De esas disputas emergieron, también, diversas alquimias siendo las más interesantes –desde nuestra óptica– aquellas que expresaron o expresan singulares síntesis con lo nacional-popular.

Retomando el tema de la clasificación, es conveniente reparar que uno de los criterios más frecuentes es la fórmula “referente” + “ismo”: *trotskismo*, *estalinismo*, *maoísmo*, *castrismo*, *guevarismo*. En nuestra opinión esta delimitación, que puede resultar útil y necesaria para un abordaje de formaciones político-partidarias, queda corta a la hora de juzgar las concepciones políticas y sus presupuestos epistemológicos. En el siguiente pasaje de García Linera

correspondiente podemos observar cómo este tipo de distinción es improductiva si atendemos a los valores y las creencias que constituyen los fundamentos de los dispositivos simbólicos por medio de los cuales se interpreta la realidad.

El supuesto marxismo –en realidad no fue más que una caricatura de tercera de él-, que desde los años treinta comenzó a aparecer por estas tierras, se apoyaba en bases deformadas. Sus dos vertientes, la trotskista y la estalinista, a pesar de su supuesto antagonismo, en realidad compartieron (y comparten) las mismas deformaciones, tergiversaciones y desconocimiento del marxismo revolucionario. Ambas corrientes, asentadas en la misma concepción tecnicista y estática del socialismo, que de marxista no tiene ni el nombre, en el terreno de la concepción de la Historia también compartieron (y comparten) el mismo esquematismo lineal y gradualista canonizado por Stalin y popularizado por los famosos manuales de economía y filosofía. (GARCÍA LINERA, 2011, 9)

Siguiendo a Pierre Bourdieu, quién ha trabajado intensamente el concepto, *campo* hace referencia a una esfera de la vida social que progresivamente se autonomizó a través de la historia en torno a cierto tipo de relaciones sociales, de intereses y de recursos propios, diferentes a los de otros campos. En ese sentido es posible hablar de campo político, campo intelectual, campo económico, campo de la educación, etc. Hablar de *campo marxista* como tradición de discurso nos permite imaginar un espacio dinámico y contradictorio, con las señas de identidad que marcamos con anterioridad. Resulta imposible leer el siguiente fragmento sin visualizar su pertinencia a la hora de tratar el campo marxista:

... uno de los indicios más claros de la constitución de un campo es -junto con la presencia en la obra de huellas de la relación objetiva (a veces incluso consciente) con otras obras, pasadas o contemporáneas- la aparición de un cuerpo de conservadores de vidas -los biógrafos- y de obras -los filólogos, los historiadores de arte y de literatura, que comienzan a archivar los esbozos, las pruebas de imprenta o los manuscritos, a "corregirlos" (el derecho de "corrección" es la violencia legítima del filólogo), a descifrarlos, etcétera-; toda esta gente que está comprometida con la conservación de lo que se produce en el campo, su interés en conservar y conservarse conservando. Otro indicio del funcionamiento de un campo como tal es la huella de la historia del campo en la obra (e incluso en la vida) del productor. (BOURDIEU, 2002, 123)

En las consideraciones que hace Bourdieu en el artículo *Algunas propiedades de los campos* encontramos otras características que nos resultan productivas para nuestro enfoque. La primera y, según el sociólogo francés, la menos visible de todas, es la existencia de una cantidad de intereses esenciales comunes, “el zócalo de creencias últimas sobre las cuales reposa todo el juego”, que son el fundamento de la existencia misma del campo y objeto de los antagonismos que le dan vitalidad pues “la lucha presupone un acuerdo entre los antagonistas sobre aquello por lo cual merece la pena luchar y que queda reprimido en lo ordinario, en un estado de *doxa*...” (BOURDIEU, 2002, 121)

El otro punto que nos parece relevante es la existencia de un polo conservador u ortodoxo, en el caso de los campos de producción de bienes culturales, que monopoliza el capital específico que es el fundamento del poder característico del campo y otro polo heterodoxo que

dispone de menos capital y se dispone a luchar por él mediante estrategias subversivas, heréticas. A ello nos parece correcto sumar dos observaciones de Bourdieu que resultan complementarias. Primero, el planteo de que la heterodoxia, “como ruptura crítica”, está ligada a la crisis. Segundo, que en los campos de producción de bienes culturales –como lo es, en cierta medida, el campo marxista– la subversión herética reivindica ser un “retorno a los orígenes, al espíritu, a la verdad del juego, en contra de la banalización y degradación de que ha sido objeto”. (BOURDIEU, 2002, 122)

Si bien el concepto de campo de Bourdieu nos otorga pautas para analizar y comprender las tensiones y contradicciones que componen la dinámica del marxismo, se nos presenta un tanto rígido e inflexible; como si estuviera dominado por una lógica circular y de hierro que reza “los herejes de hoy serán la ortodoxia de mañana y así sucesivamente”. Y, en forma complementaria, suena algo refractario al desborde creativo propio de los convulsionados tiempos de crisis. Pese a las limitaciones que percibimos, el concepto de campo constituye una brújula teórica indispensable a los fines de nuestro texto.

Posterior al fallecimiento de Marx, en el marxismo las crisis se presentan como rupturas críticas de un universo teórico osificado que sostiene/sustenta/justifica estrategias políticas que, en los momentos de crisis capitalista, se develan conservadoras frente a la pulsión revolucionaria. A su vez, es innegable que cada uno de estos movimientos implicaron e implican un redescubrimiento de las fuentes primarias sustentado en la re-lectura de los documentos clásicos, así como también en la ampliación de la bibliografía. Hoy tenemos al alcance un universo mucho más vasto de lo que Marx produjo, que va más allá de lo que él estuvo dispuesto a publicar en vida y de lo que Engels editó tras su muerte. Y esos nuevos descubrimientos son leídos a la luz de las experiencias históricas, en las coordenadas que fijan las tendencias de cada época y al calor de las coyunturas. Por ejemplo, en los años cincuenta y sesenta del siglo XX, la recuperación del Marx de los *Manuscritos filosóficos-económicos de 1844*, con su enfoque humanista y el énfasis en el concepto de alienación, coincide con el alumbramiento de la crítica al estalinismo, a la sociedad de consumo de la posguerra y al colonialismo. En las últimas décadas, desde una perspectiva “tercermundista”, la recuperación de marxiana se sustenta en la revelación de un gran número de escritos que configuran su laboratorio de ideas que, mediados por una lectura decolonial, por los aportes de la teoría de la dependencia y por la teoría feminista, nos brindan un Marx revitalizado que continúa siendo una referencia ineludible para pensar la transformación del capitalismo moderno/colonial. Previo a avanzar nos gustaría introducir de manera sucinta dos apreciaciones más que nos guiarán en la navegación de las turbulentas aguas marxianas.

La primera es la distinción que formula Bloch entre una corriente cálida/heterodoxa/herética y otra ortodoxa/fría/dogmática. Si bien se trata de un lenguaje familiar al de Bourdieu la propuesta del alemán es menos estructurada. En *Un nuevo marxismo para América Latina* Martín Cortés resume el argumento de Bloch:

[las corrientes frías] aparecen ligadas al cálculo, a la “consideración crítica de lo loggable”, es decir, todo aquello vinculado con el análisis de la situación y la elaboración de estrategias al respecto. [El marxismo cálido], en cambio, implica la incorporación del elemento pasional, de la voluntad transformadora ligada a un horizonte utópico. Si bien Bloch pensó estas corrientes como complementarias para no caer ni en el “jacobinismo o incluso la exaltación utópica más abstracta y exagerada” sin el aporte de la frialdad ni en el “riesgo del economicismo y del oportunismo que olvida el objetivo” sin el cálido aporte de la utopía, podemos arriesgar que el siglo XX significó un fuerte predominio de la corriente fría, realizando uno de los temores del propio autor al respecto: “este [el marxismo frío sin su complemento] evita la niebla de la exaltación solo en tanto que cae en la ciénaga del filisteísmo, del compromiso y, finalmente, de la traición” (Bloch, 2004: 251). El marxismo que tuvo peso político real se vinculó mucho más con el sombrío panorama del progresismo y el tecnologicismo del “socialismo real” que con la práctica y reflexión en torno de una alternativa radical a la sociedad capitalista. (CORTES, 2011, 122)

La caracterización de Bloch tiene sus vínculos con la tensión poder-proyecto del cubano Martínez Heredia a la que aludimos en la *Introducción* y, del mismo modo, deber ser razonados como polos expresivos de momentos dialécticos que condensan, también en el universo teórico, las tensiones inmanentes a cualquier proceso de transformación revolucionaria. Veamos cómo el revolucionario caribeño aborda la cuestión cuando traza un balance de las experiencias socialistas del siglo XX:

Las transiciones socialistas se han inspirado en las ansias y las ideas de una justicia social verdadera, y la plena liberación nacional ha inspirado a la mayoría y tenido significado para todas. Para hacer realidad esos procesos de transición han confluído, como sucede en todas las revoluciones, un movimiento de tipo libertario y un poder político. En el curso de las revoluciones, el primero suele ser ahogado de una u otra forma por el segundo, que se queda con los trofeos simbólicos de aquel, si le es posible, y ejerce el poder. Aunque su cualidad revolucionaria es radicalmente diferente, los poderes socialistas no han logrado conservar su contenido radicalmente diferente a todas las anteriores. (MARTINEZ HEREDIA, 2018, 223)

La cristalización de las posiciones en uno de los polos esteriliza los cambios históricos y convierte, a su vez, a la teoría en un terreno abyecto e inerte. Por un lado, la hegemonía del polo poder, que suele manifestarse como dominio de la *realpolitik*, seca la fuente creadora de la transformación que es la voluntad soberana del pueblo y pone a la teoría a jugar el papel de legitimador del poder. El solo proyecto, por otra parte, es voluntad abstracta e impotente.

Siguiendo a Bloch, y con la terminología de Martínez Heredia, podemos afirmar que durante el primer siglo y poco más de vida, el polo “poder político” subsumió al polo “proyecto” y es por ello que hablamos de una hegemonía de la corriente marxista ortodoxa a escala global y en latinoamérica en el siglo XX. Tras el colapso de la Unión Soviética, reinventar el marxismo implica revisar este itinerario histórico, recuperar los momentos y producciones teóricas en las que el torrente libertario desbordó el cauce de la *realpolitik* y con ello re-situar el rol creativo de la crisis. Es por ello que las próximas páginas estarán destinadas a indagar el vínculo vital entre marxismo y crisis.

Sobre la crisis como fuente y fundamento del marxismo

René Zavaleta Mercado afirma, con razón, que “es poco serio hablar de la crisis de algo que ha elegido no existir sino críticamente. Es como si supusiéramos que alguna vez no estuvo en crisis.” (ZVALETA MERCADO, 214). En cierta forma, Marx ha sido un pionero, un anticipado, de las “crisis del marxismo”. Su producción teórica es un trajinar de idas y vueltas, avances entusiastas y retrocesos ante el desmoronamiento de las expectativas; de revisión crítica de los argumentos y conclusiones propias. Marx aplicó a sí mismo lo que sostuvo en el *18 Brumario* (1981) respecto a las revoluciones proletarias¹⁸ y así construyó un pensamiento vivo, en permanente movimiento, abierto e inconcluso. Como dice Balibar “Marx es el filósofo del eterno recommienzo, que deja tras de sí varias obras en construcción” (BALIBAR, 1993, 10). Entre estas últimas se ubica su obra magna, de la cual el primer tomo de *El Capital*, único publicado en vida de Marx, no es siquiera la septuagésima parte de su plan original.¹⁹

¹⁸ “Las revoluciones proletarias como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzar de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que solo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la vaga enormidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volverse atrás y las circunstancias mismas gritan: *¡Hic Rhodus, hic salta!* ¡Aquí está la rosa, ahora a bailar!”. (MARX K. , 1981, 405)

¹⁹ Dussel hace un examen sumamente exhaustivo del proceso de investigación y redacción de Marx. Aquí citamos algunos recortes que hace en la sección Palabras Preliminares de El último Marx (1863-1882) donde describe un plan dividido en seis partes: 1] El concepto de capital; 2] La propiedad de la tierra o la renta; 3] El trabajo asalariado o el salario; 4] El Estado en sí; 5] El Estado hacia afuera: el comercio entre naciones; 6] El mercado mundial y la crisis. Como señala Dussel, es preciso considerar que “En un pensamiento dialéctico como el de Marx, los “planes” de su obra futura no son meras exposiciones formales, sino que manifiestan el orden real de la “cosa” que Marx está investigando. Esas “seis” partes no surgen de la nada; han sido sugeridas a partir de dos vertientes diferentes; las “tres” primeras partes corresponden a las “tres clases” fundamentales de la sociedad capitalista: las clases capitalista, terrateniente y obrera” Las restantes tres partes se inspiran en la Filosofía del derecho de Hegel: “(3) Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma de Estado. Considerada en relación consigo misma. Las clases improductivas. Impuestos. Deuda pública. Crédito público. La población. Las colonias. Emigración. 4) Relaciones internacionales de la producción. División internacional del trabajo. Cambio internacional. Exportación e importación. Curso del cambio. 5) El mercado mundial y la crisis.” [A su vez] “la primera parte de las seis del plan de Marx tiene cuatro secciones o partes: 1] El capital, su concepto en general (en abstracto), que incluye la exposición del salario, la competencia, la renta, el crédito, etc., en tanto en abstracto estos elementos deben entrar en la descripción del concepto esencial de capital; 2] La competencia en concreto; 3] El crédito en concreto; 4] El capital accionario en concreto (...) Lo cierto es que Marx publicó en vida sólo la primera de las tres partes (el proceso de la producción del capital), ya que no llegó a publicar el libro II y tampoco el III; es decir, publicó el tratado sobre el capital en su concepto, que sólo era la primera de cuatro secciones (faltaban las correspondientes a la competencia, el capital crediticio, y el accionario), y que hubiera sido sólo la primera de las seis partes del plan (faltaban la renta, el salario, el Estado, sus relaciones con otros estados, y el mercado mundial). Es decir, en vida Marx publicó menos de la septuagésima parte de su proyecto. Su teoría quedó absolutamente “abierta” a posibles continuaciones de su discurso. Nada más lejos de la mente de Marx que una teoría cerrada, dogmática, acabada, que hubiera de aplicarse rígidamente.” (DUSSEL, 1990, 14-20)

El desarrollo teórico del barbado de Tréveris, con sus descubrimientos, relecturas y giros, están en íntimo diálogo con el conocimiento directo del proletariado europeo (alemán, francés e inglés) y más tarde de algunas regiones periféricas (Irlanda, Rusia), el involucramiento en la lucha política y los acontecimientos históricos. “Marx escribió en la coyuntura. Esa toma de posición no excluía ni la <paciencia del concepto> de la que hablaba Hegel, ni el rigor de las consecuencias. Pero sin duda era incompatible con la estabilidad de las conclusiones (...)” (BALIBAR, 1993, 10) Es preciso entender que la cuestión no se limita al “contexto de producción” sino a la intensidad y profundidad en la que éste atraviesa la reflexión. Los acontecimientos, nodos que condensan y ponen de manifiesto las tendencias históricas subterráneas, interpelaban radicalmente sus ideas y presupuestos de forma tal que lo inducían a re-fundar la teoría para salvarla. Por ello, siguiendo a Balibar, es justo decir que luego de Marx la filosofía ya no fue como antes por cuanto no se trata sólo de un cambio de punto de vista, de ideas o método, sino que subvirtió y transformó la práctica de la filosofía en su totalidad.

El primer momento en que esta dinámica se pone de manifiesto es tras la derrota de 1848-1850. Ante el fracaso del proletariado europeo, Marx decide que la empresa revolucionaria requería de mejores armas teóricas. En razón de ello, si se nos permite una pequeña licencia “herética”, podemos indicar que actúa, en buena medida, a la inversa de lo que prescribe una interpretación literal y lineal de la famosa onceava *Tesis sobre Feuerbach*. Es como si asumiera que para transformar el mundo hay que saber interpretarlo de una forma más profunda. Enrique Dussel ilustra este planteo apuntando que, en 1865, “cuando Marx presentó en la Internacional su trabajo sobre *Salario, precio y ganancia* su discurso político se fundaba en veintidós años de estudios”. Y añade que “pocas veces un político había madurado teóricamente de manera tan profunda una decisión en el nivel de la praxis.” (DUSSEL, 1990, 23)

Indaguemos un poco más acerca de este primer momento crítico de la coyuntura 1848–1850. O, si queremos ser más exactos, abordemos el cambio de orientación teórica y estratégica que se engendra en el trascurso del año 1850 a partir de un balance de la reciente derrota del proletariado. Sazbón hace una minuciosa investigación de la metamorfosis de las ideas de Marx (y añade a Engels) e introduce el par *crítica-recomposición* como perspectiva fértil para abordar su movimiento. En resumidas cuentas, su argumento es que la mencionada derrota del proletariado europeo implicó una crisis de la teoría del desarrollo social (“concepción materialista de la historia”) y de la representación articulada de la sociedad contemporánea, a lo que Sazbón llama “modelo puro de la sociedad burguesa”²⁰. A su vez, la derrota inauguró un nuevo tiempo teórico en el que cuestiones como la capacidad del proletariado para la revolución social y la aptitud de la burguesía para la dominación política ganarán centralidad y tira-

²⁰ Por modelo puro de la sociedad burguesa Sazbón refiere a la imagen que Marx traza, principalmente, en el *Manifiesto Comunista* donde describe una burguesía unificada en sus fracciones, hegemónica por el capital industrial y rectora de su propia <junta de administración> de los negocios comunes: el Estado moderno. Concibe, a su vez, una dominación uniforme y homogénea.

rán por tierra la hipótesis de la *revolución permanente*²¹. Como afirma Sazbón, “las conmociones del 48 revelarán menos el allanamiento irresistible de las condiciones esperadas que las resistencias y bloqueos que impedían su concreción.” (SAZBÓN, 1995, 12)

Seis años más tarde, en 1856 Marx apuntará que, aunque las revoluciones del '48 afectaron levemente la “dura corteza de la sociedad europea”, tuvieron un valioso carácter anticipatorio: “ruidosa y confusamente, proclamaron la emancipación del proletariado, es decir el secreto del siglo diecinueve y de la revolución de este siglo” (citado en SAZBÓN, 1995, 20). La derrota y crisis de 1850 implicaron el derrumbe de las expectativas revolucionarias, expresado en el abandono de la noción de “revolución permanente”, y conmocionaron sus presupuestos teóricos. El balance de la coyuntura que estamos analizando, generará un desplazamiento en la teoría hacia temas vinculados a las modificaciones de largo plazo y significará una priorización del estudio por sobre la organización política.²² “En ese momento –resume Balibar- Marx vuelve al proyecto de una crítica de la economía política, para refundar sus bases teóricas” (BALIBAR, 1993, 12).

Esta no será la única “crisis del marxismo” en vida del propio Marx. Veinte años más tarde, la guerra franco-alemana y, principalmente, la experiencia de la Comuna de París generarán un movimiento sísmico en su universo teórico.

La guerra europea va contra la representación que Marx se había hecho de las fuerzas directrices y los conflictos fundamentales de la política. Relativiza la lucha de clases en beneficio, al menos aparente, de otros intereses y otras pasiones. El estallido de la revolución proletaria en Francia (y no en Inglaterra) se opone al esquema “lógico” de una crisis originada en la propia acumulación capitalista. El derrumbe de la Comuna muestra la desproporción de las fuerzas y las capacidades de maniobra entre la burguesía y el proletariado (...) [Aun así] en el genio de los proletarios vencidos, por breve que haya sido su experiencia, sabe leer la invención del primer “gobierno de la clase obrera”, al que sólo le habría faltado la fuerza de la organización. Propone a los partidos socialistas en vías de formación una nueva doctrina de la dictadura del proletariado, como desmantelamiento del aparato del Estado durante una “fase de transición” en que se enfrentan el principio

²¹ Respecto a la teoría de la *revolución permanente* de Marx y Engels, Sazbón señala que esta premisa los llevaba a pensar que, desde la Revolución francesa, Europa vivía un período revolucionario que impedía la estabilización de las clases dominantes y aceleraba, en cambio, los procesos nacionales. En este marco conceptual, los países “civilizados” oficiaban de agente dinamizador de la transformación a escala universal haciéndose cargo de las asincronías. “Si las relaciones sociales más avanzadas modelan el mundo a su imagen y semejanza, la revolución tiene la misión de neutralizar los bloqueos permitiendo que la norma más avanzada despliegue sus potencialidades en el seno de una historia detenida.” (SAZBÓN, 1995, 12)

²² Una pregunta me surge a propósito de esta cuestión. En el momento que estudiamos (fragmentos) de autores (y autoras, pero por lo general hablamos de varones) a lo largo de nuestra formación académica, ¿qué lugar se le otorga a la historización de la producción teórica? Desde ya que sería imposible hacer un examen pormenorizado de cada autor que leemos, incluso si nos limitáramos a “los clásicos”, ¿pero no deberíamos generar una predisposición “inmanente” a leer los textos *historizando* a su productor/a? Es decir, teniendo en consideración que están escritos por personas con sus contradicciones que son sujetos *de* y sujetos *a* la dinámica enseñanza-aprendizaje del proceso histórico. Un deslizamiento en la práctica de estudio que incline la cancha desde el *qué dijo* hacia el *por qué dijo* (u omitió).

del comunismo y el del derecho burgués. Pero liquida la Internacional (abrumada, hay que admitirlo, por inexplicables contradicciones). E interrumpe la redacción de *El Capital*, cuyo borrador queda en suspenso en medio del capítulo sobre "Las clases" ..., para aprender ruso y matemática y embarcarse, al hilo de innumerables lecturas, en la rectificación de su teoría de la evolución social. (BALIBAR, 1993, 13)

El examen a vuelo de pájaro de estas dos "crisis del marxismo" en vida de Marx ponen de manifiesto el vínculo vital entre la filosofía de la praxis y la crisis, en el sentido expresado por Zavaleta Mercado en la frase que citamos en el comienzo del apartado. Las crisis no representan, pues, necesariamente la clausura de sus posibilidades de desarrollo, sino el momento propicio para rectificar, recrear y recomponer. Más aún, encontraremos el vigor del marxismo, su esencia, en esta capacidad de volver sobre sus pasos y, una y otra vez, recomenzar. De allí se desprende, también, que su historia, convocada por un presente que aún necesita elaborar los fracasos y las desilusiones de un pasado que no pasa, sea la memoria (traumática) de sus crisis.

Configuración histórica del marxismo hegemónico en el siglo XX

Tras el fallecimiento de Marx, los esfuerzos teóricos emprendidos en primer lugar por Engels estuvieron destinados a la elaboración de una exposición general del materialismo histórico. Más específicamente se orientaron a "sistematizar el materialismo histórico como teoría general del hombre y la naturaleza, capaz de reemplazar a disciplinas burguesas rivales y brindar al movimiento obrero una visión amplia y coherente del mundo que pudiera ser captada fácilmente por sus militantes" (ANDERSON, 1987, 13). Alrededor de la década 1880²³, el compañero de ruta de Marx se embarca en la sistematización del pensamiento marxista en obras como *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring* (1878), *Socialismo utópico y socialismo científico*²⁴(1880), *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888). Según Néstor Kohan, en estos textos Engels coloca el primer cimiento de la ortodoxia al postular "una necesaria dependencia y subordinación de la filosofía con relación a las ciencias naturales y la reducción de las tareas filosóficas al estrecho horizonte de generalización de los resultados de aquellas." (KOHAN, 2003, 30) El revolucionario nacido en Prusia y propietario de una industria textil en Manchester, corazón de la revolución

²³ Los primeros años en los que este desarrollo teórico tiene lugar son de relativa calma. Tras la derrota de la Comuna de París (1871), se abre una época de estabilidad política y expansión económica para el capital que se extenderá al menos por dos décadas cuando se desaten los conflictos bélicos inter-imperialistas. Engels ya había fallecido (1895) cuando los conflictos armados Anglo-Boers, la guerra de independencia de Cuba y la guerra ruso-japonesa rompen el equilibrio de fuerzas y anuncian el tránsito hacia una época de mayor intensidad político-militar.

²⁴ Traducción literal del título de la publicación del folleto que apareció originalmente en francés. En nuestro idioma el texto es sugestivamente traducido como *Del socialismo utópico al socialismo científico* con una evidente connotación evolucionista. El folleto es un extracto del *Anti-Dühring*

industrial, concebía que el movimiento del ser y las leyes que lo rigen deben extenderse desde el ámbito de la naturaleza a la sociedad humana y su historia procurando establecer “(...) que lo que es válido para lo universal (el ser, el universo, el cosmos) es también válido para lo particular (sociedad-historia) que surge en el interior mismo de lo universal y como producto de su evolución” (KOHAN, 2003, 34)²⁵. En una de las numerosas notas de los *Cuadernos de la cárcel* que Antonio Gramsci dedica a criticar la concepción ortodoxa del marxismo efectúa una interesante referencia a Engels. En el fragmento titulado *Científico. ¿Qué es <científico>?*, el revolucionario sardo relaciona la errónea identificación ciencia/científico = ciencias naturales con la contraposición que sostiene Engels entre los términos “científico” y “utópico”²⁶. “Se llamó <científico> a todo método que se pareciera al método de investigación y de examen de las ciencias naturales, convertidas en ciencias por excelencia, en *ciencias-fetiché*. No existen ciencias por excelencia, ni existe un método por excelencia, un <método en sí>”. Y agrega una cuestión relevante para descartar la pretensión de extender la legalidad de la naturaleza al ámbito de lo social-histórico apuntando que “cada investigación científica se crea un método adecuado, una lógica propia cuya generalidad o universalidad consiste sólo en ser <conforme al fin>.” (GRAMSCI, 2006, 286) En una misma línea argumentativa a propósito de la identificación con las ciencias de la naturaleza, Georg Lukács plantea que

... resulta ser, aplicado al desarrollo social, un arma ideológica de la burguesía ya que es vital para la burguesía entender su orden productivo como si estuviera configurado por categorías de atemporal validez, y determinado para durar eternamente por obra de leyes eternas de la naturaleza y de la razón; y, por otra parte, estimar las inevitables contradicciones no como propias de la esencia de ese orden de la producción, sino como meros fenómenos superficiales, etc. (LUKÁCS, 1985, 56)

Con la muerte del compañero de ruta de Marx, Karl Kautsky y Gueorgui Plejanov ocuparon el lugar central y la autoridad vacante transformándose en los intelectuales hegemónicos del mundo cultural de la Segunda Internacional. En su *Historia del pensamiento socialista*, Cole sintetiza el rol y pensamiento del referente de la socialdemocracia alemana. Allí escribe que, si bien Kautsky aparecía como defensor del marxismo revolucionario ante las corrientes reformistas, tenía importantes puntos de estrategia política en común ya que imaginaba la conquista del poder político por el proletariado en forma de un avance pacífico mediante la acción parlamentaria y de política fuera del Parlamento. Según Cole, “preveía que esto sucedería con seguridad porque las tendencias históricas del capitalismo necesariamente lo producirían a causa de la acentuación de los antagonismos de clase a medida que las “contradic-

²⁵ “Apoyándose en la teoría darwinista, para la que el ser humano emerge como producto del desarrollo evolutivo de la naturaleza, y como en la premisa anterior había postulado que el materialismo dialéctico era válido para esta última, entonces Engels, sin dificultades, deduce como conclusión que también sus leyes rigen para el ámbito humano. Lógicamente —he allí el meollo de la cuestión: ¿se trata solo de lógica?, ¿es legítimo dar este salto epistemológico y convertir la filosofía de Marx en un esquema lógico? — de lo general se deduce lo particular, de la naturaleza lo social, el materialismo cosmológico se deduce y aplica a la historia.” (KOHAN, 2003, 34)

²⁶ Una clara referencia al texto redactado por Engels en 1880 *Del socialismo utópico al socialismo científico*.

ciones" del capitalismo se hiciesen más y más agudas²⁷" (COLE, 1974, 257). Esta última frase introduce uno de los principales elementos constitutivos de lo que luego será conocido como materialismo dialéctico: el *fatalismo histórico*. Decía, por ejemplo, Kautsky que "el gran mérito de Marx y de Engels consiste en haber hecho entrar, con más éxito que sus antecesores, los hechos históricos en el dominio de los hechos *necesarios*, elevando así la historia a la categoría de ciencia" (KOHAN, 2003, 37).

Plejanov vivió buena parte de su vida en el exilio en Suiza –entre 1880 y 1917- en contacto permanente con los cuadros políticos e intelectuales de la socialdemocracia germana. Desde allí ejerció una influencia destacada en la formación teórica del pequeño grupo de marxistas rusos entre quienes se encontraba Lenin. A diferencia de parte de estos, sostendrá hasta sus últimos días un férreo determinismo histórico que negaba cualquier tipo de transformación socialista en Rusia sin previo tránsito por el estadio capitalista. Plejanov llevará a cabo la tarea de generalizar el sistema filosófico iniciado por Engels: "El modo como Plejanov plantea el problema es típicamente propio del método positivista y muestra sus escasas capacidades especulativas e historiográficas." (GRAMSCI, 2006, 382) Es significativo que esta frase aparezca en un pasaje referido a Antonio Labriola cuyo pensamiento, en opinión de Gramsci, era necesario "volver a poner en circulación" y "hacer que predomine su planteamiento del problema filosófico". En oposición a Kautsky y Plejanov, Labriola recuperaba para su interpretación del marxismo la influencia hegeliana y, en particular, la importancia de la dialéctica, en evidente antagonismo al positivismo evolucionista que impregnaba la visión de aquellos.

La mención de nombres propios puede inducir una mirada simplista del proceso que estamos describiendo. En este sentido quisiéramos reparar en la hipótesis que Gramsci despliega en varios pasajes de los *Cuadernos de la cárcel* para dar cuenta del carácter orgánico al proceso histórico que tienen estos planteos teóricos. Allí sostiene que la versión ortodoxa del marxismo 1) fue desarrollada por grupos y personalidades con mayor actividad práctica y, por tanto, con un estrecho contacto con las masas populares; 2) que por ello mismo "tenía que luchar con la ideología más difundida en las masas populares, que es el trascendentalismo religioso, y creyó superarlo sólo con el materialismo más crudo y trivial [sin reparar que] era también él un depósito, no poco importante, del sentido común" (GRAMSCI, 2006, 459); 3) ha cumplido una función histórica comparable "con la de la teoría de la gracia y de la predestinación en los comienzos del mundo moderno, la cual ha culminado luego en la filosofía clásica alemana" (GRAMSCI, 2006, 381). En una dirección similar señala que "en la forma de superstición economicista" la filosofía de la praxis consigue una gran expansividad cultural en

²⁷ "La subestimación teórica de la importancia de la violencia en la historia es para el marxismo vulgar preparación teórica de la táctica oportunista. Y la conversión de las específicas leyes de desarrollo de la sociedad capitalista en leyes generales es la base teórica de su tendencia a eternizar en la práctica la existencia de la sociedad capitalista... la exigencia de que el socialismo se realice sin violencia <extraeconómica>, por las leyes inmanentes de la evolución económica, es objetivamente lo mismo que la postulación de la persistencia eterna de la sociedad capitalista." (LUKÁCS, 1985, 151)

las masas populares. Esto último es muy relevante en la opinión de Gramsci ya que, si bien es necesario “enterrarla con todos los honores correspondientes”, hay que valorar como una fortaleza la capacidad de la filosofía de la praxis para difundirse en las grandes masas “aunque sea adaptándose a la mentalidad de éstas y perdiendo poco o mucho de su nervio”. Recordemos que para el revolucionario italiano “la difusión de la filosofía de la praxis es la gran reforma de los tiempos modernos” (GRAMSCI, 2006, 431).

En otro significativo pasaje Gramsci apunta que “los llamados ortodoxos, preocupados por encontrar una filosofía que fuera, desde su punto de vista muy estrecho, más amplia que una *simple* interpretación de la historia, han creído ser ortodoxos identificándola fundamentalmente con el materialismo tradicional.” (GRAMSCI, 2006, 458) Es esta *simple* interpretación de la historia –y no un sistema de ideas- aquello que Lukács, entre otros, defendía como núcleo originario y vital del marxismo: el *método dialéctico*.²⁸

El advenimiento de la Gran Guerra y la Revolución Rusa conmoverán los cimientos del consenso reformista existente durante la Segunda Internacional y habilitarán, al calor del auge de masas, la emergencia de tendencias revolucionarias que, desde diversos enfoques e intereses políticos, someterán dicho consenso. La *Revolución contra El Capital*, tal como la nominó Gramsci²⁹, provocará un cisma que desplazará de la posición hegemónica a la línea ortodoxa-reformista y ubicará en el centro de escena a las fracciones de izquierda y, particularmente, a los bolcheviques. El auge de masas de los años inmediatamente posteriores a la finalización del conflicto bélico ofrecerá un terreno fértil para la crítica política de las tendencias reformistas y sus reverberaciones teóricas. La fecundidad de este período constituirá un legado insoslayable para la praxis revolucionaria que aún hoy permanece vigente.

No obstante, la ventana de oportunidad se cerrará rápidamente. Las sucesivas derrotas y represión de los movimientos revolucionarios en Alemania, Italia, Austria y Hungría³⁰ confluirán con las enormes penurias económicas provocadas por la participación bélica en la Gran

²⁸ En el artículo *¿Qué es marxismo ortodoxo?* compilado en *Historia y consciencia de clase* Lukács se propone disputar el sentido del término argumentando que “en cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores.” (LUKÁCS, 1985, 45)

²⁹ “La Revolución de los bolcheviques –dice Gramsci en la nota *La Revolución contra El Capital* de 1918- está más hecha de ideología que de hechos (...) Es la Revolución contra *El Capital* de Karl Marx. *El Capital* de Marx era en Rusia el libro de los burgueses más que el de los proletarios. Era la demostración crítica de la fatal necesidad de que en Rusia se formara una burguesía, empezara una Era capitalista, se instaurase una civilización de tipo occidental, antes de que el proletariado pudiera siquiera pensar en su ofensiva, en sus reivindicaciones de clase, en su revolución (...) Los hechos han provocado la explosión de los esquemas críticos en cuyo marco la Historia de Rusia habría tenido que desarrollarse según los cánones del materialismo histórico.” (GRAMSCI, 2006, 34)

³⁰ “Los decisivos reveses de Alemania, Austria, Hungría e Italia –la clásica zona de influencia del marxismo de preguerra, junto con Rusia-, ocurrieron antes de que la revolución bolchevique se hallara suficientemente liberada de la intervención imperialista como para poder ejercer una influencia organizativa o teórica directa sobre el curso de la lucha” (ANDERSON, 1987, 26)

Guerra y agravadas por la guerra civil, el aislamiento y acoso internacional y la conformación de estructuras estatales cada vez más rígidas que sustituyeron la participación de las masas por su subordinación³¹. Así como la irrupción histórica de la Revolución Rusa nutrió la esperanza de una transformación radical e igualitaria en todo el mundo y abrió cauces para que fluyera un marxismo abierto y crítico, su devenir³² obturó rápidamente esas vías:

La victoria de Stalin dentro del PCUS selló el destino del socialismo y del marxismo en la URSS durante las décadas futuras. El aparato político de Stalin suprimió activamente las prácticas revolucionarias de masas en la misma Rusia y las desalentó o las sabotó de manera creciente fuera de la Unión Soviética. La consolidación de un estrato burocrático privilegiado, por encima de la clase obrera, quedó asegurada por un régimen policial de creciente ferocidad. En estas condiciones, se destruyó ineluctablemente la unidad revolucionaria entre teoría y práctica que había hecho posible el bolchevismo clásico (...) Cuando la dominación de Stalin llegó a su apogeo, el marxismo quedó en gran medida reducido a un recuerdo en Rusia. El país más avanzado del mundo en el desarrollo del materialismo histórico, que había aventajado a toda Europa por la variedad y el vigor de sus teóricos, se convirtió en diez años en un páramo intelectual (ANDERSON, 1987, 29)

En este contexto, el VI Congreso de la Internacional Comunista de 1928 sancionará la interpretación filosófica oficial del marxismo: nacía el “materialismo dialéctico”. El DIAMAT y su extensión al “estudio de la sociedad” el materialismo histórico (HISMAT) son las dos partes integrantes de la concepción marxista-leninista del mundo que predicó e impuso la Internacional Comunista al interior de sus filas³³. El DIAMAT retoma la tradición ortodoxa de la Segunda Internacional y da un salto de calidad en cuanto a su estructuración como sistema convirtiéndose rápidamente en “dogma”. La sanción del marxismo-leninismo, cuerpo teórico del marxismo del siglo XX, estableció un conjunto de proposiciones para interpretar la sociedad y direccionar la acción política amalgamando las (supuestas) ideas de Marx y los marxistas que lo sucedieron como si se tratara de un único y consistente cuerpo teórico. De este

³¹ “Los brutales golpes asestados por el imperialismo a la revolución rusa habían diezmado a la clase obrera soviética, aún en medio de su victoria militar sobre las fuerzas blancas (...) La URSS se vio condenada al aislamiento; su industria estaba arruinada, su proletariado debilitado, su agricultura asolada y su campesinado se mostraba hostil al régimen (...) La usurpación cada vez más endurecida del poder por el aparato del partido, la rígida subordinación de la clase obrera y la marea en ascenso de chovinismo oficial se hicieron tardíamente obvias para el mismo Lenin (...)” (ANDERSON, 1987, 28)

³² En el repaso de textos, llamó nuestra atención la Carta al Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética redactada por Gramsci en 1926. Muestra sintomática de la esperanza que generaba la URSS, de la relevancia para las perspectivas revolucionarias en otros países y, también, de la preocupación que provocaba la lucha intestina del PC soviético. “Comaradas, vosotros habéis sido en estos nueve años de historia mundial el elemento organizador y propulsor de las fuerzas revolucionarias de todos los países; la función que habéis desarrollado no tiene precedentes en toda la historia del género humano que puedan igualarla ni en amplitud ni en profundidad. Pero hoy estáis destruyendo vuestra obra, degradando y corriendo el riesgo de anular la función dirigente que el Partido Comunista de la URSS había conquistado por el impulso de Lenin...”

³³ “(...) el materialismo dialéctico y el materialismo histórico están vinculados orgánica e indisolublemente. Son dos partes de una misma concepción del mundo. Por eso son inconsistentes y perniciosas todas las tentativas de separarlos” (KURZANOV & GLEZERMÁN, 1973, 17)

modo, la norma anuló las rupturas, los virajes y las contradicciones propias de toda producción teórica.

No puede sorprender, entonces, que una perspectiva crítica del marxismo, que aquí procuramos abonar, tenga uno de sus elementos fundantes en la *historización* de dicho proceso. En ese marco, así como mencionamos el papel que jugaron la obra de los últimos años de Engels o las de Kautsky o Plejanov, nos interesa relevar otros dos escritos fundamentales para la constitución del marxismo-leninismo: *Materialismo y empiriocriticismo*³⁴ redactado por Lenin en 1908 en polémica con las otras fracciones bolcheviques y *¿Anarquismo o socialismo?* que Stalin publicó en 1905. En este último, el georgiano plantea que, así como la ciencia social se deriva de la ontología natural, el movimiento socialista se deduce lógicamente del sistema filosófico. Así las cosas, el sistema del materialismo dialéctico extendía su legalidad desde la filosofía al campo de las propuestas políticas del movimiento. Con la consolidación de Stalin en la dirección de la URSS y de la Internacional Comunista, esa filosofía de la historia universal se convertirá en la matriz de la que se deducirán tareas políticas precisas y perspectivas de análisis teórico. Existe una distancia notable entre las atribuciones políticas que otorga esta concepción del marxismo y la mirada de Lukács para quien “el materialismo histórico [sólo] es por de pronto una teoría de la sociedad burguesa y de su estructura económica” (LUKÁCS, 1985, 134).

Otro de los aportes que hará Stalin al DIAMAT será llevar al extremo el criterio de la prioridad de la “materia” por sobre la “idea” y establecer que el conocimiento es una imagen “retardada”, demorada, de las cosas en la conciencia que, por tanto, inevitablemente debe ser precedida por cambios en el mundo exterior. La conciencia se ubica, entonces, a la zaga del mundo de las cosas. A su vez, en oposición a la definición de lo material como actividad social que Marx formulara en las *Tesis sobre Feuerbach*³⁵, Stalin reduce la noción de materia a lo físico sensible. Siguiendo con esta lógica dualista, en el ámbito histórico humano el contenido será asignado a las fuerzas productivas y la forma a las relaciones sociales de producción. Con las fuerzas productivas ubicadas en el sitio de “locomotoras del desarrollo”, la filo-

³⁴ “*Materialismo y empiriocriticismo* constituye ... un escrito principalmente de polémica política y no de filosofía, aunque este aparente ser el contenido primordial del debate. Desgajado del pensamiento vivo del líder bolchevique en permanente transformación, convierte a este último en un vulgar mecanicista...Esta obra fue elaborada cuando aún no había estudiado sistemáticamente a Hegel y todavía seguía filosóficamente amarrado a la problemática de la II Internacional...Seis años más tarde, Lenin tendrá oportunidad en el exilio de leer la *Lógica* de Hegel y su filosofía sufrirá un viraje de ciento ochenta grados, en medio del cual realizará una auténtica y sentida autocrítica cuestionando el “materialismo” de la filosofía marxista supuestamente heredero del materialismo empirista de la burguesía francesa del siglo XVIII y enfatizando la centralidad de la problemática de la praxis...En lugar de dar cuenta de este viraje leninista de 1914...fue la antigua teoría engelsiana enriquecida por *Materialismo y empiriocriticismo* y sobre todo por las interpretaciones e innovaciones de Stalin, la que se consagró oficialmente como la doctrina oficial de la III Internacional.” (KOHAN, 2003, 37)

³⁵ Marx discute a lo largo de su obra los límites de esta noción de materia reducida a lo objetual sensible. Por ejemplo, en las *Tesis sobre Feuerbach*, texto fundante de su elaboración teórica, sostiene que es preciso concebir “la actividad humana misma como una actividad objetiva.” (MARX K. &, 2004, 587)

sofía social tendrá un fuerte contenido productivista. No es casualidad, pues, que la supremacía del socialismo sobre el capitalismo se midiera en toneladas de acero.³⁶ Como afirma Kohan, el enfoque productivista definirá “el carácter “progresista” de la teoría marxista, y se la asimilará a las corrientes más positivistas, liberales y modernas de la burguesía europea en su época de expansión³⁷. El marxismo no apostaría entonces a la abolición de la modernidad capitalista sino a su perfeccionamiento, a su generalización” (KOHAN, 2003, 47). El marxismo hegemónico en el siglo XX se ciñe, entonces, al cauce de la modernidad y al patrón de poder colonial/moderno, para utilizar la expresión de Quijano (1992, 2000, 2014). Respecto al riesgo del marxismo como ideología del progreso ya alertaba Walter Benjamin (1939-40) en *Sobre el concepto de la historia*. La claridad del pasaje amerita su extensión.

El conformismo, que desde el principio ha hallado su comodidad en la socialdemocracia, no se refiere sólo a sus tácticas políticas, sino también a sus ideas económicas. Esta es una de las razones de su ulterior fracaso. Nada ha corrompido tanto a la clase trabajadora alemana que la idea de nadar a favor de la corriente. El desarrollo técnico era el sentido de la corriente con el cual creía estar nadando. A partir de ello no había más que dar un paso para caer en la ilusión de que el trabajo en las fábricas, por hallarse en la dirección del progreso técnico, constituía de por sí una acción política. La antigua moral protestante del trabajo celebraba su resurrección en forma secularizada entre los obreros alemanes. En el *programa de Gotha* se notan ya señales de esta confusión. Dicho programa define el trabajo como “fuente de toda riqueza y de toda cultura”. Alarmado, Marx respondió que el hombre que no posee otra propiedad que su fuerza-trabajo “no puede no ser esclavo de otros hombres que se han convertido...en propietarios”. No obstante, la confusión continúa difundiendo y poco después Josef Dietzgen proclama: “El trabajo es el mesías del tiempo nuevo. En el mejoramiento del trabajo reside la riqueza, que podrá hacer lo que ningún redentor ha logrado”. Esta idea respecto de la naturaleza del trabajo, característica del marxismo vulgar, no se detiene demasiado en el problema del efecto que el producto del trabajo ejerce sobre los trabajadores mientras éstos no pueden disponer de él. Tal concepción no quiere ver más que los progresos del dominio sobre la naturaleza y se desentiende de los retrocesos de la sociedad. Así muestra los rasgos tecnocráticos que aparecerán posteriormente con el fascismo. (BENJAMIN, 2007, 70)

Tal como señala García Linera, esta perspectiva es el sustrato común de las vertientes del marxismo que explican el tránsito del capitalismo al comunismo como un progreso continuo de un estadio histórico a otro. La concepción etapista del desarrollo histórico, que planteaba

³⁶ “Si se compara el ritmo de incremento anual de la producción industrial durante un período prolongado, se verá que en los países socialistas es el triple que en el mundo capitalista. Gracias precisamente a sus ventajas, el socialismo puede vencer y vencerá en todas partes al capitalismo.” (KURZANOV & GLEZERMÁN, 1973, 75)

³⁷ “La sociedad (o el proceso social) es tanto más progresista cuanto mayores posibilidades objetivas ofrece al aumento de la productividad del trabajo y al desarrollo de las fuerzas productivas, al desarrollo libre e independiente de la creación de la historia de las masas trabajadoras, principal fuerza productiva y sujeto de la historia, al aumento y satisfacción de las demandas materiales y espirituales y al desarrollo de su capacidad creadora. Dentro de este criterio se debe destacar en especial el papel de las fuerzas productivas, que se desarrollan ininterrumpidamente, por línea ascendente, y del rendimiento del trabajo (visto en movimiento) como categorías sociológicas generales que reflejan en la medida correspondiente los aspectos más importantes de la vida social: el nivel técnico y el estado de las relaciones de producción y de otra índole social” (KURZANOV & GLEZERMÁN, 1973, 324)

como una ley histórica universal (es decir, aplicable a todas las regiones del planeta) el paso necesario de una etapa feudal a una capitalista y luego al socialismo, es un producto directo de esta cosmovisión progresista. Esta mirada la podemos encontrar en algunos pasajes de Marx en *La Ideología Alemana*, *El Manifiesto Comunista* o en los artículos periodísticos que redacta en la primera parte de la década de 1850.

Ahora bien, como hemos visto previamente, el revolucionario germano sometió sus ideas a una profunda crítica y refundó sus concepciones sobre nuevas bases teóricas. Así pasó de maravillarse y alabar a la burguesía como “la clase más revolucionaria de toda la historia” en *El Manifiesto Comunista* a sugerir en la carta a Vera Zazulich, en sus últimos años de vida, que en Rusia era posible y deseable el tránsito al socialismo desde la comuna rural y evitarse así las “terribles peripecias” que trae consigo el desarrollo capitalista.

La idea de continuidad entre capitalismo y socialismo y la concepción lineal de la historia, la identificación de las fuerzas productivas con la técnica y la tecnología o la interpretación de las masas agrarias-indígenas como símbolo del “atraso”, entre otras, se tornaron hegemónicas en la conformación del subcontinente latinoamericano del marxismo. Aunque, como veremos a continuación, también nuestro continente fue el teatro para que nazcan e irradian formulaciones teóricas heréticas cuyo legado permanece vigente e inspira el proceso de reinvención del marxismo como filosofía insuperable de nuestro tiempo.

El marxismo latinoamericano: ¿calco y copia o creación heroica?

Siguiendo a Sánchez Vázquez (1988), definimos al marxismo latinoamericano como la teoría y la práctica elaborada en nuestro continente tratando de revisar, aplicar, desarrollar o enriquecer el marxismo “clásico” y que en ese proceso dio luz a una multiplicidad de corrientes articuladas a partir del horizonte de la transformación social. Su riqueza y vigencia radica en la vitalidad de los movimientos políticos de la región que, a diferencia lo que aconteció en Europa occidental, no sufrieron una derrota categórica³⁸. Y si bien sus textos no poseen siempre un elevado nivel de sofisticación teórica, las producciones latinoamericanas son valiosas cuando intentan condensar la irrupción de lo *real* y abjuran de los moldes dogmáticos.³⁹

³⁸ Nos hacemos eco aquí de la tesis de Perry Anderson para quien el eje gravitacional del “marxismo occidental” (léase: Europa occidental) se desplazó hacia el campo de la cultura y la investigación académica tras la derrota de los años 20 y el ascenso fascista (década de 1930). El diagnóstico que el marxista británico realizó hacia fines de la década de 1970 puede ser extendido hasta la actualidad, con la excepción del movimiento *indignadxs* y la experiencia Podemos en España.

³⁹ “Se asume que lxs revolucionarixs del Sur escriben tratados y manuales, notas rápidas sobre sus movimientos, pero no contribuyen al marxismo de forma sustancial. A menudo se dice: ¿qué escribieron Mao Zedong, Ho Chi Minh y Che Guevara de verdadera importancia? Los manuales de guerra revolucionaria son útiles, sostiene esta perspectiva, pero no son decisivos para una comprensión de las mutaciones del capitalismo y del imperialismo.

En el artículo *Cartografía y perspectivas del marxismo latinoamericano*, Acha y D'Antonio (2010) sostienen que existen cuatro características que permiten hablar de Latinoamérica como unidad espacial teórico-política válida para el marxismo sin negar con ello las tonalidades y singularidades de cada nación o región. La primera de ellas es poseer en común el pasado colonial desde la conquista, la ruptura y reconfiguración del lazo colonial en el siglo XIX y la prolongación de los efectos de la dominación colonial/moderna hasta el presente. El segundo común denominador es la relación conflictiva que desde fines del siglo XIX mantiene Latinoamérica con la gran potencia estadounidense y su visión de nuestro continente como su "patio trasero". La prepotencia imperial hizo y hace de la relación con ésta un principio articulador de la política latinoamericana, ya sea en proyectos subordinados a los Estados Unidos o en proyectos con diversos grados de autonomía respecto al actual centro de poder del capitalismo moderno/colonial. La tercera característica refiere a la construcción de un marxismo cuya recepción es condicionada tanto por la situación nacional-regional y el prisma de los actores políticos como así también por las políticas internacionalistas del marxismo-leninismo, la socialdemocracia, el trotskismo y el maoísmo. En cuarto lugar, hacen a la consistencia del marxismo latinoamericano "las comunicaciones subcontinentales que enlazan las diversas formaciones nacionales, la circulación de impresos, ideas y personas transportando concepciones y militancias ligadas al marxismo; las empresas editoriales, las revistas y los exilios han jugado en este sentido un rol principal" (ACHA&D'ANTONIO, 2010, 234).

Dentro de este cuadro general, a lo largo de su historia, el marxismo latinoamericano y sus corrientes internas se configuraron en cierta medida mas no exclusivamente, a caballo de la tensión entre la reproducción de la *ortodoxia universalista* y, en el otro polo, la traducción *situada* de lxs "clásicos" a las singularidades nacionales/regionales. Si bien junto con el Muro de Berlín se vino abajo el principal centro estratégico sancionador de la ortodoxia, los efectos de la composición eurocéntrica del marxismo local sobrevivieron al desmoronamiento del bloque soviético. Como indican Acha y D'Antonio en el citado artículo, esto nos muestra la eficacia que tiene la noción de colonialidad del saber para explicar las derivas del marxismo en América Latina entendido ahora como un episodio más de la producción cultural de los territorios al sur del Río Bravo.

Los primeros antecedentes de la tradición marxista latinoamericana se remontan al último cuarto del siglo XIX cuando, nutridos por la inmigración europea, surgen los primeros partidos obreros. En la década de 1890, aparece una corriente socialista inspirada en la II Internacional de la que forma parte, por ejemplo, el Partido Socialista Argentino fundado en 1895 por Juan B. Justo quien realizó la primera traducción al castellano de *El capital*. ¿Cuál es el Marx que llega a América Latina? Los textos de difusión de aquellos años fueron el *Manifiesto Comunista*, el Primer tomo de *El Capital* y el *Prólogo a la Contribución a la crítica de la*

Parte de esto es arrogancia, la otra parte es falta de comprensión del ritmo de trabajo que nuestros movimientos exigen a nuestrxs intelectuales y líderes." (TRICONTINENTAL, 2021)

economía política leídos en clave de la socialdemocracia alemana que hegemonizaba la II Internacional. En esa lectura, el escenario privilegiado de la historia “universal” era Europa occidental y los países latinoamericanos ocupaban el lugar del “atraso”. En esa interpretación científicista y evolucionista del marxismo, como señala Sánchez Vázquez, está completamente ausente la lucha antimperialista de los pueblos latinoamericanos por su autonomía y verdadera liberación nacional (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1988, 15) Esta lectura de la obra de Marx y de Engels abonaba a la ideología del progreso y servía de sustento a la estrategia parlamentarista de formaciones políticas como el Partido Socialista argentino. El naciente marxismo, además, es una línea más y minoritaria dentro de una diversidad de planteos transformadores donde el socialismo lasalleano o el anarquismo tenían un rol destacado y mayor alcance de masas.

“La gran ruptura teórica en esta tradición –señala Kohan- se produce con la revolución rusa de 1917 y el surgimiento de una intelectualidad local de vocación leninista que posibilitó la lectura de otro Marx a través de la óptica de la III Internacional” (KOHAN, 2003, 25). Si bien Kohan enfatiza el impacto de la revolución rusa en la formación de una intelectualidad revolucionaria con eje en el movimiento universitario reformista, es innegable que este acontecimiento mundial generó un parteaguas en la historia del marxismo latinoamericano. El influjo de la *Revolución* confluirá con otros movimientos populares que se habían estructurado en lucha contra los Estados oligárquicos y el orden conservador imperante en casi toda la región, así como también con las producciones intelectuales que buscaron entender la realidad de estas tierras desde una perspectiva revolucionaria. Como parte de ese proceso, fracciones radicalizadas de los partidos socialistas o anarquistas o anarco-sindicalistas adherirán a la estrategia bolchevique y fundarán los partidos comunistas, secciones nacionales de la Internacional Comunista. De este proceso emergerá la figura de José Carlos Mariátegui y con él la primera versión descolonizada del marxismo en América Latina.

Mariátegui, lejos de aplicar el supuesto “modelo clásico” de Europa occidental, acuñó una perspectiva de la teoría de Marx en base a la propia realidad peruana. “Su arriesgado y feliz intento de traducción –destaca Kohan- resultó fundacional. Contribuyó a crear de esta manera el difícil marxismo latinoamericano” (KOHAN, 2003, 27). Si bien es difícil extender las consideraciones mariáteguianas pensadas para la América india o Indoamérica al conjunto de la heterogénea realidad continental, la heterodoxia de su obra radica en la gestualidad, en el análisis concreto de la situación concreta. En vista de la realidad agraria de Perú, Mariátegui buscó tender puentes con el campesinado y las comunidades indígenas. Para el amauta existían elementos de socialismo práctico no sólo en el pasado indígena sino en su resistencia y defensa ante el avance del capitalismo moderno/colonial. Según Mariátegui el comunismo “ha seguido siendo para el indio su única defensa” lo que pone en evidencia que se

trata no sólo de un elemento pretérito, sino que se vincula con las luchas del presente⁴⁰. García Linera, como veremos en el segundo capítulo, profundizará en esta dirección y le incorporará otra dimensión: para nuestro autor las comunidades indígenas tienen potencialidad para construir un nuevo lazo comunitario-nacional. En este marco, reconoce el valor de los aportes de Zavaleta Mercado, quién “dio cuenta de la constitución de una intersubjetividad nacional indígena por fuera de la subsunción real, aunque de porvenir desdichado frente a la expansión del régimen del valor-mercantil” (GARCÍA LINERA, 2011, 170).

En sus comienzos, la Internacional Comunista (IC) impulsaba la perspectiva de una transformación revolucionaria de la sociedad de cada país como parte de un proyecto común de revolución mundial que habilitaba un lugar más protagónico, también, a las sociedades “atrasadas”. Sánchez Vázquez resalta que, a diferencia de la concepción eurocentrista-colonialista de la II Internacional, “la IC hacía suya la causa de los pueblos oprimidos que por su contradicción fundamental con el imperialismo pasaban a constituir una parte importante de la revolución mundial”⁴¹ (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1988, 16). Asimismo, las tesis de los primeros Congresos apuntalan la identidad de intereses del proletariado occidental y los pueblos oprimidos de oriente⁴² (como se denominaba en el lenguaje eurocentrista de aquellos años a Asia, África y América Latina) lo que tiene como contracara la subordinación de las luchas nacionales a la lucha proletaria a escala mundial, cuestión que, en cierta medida, desdibuja las peculiaridades nacionales. Por último, las tesis y resoluciones admiten la posibilidad del tránsito al socialismo sin pasar por el capitalismo. Si bien el planteo implicaba un giro copernicano para la lucha en las sociedades de “oriente”, persiste un concepto abstracto sobre el rol de vanguardia del proletariado en países en los que existía débilmente y, cuestión que es subsidiaria a ella, se reafirma el papel preeminente del proletariado occidental dentro del proceso revolucionario mundial. Como dice el filósofo español: “La clave de la liberación de los pueblos oprimidos por el imperialismo seguía estando en Occidente.” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1988, 16)

⁴⁰ “El socialismo andino de Mariátegui nunca fue una restauración del pasado, de un comunismo premoderno o del antiguo mundo inca: *Está, pues, esclarecido que, de la civilización incaica, más que lo que ha muerto nos preocupa lo que ha quedado*, escribió en 1928.” (TRICONTINENTAL, 2021)

⁴¹ En el apartado *Tesis y adiciones sobre las cuestiones nacional y colonial* del II Congreso de 1920 encontramos, por ejemplo, la siguiente afirmación: “La Internacional Comunista rompe para siempre con la tradición de la II Internacional para la cual, en los hechos, sólo existían los pueblos de raza blanca. La Internacional Comunista fraterniza con los hombres de raza blanca, amarilla, negra, con los trabajadores de toda la tierra.” (AAVV, 2017, 80)

⁴² En el mismo apartado: “De las tesis esenciales arriba expuestas se desprende que la base de toda la política de la Internacional Comunista, en lo que al problema nacional y colonial se refiere, debe consistir en acercar a las masas proletarias y trabajadoras de todas las naciones y de todos los países para la lucha revolucionaria común por el derrocamiento de los terratenientes y de la burguesía, ya que sólo un acercamiento de esta clase garantiza el triunfo sobre el capitalismo, triunfo sin el cual es imposible suprimir la opresión nacional y la desigualdad de derechos.” (AAVV, 2017, pág. 81)

Aun así, con sus luces y sombras, los años veinte serán un periodo de apertura y de una fecunda elaboración teórico-práctica. Este tiempo es denominado por Lowy (1980) como *primer comunismo* y se extiende hasta 1935 momento que, con la consolidación de la hegemonía estalinista, marca el inicio de un segundo período. Como todo corte temporal es, en parte, arbitrario y terreno de debate. Por lo pronto, en referencia a la hegemonía estalinista, sus inicios se remontan a la disputa que se abre en la URSS y en la Internacional Comunista tras la muerte de Lenin. Añadimos que, en América Latina, la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana celebrada en el año 1929 en la ciudad de Buenos Aires fijó un alineamiento afín con la dirección de Stalin.

La Revolución Cubana de 1959, sin dudas, abrirá un nuevo tiempo que confluirá con las profundas y radicales transformaciones de la sociedad de la siguiente década. En nuestro subcontinente, la Revolución cubana implicó un verdadero escándalo teórico y práctico para el marxismo-leninismo de los partidos comunistas latinoamericanos en tanto puso en cuestión todos sus dogmas: la idea de la revolución por etapas en los países atrasados, el papel de la clase obrera y del partido. Ninguno de los preceptos que fijaba la vulgata marxista había tenido lugar en la realidad de Cuba. Si la Revolución Rusa había sido la revolución contra *El Capital* (en realidad, contra la lectura que hacía de él la Segunda Internacional), la cubana echaba por los aires a todos los manuales soviéticos⁴³. Los sesentas y primera mitad de los setentas serán un periodo de alza de la lucha de clases que verán florecer en América Latina nuevas experiencias político-organizativas influenciadas por aquella⁴⁴, las luchas de liberación nacional de África y Asia, la Revolución Cultural China, las rebeliones en Europa Oriental (Hungría 1956, Praga 1968), por citar los más relevantes. “El surgimiento en nuestra época de un nuevo Tercer Mundo –apunta Dunayevskaya en 1987- no se limitó a una mera designación geográfica, por masiva y fundamental que fuera. Antes bien, vino a ser sinónimo de nuevas fuerzas tanto revolucionarias como de racionalidad” (DUNAYEVSKAYA, 2012, 320). Este inmenso caudal de creatividad social, política y cultural tuvo expresiones destacadas en las luchas antirracistas, la reivindicación de la negritud y en la emergencia de un potente y radicalizado movimiento feminista. Estas fuerzas sociales deslizaron, también, el foco de la producción teórica hacia el tercermundo donde brotaron, entre otros, la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación.

La teoría de la dependencia profundizó y radicalizó el planteo cepalino acerca de la asimetría de los términos del intercambio entre el centro y la periferia capitalista. Con sus diversas va-

⁴³ No obstante, la vulgata soviética desembarcará también en la isla caribeña. El propio Che Guevara lo comprobará con amargura en sus polémicas económicas y a propósito del lugar de las ideas y valores en la construcción del socialismo.

⁴⁴ “La Revolución Cubana provoca un deslumbramiento tal en los revolucionarixs latinoamericanxs que llega a cegarlos. En diferentes países de América Latina se hace sentir la aspiración a seguir un camino con las armas en la mano. Surge así y se desarrolla un variado y extenso movimiento guerrillero que opera primero en el campo y después en las ciudades.” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1988, 23)

riantes, la teoría de la dependencia plantea que el sistema capitalista mundial había absorbido a Latinoamérica y África en su órbita en una posición subordinada desde el comienzo de la colonización de forma tal que constituían la periferia del sistema capitalista (Asia y Oceanía se incorporarán a dicha periferia en el siglo XIX). Lo interesante de esta perspectiva, que nutrió los procesos de liberación de 1960-70 como en Cuba, y también los actuales de Venezuela y Bolivia, es que echa por tierra con la idea de que América Latina estaba sumida en el feudalismo o semi-feudalismo y que necesitaba pasar por un estadio capitalista/moderno previo a ensayar un tránsito hacia formas anti-capitalistas, tal como plantea el marxismo ortodoxo con su teoría de los cinco estadios de la evolución humana: comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo, comunismo. Los aportes de la teoría de la dependencia y luego la teoría decolonial, brindan herramientas para criticar la idea de una secuencia histórica unilineal y universalmente válida y que establece una línea divisoria entre capital y pre-capital. Como veremos en el segundo capítulo, García Linera somete a una profunda crítica esta concepción lineal de la historia y, recuperando a Marx, propone una concepción multilineal y pluri-espacial de la historia.

Las dictaduras del Cono Sur coordinadas por el imperialismo estadounidense (Plan Cóndor) y la contraofensiva en Centroamérica en los ochenta -derrotas en Nicaragua y El Salvador- marcarán el cierre de esta etapa en América Latina y abrirán un período de repliegue de las ideas antimperialistas y anticapitalistas a tono con el clima de época imperante a nivel mundial. De este modo, a los tres períodos señalados (1917-1930/35, 1930/35-1959, 1959-1973/79) se debe añadir una época, coincidente con el ascenso y consolidación de la globalización neoliberal, de retracción, derrota, autocrítica y renovación que comprende las últimas décadas del siglo XX, marcadas por el fin de las dictaduras militares, el abandono de las estrategias revolucionarias socialistas y el derrumbe de las referencias mundiales del marxismo. Durante esta fase observamos un desencanto masivo con el marxismo en el universo de la producción cultural, el pasaje a posiciones postmarxistas o liberales conservadoras y el abandono del concepto de revolución social. Acontecimientos relevantes como el caracazo o el levantamiento zapatista en el año 1994 no podrán torcer el proceso de reflujo y crisis. Será recién con el inicio del nuevo siglo cuando la resistencia al neoliberalismo alumbrará un nuevo panorama social, cultural y político y actualice los desafíos para el marxismo latinoamericano. La potencia de las luchas populares y su capacidad de proyección política estimulan un proceso de revisión crítica y recreación del marxismo latinoamericano que se ve interpelado y actualizado por el acontecer social y político. En ese contexto, como señalan Acha y D'Antonio:

Viejas problemáticas desgarran los sentidos que antaño parecían evidentes: la sucesión de modos de producción, el privilegio del enfoque de clases, la identificación de una clase o una organización con la revolución social, la sujeción a una doctrina planetaria o a un centro de poder mundial, la confianza en el progreso inexorable, y el economicismo. Antiguas polaridades son repensadas: reforma/revolución, nacional/internacional, clase/raza

o clase/género, democrático/revolucionario, estado/sociedad civil, entre otras. Sobre todo, ninguna experiencia situada (como los experimentos vivientes de Bolivia o Venezuela) aspira a imponerse como modelo continental, aunque produzca efectos de latinoamericanización pues mientras en todos los casos se asiste a una creación diaria de una senda revolucionaria todavía incierta, la suerte de cada proceso nacional es inseparable de la constitución de una unidad socialista latinoamericana. (ACHA&D'ANTONIO, 2010, 225)

Este recorrido a trazo grueso de la historia del marxismo en Nuestramérica nos permite construir el sentido de la labor teórica de García Linera y reconocer los desafíos de un período histórico signado, primero, por el eclipse de la Revolución y el repliegue de los imaginarios emancipatorios y, años más tarde, por las resistencias y rebeliones que señalaron un despertar en la región en el amanecer del presente siglo. No obstante, la profundidad de conmoción que trajo consigo el derrumbe de los socialismos del siglo XX merece que acerquemos la lupa a la “última” crisis de la filosofía de la praxis e indagamos respecto a su impacto en el universo teórico y político.

La “última” crisis del marxismo y latinoamérica

La verdad amarga es que no existe una vía para lograr nuevos comienzos sin pasar por lo que Hegel llamó la seriedad, el sufrimiento, la paciencia y el trabajo de lo negativo

Raya Dunayevskaya, Filosofía y revolución, 1973

La última o más reciente crisis teórica y política⁴⁵ del marxismo tiene en común con otros sistemas teórico-prácticos la sincronía con las transformaciones profundas del capitalismo. Como hemos visto anteriormente, así aconteció en vida de Marx en la coyuntura 1848-1850 y en la de 1871 (Comuna de París). Esta última señalará el comienzo de una era de transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales (sufragio masculino, reformas sociales y mejora de las condiciones de vida de la población) que en los países del centro capitalista ofrecerán el terreno propicio para la emergencia de expresiones políticas reformistas entre las que se destacó la corriente revisionista encabezada por Bernstein⁴⁶ y la conducción de la Se-

⁴⁵ “Si el marxismo es una teoría de la praxis, este doble sentido de la crisis se presenta como inescindible” (EXPÓSITO, 2018, 49)

⁴⁶ “Eduard Bernstein propuso «revisar» radicalmente el marxismo a la luz de su supuesta incapacidad para hacer justicia a la complejidad de las clases sociales modernas y al poder de adaptación del capitalismo contemporáneo. Bernstein recomendaba abandonar la dialéctica de origen hegeliano junto con el concepto mismo de revolución, así como reorganizar de manera consecuente con ello la política de la Segunda Internacional en torno a la democracia de masas y el proceso electoral.” (JAMESON, 1998, pág. 13) Resulta interesante observar, como indica Jameson, el vínculo estrecho que existe entre la crítica revisionista y el posmarxismo que surge en la década de 1970. Para este autor, la crítica o, directamente, el abandono del concepto de y la apuesta política por la revolución anti-capitalista es la piedra de toque común al revisionismo y el posmarxismo. Ello no debe hacernos perder de vista que ambos son derivaciones mediadas de movimientos y tendencias en la sociedad, es decir, lejos de constituir un epifenómeno, son orgánicas al movimiento histórico. Su historicidad, es decir, su sentido histórico,

gunda Internacional. Ambas expresiones de raigambre obrera secundarán, en su mayoría, a sus respectivas burguesías nacionales en la empresa bélica que dio lugar a la Gran Guerra (1914-18). La Revolución Rusa irrumpirá para, gracias a la enorme lucha del pueblo ruso y al indispensable genio⁴⁷ de lxs bolcheviques, poner la revolución en el *orden del día*.

A diferencia de otras derrotas históricas que se podían inscribir en la dialéctica revolución-barbarie, incluso el fracaso histórico de extender el proceso revolucionario desde Rusia hacia Europa y la inconmensurable reacción que sobrevino a él con los fascismos, el derrumbe de la experiencia soviética significó el desmoronamiento y la perversión de todo un horizonte de expectativas. De modo tal que, “tras haber irrumpido en la escena del siglo como una promesa de liberación, el comunismo salió de él como un símbolo de alienación y opresión.” Ninguna otra derrota precedente generó algo similar; la modernidad vivió un nuevo desencantamiento que en esta ocasión brotaba “del fracaso de sus alternativas” (TRAVERSO, 2017, 88). Tras el colapso del bloque socialista, el mundo atestiguó desconcertado cómo sin mediar un solo disparo, sin mártires, ni culpables o traidores, en fin, sin épica, se caía el símbolo de las creencias forjadas al calor de la Revolución de Octubre de que el capitalismo era finito y podía ser sustituido por otra sociedad mejor. Estas creencias mundiales, vitales para la acción política, movilizaron a millones de personas que pelearon y dieron su vida por un mundo diferente para sí y, fundamentalmente, para otrxs seres humanos y las generaciones futuras.

En los últimos 100 años morirán más personas en nombre de la revolución que en nombre de cualquier religión, con la diferencia de que, en el caso del sacrificio religioso, la entrega se da a favor del propio espíritu del sacrificado; mientras que, en la revolución, la inmolación es a favor de la liberación material de todos los seres humanos, lo que hace del hecho revolucionario un tipo de producción de comunidad que adelanta episódicamente a la comunidad universal deseada. (GARCIA LINERA, 2020d, 162)

La Revolución de Octubre era el punto de Arquímedes que infundía confianza e inspiración y nutría la voluntad de transformación de quienes abrazaban la causa de la liberación y vislumbraban en “la revolución” el agente histórico que permitía la realización del socialismo. Es por ello que “revolución” se convertirá, como señala García Linera (2020), “en la palabra más reivindicada y satanizada del siglo XX” y, agregamos nosotrxs, el significante que está en el centro de la última crisis del marxismo (y de la modernidad en general). Y si bien la idea de revolución siempre ha estado en el foco crítico, sea por el revisionismo de Bernstein, el reformismo de la Segunda Internacional o la socialdemocracia de posguerra, la novedad que sucede al colapso del bloque soviético es que, como señala Sotelo, ahora “*la prueba* de la historia aparecía como un *mentís* a largas trayectorias de vida”. (SOTELO, 2018, 12).

Si bien las explicaciones permanecen en la cuenta del debe, esta crisis del marxismo generó diversas actitudes que, según el artículo de Acha y D’Antonio, pueden ser ordenadas en cua-

radica en que ambos expresan una realidad cultural e ideológica sustentada en “una quiebra de las capacidades de análisis de un marxismo antiguo a la luz de los nuevos acontecimientos” (JAMESON, 1998, 13).

⁴⁷ Tomo la expresión de Pablo Iglesias. (IGLESIAS, 2017)

tro tendencias principales. Primero, la negación de la crisis de la teoría y la praxis que se muestra incapaz de revisar la historia y los desafíos tras un siglo de experiencias (y fracasos). En segundo lugar, en el polo simétrico opuesto, un rechazo que simplifica y demoniza las políticas del pasado reducidas a la violencia, el vanguardismo y el autoritarismo y que es pilar de una historia funcional a la asunción de posiciones liberales o posmodernas que abrevan en el relativismo individualista y en un hedonismo desencantado. Las otras dos actitudes conllevan miradas más activas. Por una parte, una tendencia que propone una revisión autocrítica profunda del marxismo, en la que prevalece “el gesto melancólico y trágico” y el marxismo es visto como un terreno poco fértil para la creación política. Por último, “una perspectiva autocrítica atenta a los signos de una nueva radicalidad nacida de las militancias populares, anunciadoras de nueva materia para reconstruir el proyecto socialista” (ACHA& D’ANTONIO, 2010, 236). Como argumentan lxs historiadorxs argentinxs, esta actitud hacia el marxismo ganó sustento significativo con los hechos latinoamericanos en la inauguración del siglo XXI. García Linera es uno lxs principales referentes dentro de esta última tendencia que se destaca, como podemos observar en el siguiente pasaje a propósito del centenario de la revolución de 1917, por inscribir la crítica de las derrotas del siglo XX en la perspectiva de la praxis transformadora.

A 100 años de la Revolución Soviética, continuamos hablando de ella porque añoramos y necesitamos nuevas revoluciones; porque nuevas revoluciones que dignifiquen al ser humano como un ser universal, común, comunitario, vendrán. Y esas revoluciones venideras que toquen el alma creativa de los trabajadores no podrán ni deberán ser una repetición de lo acontecido hace un siglo atrás; tendrán que ser mejores que ella, avanzar mucho más que ella y superar los límites que ella engendró, precisamente porque fracasó y, al hacerlo, nos dio a las siguientes generaciones, las herramientas intelectuales y prácticas para no volver a fracasar, o, al menos, para no hacerlo por las mismas circunstancias por las que ella fracasó. (GARCIA LINERA, 2020d, 238)

En este sentido, resuenan las preguntas que se hiciera Raya Dunayevskaya en mayo de 1987, poco antes de fallecer. Estos interrogantes sintetizan la cuestión y marcan dos senderos de reflexión teórica imprescindibles por su vigencia: “1] ¿Qué sucedió después de la conquista del poder? 2] ¿Son asequibles nuevas vías de inicio en medio de la profusa reacción, las múltiples revoluciones abortadas y el retroceso del reloj de la historia en la mayoría de los países con un alto nivel tecnológico?” (DUNAYEVSKAYA, 2012, 318). Estas y otras preguntas posibles, ponen en evidencia que la reinención de las aspiraciones de transformar el mundo supone tomar conciencia del fracaso de los intentos pasados y hacer un replanteo integral y profundo de las ideas con las que se había interpretado el mundo. Y allí retorna Marx. En la lectura de García Linera, la vuelta a escena de Marx trae consigo el laboratorio de ideas marxiano y, con ello, reconstruye su marco teórico y lógica de pensamiento. Asimismo, desempolva los escritos de la última década entre los que se destacan *Los cuadernos etnológicos* que contienen una prehistoria de la humanidad y una historia de la civilización y la carta a

Vera Zasulich. Nuevas interpretaciones sobre viejos temas verán luz con la exploración de estos fragmentos. Cuestiones como las sociedades precapitalistas, el campesinado, las mujeres, la comunidad y la perspectiva multilineal del desarrollo humano serán la piedra de toque de una profunda revisión del universo teórico-práctico del marxismo que sacarán a la dialéctica el corsé que impusiera la escolástica ortodoxa.

Desde la perspectiva que aquí sostenemos y compartimos con García Linera, consideramos que asumir la crisis del marxismo es lo opuesto a la capitulación. Inspiradxs por el gesto creativo inaugural de Marx, supone nuevos comienzos y la apertura a la invención: “Asumir la crisis es también descubrir un marxismo inquieto que pone al orden de cosas existente en entredicho, que puede pensar más allá de las lógicas del capital, los devenires de lo social” (EXPÓSITO, 2018, 17). En una conferencia del año 2014 y publicada bajo el título de *Un horizonte de época comunitario*, el ex-vicepresidente del país andino esboza los desafíos contemporáneos:

Las nuevas generaciones no podemos asfixiarnos en los terribles errores de las anteriores generaciones. La nueva generación tiene que asumir como experiencia los fracasos, las debilidades para no volver a repetirlos, pero a la vez para nuevamente seguir mirando e impulsando el porvenir y la esperanza social por ese porvenir. (GARCIA LINERA, 2020d, 151)

Para García Linera, entonces, asumir la derrota implica salir del estupor y proponerse remontar los fracasos de la teoría y la práctica política. La frustración, la desilusión y el fiasco enorme de los ensayos socialistas representan los límites de uno de los caminos mas no clausura el porvenir comunista. Es tarea de la crítica teórica reconocer estos límites y ofrecer a las nuevas-viejas fuerzas plebeyas brújulas para la práctica política. Las próximas páginas buscan recoger aspectos sustanciales de este proyecto político-intelectual.

Parte II

García Linera y la relectura de Marx

como buen marxista, seguidor de Hegel, voy a comenzar por hablar del marxismo criticando al marxismo, que es como tiene que hacer cada marxista que nuevamente comience a releer su historia y su memoria.

Álvaro García Linera, *Marxismo e indianismo*, 2007

Marx, con el fuego de su pensamiento poderoso, ha iluminado después de él a todas las revoluciones. Pero el marxismo como tal no ha producido nunca una revolución. Ello ha ocurrido, en cambio, cuando el marxismo ha leído en la historia nacional la formación subterránea de la revolución.

René Zavaleta Mercado, *Ni piedra filosofal ni summa feliz*, 1983

Antes pensaba que Irlanda estaba sometida a Inglaterra, era una colonia inglesa e iba a liberarse por influencia de la clase obrera inglesa. Eran los obreros ingleses los que iban a ayudar a liberar a la colonia, eso pensaba antes. Ahora pienso distinto; pienso que la emancipación de Irlanda es la primera condición de la libertad de los obreros ingleses

Karl Marx, carta a F. Engels, 1867

Postulamos entonces a la comunidad y a sus rebeliones como fundamento esclarecedor de lo llamado "indígena".

Álvaro García Linera, *Narrativa colonial y narrativa comunal*, 1998

En la sección precedente referimos a los quiebres y continuidades al interior del pensamiento de Marx y al par crisis-refundación para explicar ese movimiento histórico. Apuntamos, también, que en el transcurso de la vida del pensador revolucionario hubo coyunturas políticas que significaron un parteaguas; momentos de torsión que hicieron crujir expectativas e hipótesis previas, resignificaron espacios de experiencias y sustentaron un proceso ininterrumpido de revisión crítica de la teoría y de las apuestas políticas. En esta sección nos dedicaremos al exhaustivo estudio que García Linera hace sobre la obra de Marx, su especial atención a las categorías con las que éste enfocó las formaciones sociales de la periferia capitalista y, más en general, los recursos que, a partir de un ejercicio de traducción, brinda la teoría marxiana.

En un primer término, abordaremos las categorías que articulan la concepción del desarrollo histórico en Marx y sus supuestos epistemológicos. Empezaremos por el análisis que realiza García Linera respecto al tránsito de Marx desde una concepción lineal hacia una multilineal del desarrollo histórico y seguiremos luego por la articulación entre la categoría fuerzas productivas y la interpretación del cambio social. Vistas de conjunto, las formas del proceso histórico, el rol del colonialismo, las fuerzas productivas y el cambio social, dan forma a un elemento fundamental para la crítica marxista del capitalismo y la revolución comunista: la concepción de la historia. En el siguiente apartado, indagaremos la obra más abstracta y compleja de García Linera, *Forma valor y forma comunidad*. En este texto, recupera la teoría del valor elaborada por Marx en las sucesivas redacciones de *El Capital* y se sirve de ella para estudiar las categorías comunidad y nación y el vínculo dialéctico entre el valor de cambio y la forma Estado-nación. A continuación, dentro del mismo apartado, trabajaremos la reconsideración marxiana de la comunidad agraria a la luz del caso ruso, la interpretación de García Linera sobre la comunidad agraria indígena en general y la constitución de la nación aymara. En el tercer y último apartado del capítulo, abrevamos en el estudio que García Linera efectúa sobre la categoría Estado siguiendo y profundizando las dos líneas argumentativas desarrolladas por Marx: la crítica del Estado moderno y las notas sobre el Estado en una transición socialista. A ello incorporamos la discusión que García Linera entabla con Aricó a propósito de los conceptos y supuestos con los que Marx posó su mirada sobre América Latina e interpretó la formación de los estados latinoamericanos.

Previo a comenzar con el desarrollo del capítulo, nos interesa comentar que la empresa crítica de García Linera, exige, según nuestro autor, observar el *proceso* de producción teórica e indagar con exhaustividad aquello que Marx escribió sin destino de imprenta. De ese modo podremos observar el proceso de maduración de las categorías marxianas atendiendo a las contradicciones, a las autocríticas, a la profundización de algunas zonas de análisis y el olvido de otras. En virtud de ello, el intelectual andino encara la tarea siguiendo con atención los cambios que Marx introduce en sus investigaciones, mostrándonos una preocupación constante por la *historicidad* de su universo de ideas. En esa dirección, mención especial merecerán los años posteriores a la Comuna de París (1871), período en que Marx deslizará su atención hacia nuevas áreas de estudio que comprendían el desarrollo rural de la Rusia zarista (para lo cual aprende a manejar el idioma), los estudios antropológicos e, incluso, la química o la geología. La sumersión de García Linera en el laboratorio de ideas de Marx nos permite reconocer la existencia de filones poco explorados del pensamiento marxiano que tienen la potencia suficiente para - ¡aún hoy! - inaugurar nuevos horizontes teórico-prácticos y, a su vez, hallar un *locus* desde el propio Marx para criticar y derribar los sentidos construidos por la ideología productivista instituida en su propio nombre. Parafraseando a Aricó (2010), se trata de buscar en Marx todo aquello que traiciona y niega el marxismo de Marx.

Marxismo y concepción de la historia

EL TRÁNSITO DE MARX HACIA UNA VISIÓN NO LINEAL DE LA HISTORIA

Como apuntamos en la Introducción, García Linera incursionó en la publicación de fragmentos de la obra de Marx. Uno de los textos que aquí abordamos tuvo lugar en ocasión de la presentación del libro *Colonialismo. Cuaderno de Londres n° XIV, 1851 (Inédito)* realizada en el hall de la Vicepresidencia del Estado de Bolivia el 5 de septiembre de 2019, apenas dos meses antes del golpe al gobierno de Evo Morales. El título de dicha conferencia, *Marx y la visión multilínea de la historia*, no deja lugar a dudas respecto del contenido y de la relevancia que asume el tema para García Linera. Allí plantea que, en sus primeros escritos, Marx presenta una teoría del desarrollo histórico en la que tiende a universalizar el proceso histórico de Europa occidental; como si éste se desplegara, a partir de un punto de partida común, sobre una misma línea de tiempo. El *Manifiesto Comunista* es el texto más conocido donde se puede localizar esta visión que también podemos encontrar en la *Ideología Alemana*⁴⁸ y en los artículos periodísticos de la década de 1850. El trabajo teórico que efectúa García Linera nos brinda herramientas para comprender el eurocentrismo de Marx, analizar sobre qué lecturas se sostiene, reconocer qué experiencias históricas suscitan sus virajes y registrar los propios matices y contradicciones que aquél despliega en sus argumentaciones. En este sentido, a partir de esta lectura, podemos afirmar que aquello que en la escritura marxiana se presenta como pliegues contradictorios y ricos en matices, a partir de las operaciones teóricas de la ortodoxia pierde sus tensiones creativas y aparece como fórmulas incontrovertibles y de pretensiones universalistas.

Marx se caracterizaba por resumir las lecturas y hacer anotaciones con recortes y comentarios propios y es así que en el cuaderno arriba referido podemos encontrar, entre otros, los resúmenes sobre las publicaciones del historiador norteamericano William Prescott. En opinión de García Linera, este historiador influyó significativamente a Marx, especialmente en su visión del mundo colonizado y, dentro de éste, el latinoamericano en particular. En los estudios sobre la colonización de Latinoamérica, Prescott establece una dicotomía entre España y el mundo inca o azteca, siendo aquella el equivalente a la civilización y los pueblos amerindios a la barbarie y el despotismo “oriental”. Aunque hoy suene extraño, desde este enfoque eurocéntrico las sociedades latinoamericanas eran asociadas con el “orientalismo”. Además de Prescott, otra vertiente del prejuicio “orientalista” marxiano es Hegel para quien todo lo que no fuera Europa era asociado, en el mejor de los casos, con el asiaticismo o iba a parar directamente al saco de “los pueblos sin historia”. El asiaticismo refiere a una forma de gobierno

⁴⁸ La *Ideología Alemana* es publicada recién en el año 1932.

despótica, con predominancia de estructuras sociales de casta (vg. India) y con una dinámica propia de la comunidad aldeana caracterizada por costumbres fijas, estacionarias, donde los cambios políticos acontecen –según este prejuicio- bajo la indiferencia de la mayor parte de la sociedad. El reduccionismo y sesgo tienen que ver con el desconocimiento y el etnocentrismo con el que la filosofía y economía europea miraban las sociedades no europeas acentuado, su vez, por las propias disputas políticas al interior de Europa. El acontecer real de Asia era muy diferente a mediados del siglo XIX de lo que expresaban Montesquieu, Smith, Hegel, Prescott y el propio Marx.⁴⁹ El abandono, entonces, por parte de Marx de la noción de asiaticismo y de la categoría “modo de producción asiático” hacia fines de la década de 1850 devela, según García Linera, cambios en la mirada marxiana respecto al colonialismo y demuestra que el intento de agrupar bajo un mismo concepto sociedades tan disímiles comienza a evidenciarse como un equívoco para Marx.

Analicemos ahora el minucioso rastreo en relación a la concepción marxiana del desarrollo histórico que nuestro autor efectúa en *De demonios escondidos y momentos de revolución* (1991). Allí, en el capítulo dedicado a *La Sagrada Familia*, afirma que la mirada de Marx respecto a la situación de los pueblos no europeos permite entrever un concepto progresivo de la historia con evidentes reminiscencias hegelianas. Mas será recién en *La Ideología Alemana* donde, con apenas 27 años, trace un primer bosquejo del desarrollo histórico de la humanidad desde sus orígenes tribales hasta el capitalismo. A modo de contrapunto a esta afirmación, el García Linera señala que, si bien una lectura apresurada podría llevarnos a concluir que Marx establece una línea única y progresiva del desarrollo de la humanidad, ello implicaría desatender que, en opinión de aquel, se trata sólo de un compendio general, abstracto, al cual no puede ceñirse el desarrollo histórico universal, ni siquiera el europeo. De lo contrario, según Marx, se estaría reemplazando la “exposición de la acción práctica” por una filosofía de la historia que se ubica por encima de ella. Ahora bien, pese a esta aclaración, García Linera afirma que resulta innegable que este compendio general opera como una suerte de meta-texto que sirve de substrato para las valoraciones respecto a los pueblos y las regiones europeas no capitalistas en relación al intenso avance del capitalismo mundial que se desenvuelve ante los ojos del fundador de la Primera Internacional.

Asimismo, y este es un aspecto significativo para nuestro autor, en los años de redacción de *La Ideología Alemana*, es posible reconocer una asociación implícita entre campo y feudalismo que se profundizará poco más más tarde, en 1847, cuando Marx escriba junto a Engels el *Manifiesto Comunista*. García Linera vincula esta asociación campo-feudalismo con la concepción lineal de la historia a partir de la cual “el campo está colocado en los escalones pre-

⁴⁹ “Los textos de Marx deben ser leídos y tratados a la luz de estas restricciones que le impidieron un conocimiento más real y por lo tanto más total de las sociedades asiáticas contemporáneas; pero además es necesario ver también en ellos, la repercusión de la discusión filosófica y política que le precedió y una intervención ante esta.” (GARCÍA LINERA, 1991, 207)

vios al capitalismo surgido en las ciudades y, por tanto, más alejado y sin relación directa con las posibilidades del comunismo” (GARCÍA LINERA, 1991, 72). A su vez, este enfoque se anuda con una interpretación cronológica y sincrónica de la situación de las diferentes formaciones económico-sociales a la luz del par barbarie/atraso vs civilización/progreso donde el campo es sinónimo de feudalismo en Europa y de asiaticismo en el caso de los territorios no capitalistas de las colonias. El campo equivale al atraso mientras la ciudad se asocia al capitalismo y representa el progreso. La cuestión es que, si bien el capitalismo representa una revolución productiva frente al feudalismo, esto

es parcial y erróneo si no diferenciamos las relaciones feudales de otras relaciones productivas agrarias no feudales y no capitalistas y las metemos al mismo saco; y en particular si no se toma en cuenta las formas históricas concretas de la existencia del capitalismo con sus secuelas y las formas histórico concretas de la existencia de relaciones agrarias que pueden asumir bajo circunstancias especiales un carácter más progresista como lo vio Marx años después respecto, por ejemplo, a la comunidad hindú y la colonización capitalista inglesa. (GARCÍA LINERA, 1991, 70)

Podemos afirmar entonces que, durante los años previos a la redacción de *El Capital*, en Marx predominó una mirada acotada y sesgada respecto a la diversidad de las relaciones productivas del campo. Además de la *Ideología Alemana*, el *Manifiesto Comunista* es el otro texto esencial de este período. Marx expone allí la centralidad para su teoría que asume la concepción de la historia y explicita sus ideas en relación al desarrollo histórico. En la visión globalizadora que atraviesa el conjunto de la pieza política queda en evidencia la misma parcialidad y carácter general que *La Ideología Alemana* ya que se restringe exclusivamente al esclavismo, feudalismo y el capitalismo como las tres principales épocas dinamizadas por el motor de la historia: la lucha de clases. García Linera apunta que una lectura atenta y matizada permite reconocer que, pese a este horizonte histórico restringido, el *Manifiesto* no habla de una progresividad lineal de estas épocas históricas ni tampoco aduce un carácter obligatorio para el conjunto de la sociedad mundial. Aun así, el *Manifiesto* abona las interpretaciones progresivas de la historia por las ideas que expone y las que omite.

... es [la] ausencia de referencias tanto en el *Manifiesto* como en *La Ideología Alemana* y en parte también la "corrección" introducida por Engels en 1888, que extiende la existencia de la comunidad agraria como punto de partida común de la historia "desde la India hasta Irlanda", pero dejando de lado la diversidad de desarrollo surgido a partir de ella, lo que ha servido de pretexto más o menos plausible de un cúmulo de lecturas distorsionadas que han intentado encontrar o acomodar feudalismos, esclavismos o feudalismos "en evolución" a capitalismo, en lugares y situaciones tan radicalmente distintos a los analizados por Marx que provocan risa. (GARCÍA LINERA, 1991, 107)

Casi tres décadas más tarde a la redacción *De demonios*, García Linera vuelve sobre este punto en la presentación del *Cuaderno de Londres n° XIV* antes mencionada para señalar que en la perspectiva marxiana del período que estamos analizando, si en Europa los estadios históricos necesarios fueron el esclavismo, feudalismo, capitalismo, “en los otros países

del mundo fue asiatismo y luego capitalismo como condición para llegar al socialismo.” (GARCIA LINERA, 2020c, 69)

La concepción del proceso histórico se anuda con la mirada marxiana respecto al colonialismo. En consonancia con interpretación progresiva del desarrollo, durante la primera mitad de 1850, el colonialismo era considerado por Marx como un instrumento inconsciente de la Historia⁵⁰; un medio brutal mas necesario a través del cual las sociedades sometidas eran arrojadas a la rueda de la Historia. Dentro de este marco conceptual, de esta visión del mundo, Marx sostenía que la liberación de las naciones “atrasadas” o periféricas, para decirlo en términos que nos resultan más adecuados, sería obra de los proletarios de Inglaterra, el centro capitalista. Esta visión será criticada por el propio Marx quien hacia finales de la década de 1850 iniciará un viraje en sus posiciones que se consolidará en sus últimos años de vida. García Linera estudia con atención el proceso sobre el que se desenvuelve dicho viraje en el capítulo X de *Demonios escondidos* dedicado a los artículos que Marx redacta para el New York Daily Tribune (NYDT). En estos artículos, hasta el año 1857 cuando emerja con fuerza un movimiento de masas campesinas –mayoritario en la sociedad hindú- que lucha por la independencia de la India contra el invasor inglés, predominará en Marx una mirada estereotipada donde se le asigna a dichas masas un rol pasivo, carente de iniciativa y voluntad política. En 1853, en artículos como *La dominación británica en el India* o *La India*, se puede observar que, ante la pasividad de las masas comunitarias hindúes, Marx ubica en la coloniza-

⁵⁰ “Entre otras cosas, llega a decir que Inglaterra, respecto a India, tiene un doble papel, una doble visión: destruir la vieja sociedad asiática y sentar las bases de una sociedad occidental en Asia.” (GARCIA LINERA, 2020c, 69). Un similar tono, aunque siempre más taxativo, podemos encontrar en Engels. El siguiente pasaje es citado por García Linera en *De demonios...* “Es sabido que no somos amigos de la burguesía... [pero] Nada tenemos en contra de que imponga por doquier sus intenciones. Más aún, ni siquiera podemos reprimir una sonrisa irónica cuando vemos la terrible seriedad y el patético entusiasmo con que los burgueses luchan por sus objetivos en casi todas partes. Estos señores creen realmente que están trabajando para sí mismos. Son de alcance suficientemente corto para creer que, con su triunfo, el mundo alcanzará su conformación definitiva. Y sin embargo nada es más evidente que el hecho de que sólo nos están allanando el camino, por doquier, a nosotros, los demócratas y comunistas, de que a lo sumo conquistarán algunos años de inquieto placer, para luego volver a ser derrocados de inmediato. ¡Seguid luchando valerosamente, pues, oh señores del capital! Por ahora os necesitamos y en alguno que otro lugar hasta precisamos vuestra hegemonía. Debéis limpiar de nuestro camino los resabios del medioevo y la monarquía absoluta, debéis aniquilar el patriarcalismo, debéis centralizar, debes transformar para nosotros las clases más o menos desposeídas en auténticos proletarios, en reclutas, debéis suministrarnos con vuestras fábricas y comunicaciones comerciales, la base de los medios materiales que requiere el proletariado para su liberación.” (F. Engels citado en GARCÍA LINERA, 1991, 98)

En este punto incorporamos un apunte al margen respecto a la interpretación del proceso de formación del capitalismo moderno/colonial y su articulación con el patriarcado desde una perspectiva feminista. Creemos pertinente traer al ruedo un comentario de Silvia Federici que echa luz sobre las limitaciones teóricas del eurocentrismo y sus consecuencias políticas. “Marx nunca podría haber supuesto que el capitalismo allanaba el camino hacia la liberación humana si hubiera mirado su historia desde el punto de vista de las mujeres. Esta historia enseña que, aun cuando los hombres alcanzaron un cierto grado formal de libertad, las mujeres siempre fueron tratadas como seres socialmente inferiores, explotadas de un modo similar a formas de esclavitud. “Mujeres” ... significa no sólo una historia oculta que necesita hacerse visible, sino una forma particular de explotación y, por lo tanto, una perspectiva especial desde la cual reconsiderar la historia de las relaciones capitalistas.” (FEDERICI, 2010, 22).

ción británica la iniciativa histórica. Visualiza en ella la misión destructora de la vieja sociedad asiática y del sistema de aldea que articula la agricultura y manufactura familiar y, a su vez, la misión de colocar los cimientos materiales de la sociedad occidental capitalista en Asia sobre la cual sustentar la posterior independencia de la nación india. En opinión de García Linera, el germano observaba las consecuencias de la colonización capitalista atendiendo sus implicancias en el centro del capitalismo, Inglaterra, en relación a las crisis de sobreacumulación y la tendencia descendente de la tasa de ganancia, dejando en el segundo plano de sus preocupaciones lo que la subsunción al capital producía en la colonia. El despertar de las masas campesinas hacia 1857 hizo que Marx modifique sus ideas previas en relación al papel civilizador⁵¹ de la colonización y el rol de las masas colonizadas. Con ello, el colonialismo y las luchas por la independencia cobrarán otro significado.

...la colonización no sólo trae beneficio a un solo sector reducido de la metrópoli, sino que el bienestar general de toda ella, incluida sus masas populares, reposan sobre las espaldas de las masas laboriosas de la colonia. Esto no significa la anulación de las relaciones de explotación al interior del país colonizador, sino la posibilidad de sus clases dominantes de subvencionar en base al esfuerzo de la colonia, un cierto bienestar de sus clases trabajadoras que le permite someterlas al régimen de explotación sin muchos peligros de rebeldía y oposición. Aquí radica la base material de lo que Marx llamará el aburguesamiento o aristocratización de la clase obrera inglesa, y en general de cualquier potencia capitalista apoyada en la explotación de otros países subordinados a sus intereses. (GARCÍA LINERA, 1991, 216)

Empieza a delinearse así una forma novedosa de entendimiento de la relación metrópoli-colonia que pone el foco en la relevancia de los países periféricos para la estabilidad y crecimiento de la metrópoli capitalista. Es así es como llegamos a un planteo diferente de la cuestión en los *Grundrisse* (primer manuscrito de *El Capital*) especialmente en el capítulo dedicado a las formaciones sociales precapitalistas.

En 1858 Marx sostiene que las tareas de la sociedad burguesa consisten en crear el mercado mundial, crear una producción basada en el mercado, esto es, crear el capitalismo. Allí dice que la colonización de California, Australia, China, Japón parece haber completado este proceso. Y dicho aquello se pregunta: ¿la revolución en Europa no será aplastada en este pequeño rincón, debido a que el movimiento de la sociedad burguesa está en ascenso en un área mayor? Lo que está sucediendo, dirá Marx, con esta expansión del capitalismo en el mundo colonial, de cierta manera va a ser decisivo para entender el destino de cualquier revolución en la metrópoli. (GARCIA LINERA, 2020c, 70)

No obstante, y a modo de índice de la persistencia del prisma eurocéntrico de Marx, García Linera critica la comprensión limitada y sesgada de aquel sobre la Revolución de los Taiping en China, una de las revoluciones populares más importantes del siglo XIX. El ex – vicepresidente

⁵¹ Esta consideración no debe calificarse como apología del capitalismo; sino que debe ser comprendida en función de dónde ubicaba Marx la fuerza histórica vital. De hecho, es posible encontrar decenas de ejemplos de condena a la empresa de colonización y sus consecuencias devastadoras. Artículos titulados “Las crueldades inglesas en China” no dejan lugar a dudas.

dente boliviano se sorprende de “que [la] de creatividad revolucionaria de los Taiping, de profunda revolucionarización del viejo régimen imperial chino, de profundas raíces comunitaristas del nuevo poder, no hayan sido tomadas en cuenta por Marx a la hora de tomar posición sobre la revolución” (GARCÍA LINERA, 1991, 222).

Aun así, con las limitaciones señaladas, el enfoque novedoso que Marx formula en los *Grundrisse* a propósito de la relación entre metrópoli-colonias también incorpora tres grandes líneas de desarrollo histórico. Desde un punto de partida común a todas las sociedades del mundo, la comunidad primaria o primitiva (una suerte de comunismo primitivo natural pues no se puede hablar allí de una forma de propiedad ya que esta supone un acto social⁵²), el desenvolvimiento ha sido diferente en Asia, Europa o en México y Perú (comunidad azteca e inca).⁵³ Es decir que a finales de la década de 1850 “... no tenemos una sola línea de la historia sino por lo menos tres: la europea, la asiática y la que él llama comunidad azteca e inca” (GARCÍA LINERA, 2020c, 71) y, a su vez, no se observa que Marx trace un curso obligatorio de transición de una forma hacia otra. El objetivo del análisis que formula en los *Grundrisse*, especialmente en el capítulo *Formas que preceden a la producción capitalista*, pasa por comprender las distintas formas de comunidad (asiática, antigua, eslava, germana, entre otras) como “momentos abstractos del desarrollo por separado de tal o cual aspecto general del dominio humanos sobre la naturaleza previo al capitalismo.” (GARCÍA LINERA, 1991, 276) Empero, según García Linera, Marx sí define un concepto de progreso histórico en el pasaje de formas no capitalistas al capitalismo pues éste instauro por primera el predominio “del elemento social producido históricamente” (Marx) por sobre la naturaleza. Asimismo, otro elemento sobre el cual descansa la progresividad del capitalismo considerado en abstracto y en relación a las formas históricas que le precedieron, es el carácter universal de las fuerzas productivas, de las capacidades humanas, etc. Ahora bien, esta concepción marxiana del progreso “no significa que estas dos conquistas básicas de la historia humana se presenten como conquistas sociales, como control de la sociedad sobre sus logros”. Por el contrario, toda la preocupación de Marx gira en torno a desentrañar las razones por las cuales resulta imposible la apropiación real del progreso humano bajo la forma burguesa. A su vez, es preciso afirmar que este carácter progresivo del capitalismo no dice nada respecto a su

⁵² La comunidad primaria natural es un momento del desarrollo humano donde la naturaleza es el supuesto; la naturaleza determina a los seres humanos. La comunidad secundaria implica ya una producción humana de las condiciones de vida y, por tanto, la acción de hombres y mujeres, la acción social, determina el desarrollo humano. La comunidad secundaria es “socialmente producida”, según los términos que utiliza García Linera. Estas categorías enseñan, también, que la preocupación de Marx no se orienta a trazar un camino de desarrollo de la humanidad desde sus orígenes, sino que pretende “señalar los momentos de separación del hombre de las condiciones inorgánicas de su existencia que culminan en el capitalismo” (GARCÍA LINERA, 1991, 265)

⁵³ “En Asia la línea histórica va de la comunidad en el Estado a la posesión de la tierra, a la propiedad de la tierra y al trabajo no libre. En Europa, en cambio, se desarrolla el esclavismo, el feudalismo y luego el capitalismo. En México y Perú, la línea histórica va de la comunidad natural más el Estado al colonialismo.” (GARCÍA LINERA, 2020c, 70)

inevitabilidad en todo el mundo ni tampoco respecto a su necesidad como condición previa para el tránsito al comunismo.

Este incipiente enfoque multilineal del desarrollo histórico se verá profundizado en las sucesivas redacciones de *El Capital*⁵⁴ en el transcurso de la primera mitad de los años 1860 y, años más tarde, con el intercambio con los populistas rusos y las lecturas etnológicas que introducen un giro cuasi copernicano en la concepción marxiana. García Linera alude a uno de los intercambios epistolares que Marx sostenía en paralelo a la redacción de los manuscritos de *El Capital* ya que da cuenta del viraje de la concepción de la relación entre metrópoli y colonia. El boliviano cita la carta:

“antes pensaba –decía Marx- que Irlanda estaba sometida a Inglaterra, era una colonia inglesa, iba a liberarse por influencia de la clase obrera inglesa. Eran los obreros ingleses los que iban a ayudar a liberar a la colonia, eso pensaba antes”. Ahora pienso distinto, dice Marx, “pienso que la emancipación de Irlanda –de la colonia- es la primera condición de la libertad de los obreros ingleses”. Según su nueva visión, la posibilidad de que se emancipen, de que haya una revolución en Inglaterra, dependerá de lo que vaya a suceder en las colonias. (GARCIA LINERA, 2020c, 71)

Al invertir la determinación metrópoli-colonia, Marx subvierte la idea de que la sociedad “más avanzada” tracciona el desarrollo de la sociedad “atrasada” y propone una mirada alternativa que irá ganando terreno con el paso de los años: las sociedades más oprimidas, las extremidades del cuerpo capitalista, pueden ser la punta de lanza de un proceso revolucionario. En sus últimos años de vida llegará más lejos aún: si en el tránsito hacia el socialismo fuera posible ahorrarse el traumático “paso” por el capitalismo, no existe ningún tipo de argumento para descartar esa vía histórica. Durante esos años, Marx se sumerge en una minuciosa lectura de etnólogos contemporáneos y estudios del universo de las relaciones sociales agrarias y las comunidades campesinas, prestando especial atención al caso ruso. Entre aquellos podemos mencionar a Lewis Henry Morgan, John Budd Phear, Sir Henry Sumner Maine, Sir John Lubbock (Lord Avebury) y al abogado e historiador ruso Maxim Kovalevski. Los extractos y anotaciones que Marx hizo de los primeros cuatro en los años 1880-1882 se encuentran publicados en la obra *Los cuadernos etnológicos de Karl Marx*, de Lawrence Krader. El texto introductorio redactado por García Linera nos servirá de objeto para nuestro estudio ya que, como reafirma su autor tres décadas más tarde, “[el *Cuaderno Kovalevsky*] contiene los elementos centrales de la crítica a las concepciones lineales y teleológicas que caracterizaron a los marxismos de mediados y fines del siglo XX.” (MARX K. , 2018,19) Siguiendo una línea de pensamiento similar, Kohan señala en el artículo *Marx y el Cuaderno Kovalevsky*⁵⁵, que el

⁵⁴ Marx dedicó a su obra cumbre cuatro redacciones y sólo publicó el primer tomo. La segunda edición de éste en 1875 fue editada y corregida por Marx de una forma sustancial de modo tal que Dussel habla de una quinta redacción del texto.

⁵⁵ El cuaderno Kovalevsky es un cuaderno de lecturas de Marx donde transcribió párrafos textuales de aquel y realizó sus propias anotaciones. Kohan precisa el momento de su redacción y las inscribe en el proceso de elaboración teórica de Marx: “El *Cuaderno Kovalevsky* es posterior a las Formen de los *Grundrisse* (1857-1858) y tam-

germano “continúa y profundiza hasta el fondo el giro copernicano” que puede verificarse a partir de la redacción de los *Grundrisse* (1857-58) y que tiene su pasaje más conocido en el capítulo XXIV de *El Capital* respecto a la acumulación originaria del capital. En este capítulo de la obra magna de Marx, la conquista y despojo del continente americano, que no es otra cosa que el colonialismo, aparece como condición fundamental para el surgimiento del capitalismo mundial.

¿Qué provocó en Marx la obra de su amigo ruso? El texto de Kovalevsky reunía información, documentos y testimonios sobre el devenir de la propiedad comunal de la tierra en la India, Argelia y en América, en tres continentes sometidos al colonialismo europeo. Ello es relevante porque es un indicador del desplazamiento de las preocupaciones teóricas y políticas de Marx: para profundizar sus estudios relativos al capitalismo, mensurar sus fortalezas y, también, hallar elementos potenciales para su transformación revolucionaria, precisa dirigir su mirada hacia los territorios colonizados. En Kovalevsky, además, Marx encuentra insumos para profundizar su idea acerca de la existencia de la “propiedad” comunal de la tierra en los inicios de la organización social y la asociación comunitaria del trabajo agrícola a partir de los primeros asentamientos en zonas fijas que marca el inicio del período neolítico. Hablamos de “propiedad” de la tierra porque Marx distingue propiedad privada (que puede ser vendida) y posesión; para el caso de las sociedades primitivas prefería hablar de la comunidad como dueña y los individuos trabajadores como sus poseedores (GARCÍA LINERA, 2011, 5). En sintonía con el planteo de García Linera y de Kohan, podemos afirmar entonces que el texto de Kovalevsky – *Régimen comunal de la posesión de la tierra*- hizo las veces de catalizador de su teoría del desarrollo histórico y de la crítica hacia las filosofías con pretensión universal que reducen la heterogeneidad y riqueza de la historia a simple calco y copia del acontecer europeo.

Esta concepción es antagónica con la doctrina eurocéntrica promovida por el marxismo-leninismo para la cual la historia mundial constituía una secuencia predeterminedada y unilineal cuyos peldaños o estadios eran comunismo primitivo, esclavitud, feudalismo, capitalismo y socialismo-comunismo⁵⁶. En este marco, ambos autores destacan la crítica de Marx hacia

bién a la carta al periódico *Anales de la patria* (fines de 1877), pero inmediatamente anterior a la respuesta a Vera Zassulich (la carta de Vera, escrita en francés, está fechada el 16 de febrero de 1881 y fue enviada a Londres desde Viena, mientras la respuesta definitiva de Marx es del 8 de marzo de 1881; sus borradores fueron redactados en esas tres semanas intermedias); punto de llegada de todas estas reflexiones pacientemente meditadas por el autor de *El Capital*.” (KOHAN, 2019, 108)

⁵⁶ “Esta concepción marxista de la diversidad del desarrollo histórico de los pueblos del mundo, y su oposición a trazar caminos progresivos y obligados de la historia, ciertamente es ya una continuación de sus ideas expresadas en la redacción de *El capital* sobre las sociedades agrarias antiguas y, en particular, de los razonamientos en los *Grundrisse* sobre las diversas sociedades que se desarrollaron sobre la base de la comunidad originaria, como la formación económica social eslava, germánica, asiática, etc. En conjunto vemos, pues, en Marx, una concepción del desarrollo histórico que difiere antagónicamente de los esquemas linealistas –y en ocasiones con rasgos racistas-, con los cuales representantes de la Segunda Internacional caracterizaron el desarrollo histórico, y que luego fueron continuados por Stalin en su famoso texto “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo

Kovalevsky por el uso generalizado de la categoría de “feudalismo” para explicar el desarrollo histórico de la India o en América con posterioridad de la conquista europea. Queda claro que, en opinión del barbado de Tréveris, el feudalismo es sólo una formación económico-social restringida al ámbito de Europa y especialmente a su área occidental. Para García Linera la importancia del *Cuaderno* radica en que sus notas:

... reafirman y desarrollan la concepción de Marx sobre el contenido multilineal de la historia que precede al capitalismo, o mejor, semejante a la de un espacio continuo y orientado, donde el devenir de los pueblos, iniciado en un punto común –la comunidad primordial-, ha avanzado por múltiples y distintos caminos hasta un momento en que el curso de uno de ellos, el desarrollo capitalista, comienza a subordinar al resto de los cursos históricos a sus fines, disgregándolos, sometiendo e imponiéndoles su propio devenir. Diversos cursos no capitalistas de la historia ahora son empujados y obligados a ser parte integrante de un solo devenir histórico capitalista. (GARCÍA LINERA, 2011, 5)

Esto último nos conduce hacia una categoría marxiana central para García Linera: la de *sub-sunción*. Pero antes de referirnos a ello demos un rodeo más por la concepción del desarrollo multilineal, abordando su vínculo con la comuna rural. Lo relevante de la cuestión no es, exclusivamente, la pauta interpretativa del acontecer histórico, sino que esta anuda una hipótesis política alternativa a la sostenida, como hemos visto, en el *Manifiesto Comunista*. Al mismo tiempo que Marx establece diferentes y singulares trayectorias históricas, registra la supervivencia de formas comunitarias⁵⁷ y la coexistencia de diversos tipos de relaciones sociales en las formaciones económico-sociales periféricas, precapitalistas e incluso en las capitalistas. Asimismo, según apunta Kohan, los colonialismos ven en la supervivencia comunitaria “un potencial peligro político, base de la resistencia indígena y de posibles sublevaciones campesinas”. Pero Marx va más allá de este punto: en la persistencia de la comunidad rural no ve residuos de relaciones sociales rezagadas, tal como dejaba deslizar en textos como *El Manifiesto Comunista* o *La Ideología Alemana*, sino, por el contrario, elementos favorables para la construcción de una civilización comunista. Así las cosas, pareciera que para “avanzar” en la historia también está la posibilidad de “retroceder”. García Linera le otorga un valor trascendental a este filón teórico-práctico pues no solo permite “reconocer nuestra realidad y nuestro pasado, sino, en primer lugar, entender las fuerzas comunitarias que – junto a las que ha creado el capitalismo para negarlo- empujan nuestra sociedad a la posibilidad del socialismo.” (GARCÍA LINERA, 2011, 8)

histórico” y por todos los manuales de <divulgación> marxista, según los cuales la historia conoce cinco modos de producción progresivos que todos los pueblos habrían tenido que atravesar invariablemente: comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo.” (GARCÍA LINERA, 2011, 7)

⁵⁷ “En las notas de Kovalevsky, extractadas y comentadas en el cuaderno de septiembre de 1879, Marx observa que los colonialistas españoles no pudieron destruir completamente la vida social ni las comunidades del mundo americano (a pesar de las encomiendas, los “repartimientos”, los tributos, los trabajos forzados, la servidumbre indígena e incluso la esclavitud de enteras poblaciones negras traídas de manera violenta desde África).” (KOHAN, 2019, 112)

Como aludimos con anterioridad, la publicación del *Cuaderno* y su *Introducción* por parte de García Linera y su grupo partidario tenían como finalidad la polémica política con otras corrientes de izquierda en Bolivia, especialmente aquellas autopercibidas como marxistas.⁵⁸ En dicha *Introducción* expone las limitaciones políticas derivadas de la estrechez conceptual que son alimentadas, como un río subterráneo, por el colonialismo mental. Muestra cómo distintos referentes de esa izquierda –tanto estalinistas como trotskistas- hacen malabares semánticos para encajar el pasado incaico o la caracterización de la colonia y la república en el esquema de los cinco peldaños. Una de las excepciones será Zavaleta Mercado, un afluente teórico en el que García Linera abrevará en sendas oportunidades.⁵⁹ En el marco de esa polémica, el ex-vicepresidente destaca que la principal enseñanza del *Cuaderno* es

la forma marxista de abordar la interpretación del desarrollo histórico de los pueblos comunitarios bajo procesos de colonización y dominio, no sólo por naciones extranjeras, sino esencialmente por formas de producción distintas. En particular, Marx rechaza que el único camino posible de salida, cuando un pueblo con una forma de producción somete a otro, sea el de la imposición de la forma de producir de los dominantes sobre los dominados... (GARCÍA LINERA, 2011, 13)

Decíamos que la *Introducción al Cuaderno* tenía un objetivo polemista y así lo explicita García Linera cuando señala que la caracterización de las relaciones agrarias de su país no es una cuestión de clasificación, sino un problema de político pues la caracterización de las relaciones de producción campesinas comunitarias como feudales condujo a desconocer “el papel y las tendencias revolucionarias de las masas comunarias, que solo son vistas como residuos feudales que deben dar paso al <pujante capitalismo>”. Con ello, además, han negado la alianza del proletariado urbano con el campesino comunario “sin el cual la revolución en los países agrarios como el nuestro es imposible”. (GARCÍA LINERA, 2011, 15). Como puede observarse, nuestro autor se posiciona antagónicamente respecto al marxismo ortodoxo. Sin medias tintas, en una nota al pie, señala que a partir de las resoluciones del VI Congreso de la Internacional Comunista, todos los partidos comunistas “han emprendido el camino de convertirse en nuevas fuerzas productivas teóricas, culturales y materiales del capitalismo mundial”. En esa misma nota encontramos la valoración de los aportes de José Carlos Mariá-

⁵⁸ Pese a reconocer que este carácter polemista de la *Introducción* lo indujo a perder de vista matices y a afirmaciones demasiado tajantes, dos décadas después de su primera publicación, García Linera sostiene que el núcleo de sentido del artículo no ha perdido vigencia.

⁵⁹ “Quizás uno de los autores marxistas que con mayor claridad vio el problema de la comunidad agraria para caracterizar el modo de caer en el falso dilema de feudalismo o semifeudalismo, fue René Zavaleta, quien señala que el acto productivo primario, esto es, el acto fundamental durante la colonia, parte de la república y parcialmente ahora, está caracterizado por relaciones comunitarias propias, distintas a otras organizaciones económicas tradicionales (feudales, esclavistas, etc.).” (GARCÍA LINERA, 2011, 12)

tegui a la construcción de un marxismo anticolonial que reconozca la existencia de “un socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena”.⁶⁰

Antes de proseguir con el hilo expositivo, quisiéramos detenernos un instante para extraer algunas conclusiones acerca del significado teórico de la concepción lineal de la historia y, principalmente, comprender la relevancia política que conlleva su crítica. Desde nuestro punto de vista, esta concepción es un efecto de la colonialidad del poder (QUIJANO, 1992) y constituye un elemento central de la ideología del *progreso* vigente hoy día a pesar de la crisis civilizatoria del capitalismo moderno/colonial. Su crítica entraña, por tanto, el cuestionamiento de las estructuras y procedimientos cognoscitivos y afectivos que configuran nuestra visión del mundo. En otras palabras, pone *patas para arriba* una parte relevante del cuerpo de representaciones que conforman el meta-sentido de nuestras acciones cotidianas. Esto posee fuertes implicancias teóricas y un profundo sentido político, en especial para los pueblos periféricos, en tanto abre el tiempo único-lineal a diferentes temporalidades y múltiples espacios y, con ello, a nuevas posibilidades y diversos cursos de desarrollo. Esta crítica alumbra las relaciones de poder exponiendo que, como apunta Fernández Retamar (2004), no hay países desarrollados y subdesarrollados, sino naciones *subdesarrollantes*. Asimismo, evidencia que la creencia de que los países desarrollados son el modelo a seguir por los países subdesarrollados y que si éstos no los alcanzan es debido a su rezago (social, cultural, etc), convirtiéndolos en responsables de su propio fracaso identificado como “atraso”, es un producto directo de la colonialidad del poder que sobrevivió a la ruptura del lazo colonial. La independencia no implicó una liberación y construcción de proyectos autónomos sino una reconfiguración de la relación de dominio que re-articuló las subjetividades e imaginarios colectivos producidos por los largos siglos de subalternización en relación al capitalismo moderno/colonial. El eurocentrismo es, entonces, el resultado de siglos de dominación colonial y de sucesivas estrategias cognoscitivas que sedimentaron y configuraron una constelación de significantes y significados donde la civilización europea, y luego “occidente”, constituyen el punto más alto de la humanidad al mismo tiempo que instituyeron a la categoría raza a los fines de clasificar jerárquicamente a lxs subordinadxs.⁶¹

⁶⁰ “La lucidez revolucionaria del pensamiento mariateguista cobra mayor dimensión, no solo porque desconoció varios de los manuscritos de Marx que apuntalan más firmemente esta posición (*Carta a Vera Zassulich, Cuadernos etnológicos, etc.*), sino también porque fue formulado en contra de la corriente reaccionaria y pro burguesa que se impuso plenamente en la Tercera Internacional tras la muerte de Lenin.” (GARCÍA LINERA, 2011, 16)

⁶¹ Así primero aparecieron los “indios”, luego los “negros” y más tarde una gama de colores que establecían (y continúan haciéndolo) las jerarquías del orden social. En el siguiente pasaje de Aníbal Quijano hallamos una síntesis de los efectos de la racialización: “Son conocidos los nombres de los más desarrollados y sofisticados de ellos: aztecas, mayas, chimús, aymaras, incas, chibchas, etc. Trescientos años más tarde todos ellos quedaban reunidos en una sola identidad: indios. Esta nueva identidad era racial, colonial y negativa. Así también sucedió con las gentes traídas forzosamente desde la futura África como esclavas: ashantis, yorubas, zulús, congos, bacos, etc. En el lapso de 300 años, todos ellos no eran ya sino negros.” (QUIJANO A., 2014, 801)

... el éxito de Europa Occidental en convertirse en el centro del moderno sistema-mundo, según la apta formulación de Wallerstein, desarrolló en los europeos un rasgo común a todos los dominadores coloniales e imperiales de la historia, el etnocentrismo. Pero en el caso europeo ese rasgo tenía un fundamento y una justificación peculiar: la clasificación racial de la población del mundo después de América. La asociación entre ambos fenómenos, el etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal, ayuda a explicar por qué los europeos fueron llevados a sentirse no sólo superiores a todos los demás pueblos del mundo, sino, en particular, *naturalmente* superiores. Esa instancia histórica se expresó en una operación mental de fundamental importancia para todo el patrón de poder mundial, sobre todo respecto de las relaciones intersubjetivas que le son hegemónicas y en especial de su perspectiva de conocimiento: los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa. Pero, notablemente, no en una misma línea de continuidad con los europeos, sino en otra categoría naturalmente diferente. Los pueblos colonizados eran razas inferiores y –por ello– anteriores a los europeos. (QUIJANO A. , 2000, 788)⁶²

Una de las expresiones más elaboradas de esta perspectiva la podemos encontrar en las *Lecciones sobre Filosofía de Historia Universal* de Hegel para quien los pueblos entran en la historia cuando se dan una organización ética-política: “un pueblo pertenece a la historia universal cuando en su fundamento y fin fundamental hay un principio universal, cuando la obra que en él produce el espíritu es una organización moral y política” (HEGEL, 2005, pág. 233). En opinión de Hegel, los pueblos que no consiguen formar un Estado, con sus leyes y su derecho, que son la objetivación sustancial y universal de la libertad, forman parte de la *prehistoria*⁶³. Desde su punto de vista, la historia universal evoluciona en fases que van desde la época oriental hasta la época germana pasando primero por Grecia y luego el Imperio Romano⁶⁴ dejando al resto de los pueblos del mundo en el estado de naturaleza. No es arbitrario aludir a Hegel como ejemplo de eurocentrismo ya que se trata de uno de sus más destacados referentes en el terreno de la filosofía, influyente en las ideas de Marx y, quizás con cierta ironía, una de las fuentes de la pulsión del marxismo ortodoxo por someter la heterogeneidad histórica al estrecho cauce de una Historia Universal. Si intercambiamos las *fases*

⁶² La categoría sistema-mundo pertenece a Wallerstein (2003) y se inscribe en una tradición teórica civilizacional que parte de categorías generales (vg: “civilización”, “culturas”) para discutir con las teorías que pretenden explicar el origen y la configuración del capitalismo a partir del desarrollo nacional o, a lo sumo, continental. La categoría sistema-mundo ofrece una perspectiva de totalidad e introduce una imagen del proceso histórico multilineal que expone las relaciones de poder entre las partes.

⁶³ “Los pueblos pueden llevar una larga vida sin Estado, antes de alcanzar esta determinación. Y pueden lograr sin Estado un importante desarrollo, en ciertas direcciones. Esta *prehistoria* cae empero fuera de nuestro fin, según lo ya indicado; aunque la haya seguido una historia real, o los pueblos no hayan conseguido formar un Estado.” (HEGEL, 2005, 221)

⁶⁴ “La historia universal representa el *conjunto de las fases* por las que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad. Esta evolución tiene fases, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación, bien que una mediación consigo mismo; pero esta evolución está diferenciada, porque es división y diferenciación del espíritu. La determinación de estas fases es, en su naturaleza general, lógica; pero en su naturaleza más concreta es tema de la filosofía del espíritu” (HEGEL, 2005, 216)

del espíritu por los *modos de producción* obtenemos una filosofía de la historia que se presenta con ropajes “materialistas” pero que poco tiene que ver con la filosofía de la praxis, aunque encuentre en Marx fragmentos sobre los cuales sostenerse.

Como aludimos en la apertura del capítulo, a fines de construir una representación más cabal de la concepción del desarrollo histórico es preciso indagar cómo la crítica de la linealidad de la historia cuestiona, a su vez, la concepción “tecnicista” del desarrollo histórico que identifica con el atraso aquello que no sea una base material capitalista ya que obstaculiza el progreso e impide generar las condiciones “materiales” que posibiliten su posterior transformación. En otros términos, el tecnicismo abreva en la necesidad del pasaje por el capitalismo y refuerza, entonces, la concepción lineal de la historia. En opinión de García Linera, por el contrario, la transformación revolucionaria de la sociedad no pasa por desarrollar las fuerzas productivas del capital para generar así las condiciones materiales que posibiliten el tránsito progresivo hacia el socialismo. Marx era consciente de que el *ser* del capital es el movimiento de valoración del capital y no el desarrollo de las fuerzas productivas. El desarrollo de las fuerzas productivas constituye sólo un medio *necesario* fundado en la competencia entre capitalistas que se ven impulsados a la revolución constante de las fuerzas productiva con el objetivo de valorizar sus respectivos capitales. En todo caso, las condiciones materiales para el tránsito a un orden alternativo al capital tienen que ver con las fuerzas sociales en cuyo marco hay que comprender –como analizaremos a continuación- a las fuerzas productivas.

FUERZAS PRODUCTIVAS Y CAMBIO SOCIAL

Como decíamos en el comienzo del capítulo, aquello que en el marxismo vulgar aparece como verdad revelada, en Marx –incluso en los momentos en los que habilita una interpretación más positivista- cobra la forma de una contradicción cuyos términos permiten –crítica mediante- situar a la praxis en el centro. Para mostrar esto García Linera trae al ruedo dos textos esenciales: las reconocidas *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y el *Manuscrito sobre List* (1845), recién publicado en 1971.

Respecto a la primera pieza sólo nos interesa destacar que Marx, en la *Tesis I*, presenta un postulado que lo acompañará durante toda su vida: lo material es la práctica humana y no la objetividad sensible como argumentaba Feuerbach y sostuvo el marxismo ortodoxo. El *Manuscrito sobre List*, por su parte, resulta una pieza relevante en cuanto a su contenido porque condensa la elaboración del concepto de fuerzas productivas de Marx y, también, en lo que

refiere al método de estudio que emprende García Linera. La selección de esta clase de textos que se ubican en los márgenes nos permite tener otra mirada de la obra marxiana.⁶⁵

En relación al *Manuscrito*, García Linera señala que allí Marx apunta que las fuerzas productivas son trabajo objetivado y que están determinadas por la forma social en la cual son creadas y desarrolladas; es decir, la materia que es trabajo objetivado lleva en sus formas y usos las intencionalidades de las personas humanas y las relaciones sociales contemporáneas a su producción. En virtud de ello, afirma que en el capitalismo las fuerzas productivas están, desde el principio, determinadas por el valor de cambio; en otras palabras, su creación, desarrollo e incluso desaparición, no es libre, sino que están subordinadas, en una medida significativa, a la ganancia capitalista.

Las fuerzas productivas son pues el resultado de antagonismos entre las clases, esto es, son relaciones entre los hombres a través de las cosas. Pero esos antagonismos que dan como resultado las fuerzas productivas existentes, son relaciones entre las clases en la producción, esto es, también relaciones de producción. Tenemos el "regreso" de la fórmula marxista, que, yendo al principio de la determinación de las relaciones de producción por las fuerzas productivas, concluye luego que esas mismas fuerzas productivas, son a su vez "resultado" de las relaciones de producción (como lucha de clases en la producción) actuales o anteriores (...) estas fuerzas productivas, como resultado de relaciones de producción existentes, de antagonismos que mantienen prevaleciente el poder de unas clases sobre las otras, necesariamente han de llevar en su interior y han de buscar expandir esas relaciones de poder y dominio por las cuales y para las cuales fueron creadas. (GARCÍA LINERA, 1991, 85)

A partir de ello García Linera señala la imposibilidad de “separar las fuerzas productivas del tipo mismo de riqueza creada y de la forma social que esta asume como valor de cambio” tal como hacia List, repiten los marxistas vulgares y toda la ideología burguesa que separa forma de contenido (GARCÍA LINERA, 1991, 48). Esto echa por tierra, además, la creencia en el avance tecnológico como motor, por sí mismo⁶⁶, del cambio histórico y el salto del capitalismo hacia el comunismo. Tal como la experiencia del siglo XX nos ha enseñado, y el propio

⁶⁵ Martín Cortés hace una valoración muy interesante a propósito de esta metodología seguida por Aricó y que podemos extender sin inconvenientes a la labor intelectual de García Linera. En *Un nuevo marxismo para América Latina...* sostiene que, “como ejercicio que subraya su heterodoxia, Aricó siempre brinda una atención privilegiada a los fragmentos *olvidados*, aquellas piezas de difícil inscripción en una lógica de sistema: cartas, borradores, inéditos, fragmentos, textos en apariencia *coyunturales*. Así, se potencia el ejercicio de desarticular los relatos consolidados y reponer nuevos modos de hilar la historia” (CORTÉS, 2015, 20)

⁶⁶ García Linera cita a Perry Anderson para mostrar con el ejemplo de China que las condiciones técnicas no explican por sí mismas un desarrollo histórico: “La paradoja de este movimiento peculiar de la historia china de la época moderna es que la mayoría de las condiciones previas puramente técnicas para la industrialización capitalista se habían alcanzado mucho antes en China que en Europa. A finales de la Edad Media, China llevaba una amplia y decisiva ventaja tecnológica sobre Occidente, y se había anticipado en varios siglos a prácticamente todos los inventos claves de la producción material cuya combinación había de liberar el dinamismo económico de la Europa renacentista. Todo el desarrollo de la civilización imperial china puede considerarse en cierto sentido, efectivamente, como la más grandiosa demostración y la más profunda experiencia del poder y de la impotencia de la técnica en la historia”. (P. ANDERSON citado en GARCÍA LINERA, 1991, 205)

Marx indicaba, la cuestión es ciertamente más compleja pues si bien es cierto que, desde la óptica marxiana, “la sociedad comunista funda sus posibilidades a partir de las capacidades y fuerzas convocadas inconscientemente por la sociedad moderna” (de lo cual se desprende la valoración –en ocasiones exageradas- que Marx hace sobre las fuerzas productivas capitalistas), estas fuerzas generan condiciones mas no las realizan⁶⁷. Es decir, el comunismo es meramente una posibilidad abierta por el capitalismo; su realización precisa la ruptura de la lógica reproductiva del capital cuya tendencia es, de hecho, más fuerte ya que se encuentra profundamente enraizada en la organización social. La técnica y su desarrollo bajo parámetros capitalistas no son neutras, sino que expresan una relación de dominio que explica por qué el desarrollo industrial y el científico-tecnológico van de la mano de la continua tendencia a la fragmentación de lxs trabajadorxs y sus luchas. La superación del capitalismo, entonces, no puede ser un derivado de la dinámica inherente a las cosas pues esta sólo reproduce el antagonismo de clase preexistente; la superación sólo puede ser obra de la lucha de las personas humanas.

No es posible que viejas fuerzas productivas sean el sustento continuo de una nueva sociedad o en las palabras de las *Tesis sobre Feuerbach*, que antiguas circunstancias produzcan un nuevo hombre...Romper este círculo sólo puede ser obra de quienes expresan la actividad práctica viva de la sociedad, de quienes contienen en su ser la fuerza creadora antes de que esta se objetive como materialidad reguladora, el trabajador. Sólo su actividad revolucionaria rompe con la ilusión de la espera pasiva de circunstancias nuevas o la confianza conservadora en las circunstancias vigentes para sostener la revolucionarización del régimen social existente. (GARCÍA LINERA, 1991, 50)

En este punto, García Linera señala que la principal fuerza productiva creada por el capitalismo es el proletariado. Nuevamente vemos que las fuerzas productivas no son sólo cosas, trabajo muerto, sino que son también las propias personas que las producen: “de todos los medios de producción, la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria”, dice Marx en el *Manuscrito sobre List*. De allí también la idea expresada con nitidez en el *Manifiesto* de que la burguesía crea, con el proletariado, a sus propixs sepulturerrxs. Ahora bien, como hemos visto, la superación del capitalismo no es un hecho mecánico, directo, sino que supone el movimiento de negación del proletariado de su ser para-el-capital (capital variable en Marx o simple recurso humano en la jerga actual) y de la auto-determinación de sí mismo “como libre sujeto actuante sobre el curso de su destino común, de su trabajo asociado y de

⁶⁷ “La <abolición del trabajo>, la supresión de la industria entendida como la abolición de la actual forma de actividad laboral de la sociedad tiene pues dos fuerzas impulsoras. La primera como poder social creado por la propia industria <sin saberlo ni deseárselo> en su funcionamiento; la segunda como intención manifiesta, como proyecto laborado del porvenir fundado por esas mismas condiciones posibles y necesarias creadas por la objetividad existente, o como dice Marx, el ver la industria <por lo que el hombre del presente es a la historia humana>, intención práctica que empuja y desencadena el conjunto de fuerzas materiales contenidas en la actual organización industrial del trabajo. Ambas fuerzas son productivas, creativas, pero de distinto orden; la primera sin la segunda es sólo fuerza material pasiva, amontonada tras las fuerzas de continuidad del régimen; la segunda sola, voluntad estéril sin materialidad eficaz sobre la materia social existente.” (GARCÍA LINERA, 1991, 46)

su disfrute compartido de los bienes materiales.” (GARCÍA LINERA, 1991, 49) Por tanto, si nos atenemos a la lectura que hace García Linera de Marx, tampoco se puede homologar el progreso capitalista con el fortalecimiento del proyecto proletario.

No obstante, el ex-vicepresidente boliviano advierte que es posible encontrar decenas de referencias en los textos de Marx que construyen imágenes halagadoras de la burguesía y que reproducen el mecanicismo más elemental para explicar la constitución de la clase revolucionaria a partir del despliegue incremental y cualitativo de la técnica. El *Manifiesto Comunista*, con sus afirmaciones menos matizadas y su tono panfletario, es una pieza que, mediada por lecturas parciales y unilaterales, da pie a este tipo de interpretaciones que reducen la constitución revolucionaria del proletariado a la expansión capitalista. Según García Linera, ello se debe a las limitaciones que tenía Marx en los tiempos de redacción del *Manifiesto Comunista* en lo que refiere a la representación del curso histórico de la dinámica mundializada del capitalismo y de las condiciones que ella genera para su propia superación revolucionaria. Estas limitaciones se ponen en evidencia cuando, por ejemplo, Marx equipara el tránsito del capitalismo al comunismo con el tránsito del feudalismo al capitalismo sin reparar que “mientras en el feudalismo la subordinación real de un desarrollo de fuerzas productivas tiene un límite insuperable dada por las características de la estructura social, en el capitalismo, el desarrollo incesante es una condición vital de existencia del mismo régimen” (GARCÍA LINERA, 1991, 120). Asimismo, podemos identificar este límite cuando Marx omite mencionar las luchas anticapitalistas de masas trabajadoras no proletarias como podrían ser lxs campesinxs indígenas o cuando no tiene en consideración la posibilidad del tránsito hacia el comunismo a partir de formas no subsumidas por el capital. Pese a ello, Marx tiene en claro que la primera determinación del proletarix no es su condición revolucionaria sino su ser capital, mercancía. La condición revolucionaria del proletariado no es, entonces, ninguna esencia sino el proceso mediado por la acción práctica comunitaria a través de la cual lucha por dejar de ser lo que otros han hecho de él.

En *Forma valor y forma comunidad*, García Linera retoma el análisis de las fuerzas productivas a partir del estudio de *El Capital*. Allí afirma que las fuerzas productivas sociales son, en un plano general, “la riqueza social-material que media e impulsa la producción de toda nueva riqueza social” incluida la propia vida humana y representan “determinadas actitudes del ser humano hacia la naturaleza, los medios activos del intercambio del ser humano con ella, los medios de la apropiación-construcción de su ser esencial”. A su vez, añade que el ser humano -en cuanto ser genérico- es la fuerza productiva esencial. Y enumera un conjunto de fuerzas productivas que impiden cualquier homologación con cosas: la asociación de lxs trabajadores, la organización, la cooperación, la división del trabajo, “la tradición”, “la revolución”, “los anhelos” y “sentimientos colectivos”; las fuerzas intelectuales como la ciencia; las fuerzas simbólicas como por ejemplo el lenguaje, “el ceremonial y la festividad comunal”, “la religiosidad en ciertas circunstancias productivas”, entre otras (GARCÍA LINERA, 2010, 141).

En el texto recién mencionado, nuestro autor retoma una cuestión nodal para la teoría marxista: el vínculo entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el desenvolvimiento histórico. Allí plantea que “lo que diferencia a cada uno de los periodos históricos son las formas concretas de existencia, los modos de desarrollo y materialización de todas estas fuerzas productivas generales” (GARCÍA LINERA, 2010, 141). García Linera señala que el modo de producción capitalista se distingue de sus antecesores por el irrefrenable desarrollo de las fuerzas productivas e insiste que ello se debe a que el valor de cambio, que es la forma social que asume el producto en el capitalismo, rompe con el marco de satisfacción de las necesidades de los tiempos históricos precedentes “y abre el territorio de la realización del valor, a través de la satisfacción de nuevas necesidades y la producción incesante, continua, de otras necesidades (...) con tal de que valoricen al valor”. Mientras las anteriores formas del trabajo social se fundaban en un desarrollo limitado de las fuerzas productivas sociales y cuya preservación implicaba garantizar la estabilidad del orden social, el capitalismo-como evoca Marx en el *Manifiesto Comunista*- necesita, para conservarse, revolucionarlas permanentemente.

Ahora bien, agrega García Linera, es preciso tener presente, en primer término, que este desarrollo ha tenido lugar “mediante la desgarrante y dolorosa disgregación de las formas autosuficientes de los organismos económicos productivos, de los lazos de solidaridad locales y de las formas productivas comunitarias” (GARCÍA LINERA, 2010, 144) y que, en segundo término, asume la estrechez propia de la lógica de valorización del capital. Así lo manifiesta Marx en el Tomo II de *El Capital* citado por García Linera: “La productividad del capital en cuanto capital no es la capacidad productiva que incrementa los valores de uso, sino la capacidad para crear valores, el grado en que produce valor” (Marx citado en GARCÍA LINERA, 2010, 143). En definitiva, siguiendo a Marx, García Linera considera inadmisibles ver en la destrucción del capitalismo moderno/colonial un mal necesario que posibilita el advenimiento del comunismo.

En los párrafos precedentes recorrimos el trabajo teórico de García Linera para analizar las concepciones de la historia presentes en la obra de Marx, sus marcos teóricos y supuestos epistemológicos. Vimos cómo el ex-vicepresidente boliviano desentraña las lecturas que alimentan el eurocentrismo y el tecnicismo de Marx, registra los matices y contradicciones que despliega en sus argumentaciones y reconoce las experiencias históricas que suscitan virajes que llevan al germano desde posiciones que habilitan interpretaciones positivistas hacia el desarrollo histórico multilineal. En ese marco, analizamos cómo la representación del proceso histórico, la interpretación del colonialismo, la concepción de las fuerzas productivas y el cambio social condensan concepciones del tiempo histórico y del espacio social que se articulan en diversas visiones del mundo. La concepción de la historia configura, entonces, un terreno privilegiado de disputa en el campo marxista; un universo de significantes y significados donde se conjuga, a su vez, el balance de las experiencias revolucionarias del siglo XX y del devenir del marxismo latinoamericano. En países como Bolivia, la concepción lineal de la

historia inherente al marxismo ortodoxo se encuentra en la raíz del desencuentro con el indianismo del mismo modo que la incapacidad para reconocer la potencia civilizatoria de la comunidad agraria y en las naciones indígenas una fuerza social, cultural y política. Con vistas a esta cuestión, indagaremos en el próximo apartado la labor teórica de García Linera en relación a las categorías comunidad y nación.

Forma comunidad y nación

En este apartado abordamos, en primer lugar, la articulación entre el concepto de comunidad y nación que García Linera formula a partir de la categoría valor acuñada por Marx. Luego de analizar el concepto de comunidad y nación a la luz de la categoría valor, desplazamos nuestro interés hacia la determinación del Estado-nación por el valor de cambio y su constitución a partir del proceso histórico de disolución de las relaciones comunitarias y de subsunción al capital. A continuación, estudiamos la reconsideración marxiana de la comunidad agraria a la luz del caso ruso y su vínculo con la interpretación de la comunidad agraria indígena de García Linera. Concluimos el apartado analizando la conformación de la nación aymara a partir de la resistencia al capitalismo moderno/colonial y su potencia para la construcción de un proyecto civilizatorio alternativo/universal al capitalismo moderno/colonial: el Ayllu Universal. Esta enumeración nos permite bosquejar el enfoque de García Linera para la interpretación de la realidad boliviana contemporánea con la comunidad indígena, que retorna con vitalidad inusitada desde el barro de la historia y con pretensiones de proyecto nacional para la totalidad de Bolivia.

Siguiendo a Dussel (2014), definimos como “valor” a todo aquel producto de la práctica humana (trabajo) en su relación con el universo objetivo (sea en su condición “natural” propia de los albores de la humanidad o la actual objetividad que es, en su mayor medida, humanamente producida). Todo valor es, por tanto, trabajo objetivado, un producto que tiene un valor de uso en función de la necesidad cuyo consumo satisface. Este valor puede tener un valor de cambio que permite un intercambio de bienes que se manifiesta de manera incipiente al interior de una comunidad primitiva, con mayor densidad entre diversas comunidades hasta llegar al capitalismo donde los productores no consumen directamente lo que producen, sino que producen para obtener los medios necesarios mediante el intercambio. Un valor tiene, entonces, tres determinaciones: es un producto del trabajo, un satisfactor de necesidades y un bien intercambiable. García Linera recurre a la categoría valor para forjar una definición lógica (y expresada en un lenguaje matemático) del concepto de comunidad y con él, luego, el de nación. La definición lógica de comunidad y de nación que propone García Linera hace abstracción del proceso histórico singular de las naciones para buscar en la organización del proceso de trabajo determinaciones de la forma nacional en general y, con ello,

establecer las coordenadas teóricas que vuelven inteligibles el devenir histórico de las formaciones nacionales. García Linera rastrea los antecedentes de esta concepción en las primeras producciones teóricas de Marx donde éste afirma que la nación moderna es una determinación –no exclusiva ni unilateral- de la esfera económica, “desde el automovimiento productivo del capital” (GARCÍA LINERA, 1991, 32). Mas es en *Forma valor...*, texto sustentado en la lectura de *El Capital*, donde se dedica a trabajar el tema con profundidad. Allí nos vamos a encontrar con una definición de nación general-abstracta válida para cualquier época y lugar en la que articula elementos inherentes al proceso de trabajo y producción social, con elementos políticos, simbólico-culturales, etc.

La nación, comenzando por la que resulta de la unificación superior de tribus y etnias de poseedores propietarios comunales, fusionadas en una lengua, en territorios autónomos e intereses generales comunes condensados en un cuerpo político-cultural-religioso-administrativo reproductivo (Atenas, Roma), pasando por la unidad de comunidades agrícolas productivamente autosuficientes, laboral y circulatoriamente intercomunicadas, cultural, histórica y lingüísticamente fusionadas y sujetas a una misma relación de soberanía o dominio político, es en esencia figura organizativa social-natural de autorreproducción social, de realización colectiva, de autorrepresentación legitimada y políticamente cohesionada de la existencia general material, imaginativa, cultural, administrativa individual y colectiva de amplios conglomerados humanos estables, territorialmente asentados (como realidad o como imaginario colectivo movilizador). (GARCÍA LINERA, 2010, 204)

Al amparo de esta tesis, y siempre en un plano general, García Linera analiza la evolución histórica-abstracta de la comunidad ubicando como determinación primario-elemental a la organización del trabajo para obtener los medios materiales y/o simbólicos-espirituales⁶⁸ necesarios para la vida y su reproducción. A tales fines, nuestro autor hace un recorrido exhaustivo de este proceso que aquí apenas esbozamos y para ello recurre a los estudios etnológicos, tal como hiciera Marx, aunque contando a su favor con el acumulado de un siglo de investigación científica. La revisión abarca las tribus de cazadores-recolectores del paleolítico hasta llegar al neolítico cuando con la agricultura aparecen las primeras comunidades de parentesco que se asientan⁶⁹ en espacios geográficos delimitados. La “tierra”⁷⁰ devendrá en te-

⁶⁸ Si bien preferimos formular esta distinción entre bienes materiales y simbólicos-espirituales para evitar cualquier tipo de interpretación unilateral o reduccionista, sabemos que, en su manifestación real, los actos prácticos humanos suelen comprender una multiplicidad de sentidos. Por ejemplo, el simple acto de comer causado por la necesidad de reponer energías vitales viene acompañado por un conjunto de rituales que producen y reproducen el vínculo con la naturaleza, así como el lazo social-comunitario.

⁶⁹ El hecho de que la agricultura sea una producción de rendimiento diferido pues existe un período de espera entre la siembra y la cosecha y que precisa de un extenso aprendizaje para su realización, promueve un interés de permanecer juntos a los miembros intervinientes en el proceso de trabajo. “La adhesión voluntaria a la economía de la caza-pesca-recolección, es materialmente insostenible en estas nuevas formas sociales del trabajo comunal, ya que ella mantendría en catastróficas crisis continuas la posibilidad de perpetuación del ciclo tecnológico de apropiación de las fuerzas engendradoras de la tierra trabajada, de <adelantos y restituciones>. La comunidad consanguínea, la unidad de parentesco, entonces como la primera y más sólida respuesta social a las nuevas condiciones de trabajo.” Dicha unidad de parentesco, aunque aparece sostenida como “natural”, es, por lo antedi-

territorios, es decir, ámbitos geográficos-sociales sobre los cuales una determinada comunidad ejercerá o reclamará, por medio de una asociación política-administrativa-militar, su soberanía. La comunidad de parentesco, producto social emergente con la agricultura, aparece como forma de constitución y legitimación social de la configuración productiva agraria ya que brinda continuidad histórica a esta forma de producción social. La consanguinidad permite, en un primer momento, establecer un orden de sucesión generacional de lxs productores, determinar deberes y atribuciones en la actividad laboral y en la reproducción física de la fuerza de trabajo. Asigna, pues, roles que se instituyen con el tiempo y son transmitidos e interiorizados como herencia, enseñanza, tradición, cultura, personificados en lxs ancianxs y antepasadxs del grupo comunitario de un modo tal que “la entidad comunitaria surge, así como sujeto supremo sobrepuesto a los individuos” (GARCÍA LINERA, 2010, 279). En el marco de esa entidad, también, comienza a gestionarse socialmente la capacidad reproductiva de las mujeres en tanto recurso decisorio para la continuidad del orden técnico-productivo de la agricultura y con él la supervivencia de la comunidad. La evolución de las comunidades agrarias, el surgimiento del patriarcado y la formación del Estado aparecen, entonces, como temas intrínsecamente conectados, aunque no bajo una única forma.

La retención de las mujeres de la comunidad es una de las posibilidades de la regulación reproductiva. Cuando esta es una decisión autodefinida por las propias mujeres, son ellas mismas las que controlan el carácter social (y con ello el carácter natural) de su función reproductiva natural, y entonces podemos hablar de una autodeterminación en la que, por lo general, la descendencia se halla filiada por línea femenina. Cuando la sujeción de las mujeres en la comunidad está impuesta por los hombres, si bien la comunidad como unidad logra un nivel de autopreservación de sus condiciones básicas de reproducción, se lo comienza a hacer a costa de una relativa pérdida de autonomía de las mujeres sobre su función natural, que ahora, en tanto función social, comienza a escapar de sus manos y a supeditarse a fines “superiores” que empieza a ser personificados por decisiones de hombres. En este caso la filiación de la descendencia comienza a afirmarse por línea masculina. (GARCÍA LINERA, 2010, 282)

En este primer estadio persisten formas endogámicas de reproducción física las cuales, en algún momento, encontraron límites concretos expresados como escasez de mujeres y ello condujo a la conversión de las mujeres en un objeto de caza por parte de los hombres. Ello tendió a fijar a las mujeres en un lugar de inferioridad en relación a sus potenciales captosres y también porque su protección quedó en manos de otros hombres que son “socialmente menos vulnerables”. De este modo, “las mujeres quedan reducidas ya a una posición de radical

cho, un producto social, “resultado de la autodeterminación de las personas” que cobra efecto con el surgimiento de la agricultura. (GARCÍA LINERA, 2010, 277)

⁷⁰ “...la tierra devenida en territorio es la prolongación objetiva de cada individuo, mas lo es de todos a la vez frente a todos los demás. Es la representación viva y palpable de la comunidad que, expresando a cada individuo, lo supera porque es más que la manifestación de todos juntos, incluidos los antepasados y los que vendrán posteriormente en el ciclo reproductivo... [la tierra] es historia viva de todo hacia todos y de todos hacia todo, una temporalidad que se hunde en el pasado más remoto y muerde el futuro más distante.” (GARCÍA LINERA, 2010, 300)

dependencia inferiorizante e inmediatamente de dominación” (GARCÍA LINERA, 2010, 284). Ello, en líneas generales, transforma y reestructura la unidad productiva de la comunidad instituyendo una división del trabajo familiar que relega a las mujeres a tareas socialmente desventajosas y, a su vez, consolida la descendencia por línea masculina. De este modo, lentamente, se masculiniza el poder de gestión y protección (militar) de los medios de vida de la comunidad. En medio de esta reflexión, García Linera apunta algo que es medular para la comprensión, en general, de la nación y luego del Estado:

Esta exaltación de la comunidad por los individuos que la componen, su personificación, así como ha de brindar la emergencia de una intersubjetividad calificatoria de la unidad del grupo social, por tanto, de la intensidad discursiva de la historia común (el supuesto celular de toda nación), ha de favorecer también en unos casos, y admitir pasivamente en otros, el surgimiento de una jerarquización dentro de la comunidad (...) (GARCÍA LINERA, 2010, 280)

La comunidad suelda de manera indisoluble i) a la tierra en su calidad de objeto de trabajo, ii) a lxs trabajadorxs en tanto miembros de la comunidad y iii) al proceso de trabajo cuya realización produce y reproduce de tal manera que es condición y resultado de la asociación comunitaria. Es por ello que García Linera afirma que “territorio y parentesco quedan fundidos en un elemento activo que es el proceso de trabajo-en-acto”. Las características de la agricultura plantean las condiciones para que se despliegue una progresiva división del trabajo (aunque no especialización) y generen excedentes para el intercambio, aunque todavía bajo el predominio de la forma valor de uso del producto, es decir, con la intencionalidad social de producir bienes con el objeto de su consumo inmediato por sus productorxs o intercambiables por otros bienes con fines consuntivos.

La circulación de los productos, sea al interior de la comunidad o con otras, es además de un medio material para satisfacer necesidades, un medio simbólico para producir sociedad pues todo intercambio y circulación de bienes materiales es “una **forma de socialidad** entre los sujetos que entregan y reciben, es una **forma de sustancialización social** de los vínculos humanos a través de las cosas y las actitudes.” (GARCÍA LINERA, 2010, 332) [negrita en el original] A su vez, esta producción del lazo social se presenta como condición de reproducción del proceso de trabajo inmediato ya que genera y re-genera la convivencia comunitaria: “la forma de circulación de bienes materiales se presenta como una específica técnica de conjuro de la violencia social a través de la regulación del usufructo de las cosas materiales producidas por las familias dentro de la comunidad” (GARCÍA LINERA, 2010, 339) La circulación de productos genera, entonces, la satisfacción de necesidades materiales y el sometimiento de la violencia social por medio de la intersubjetivación y, con ello, “surge un vínculo de hermandad pactada producida conscientemente por intermediación de las cosas y en las propias cosas” (GARCÍA LINERA, 2010, 341) Reciprocidad no es homologable a igualdad pues cuando intervienen jerarquías intercomunales (económicas, políticas, religiosas) aquella reproduce esas jerarquías y, a la larga, las legitima como relaciones de explotación o some-

timiento. De hecho, las jerarquías sociales se ejercitan y legitiman como poder político en la comunidad por medio de la gestión del excedente de producción social (plusproducto).

En la economía mercantil, prolegómeno del capitalismo moderno/colonial, el predominio creciente del valor de cambio determina de manera general la forma nación moderna. De ello se deriva que el Estado-nación es posible cuando la organización industrial de la economía comienza a imponerse como tendencia predominante –no necesariamente exclusiva- de la organización social y la subsunción real del proceso del trabajo al capital pasa a ser incorporada como un prejuicio de masas, es decir, un meta-texto de la cosmovisión de las personas humanas. Más aún, el proceso específico de imposición e irradiación de este criterio organizador de la vida material en un espacio social determinado por el valor de uso (comunidad) puede ser comprendido como el devenir histórico de la formación del Estado-nación moderno.

A su vez, la forma nación contemporánea puede ser comprendida como el espacio social-geográfico delimitado necesario para la formación histórica del mercado mundial –“el gran espacio esencial elemental del dominio de la relación de valor”, en los términos de García Linera - y la distribución de las actividades productivas a escala universal sobre la que se despliega. El ex vicepresidente boliviano afirma que, en términos lógicos, la mediación del Estado-nación es la condición para la realización de la relación de valor a escala universal pues le permite afirmar y perpetuar las relaciones productivas-sociales imprescindibles para la existencia de la forma de valor de cambio como forma del producto y del proceso de trabajo. De este modo, el carácter universal de las relaciones sociales fundada por la preminencia de la forma valor sólo puede existir, aunque suene paradójico, en virtud de la fragmentación del espacio social pues “el valor de un producto necesita para realizarse de otro producto extraño, ajeno en la realidad de su producción” o, en palabras de Marx: “la repulsión recíproca de los capitales ya está impuesta en él como valor de cambio realizado”. Los subespacios sociales fragmentados (naciones) se constituyen así en una condición ineludible del imperio social de la forma del valor independientemente de si se trata de antiguas naciones que se unifican dando curso a una ampliación territorial de la socialidad densa y relativamente autónoma o si estamos haciendo referencia a la fragmentación de otros espacios sociales y/o el surgimiento de nuevos espacios sociales dentro de los anteriores que indican la emergencia de nuevas formas de nación (en sus facultades políticas, económicas, militares, culturales) subsumidas a las premisas y necesidades de la forma de valor universalizada. (GARCÍA LINERA, 2010, 223). En términos históricos,

esta determinación lógica expresa el modo concreto del desarrollo del capitalismo-histórico centrado en áreas geográficas y sociales específicas que luego se van expandiendo como división del trabajo hasta alcanzar una dimensión mundializada en la que las relaciones de jerarquía en esta división del trabajo social han tomado la forma de colonialismo, neocolonialismo, dependencia nacional, etc. Ahora, este espacio social, en tanto forma del movimiento del valor, ciertamente tampoco nos da las llaves del porqué del

surgimiento de tal o cual espacio nacional específico, ni tampoco los modos concretos de construcción nacional. (GARCÍA LINERA, 2010, 225)

El proceso de subsunción genera, entonces, al individuo y su comportamiento civil que “deviene eficaz, predecible en sus goces y sus ocios, calculable, secularizado, cronometrizado en sus gestos, especializado en sus funciones.” (GARCÍA LINERA, 2010, 210) Parafraseando a Foucault (2007) podríamos equiparar el pasaje de la subsunción formal y su coronación como subsunción real como el tránsito del poder disciplinar a la biopolítica.

Esta explicación que expone los fundamentos abstractos de la forma nacional burguesa evita cualquier tipo de unilateralismo en tanto la organización nacional no aparece como una derivación mecánica de la esfera económica, sino que es resultado y condición de la reproducción y expansión de la relación del valor y éste, a su vez, aparece como su determinación fundamental.

Asimismo, y esta es una idea muy relevante para la comprensión del proceso histórico mundial y el boliviano en especial, la subsunción es una tendencia que precisa de las viejas relaciones de producción y las pone bajo su dominio, como por ejemplo el esclavismo en Estados Unidos. Esto quiere decir que la tendencia fundante del capitalismo que busca homogeneizar la sociedad y subordinar al capital a las personas y sus funciones, no se realiza de una vez en todas partes, así como tampoco debe realizarse plenamente para definir a la sociedad como capitalista. Puede acontecer que en determinadas circunstancias locales y del capitalismo a escala mundial puedan pervivir formas productivas y clases sociales propias de formaciones no capitalistas sin verse afectadas por el metabolismo del capital (cosa que hoy resulta prácticamente imposible); que subsistan “subordinadas formalmente al capitalismo como acontece con la mayoría de las actividades agrícolas familiar-comunales”; o que se incorporen a la dinámica del capital mediante la desintegración y sometimiento de las antiguas relaciones de producción. (GARCÍA LINERA, 2011, 110) Permítasenos la cita de dos pasajes de Quijano y Dussel que con precisión y elocuencia echan luz sobre la cuestión:

Desde el punto de vista eurocéntrico, reciprocidad, esclavitud, servidumbre y producción mercantil independiente son todas percibidas como una secuencia histórica previa a la mercantilización de la fuerza de trabajo. Son pre-capital. Y son consideradas no sólo como diferentes sino como radicalmente incompatibles con el capital. El hecho es, sin embargo, que en América ellas no emergieron en una secuencia histórica unilineal; ninguna de ellas fue una mera extensión de antiguas formas precapitalistas, ni fueron tampoco incompatibles con el capital (...) Eso significa que todas esas formas de trabajo y de control del trabajo en América no sólo actuaban simultáneamente, sino que estuvieron articuladas alrededor del eje del capital y del mercado mundial. Consecuentemente, fueron parte de un nuevo patrón de organización y de control del trabajo en todas sus formas históricamente conocidas, juntas y alrededor del capital. Juntas configuraron un nuevo sistema: el capitalismo. (QUIJANO A. , 2000, 799)

El mercado mundial es el horizonte concreto y hablar de Bolivia es una abstracción, lo concreto es el mercado mundial y la historia nacional de la economía boliviana es una abstracción, porque nada se explica en Bolivia sino en su relación al mercado mundial,

por lo menos desde el proceso de invasión a este continente, por Colón en 1492. Sería incomprensible la plata del Potosí sin comprender la avidez en Europa de una moneda que fuera la primera moneda mundial. *Las colonias latinoamericanas jamás fueron feudales, fueron capitalistas en su origen, porque estaban insertas en un mercado mundial.* Esto está claro para Marx. (DUSSEL, 2008, 140) (La cursiva es nuestra)

Esta interpretación echa por tierra el establecimiento de líneas divisorias entre capital y pre-capital propia del marxismo ortodoxo y se vincula con la concepción del capitalismo moderno/colonial como un sistema-mundo que, desde sus inicios, tiende a subsumir los procesos de objetivación del trabajo vivo (subsunción real) o los productos en los que se objetiva el trabajo vivo (subsunción formal).

En el párrafo de apertura del apartado actual, señalamos que nos interesaba examinar la reconsideración de la comunidad agraria que hace Marx a la luz del caso ruso y establecer su vínculo con la interpretación de la comunidad agraria indígena de García Linera. A tales fines comenzamos trayendo al ruedo a la famosa *Carta a Vera Zassulich*. Allí podemos encontrar, según García Linera, una concepción de las relaciones comunitarias como una nueva “fuerza revolucionaria”. Marx veía que la comunidad agraria rusa, “gracias a una combinación única de las circunstancias”, condensaba una fuerza objetiva capaz de luchar contra el capitalismo y de servir, a su vez, como base para la construcción de un nuevo orden comunista. Compartimos un pasaje del primer borrador de la misiva:

... en Rusia, gracias a una combinación única de las circunstancias, la comunidad rural, que existe en una escala nacional, puede deshacerse gradualmente de sus caracteres primitivos y desarrollarse directamente como elemento de la producción colectiva a escala nacional. Precisamente merced a que es contemporánea de la producción capitalista, puede apropiarse de todas las realizaciones positivas de esta, sin pasar por todas sus terribles peripecias. Rusia no vive aislada del mundo moderno; tampoco es presa de ningún conquistador extranjero, como ocurre con las Indias Orientales (...) [es posible reconocer en la comunidad] el elemento de la regeneración de la sociedad rusa y un elemento de superioridad sobre los países que se hallan aún sojuzgados por el régimen capitalista. (MARX K. , 2015, 178)

Páginas atrás nos hemos detenido en el significado de esta carta para la teoría marxiana y su concepción del tiempo y desarrollo histórico. Ahora nos interesa abordar el vínculo que guarda este enfoque con la interpretación de García Linera sobre la comunidad indígena. Para ello, una de las cuestiones más relevantes a considerar es la unidad del lazo social comunitario. García Linera afirma que la comunidad es la médula de lo indígena de manera tal que, disuelto el lazo social comunitario, “lo indígena” desaparece y deriva en un asunto campesino o de marginalidad urbana. Dicho de otro modo, la disolución del lazo social comunitario *pone* al indígena, una vez despojado de sus medios y objetos de producción (fundamentalmente la tierra), como un momento del capital. No son, entonces, rasgos etnográficos ni demográficos los que definen “lo indígena”, sino que es la comunidad en cuanto fuerza productiva y civilizatoria capaz de, o mejor, con la potencia para, irradiar un lazo social-otro respecto al del ca-

pital⁷¹. La comunidad condensa técnicas y tecnologías de producción, de organización social, política y de relación con la naturaleza; sustenta y sintetiza representaciones simbólicas y valores que articulan una visión del mundo. Se trata, por tanto, de

(...) una forma de socialización entre las personas y la naturaleza; es tanto una forma social de producir la riqueza como de conceptualizarla, una manera de representar los bienes materiales y de consumirlos, una tecnología productiva y una religiosidad, una forma de lo individual confrontado a lo común, un modo de mercantilizar lo producido, pero también de supeditarlos a la satisfacción de usos personales consuntivos, una ética y una forma de politizar la vida, un modo de explicar el mundo; en definitiva, una manera básica de la humanización, de reproducción social distinta y, en aspectos relevantes, antitética para el modo de socialización emanado por el régimen del capital (...) (GARCÍA LINERA, 2011, 175)

Es en este sentido que la comunidad indígena boliviana se emparenta con la *obshchina* rusa de los tiempos de Marx incluso a pesar de su subordinación al régimen del capitalismo moderno/colonial. Advirtiendo que, si bien la comunidad indígena perduró gracias a la preservación del orden técnico del proceso de trabajo inmediato⁷² o de la lengua materna que condensa toda una cosmovisión, ello no puede ocultar la contundencia de su subalternidad tras cinco siglos de dominación y sus efectos mutilatorios.

La comunidad indígena existe hoy, pues, de manera contradictoria y su devenir es la historia del combate abierto entre “dos lógicas civilizadoras”; un trayecto en el que la subordinación a la lógica colonial se ve interrumpido solo en los momentos de rebelión⁷³. Como el relámpago de Benjamin, estos breves instantes de insumisión fulguran en el cielo abyecto de los vencidos trocando los años de actitud cabizbaja e impotencia ante el amo colonial en furia sublevada donde “el porvenir aparece al fin como insólita invención de una voluntad común que

⁷¹ “En palabras de Marx, utilizadas para referirse al futuro posible de la comuna rural rusa, lo que se requiere para <salvar> en la actualidad a la forma comunal allí donde ella se ha preservado en una escala nacional es <desarrollarla> convirtiéndola en <punto de partida directo> de la construcción de un nuevo sistema de organización social fundado en la producción y la apropiación comunitaria-universal.” (GARCÍA LINERA, 2010, 365)

⁷² “Tenemos aquí un punto de vista medular de la concepción marxista de la sociedad y la Revolución. El fundamento del capitalismo, de sus logros, de la pobreza de millones, de la enajenación del trabajador en su producto, de la esclavitud que instaura, no ha de buscarse como lo hace la economía burguesa en la propiedad privada, sino en la forma misma del proceso de producción o, como dice Marx [en 1844], en el carácter enajenado del trabajo. Ahí nace y culmina el proceso circulatorio sin fin, la fuerza del capitalismo; ahí es donde se sitúa su recomenzar permanente, pero también, y de ahí el interés de Marx, la palanca esencial para su ruptura. La propiedad privada es una derivación de la forma (enajenada) del proceso de producción, entonces, la revolucionarización del capitalismo, esto es, la Revolución comunista, no puede contentarse con la abolición de la propiedad privada y su reemplazo por la propiedad “pública”, porque ello sería dejar en pie, la base esencial de la sociedad capitalista: el proceso de trabajo enajenado. Por tanto, Revolución comunista y superación del capitalismo, significa fundamentalmente abolición del proceso de trabajo capitalista y construcción de un nuevo tipo de proceso de trabajo que niegue y supere la enajenación burguesa.” (GARCÍA LINERA, 1991, 19)

⁷³ “Con la rebelión, así como con la forma comunal de producir, la comunidad deja de ser catalogada como una reliquia de épocas remotas, y se relanza como basamento racional de una forma superior de producir autónomamente la vida en común, la política de la comunidad deja de ser aditivo <ético> con el cual edulcorar localmente el predominio de la democracia liberal, y se muestra como posibilidad de rebasamiento de todo régimen de Estado” (GARCÍA LINERA, 2011, 176)

huye descaradamente de todas las rutas prescritas, reconociéndose en esta audacia como soberana constructora de sí misma” (GARCÍA LINERA, 2011, 176). Estos momentos, como en el caso de la nación aymara, logran condensar largos períodos de resistencia frente a la explotación y dominación colonial y, en ese instante de lucha abierta contra el colonizador, constituir una nueva identidad histórica.

En Bolivia, la nación aymara es, por tanto, un producto de la resistencia y lucha por la liberación de pueblos que previamente no configuraban una unidad política. Con anterioridad al dominio incaico, el universo aymara se caracterizaba por el fraccionamiento local, cultural y la organización bajo la forma de confederaciones de ayllus tales como los Charcas, los Lupacas, los Collas, los Caracaras, los Pakajakes. Estas confederaciones compartían una lengua común y la religiosidad, poseían rasgos fisonómicos similares y organizaban de misma manera el proceso de trabajo y el consumo de sus productos, pero en tanto pueblos vivían separados unos de otros e incluso muchas veces enfrentados entre sí. Muestra de ello fueron la diversidad de actitudes frente a la invasión incaica y/o la invasión española que en algunos casos fueron contemporáneos. La expoliación y saqueo colonial producirán una identificación general de lxs indígenas aymaras a partir de la resistencia pasiva y progresivamente activa como condición de existencia y futuro, de sostenimiento de la identidad propia como terreno sobre el cual aferrarse más allá de su colectividad primaria (ayllu) de origen y sobre el cual proyectar una colectividad mayor, la nación aymara. No obstante, será recién con el movimiento autodeterminativo encabezado por Tupak Katari (“que es un indio común, sin jerarquía comunal previa”, como señala García Linera) que la nación aymara cobrará cuerpo y, pese a su derrota, se situará como condición de toda posible unidad emancipativa aymara posterior. Las autoridades locales, representación de la parcialidad, no son el punto de cohesión de la población insumisa y en armas, “de la emancipación aymara enarbolada”. El poder de representación de las autoridades locales resurgirá con fuerza en el momento de la derrota, con el retorno al status quo. Tupak Katari corporaliza “las reivindicaciones libertarias aymaras como un todo nacional-comunal en construcción contra el poder extranjero, colonial y explotador.” La novedad que introduce este acontecimiento histórico, la sublevación de Tupak Katari, es que a partir de él y de forma irreversible en cada momento de alza de lucha por la autodeterminación,

... lo aymara cuenta entonces primero como eso, como aymara, como comunidad de formas de trabajo, de idioma, de ritos, de historia pasada e imaginada, primeramente, libre y luego sometida al régimen colonial y posteriormente republicano y, ante todo, como programa social de emancipación del colonialismo; de vida comunitaria, de reconstrucción del ayllu libre que abarque a todos los aymaras. Lo aymara es pues ya ahora infinitamente más que una lengua o una estirpe o una cultura regional: es una estrategia de sociedad, es el ayllu autodeterminándose radicalmente, deseándose y trabajando por su universalidad allí donde está trazada la historia y la presencia de cualquier ayllu. (GARCÍA LINERA, 2010, 217)

La persistencia de la comunidad rural indígena y el proyecto de nación aymara enseñan que la disolución del lazo comunitario y la transición a los distintos tipos de propiedad privada no es un destino ineludible pues no existe ninguna “fatalidad histórica” que condene a la comunidad a extinguirse incluso a pesar de la globalización neoliberal. Ahora bien, la superación histórica del capitalismo moderno/colonial y el tránsito hacia una forma nacional postcapitalista precisa más que la sola sobrevivencia local de formaciones no capitalistas. Esta vía solo es posible si adopta el carácter universal introducido por la forma capitalista, de lo contrario, cualquier proyecto que asuma un horizonte de expectativas local o particularista está destinado al fracaso.

La universalidad de la forma-valor del espacio nacional es la materia prima ineludible a partir de la cual construir “una forma de universalidad no subsumida a la forma de valor, no cosificada ni enfrentada como ajenidad al propio individuo” recuperando de la forma nacional no capitalista antigua, basada en la organización comunal, “lo ancestral del valor de uso como componente directo de la forma social del producto del trabajo” y ligarlo a al carácter universal del valor de uso introducido por el capitalismo. Ello “da una síntesis superadora de todo lo existente: la comunidad social-universal o lo que hemos de denominar el Ayllu Universalizado” (GARCÍA LINERA, 2010, 227).

El Estado. Crítica y revolución.

LA CRÍTICA DEL ESTADO MODERNO

¿Es el marxismo (también) una filosofía política o su incumbencia se limita al área económica? ¿Elaboró Marx una teoría del Estado o se limitó a estudiar el funcionamiento de modo de producción capitalista? ¿Existe una teoría marxista del Estado, subsidiaria al esquema estructura-superestructura, que lo concibe como un “instrumento”? ¿Tienen alguna relevancia estas preguntas para el pensamiento y la acción política contemporánea? Estas preguntas y muchas otras similares nutrieron, y continúan haciéndolo, un prolífico debate, controversias y polémicas en el campo de la política y de la cultura en general. Aquí exponemos sucintamente lo que en nuestra opinión son las ideas-fuerza del curso explicativo propuesto por García Linera.

Para comenzar retomemos la mención que hicimos en el primer capítulo⁷⁴ en alusión al proyecto de investigación que Marx se había trazado y del cual *El Capital* constituye apenas una pequeña fracción. De acuerdo al citado estudio de Enrique Dussel, el plan de Marx comprendía 1] El concepto de capital; 2] La propiedad de la tierra o la renta; 3] El trabajo asalariado o

⁷⁴ Nota al pie de la página 30.

el salario; 4] El Estado en sí; 5] El Estado hacia afuera: el comercio entre naciones; 6] El mercado mundial y la crisis. El desarrollo del plan implicaba un tránsito que iba de lo más simple-abstracto hacia la totalidad concreta cuyo ordenamiento obedece al sitio que cada categoría ocupa en la explicación del orden real de la “cosa”. El orden explicativo, por tanto, nos brinda coordenadas para situar teóricamente cada categoría. Tras dedicar sus primeros textos a la crítica del Estado y el derecho en textos como *Crítica del Derecho del Estado de Hegel* o *Sobre la cuestión judía*, Marx desplaza el campo de sus estudios hacia la crítica de las categorías de la economía política contemporánea⁷⁵ pues consideraba que allí estaban las claves para comprender el funcionamiento de la sociedad burguesa y ensayar respuestas a la pregunta ética que pone en movimiento y guía sus estudios: ¿por qué lxs creadores de la riqueza, lxs trabajadorxs, son pobres? Dicho en términos más afines al lenguaje marxiano, ¿cómo es posible que el capital oprima a su fuente de creación, el trabajo? Dicho desplazamiento no implicó, en opinión de García Linera, una ruptura filosófica pues se moverán sobre una misma base lógica.

A partir de la crítica de las categorías de la economía política burguesa (y la recuperación de la lógica hegeliana) Marx produce su teoría del valor y re-elabora el concepto de alienación de sus primeros escritos y lo reemplaza por el de fetichismo. La formulación más acabada de este concepto la vamos a encontrar en el primer capítulo de *El Capital* donde, según García Linera, están los fundamentos para labrar “una” definición de la categoría Estado: “Se puede afirmar, de manera categórica, que el núcleo de la teoría marxista sobre el Estado y el poder, es la teoría de las formas del valor tratada en el capítulo primero de *El Capital*” (GARCÍA LINERA, 2020b, 301)⁷⁶. A partir de ello es posible afirmar, como lo hace el revolucionario andino, que existe una equivalencia entre la lógica de la *forma valor o forma dinero* y la *forma Estado*; más aún, no sólo tienen la misma lógica⁷⁷ constitutiva, sino que históricamente corren paralelas nutriéndose una de la otra mutuamente. Afirmar que comparten la misma lógica constitutiva y se determinan mutuamente a lo largo de la historia es muy distinto a decir que uno, el Estado, se deduce o es un epifenómeno del otro como plantea el marxismo vulgar. En consecuencia, a pesar de que en el proceso histórico se verifique una subsunción formal, y luego real, de aspectos de los modos estatales de organización territorial pre-existentes a la racionalidad capitalista, hay espacios y funciones decisivos del Estado mo-

⁷⁵ En sentido estricto, entre los años 1843-1844 Marx despliega una sistemática crítica de la teoría del Estado que le permitirá después, como condición lógica, iniciar la crítica de la economía política. ... Marx trabaja la crítica de las teorías del Estado moderno representadas entonces por Hegel, los “hegelianos de izquierda” y los estudiosos de la formación de los estados europeos desde la revolución francesa. (GARCÍA LINERA, 2020a, 14)

⁷⁶ Sugestivamente el apartado del artículo citado se denomina “Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del Estado (forma dinero y forma Estado)”

⁷⁷ Cuando hablamos de “lógica” aludimos a los fundamentos abstractos que explican los fenómenos sociales y nos movemos en un plano teórico diferente al de la realidad histórica-concreta. Por ejemplo, “modo de producción” es una categoría lógica-abstracta del pensamiento mientras “formaciones económico-sociales” refiere a las realidades históricas- concretas.

derno que hacen a su dimensión comunitaria, a los “recursos comunes cohesionadores de la sociedad”, que tienen raíces y racionalidades propias. Es por ello que se puede afirmar que “los bienes comunes de la sociedad son el límite insuperable que impide que el Estado sea un epifenómeno o una mera derivación de la lógica capitalista del valor mercantil.” (GARCÍA LINERA, 2020a, 16) En otros términos,

(...) la forma-valor sostiene la forma Estado, pero no la produce, no es su simple desdoblamiento, pues si lo hiciera, el Estado solo sería una más de las formas de valor, sometida a las reglas de la economía capitalista, y por tanto, no se explicaría como es que existían Estados antes del capitalismo; y, por sobre todo, porque cualquier tipo de políticas de las clases subalternas para articular proyectos de sociedad, de luchas políticas, de alianzas, de hegemonías y de nuevos universalismos, serían innecesarios, ilusorios o inútiles por no afectar la supuesta fuente económica “real” de la estructura estatal (...) entonces el capitalismo, sería al final, perpetuo por contener en sí cualquier forma de socialidad y universalidad posible. (GARCÍA LINERA, 2020a, 15)

Lejos, entonces, de ser un “epifenómeno de la economía”, el Estado, como el dinero, es una relación contradictoria. Ambos expresan una función social necesaria: el Estado unifica y congrega a los miembros de una sociedad territorialmente articulada por medio de la gestión de los bienes comunes. El dinero, por su parte, sirve de medio intercambio entre productores de sus respectivos bienes en cuanto equivalente universal pues expresa lo único que tienen en común los diversos valores de uso: el trabajo humano abstracto. No obstante, esta dimensión universal expresiva de lo común se manifiesta de un modo restringido. El dinero sólo puede realizar su función social por medio de la sustitución del intercambio directo entre productores apelando al trabajo humano abstracto en tanto sustancia común a todos los productos en una medida tal que “los seres humanos se encuentran dominados por su propia obra, y así, el trabajo humano abstracto (valor de cambio) se convierte en una entidad <altamente misteriosa>, que domina la vida de sus propios productores” (GARCÍA LINERA, 2020b, 300). En el caso del Estado, como el monopolio de la administración de los bienes comunes (materiales y simbólicos) del conjunto de la sociedad por parte un bloque social que deviene en bloque dirigente y dominante. A partir de ello es posible afirmar, junto con García Linera, que “las hegemonías duraderas también son formas de estatalidad de la sociedad”. De allí el vínculo directo entre el proceso de conformación de la burguesía como clase nacional y la formación del moderno Estado-nación pues “cuando la burguesía logra organizarse estatalmente, lo hace nacionalmente, como representante ilusorio de todos los miembros de la sociedad; y es precisamente en esto último, en donde ha de radicar la vitalidad de su organización como Estado” (GARCÍA LINERA, 1991, 95).

La dialéctica universalismo-monopolio explica la lógica de funcionamiento del Estado y el dinero y, como señalamos previamente, los fundamentos constitutivos de esta lógica son un producto histórico. El Estado, a partir de la disolución de la comunidad agraria ancestral o primitiva, es síntesis expresiva de la universalidad y comunidad bajo la forma de su adminis-

tración monopólica, es decir, “bajo la forma de un bloque dirigente institucionalizado como Estado”.

En esta dirección, García Linera plantea en *Forma valor y forma comunidad* que la formación del Estado se vincula con la aparición del excedente de producción y la paulatina emergencia de un sector no-productor de la comunidad que “ejerce un poder de dominio sobre el proceso de producción y reproducción de la unidad social comunitaria, que preserva el control-posesión de su proceso de trabajo inmediato y la posesión de los medios de producción” (GARCÍA LINERA, 2010, 313). Como indica el propio García Linera en *De demonios*, ello ubica en segundo plano algunas afirmaciones de Marx en sus escritos sobre Asia y el imperio incaico que asociaban la formación del Estado con las grandes obras agrícolas (caminos, regadíos, sistemas de irrigación). En este texto, nuestro autor dedica un profundo análisis de *La Ideología Alemana*, un escrito sustancial en la exégesis marxista pese a su tardía aparición (década de 1930) y a la voluntad de sus autores que pretendían destinarlo a la “crítica roedora” (sic). Allí Marx y Engels sostienen y desarrollan la idea de que el Estado tiene su base de sustentación en las relaciones económicas existentes, especialmente, en la propiedad privada y las relaciones antagónicas entre las clases. Esta idea también estará presente décadas más tarde de una forma más elaborada en *El Capital*.

En todos los casos es la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos – relación esta cuya forma eventual siempre corresponde naturalmente a determinada fase de desarrollo del modo de trabajo y, por ende, a su fuerza productiva social- donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda estructura social, y por consiguiente también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica de estado existente en cada caso. (Citado en GARCÍA LINERA, 2020a, 12)

En cuanto las relaciones de producción son relaciones de dominio de una clase sobre las otras, el Estado, por tanto, expresa esa relación de dominio en el plano político. “El Estado – cita García Linera a Marx- es la forma bajo la que los individuos de la clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de la época” (citado en GARCÍA LINERA, 2020a, 19). La primera mitad de la frase, sometida a una interpretación simplista y descontextualizada, será muy cara a la teoría del Estado-instrumento defendida por el marxismo vulgar. Ubicado en el polo opuesto de esta lectura, García Linera apunta que el planteo de Marx reconoce la determinación no unilateral de la economía sobre el Estado pues éste también actúa sobre la propia economía “para asegurarla, para regularla, para reproducirla, y en tanto esto, para asegurar su propia reproducción como Estado” (GARCÍA LINERA, 2020b, 289). Asimismo, el Estado en su carácter de “condensación de toda la sociedad civil de la época”⁷⁸ (MARX citado en GARCÍA LINERA, 2020a, 19) rebasa a

⁷⁸ En una dirección similar, Lenin hablaba de la política como “economía condensada”.

las clases dominantes e incluye, en su condición de dominadxs, a lxs subalternxs⁷⁹. Sin ello sería imposible para el Estado manifestarse como “comunidad ilusoria” pues para hacerlo debe, como vimos previamente, expresar las necesidades asociativas y organizativas de la masa constitutivas del momento comunitario.

Esta representación del Estado como *condensación* nos permite, siguiendo a nuestro autor, enlazar con los aportes poulantzianos a la teoría política. El marxista greco-francés, Nicos Poulantzas⁸⁰, crítico de la cosificación de la ortodoxia marxista, aborda el Estado como relación social⁸¹, más específicamente, como una “condensación material –cita García Linera a Poulantzas- de relaciones de fuerzas entre clases y fracciones de clases” (GARCÍA LINERA, 2020b, 289) cuya finalidad es la objetivación de dispositivos de dominación económica-política-cultural-simbólica que pretenden reproducirla. Usamos el entrecomillado porque es un error referir al Estado como algo que tiene principio y fin; se trata, en cambio, de un proceso social que, si bien se presenta cosificado, materializado, en una institución, una ley, un ritual o un agente, es la institucionalización expresiva de relaciones sociales, de luchas y sus correlaciones de fuerza (de allí el uso del término “expresivas”) y cuya coherencia es poco conveniente exagerar. Es decir, cuando las luchas sociales objetivan y sancionan los resultados provisorios y contingentes de la contienda en la forma Estado - a partir de lo cual se regularizan y estabilizan⁸²- inscriben en la materia estatal las marcas de la lucha y establecen vencedores y vencidxs⁸³. De un modo tal que, si la operación resulta exitosa, las estructuras

⁷⁹ “No cabe duda de que el Estado somete a la sociedad a modos lógicos y morales de ordenar jerárquicamente el mundo con los cuales la misma sociedad, en parte, se vincula con el Estado reconociendo instantáneamente su autoridad; pero esto no explica cómo es que las sociedades han obligado a algunos Estados a decretar la cuarentena cuando en principio no deseaban hacerlo. Si el monopolio del poder simbólico fuera tan constitutivo, el desencuentro entre creencias sociales y emisiones estatales no se hubiera producido. La sustitución de la lectura instrumentalista del Estado, que lo concibe como una mera herramienta de las clases dominantes, por un instrumentalismo de las estructuras mentales, es impotente para explicar la presencia activa de los subalternos en el Estado y la cualidad gramatical de los preceptos lógicos, morales y procedimentales con los que los dominados, en momentos excepcionales, se ubican y producen una realidad social más allá de la dominación del Estado y de las propias estructuras mentales dominadas.” (GARCÍA LINERA, 2020a, 4)

⁸⁰ “Nicos Poulantzas fue uno de los máximos exponentes de la empresa de reconstrucción del marxismo en términos estructurales y, sobre todo, uno de los arquitectos privilegiados de la reconsideración estratégica sobre la política y el Estado como ámbitos de transformación social en Occidente” (SANMARTINO, 2020, 17)

⁸¹ “La concepción del Estado como relación social rompe con la idea de que se trata de una *variable independiente* del resto del entramado social. De la misma manera, no lo supone una realidad aparte como si fuera un ente con vida propia y autónoma, tampoco lo supedita a la economía, como si lo económico estuviera <colgado del cielo> y no necesitaría para existir del resto de las articulaciones sociales. Esta mirada integradora ahonda en la idea de que resulta imposible entender el Estado al margen de los otros dos grandes procesos en los que se ha desplegado el mundo occidental: *el desarrollo del capitalismo y el desarrollo de la modernidad*.” (MONEDERO, 2017, 82) [cursivas en el original]

⁸² “...por eso Estado, que tiene que ver con estabilidad” (GARCÍA LINERA, 2020b, 292)

⁸³ Cada ley y decreto estatal lleva inscrito en la redacción de cada párrafo un resumen comprimido de las jerarquías de intereses e influencias políticas, económicas y culturales que los distintos sectores de la sociedad tienen en la burocracia estatal en particular y, en el Estado en general. La legalidad es pues una gramática de los intere-

de dominación fundadas en la lucha para la dominación “dominan, con el tiempo, sin aparecer como tales estructuras de dominación”. De allí que, como señalamos más arriba, toda hegemonía –en el sentido *gramsciano* del término, dirección moral y cultural de la sociedades, cuando puede sostenerse a lo largo del tiempo, una forma de estatalidad.

Las instituciones son igual que la geografía: solidificaciones temporales de luchas, de correlaciones de fuerza entre distintos sectores sociales, y de un estado de esa correlación de fuerza que, con el tiempo, se enfría y petrifica como norma, institución, procedimiento. En el fondo, las instituciones nacen de luchas pasadas, y con el tiempo olvidadas y petrificadas; en sí mismas son luchas objetivadas, pero además sirven a esas luchas, expresan la correlación de fuerzas dominante de esas luchas pasadas y que ahora, con el olvido funcionan como estructuras de dominación sin aparecer como tales estructuras de dominación. (GARCÍA LINERA, 2020b, 293)

El Estado condensa la sociedad civil mas no puede recubrirla en su totalidad; su función es expresar de manera provisoria e inestable la síntesis orgánica de las fuerzas sociales y generar y reproducir los medios que materializan las correlaciones de fuerza prevalecientes. El Estado no puede abarcar toda la sociedad, sino que utiliza relaciones de poder e instituciones de la sociedad civil diferenciadas del Estado para producir “una densa red de ensambles prácticos y cognitivos que funcionan como estructura” y le permite imponer sus fines. “Es de esta manera que tenemos que entender la definición gramsciana de que el Estado es <la sociedad política más la sociedad civil> u organismos de hegemonía <privados>.” (GARCÍA LINERA, 2020a, 24)

Partiendo de la misma premisa, que el Estado no puede recubrir la sociedad en su totalidad, puede afirmarse, como hace García Linera en *Ciudadanía y democracia en Bolivia (1900-1998)*, que “el Estado puede potenciar una manera específica de ciudadanía para garantizar su papel dominante, puede sancionar y subalternar modos distintos o antagónicos al prevaleciente, pero no puede inventarse al ciudadano” (GARCÍA LINERA, 2011, 110). En otros términos, el Estado es la síntesis orgánica de las fuerzas sociales y, a su vez, los medios que materializan dicha síntesis constituyen su poder relacional-maquinal, mas no es la fuente creadora de dichas fuerzas sociales, tal como se puede observar en la polémica de García Linera con Aricó. Esta concepción del Estado no debe conducirnos a desconocer la capacidad de iniciativa política estatal y fijar al Estado en una mera función reproductora. Se trata de situar una *externalidad* como momento creador: así como el trabajo vivo es lo único que es no-capital y sin él el capital sólo sería trabajo muerto, la voluntad soberana como *potencia* política es no-Estado de modo tal que el poder estatal (instituido) precisa de aquella para sustentarse y sostenerse. ¿Qué son las crisis orgánicas⁸⁴ sino la manifestación de la imposi-

ses y capacidad de presión que poseen las clases sociales en el Estado, y que, por tanto, ejercen el poder de Estado, la dominación de Estado. (GARCÍA LINERA, 2020a, 15)

⁸⁴ De cierta forma, las revoluciones pueden ser vistas como una ruptura de las adherencias sociales que produce la imaginación y la realidad de comunes entre todos los miembros de la sociedad. Cuando los de “arriba” abandonan la pretensión de tener cosas comunes con los de “abajo”; y los de “abajo” viven que no tienen nada en “co-

bilidad del Estado para absorber parte de las voluntades soberanas (y anular) otras que constituyen las fuerzas sociales en pugna? Esa misma condición de *externalidad* es, también, la condición de posibilidad de algo diferente. No se trata, insistimos, de elementos estancos, sino que estamos hablando de momentos y de relaciones dialécticas. Por ejemplo, el poder estatal puede consagrar derechos que sean producto de la movilización y organización popular y que cristalicen correlaciones de fuerzas favorables a las clases subalternas, dotar de legitimidad estatal a instituciones plebeyas (vg. sindicatos), inhabilitar o restringir la represión, generar mecanismos de distribución del capital simbólico-culturales que empoderen a lxs subalternos como aconteció en Bolivia cuando el castellano dejó de ser la lengua oficial permitiéndole el acceso a lxs indígenas a los puestos estatales sin forzar su “blanqueamiento”. Volveremos más adelante sobre el asunto porque es sustancial para comprender la estrategia política que propone el ex-vicepresidente boliviano.

Decíamos, siguiendo a Marx, que el Estado es una comunidad ilusoria pues expresa su dimensión comunitaria “como decisionismo de pocos sobre los bienes de muchos, es decir, como relación de dominación” (GARCÍA LINERA, 2020a, 13). Esta apropiación de lo común se hace en nombre de la protección de esos bienes –simbólicos y materiales- de todxs. Como dice nuestro autor, “es una ilusión bien fundada” sustentada por la persistencia de los bienes colectivos cohesionadores de la sociedad. Si decimos que se trata de una ilusión “bien fundada” es porque no puede ser explicada como si se tratara de un engaño a las masas resoluble por medio de su “esclarecimiento” sino que se trata de un problema material, de práctica social, que sólo puede ser superado a partir de la crítica material revolucionaria.

Por todo ello, el Estado puede ser definido como una forma de organización procesual de los recursos colectivos, las necesidades colectivas, las creencias comunes y los derechos de una sociedad por medio de monopolios de decisión con efecto vinculante en un territorio. Si se prefiere, es la manera de organizar la vida en común de una sociedad, por medio de monopolios territorialmente vinculantes. La fascinación que el Estado provoca proviene de esta su constitución paradójal... (GARCÍA LINERA, 2020a, 13)

El Estado expresa una síntesis paradójal que se constituye por medio de procesos de monopolización de lo universal-común y de universalización y consagración como derecho y en cuya lógica se alberga el secreto y el misterio que constituye el poder estatal, hacen efectiva la dominación y fundamenta la lucha por el poder del Estado. Por tanto, el Estado no es sólo contradictorio por el carácter conflictivo de las fuerzas sociales que expresa, sino que lo es en su propia lógica de funcionamiento. Lejos de fracturar el Estado o constituir una aporía, en este carácter contradictorio yace la dialéctica que le permite producir y reproducirse en proceso; se trata de una contradicción que funciona produciendo estatalidad, es decir, centralizando y monopolizando lo que es común a un conjunto social con el objetivo de proteger los bienes y derechos de todxs.

mún” con los de “arriba”, surge una época revolucionaria que, es en principio, una nueva experiencia moral de la lógica y los procedimientos del mundo inmediato. (GARCÍA LINERA, 2020a, 22)

Previo a indagar en qué consiste eso “común” o, mejor dicho, qué fuerzas, sensaciones y representaciones lo convocan, nos gustaría detenernos un instante en la conexión que hace García Linera entre su planteo y el de Marx. En la nota al pie de página número 36 del texto *El Estado en tiempos de coronavirus*, el ex-vicepresidente boliviano indica que el carácter paradójico del Estado es una línea argumental que tiene un hilo de continuidad a lo largo de toda la reflexión marxiana y que, de forma predominante, está ausente en el debate del marxismo del siglo XX “dando lugar a lo que Bachelard llamaría un “obstáculo epistemológico” del pensamiento político crítico.” Desde el manuscrito de la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel* (1843), el artículo *Sobre la Cuestión Judía*⁸⁵ (1844), la ya citada *Ideología alemana* (1845), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852), el capítulo sobre las Formaciones pre-capitalistas presentes en *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* (1857), fragmentos de *El Capital* (1867), las anotaciones etnológicas de 1879 y el mencionado *Cuaderno Kovalevsky*; en todos estos y otros textos Marx se aboca a estudiar el surgimiento de la forma estatal “a partir de la usurpación-centralización de funciones y bienes sociales, generando un tipo de “común” abstracto llamado Estado y, bajo otras condicionantes económicas, la forma valor de la mercancía” (GARCÍA LINERA, 2020a, 20).

Según García Linera, esta vía argumentativa se encuentra íntima e indisolublemente articulada con la otra línea explicativa del Estado que tiene que ver con su proceso de extinción desarrollada en textos como *La Guerra Civil en Francia* (1871), su *Resumen del libro de Bakunin “Estatalidad y Anarquía”* (1874-75), *Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán* (1875). *La Guerra Civil en Francia* constituye una bisagra pues, a la luz de la experiencia de la Comuna de París (1871), articula la anterior línea argumentativa de Marx con la lucha por la emancipación social. Allí sostiene que la emancipación implica la re-absorción por parte del cuerpo social de los bienes y fuerzas monopolizadas y centralizadas por el Estado y que para ello es preciso, como alumbra la experiencia de la Comuna de París, llevar adelante una revolución contra el Estado. Pero Marx no se queda allí y le da un rodeo más al asunto para plantear que

esta “destrucción” del poder estatal existente, no solo es un proceso de “reasunción por el pueblo y para el pueblo de su propia vida social” (*La Guerra Civil en Francia*, pág. 183), sino que también habrán “pocas, pero importantes funciones que aun quedarían para un gobierno central” (ibíd., pag.73). Se trata de una radical democratización territorial mediante la dilución de los monopolios de las funciones públicas, pero a la vez “la reasunción del Poder estatal por las masas populares mismas” (ibíd., pág. 185); esto es, una nueva “unidad de la nación” solo que ahora bajo la forma de un “régimen comunal” (ibíd. pág., 73). Podemos decir, por tanto, que la emancipación sería la sustitución de la paradoja estatal moderna de la comunidad por monopolios, por otra paradoja, la de la comu-

⁸⁵ La escisión del ciudadano moderno como miembro de la “comunidad política” del Estado y como sujeto al “egoísmo” de su existencia en la “sociedad civil” serán la base lógica utilizada en *El Capital* para argumentar cómo la forma general del valor iguala los trabajos diversos y privados mediante la abstracción de sus desigualdades reales recurriendo al trabajo humano abstracto cuya magnitud es el tiempo de trabajo.

nalización del poder estatal. No es extraño por ello que Marx insista en la nueva paradoja al preguntarse “¿Qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿Qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces?” (MARX citado en GARCÍA LINERA 2020a, 20)

Volveremos sobre el cierre del apartado a la articulación entre la categoría Estado y la estrategia política. Detengámonos un momento para reflexionar sobre las fuerzas, sensaciones y representaciones que convocan a los seres humanos para configurar “lo común” (comunidad política) que es, como vimos, la sustancia social del Estado.

El texto *Estado en tiempos de coronavirus* nos entrega claves esenciales para comprender la médula del funcionamiento estatal. Según García Linera, esta no la vamos a encontrar en el monopolio del uso legítimo de la coerción (Weber), ni en su carácter de meta-monopolio de los capitales simbólicos de una sociedad determinada (Bourdieu), como tampoco en los monopolios de políticas económicas tales como la moneda nacional, los tributos, derechos de exportación e importación (Elías) así como tampoco en facultad de adoptar decisiones de carácter vinculante en un territorio específico como plantean las miradas con asiento en lo jurídico. Todas estas, entre otras, si bien constituyen dimensiones definitorias del Estado, no son suficientes para explicar su núcleo; éste hay que buscarlo, como señala nuestro autor, en la autorización social que precisamente le permite monopolizar decisiones vinculantes. La pregunta aquí entonces es qué motiva dicha autorización social y la actual pandemia nos brinda algunas pistas para reflexionar a propósito de ello.

La salida ante el riesgo común [coronavirus] fue entonces demandar y esperar una salida estatal. ¿Y por qué? *Porque el Estado es, precisamente, la creencia compartida del resguardo de todos a través de recursos que son públicos*; la esperanza de la protección colectiva contra las guerras, las invasiones, la muerte violenta, antes; y de manera frecuente, contra las desgracias colectivas, las catástrofes económicas, los riesgos de perder las posiciones; hoy contra el riesgo de muerte por el virus... El miedo a las invasiones, a la miseria, a la pérdida de lo poseído, a la peste, dan lugar a una comunidad de afectados que deviene en una comunidad política cuando todos deciden aceptar un modo de organización de recursos comunes que permita efectivamente detener, atenuar, derrotar los temores primarios inminentes o percibidos. No es el miedo ni la defensa ante él lo que hace de una aglomeración una comunidad política. Es precisamente la creencia y la acción práctica de consolidar, o de tolerar, una organización de medios comunes para sobrelevar esa u otra adversidad la que da lugar al momento político de la sociedad. (GARCÍA LINERA, 2020a, 5) [La cursiva es nuestra]

Como se puede advertir, no es directamente el miedo ante el riesgo de muerte lo que convoca a la asociación política, sino la creencia y la acción práctica dirigida a realizarla, de que es necesario disponer y organizar los medios comunes para sobreponerse ante la adversidad. No es, pues, una relación mecánica ante el riesgo sino esta mediación la que habilita, en palabras de García Linera, “el momento político de la sociedad”. Este aspecto fundamental es también relevante porque sitúa la constitución de las fuerzas cohesionadoras de la sociedad como un momento anterior al Estado. Ya en 1844, en la *Sagrada Familia*, Marx advertía que

“Solo la superstición política se figura, aun hoy, que el Estado debe mantener ligada la vida burguesa, cuando en realidad es la vida burguesa la que mantiene la cohesión del Estado”. Retomaremos este punto en el apartado siguiente cuando revisemos someramente la crítica a Aricó.

Cuando hablamos de creencias, lejos de cuestiones arbitrarias o fortuitas, hacemos referencia a representaciones con anclaje en las realidades en desarrollo y en las experiencias territorialmente situadas y que tienen la cualidad performativa de crear, sustentar y reproducir el orden institucional y material que enuncian. En otras palabras, se trata de creencias verificables en la práctica social y con capacidad de dar forma a la realidad a partir de la acción enunciativa.⁸⁶ De allí que, en un primer momento, el Estado pueda ser visto como “una comunidad política de creencias, tolerancias y acciones sobre la vida en común objetivada por derechos y recursos materiales comunes dispuestos para ese objetivo, con efecto vinculante unívoco en todas las personas de un territorio específico.” (GARCÍA LINERA, 2020a, 6)

Resumiendo, podemos afirmar que el cuerpo ideal⁸⁷ y material del Estado es, entonces, la comunidad de creencias performativas, la comunidad de bienes materiales colectivos, la comunidad de instituciones que organizan la gestión de esas ideas y bienes comunes cuyo carácter paradójico, como hemos visto, se asienta en su organización en monopolios que lo convierten, también, en un artefacto de dominación. Ambas cualidades del Estado, ser comunidad política e instrumento de dominación, son indisolubles y, por ello, cualquier tipo de interpretación que enfatice un momento sobre el otro será parcial y unilateral.

A modo de cierre de este apartado, podemos sostener que del mismo modo que Marx no produjo una teoría económica del sistema capitalista sino una crítica de la economía política que alumbró la lógica interna del capital y las contradicciones que abren la posibilidad a una nueva economía mundial, no existe una teoría marxista del Estado sino una crítica que aborda sus contradicciones, sus paradojas constitutivas e indaga sobre las posibilidades materiales para su superación.

LA FORMACIÓN DEL ESTADO EN LATINOAMÉRICA Y LA POLÉMICA CON ARICÓ

García Linera señala que en el período 1850-1858 (previo a la redacción de *El Capital*), Marx dedicó una buena cantidad de artículos al continente latinoamericano, aunque, en su opinión,

⁸⁶ A propósito de la importancia de las creencias, Monedero apunta que “...quizá su mayor fuerza [del Estado] no reside en los fusiles, las balas y los cañones, sino en esa idea compartida de que el Estado está ahí para representar una voluntad colectiva.” (MONEDERO, 2017, 21)

⁸⁷ “El Estado es uno de esos pocos lugares donde la idea y palabra oficial devienen en materia social; en donde el mundo de las ideas antecede al mundo de la materia con efectos duraderos en toda la sociedad.” (GARCÍA LINERA, 2020a, 23)

no cuentan con el volumen ni la profundidad que le merecieron India, Rusia o España. Parte de estos estudios se encuentran reunidos en el *Cuaderno de Londres* bajo el formato de resúmenes de texto comentados y el resto lo constituyen los artículos publicados en *New York Daily Tribune* (NYDT) que se destacan, según García Linera, por su carácter descriptivo y por adolecer de un análisis más profundo sobre la estructura social latinoamericana. Lo más cercano a ello se puede encontrar en los artículos sobre Bolívar y México. En los textos dedicados al libertador se observa una profunda animadversión de Marx hacia Bolívar a quien representa como “un Napoleón de las derrotas” (Marx dixit). Más allá de los errores históricos que el trabajo de Marx tiene, García Linera plantea que es preciso interrogarse por la imagen del continente que aquél supone y que el perfil de Bolívar sintomatiza⁸⁸.

El revolucionario andino sostiene que la imagen caricaturesca de Bolívar y sus tendencias despóticas, que en Marx resuenan al bonapartismo del Segundo Imperio que sofocó la revolución de 1848 en Francia, se vincula con el “planteamiento marxista de la vitalidad de la sociedad como fundamento de la construcción de la unidad nacional-estatal verdadera.” (GARCÍA LINERA, 1991, 249) Este argumento justifica -desde el punto de vista de Marx- el desprecio al proyecto bolivariano que pretendía construir una estructura estatal casi continental.

García Linera fundamenta y profundiza esta hipótesis contrastando con el planteo de Aricó al que resume en dos tesis: i) la influencia en la mirada marxiana de categorías hegelianas que lo ayudan a ubicar la realidad latinoamericana en una concepción más global del desarrollo histórico; ii) Marx no llega a comprender la dinámica de la lucha de clases en el continente. De este modo, en opinión de García Linera, Aricó nos coloca en un terreno pre-definido: la ignorancia de Marx sobre la realidad latinoamericana. Una de las primeras críticas que García Linera dirige al planteo de Aricó es que pierde de vista que Marx “vio la posibilidad de constitución nacional a partir de estructuras económicas precapitalistas [como en el] caso de Turquía, China o los pueblos eslavos del Imperio Otomano” que poseían una gran vitalidad social para posibilitar la reconstitución o emergencia de una autodeterminación nacional. Es decir, el germano no restringe la posibilidad de constitución de la autonomía nacional al desarrollo capitalista, tal como sugiere Aricó. Por el contrario, en los *Grundrisse* valora a las comunidades existentes en el Incario y el Imperio Azteca como comunidades “fruto de un desarrollo social complejo que presenta ya un proceso de formación estatal” (GARCÍA LINERA, 1991, 251). Asimismo, García Linera sostiene que la observación de Marx respecto

⁸⁸ “La tarea de comprensión de los supuestos que anteceden o que se desprenden de las opiniones de Marx sobre Bolívar, y en general sobre América Latina en estos años, es por ello más que una tarea de escudriñamiento de lo subyacente pero no escrito, en los silencios o rodeos a un tema que lo presupone, en el rastreamiento de las raíces de tal o cual concepto que a la luz de las viejas implicaciones, alumbró sobre las nuevas, etc. (...) Aricó ha hecho notables esfuerzos en este camino, nosotros lo hemos de seguir críticamente...” (GARCÍA LINERA, 1991, 249)

a la ausencia de fuerzas sociales vitales al momento en que se fijó en América es *históricamente* cierta⁸⁹ y no un sesgo derivado del uso de categorías hegelianas.

No es el carácter de la estructura económica ni la ausencia del carácter nacional de las élites, sino esta ausencia de las energías vitales sociales en la construcción estatal nacional en América Latina, lo que lleva a Marx a ver en las formaciones “nacionales”, mejor en los proyectos de ella, “meras construcciones estatales impuestas sobre un vacío institucional” (...) La realidad latinoamericana ante la ausencia de una vitalidad social, como organización nacional y como reforma, no puede ser más que una artificial construcción estatal autoritaria y Bolívar, una manifestación personificada de esta irracionalidad. **Rechazo pues de Marx a ver al estado como productor de la sociedad civil y la nación.** (GARCÍA LINERA, 1991, 254) (Negritas en el original)

Según García Linera, Aricó critica a Marx por no apreciar el rol activo del Estado y señala que ello lo condujo a ver a las construcciones locales existentes como “irracionalidad autoritaria”. Ahora bien, se pregunta el andino, ¿no será Aricó quien cae en las garras de Hegel al asignar al Estado la capacidad productiva de la sociedad y la nación?⁹⁰ Y agrega que la concepción de Marx respecto a los estados latinoamericanos como formaciones aparentes y formales resultantes de la acción de elites que se limitaron a “sostener la formación de estados como simple extensión formal de sus poderes y necesidades locales” en lugar de estructuras que condensan la iniciativa social general son mucho más cercanas al desarrollo histórico que tenía lugar ante los ojos de Marx. De hecho, en la mayor parte de los países latinoamericanos, será recién en el siglo XX y fruto de la iniciativa popular plebeya en confrontación con los estados oligárquicos resultantes de las guerras de independencia y que aparecían más como continuidad que ruptura en relación al orden colonial, que la nación cobre –con sus limitaciones- corporalidad⁹¹.

Marx pues tuvo razón porque descartó la construcción nacional estatal real y más aún la revolucionarización de la sociedad como obra estatal por encima de la sociedad. Marx tu-

⁸⁹ “Las grandes sublevaciones indígenas en las que se puede observar un esfuerzo totalizador, habían sucedido en el siglo XVIII y se puede decir que eran casi desconocidas para los historiadores; y no se puede afirmar que en los años de las guerras de independencia la presencia de las masas indígenas, aunque exceptuando casos particulares, haya sido unificada y haya tenido el alcance de una sublevación general; se hallaba fragmentada en unos casos a favor de los realistas, en otros de los independentistas y en la mayoría de los casos escéptica... los ejércitos y las guerras asumían el papel decisivo por encima de las sociedades...” (GARCÍA LINERA, 1991, 253)

⁹⁰ Vistas así las cosas, la lógica gramsciana podría invertirse: las sociedades “orientales” tienen una sociedad civil más vigorosa y activa y un Estado más gelatinoso y frágil, a pesar de su arbitrariedad –de hecho, la arbitrariedad viene a sustituir la falta de adherencia social o sustento estructural–; mientras que las sociedades “occidentales” tienen un Estado omnipresente por estar enraizado profundamente en la propia sociedad civil y, a la vez, sus sociedades civiles son más plurales y diversas aunque políticamente menos activas e inmersas en un tipo de conformismo civil generalizado. (GARCÍA LINERA, 2020d, 184)

⁹¹ “... los momentos cumbres de la organización social como nación y de reforma en cualquiera de estos países, están ligados a grandes momentos de insurgencia de masa, de auto-organización de la sociedad frente al estado, de despliegue de la vitalidad organizativa y revolucionaria de la sociedad frente al estado, de despliegue de la vitalidad organizativa y revolucionaria de la sociedad enfrentada al estado; fuera de ellas, y muy a pesar de los intentos desde arriba, la construcción de la nación y la reforma social, no ha sido más que una ficción señorial, oligárquica y terrateniente.” (GARCÍA LINERA, 1991, 255)

vo razón porque el Estado-nación en tanto no se dé su construcción como acto social, como despliegue de energías de la sociedad civil en su conjunto, era y es una construcción autoritaria, irracional, formal. Marx tuvo razón porque la formación nacional y el estado reales, sólo se dieron posteriormente a los intentos despóticos del Estado y sus representantes particulares como Bolívar. La historia dio pues más razón a Marx en su pesimismo que a Aricó en su optimismo. (GARCÍA LINERA, 1991, 256)

García Linera cierra este apartado apuntando que la incompreensión de Marx pasa por la ausencia de un análisis comprensivo de las características y fuerzas internas de la sociedad, en particular de las masas indígenas. Y agrega que ya en sus últimos años de vida Marx fijará su atención en el continente poniendo el foco en temas como las formas de propiedad antiguas, los efectos de la colonización, entre otros.

EL ESTADO Y LA REVOLUCIÓN

Una transformación del aparato de Estado orientada hacia la extinción del Estado sólo puede apoyarse en una intervención creciente de las masas populares en el Estado por medio ciertamente de sus representaciones sindicales y políticas, pero también por el despliegue de sus iniciativas propias en el seno mismo del Estado ...todo esto debe ir acompañado del despliegue de nuevas formas de democracia directa de base y del conjunto de focos y de redes autogestionarios.

Nicos Poulantzas, Estado, poder y socialismo, 1979

Una mirada unilateral puede inducirnos a pensar que la dinámica paradójica del Estado a la que aludíamos previamente constituye una lógica de hierro imposible de ser transformada, un sistema cuyas crisis no hacen más que reforzar y reproducir su funcionamiento. Esta idea pesimista encuentra asidero no sólo en los defensores del orden capitalista sino también en el imaginario de lxs subalternos donde resuenan las derrotas de los proyectos de liberación. A contracorriente, y siguiendo a nuestro autor, el presente texto parte de la premisa de que en la experiencia histórica y la creatividad política de lxs vencidxs podemos encontrar las claves para reconstruir un horizonte de expectativas otro al que impone el capitalismo moderno/colonial. En ese marco se sitúa la recuperación de la crítica marxiana al Estado y la reinención en el plano de la estrategia política que efectúa García Linera situando al Estado en un lugar más complejo, contradictorio y en ocasiones ambiguo.

Para esta cuestión, resulta interesante el recurso de García Linera⁹² a la obra de Poulantzas, y en especial, a su última producción *Estado, poder y socialismo* (1979). En opinión de nuestro autor, este libro consume una profunda revisión crítica del marxismo ortodoxo y sitúa al Estado y a la política como *locus* de la transición al socialismo democrático. El texto se sitúa

⁹² Nos referimos al texto *Estado, poder y socialismo. Una lectura a partir de Poulantzas* publicado en la compilación *La teoría del Estado después de Poulantzas*.

en una encrucijada histórica caracterizada por los signos de agotamiento del modelo soviético; la derrota del movimiento de Mayo '68 y de las experiencias obreras autogestivas en Europa, el golpe a Allende y las dictaduras en el Cono Sur, la morigeración política de las transiciones democráticas en España, Portugal y Grecia, la senda reformista que adoptaban los partidos comunistas europeos y el acercamiento de China con Estados Unidos. En este escenario poco alentador -cuyas tendencias más regresivas, como vimos en la Introducción, se profundizarán en los años siguientes- el autor griego plantea que es preciso emprender una transformación radical del Estado mediante la articulación de a) las instituciones de la democracia representativa y las libertades y derechos conquistados por las masas populares con b) las experiencias de democracia directa de base y autogestión. Advierte que ello no implica un camino de reformas sucesivas en una progresión continua sino una transformación de las fuerzas internas del Estado y las correlaciones de fuerzas en general que suponen “*un proceso de rupturas efectivas cuyo punto culminante, y habrá forzosamente uno, reside en el basculamiento de la relación de fuerzas a favor de las masas populares en el terreno estratégico del Estado.*” (POULANTZAS, 1979, 313) [cursiva en el original]

En esta propuesta estratégica de Poulantzas queda expuesta la crítica a la concepción del Estado como “cosa” o “instrumento” predominante en el campo socialista y tan cara al marxismo vulgar. Y, también, la crítica de la tesis socialdemócrata del Estado-sujeto capaz de situarse por encima de los conflictos de clase y actuar por cuenta propia.⁹³ Estas críticas se articulan en la concepción del *Estado como relación* que nos permite afirmar que el conjunto de la sociedad está atravesado de forma objetiva (independientemente de las voluntades individuales) por la trama estatal, aunque, como ya hemos dicho, no estamos todos en las mismas condiciones pues quienes administran los monopolios estatales o quienes poseen capacidad de incidencia sobre ellos detentan una posición de poder diferente al resto. Decimos administración de los monopolios estatales y no gobierno pues son términos diferentes: el gobierno es apenas una dimensión –muy relevante- del poder estatal cuyo alcance e incidencia real depende de las correlaciones de fuerzas en el conjunto de la sociedad y del Estado más que de la voluntad del grupo gobernante. En contraposición de las lecturas instrumentalistas, la concepción del Estado como relación nos permite, además, registrar la presencia constitutiva de las clases subalternas en la relación estatal y, con ello, reconocer la actividad política del pueblo y su capacidad de incidir en (e incluso cambiar) la relación de dominación. Asimismo, esta perspectiva nos ayuda a ver el universo “de luchas, de recursos, de medios producidos por el trabajo y la naturaleza” como un patrimonio de todos y evitar la entrega de ese

⁹³ “No es un juego de palabras decir que <el> Estado no puede ejercer el poder. Dice Jessop: <no es el Estado quien actúa: son siempre grupos específicos de políticos y funcionarios del Estado, ubicados en partes concretas del sistema estatal>, que no pueden obrar al margen de su contexto social concreto –que a veces brinda oportunidades y veces restringe- y tampoco del aparato estatal heredado históricamente.” (MONEDERO, 2017, 66)

capital cultural a las clases dominantes.⁹⁴ A modo de ejemplo, como señala Monedero, si buena parte del gasto público se asigna a los sectores populares es porque éstos han ganado parte de la batalla política y han tenido la capacidad de resistir parcialmente a las reformas neoliberales.

El concepto de hegemonía, que Gramsci desarrolló en los cuadernos de la cárcel en línea con el planteo leninista del frente único, nos permite dotar de contenido histórico al Estado real en cuanto producto histórico situado. También nos abre el camino para reflexionar respecto a la estrategia política e inscribir a la revolución y el proyecto socialista en el proceso histórico. Hegemonía remite a la dirección moral y cultural que un grupo social ejerce e irradia sobre el conjunto de la sociedad y permite articular el momento “sociedad civil” y el momento “Estado”. Por ejemplo, un bloque social subalterno precisa del Estado para, de forma temporal y contingente, unificarse y realizarse plenamente ya que, como hemos visto, este condensa lo común político del conjunto de la sociedad. En ese marco, García Linera afirma que “la hegemonía es una manera de articular liderazgo intelectual y moral, en la sociedad, con conducción política del Estado.” Veamos cómo alude al tema en el siguiente pasaje extraído del artículo *¿Qué es una revolución?*:

En realidad, la insurrección de octubre simplemente consagró el poder real alcanzado previamente por los bolcheviques en todas las redes activas de la sociedad laboriosa. Más que conquistar el poder –que ya habían alcanzado en toda la estructura reticular de la sociedad subalterna rusa–, la insurrección anuló el cuerpo zombi del viejo poder burgués que se encontraba registrado en las viejas instituciones estatales. La insurrección culminó un largo proceso de construcción fundamentalmente ideológico-político de poder desde la sociedad, en desconocimiento y sustitución del viejo poder del Estado–; e inició la concentración monopólica de ese poder construido desde la sociedad bajo la forma de Estado, de poder de Estado institucionalizado. (GARCIA LINERA, 2020d, 175)

Advertido sobre las interpretaciones reformistas respecto a la obra del revolucionario sardo, García Linera sostiene que el concepto de hegemonía sintetiza diferentes momentos y recurre al propio Gramsci y Lenin para graficarlos. Mientras el primero simboliza el proceso de disputa en el terreno de las creencias y la articulación de la fuerza social en lucha (el momento ético-político), el revolucionario ruso expresa el momento político-militar donde la tarea del orden del día es derrotar al rival. La fórmula *hegemonía = Gramsci + Lenin + Gramsci* nos ayuda a identificar los distintos momentos de un proceso revolucionario e inscribir el acontecimiento *revolución*⁹⁵ como instante que condensa el espíritu de escisión de las clases subal-

⁹⁴ Es inevitable asociar “dificultades para reconocer en la trama estatal luchas e incluso conquistas de las clases subalternas” con expresiones de izquierda cuya preocupación por “develar” el carácter burgués de toda política le impide (o le ahorra el trabajo de) reconocer las contradicciones e intersticios por donde pueda manifestarse el accionar plebeyo. En nuestra opinión, esta concepción asume un sentido elitista pues impide reconocer el valor de la experiencia política de las clases subalternas.

⁹⁵ “La revolución no constituye un episodio puntual, fechable y fotografiable, sino un proceso largo, de meses y años en el que las estructuras osificadas de la sociedad, las clases sociales y las instituciones se licúan y todo,

ternas respecto al viejo orden (momento *catártico*, según Gramsci) y la conformación caótica de una voluntad política –el *príncipe moderno* en el código gramsciano- que se propone conducir la sociedad e inaugurar un tiempo en el que tendrá que afirmar el nuevo orden o será derrotada en manos de la contrarrevolución.

Las revoluciones primero se las gana en la propia sociedad, en el liderazgo político y organizativo activo de las clases subalternas; y solo después, esto puede devenir inicialmente en estructura estatal y luego en monopolización y unicidad de poder. Todas las historias de las revoluciones políticas y sociales del siglo XX y XXI tienen, e inevitablemente tendrán, estas características. (GARCIA LINERA, 2020d, 170)

El concepto de hegemonía nos habla, pues, de una dialéctica en la que se articulan, determinándose entre sí, distintos momentos de la praxis política. Desde esta perspectiva, como se deduce del pasaje citado, no hay victoria política sin previa victoria cultural (como insistía Gramsci). Asimismo, ninguna victoria cultural puede sostenerse e irradiar en toda la trama social sin una victoria política (y militar) de la fuerza social que le permita conquistar –por vía democrática o por vías insurreccionales- el monopolio de la gestión de los bienes comunes de una sociedad y, fundamentalmente, consolidar un nuevo orden ético-político condensado en un nuevo Estado. Observemos cómo García Linera vincula ambos momentos en su análisis de la Revolución Rusa de la citada pieza:

El asalto armado al Palacio de Invierno representa la eventualidad de un proceso de profundas transformaciones ideológico-políticas que construyen el poder político soviético, antes que este quede refrendado por un hecho de ocupación institucional de los símbolos del poder. En este sentido, se puede hablar de un “Lenin gramsciano” que deposita en la hegemonía cultural y política la llave del momento revolucionario. (GARCIA LINERA, 2020d, 185)

Más adelante en el mismo texto sostiene que

En la Revolución Rusa, ni el gobierno provisional ni la asamblea constituyente, ni siquiera la toma de las instalaciones del Estado por parte de los bolcheviques, fueron el escenario de condensación de la derrota del proyecto político conservador; lo fue la guerra civil. La mayor cantidad de muertes, los mayores horrores de la lucha de clases, la movilización más extensa de las fuerzas contrarrevolucionarias internas y extranjeras, los discursos más anticomunistas y la verdadera confrontación armada entre los dos proyectos de poder se dieron durante la guerra civil, y ahí se definió también la victoria de la revolución además de las características del nuevo Estado. (GARCIA LINERA, 2020d, 188)

Este segundo momento es denominado como momento *jacobino* o momento *leninista*⁹⁶ y es cuando se dirime la unidad del poder político del Estado a partir del cual “se tendrá, en los cerebros de las personas, en las instituciones de gobierno y en las propias clases derrotadas,

absolutamente todo lo que antes era sólido, normal, definido, previsible y ordenado se diluye en un “torbellino revolucionario” caótico y creador.” (GARCIA LINERA, 2020d, 168)

⁹⁶ “El momento *jacobino* en la revolución cubana fue la batalla de Girón (invasión de la Bahía de Cochinos); en el Gobierno de Salvador Allende, el golpe de Estado de Pinochet; en la Revolución Bolivariana de Venezuela, el paro de actividades de PDVSA y el golpe de Estado en 2002; y en el caso de Bolivia, el golpe de Estado cívico-prefectural de septiembre de 2008.” (GARCIA LINERA, 2020d, 188)

un solo proyecto estatal” ya que las clases derrotadas, temporalmente, ven menoscabada la fuerza de sus ideas y propuestas y se fragmenta y dispersa su organización. A pesar de que pueda hacerse temporalmente del gobierno, sin el momento jacobino-leninista la hegemonía político-cultural será expulsada del poder político por las fuerzas de la contrarrevolución de modo tal que una revolución sin un momento leninista será una revolución trunca. El significado de este momento “radica en instituir, de forma duradera, el monopolio de la coerción, de los impuestos, de la educación pública, de la liturgia del poder y de la legitimidad político-cultural.” A continuación, García Linera hace un comentario central para captar en profundidad el carácter contradictorio, paradójico, inmanente a la praxis política. “La contraparte de esta victoria sobre las fuerzas conservadoras –señala- es la concentración del poder” (GARCIA LINERA, 2020d, 190). Esto nos conduce al último aspecto que nos interesa analizar en este apartado.

Si es necesario instituir un poder concentrado (Estado) para hacer frente a las viejas clases dominantes y las fuerzas extranjeras, ¿cómo se sostiene el impulso revolucionario de las masas que tiraron por los aires las jerarquías y las creencias que sustentaban todo principio de autoridad y asumieron en sus propias manos, mas no sea de forma espontánea y caótica, la gestión de los asuntos comunes?

La paradoja de toda revolución es que ella existe porque los trabajadores rompen jerarquías, mandos y asumen la gestión de su vida; mas no logran hacerlo a escala nacional, general. Y una revolución se defiende solo si puede actuar a nivel nacional, tanto en contra de la conspiración interna de las antiguas clases dominantes, como de la guerra externa de los poderes mundiales. Pero eso solo se logra mediante un organismo que comienza a monopolizar las decisiones (el Estado), en detrimento de la democracia local de la propia revolución. Este fetichismo del Estado revolucionario y, en general, de todo Estado, no se supera proclamando su “supresión”, el reino de la anarquía o lo que fuere. La fuerza de los hechos impone una derrota de la revolución debido a los faccionalismos internos de los trabajadores y el asedio unificado de la contrarrevolución, o la constitución de un Estado revolucionario que vaya monopolizando las decisiones en detrimento del disperso y debilitante democratismo local. (GARCIA LINERA, 2020d, 194)

García Linera plantea los términos de la cuestión como una paradoja en un sentido similar al que Martínez Heredia, como vimos en la Introducción, lo hace con su par proyecto-poder: el “arte” de la política como construcción colectiva y liderazgo se juega en la administración de esta lógica paradójica que debe partir, por un lado, del precepto maquiavélico de que sostener y consolidar un nuevo poder es más difícil que llegar a conquistarlo y, por otro, no puede hacer caso omiso de la experiencia del fracaso del socialismo real que en nombre de la *realpolitik* sacrificó la política del demos.

Las revoluciones abren un proceso histórico de transformación cuyas condiciones de posibilidad se inscribirán en la nueva geografía social generada por el acontecimiento revolucionario sobre la que seguirán operando como corrientes subterráneas las tendencias estructurantes de la sociedad, así como también el asedio de los enemigos de la revolución. La persis-

tencia de la lógica del valor de cambio (comprobada por los bolcheviques que veían cómo fracasaba el intento por anular la existencia del dinero y el mercado), la continuidad de los principios de autoridad previos que se han visto conmovidos mas no por ello dejan de existir, el racismo legado por 500 años de colonialidad del poder, el patriarcado... no se pueden anular de un día para otro. En tanto no se transformen las condiciones materiales de producción del vínculo político entre las personas –y, como apuntó Marx⁹⁷, ninguna sociedad se propone tareas para las cuales no ha generado aun condiciones para su realización- será necesaria la mediación estatal incluso a pesar de que la existencia de un Estado revolucionario constituya, en sí misma, “una antinomia”. Tal como Marx señaló en relación a la Comuna de París, esta paradoja no puede resolverse por medio de decretos o voluntades subjetivas, sino que precisa de un proceso por medio del cual estas contradicciones se disuelvan en la sociedad. Este proceso, que no es capitalismo ni comunismo sino la lucha abierta y descarada entre sí, es lo que puede denominarse como “socialismo” o “socialismo comunitario”, como suele hacerlo García Linera.

Este socialismo no puede ser identificado con la estatización de los grandes medios de producción, de la banca y del comercio, tal como creyó la izquierda mundial durante el siglo XX. Un nuevo modo de producción y una nueva lógica económica requieren de otro tipo de relaciones económicas en la producción y de relaciones sociales en el intercambio que son diferentes y trascienden la intervención estatal. Esta es necesaria pero la disputa contra el metabolismo del capital precisa de transformaciones económicas, culturales, sociales y políticas mucho más profundas. El fetiche “de la izquierda fallida del siglo XX”, dice García Linera, “es un error y una impostura” pues la Revolución Soviética demostró en los hechos que “las estatizaciones derrumban el poder de la burguesía, sí, pero en el marco del dominio de las relaciones capitalistas de producción”. (GARCIA LINERA, 2020d, 217)

Entonces, ¿cuál es el sentido del Estado revolucionario? Generar el espacio y disponer los recursos para articular y consolidar la alianza de las fuerzas plebeyas ahora en la gestión de los asuntos comunes de toda la sociedad, impulsar nuevas formas asociativas voluntarias del trabajo y la vinculación entre sí, democratizar los aparatos estatales y apuntalar las formas comunitarias de organización social y política, garantizar condiciones básicas de estabilidad económica que eviten que las masas piensen que “antes de la revolución se vivía mejor”, pero antes que todo tiempo. La principal razón de un Estado revolucionario es garantizar tiempo para consolidar los aprendizajes colectivos e irradiar la revolución hacia otros países. El socialismo no es, pues, un modo de producción o una estructura estatal sino ese proceso de luchas y experiencias protagonizadas por las masas. El Estado revolucionario puede expropiar la riqueza de las anteriores clases dominantes y distribuirla mas no puede decretar la superación de la lógica del valor de cambio. Ello sólo puede ser una obra, una creación heroica,

⁹⁷ Prefacio a la *Contribución de la Crítica de la Economía Política*.

de lxs propixs productorxs que pueden recurrir a la memoria ancestral indígena y sus elementos de socialismo práctico (Mariátegui) para forjar un nuevo lazo social-comunitario. La función del Estado revolucionario pasa entonces por garantizar y producir el tiempo imprescindible para amparar, impulsar, defender, sostener, alimentar mas nunca podrá crear esta obra colectiva. La multiplicación y densificación de estos nuevos espacios comunitarios irradiadores de un nuevo orden social, económico, político y cultural a escala universal son los que podrán alumbrar una nueva civilización que emergerá “ya no como una lucha a muerte del capitalismo, sino como el libre y normal despliegue de la iniciativa humana. Eso es el comunismo” (GARCIA LINERA, 2020d, 234).

Conclusión

¿Qué enseñanzas plantean los fracasos de los ensayos de sociedades alternativas al capitalismo que tuvieron lugar el pasado siglo? ¿Cómo se elabora, espiritual y teóricamente, el hecho de que “tras haber irrumpido en la escena del siglo como una promesa de liberación, el comunismo salió de él como un símbolo de alienación y opresión” (TRAVERSO, 2017, 86)? ¿Cómo se tramita la circunstancia de que todos los marxismos permanecieron ligados a la suerte del socialismo real? Ya que, si bien hablamos de marxismos en plural para dar cuenta de su heterogeneidad y disputas, ¿acaso alguna de sus expresiones pudo escapar indemne al colapso soviético? Y a pesar de todo, ¿por qué Marx retorna en cada crisis de la civilización capitalista? ¿Qué hace que su obra y legado se rebelen ante quienes –sean neoliberales triunfantes o revolucionarixs desilusionadxs- pretenden darle sepultura? Si bien el desarrollo del marxismo en el siglo XX en nuestro continente estuvo signado, en buena medida, por el desencuentro con las experiencias políticas plebeyas, ¿es acaso este divorcio inexpugnable y definitivo? ¿Qué potencia guarda el encuentro del marxismo con las tradiciones plebeyas de Nuestramérica? ¿Cuáles son las tareas teóricas ineludibles para tender puentes y tejer nuevas tramas revolucionarias desde el Sur?

En esencia, estos interrogantes señalizan el recorrido de la presente tesis y nos guiaron en el estudio de la obra de García Linera. A partir de esta lectura, encontramos una perspectiva marxista actualizada y situada de categorías como *desarrollo histórico*, *comunidad* y *Estado* que son nodales para la filosofía política en general y la filosofía de la praxis en particular. En razón de ello, hallamos en García Linera un enfoque fecundo para analizar los procesos históricos y la escena contemporánea de Nuestramérica. Por ejemplo, nos permite evaluar los límites de los gobiernos nacidos al calor de la crisis neoliberal de finales de los años noventa y principios de siglo XXI y vislumbrar las posibilidades para impulsar una nueva oleada plebeya, tal como lo hace nuestro autor en *¿Fin de ciclo progresista o proceso por oleadas revolucionarias?* (2016).

Como hemos visto, el pensamiento de García Linera se inscribe en el proceso de elaboración de la *derrota* de los procesos revolucionarios del siglo XX cuyo punto culmine fue la caída del Muro de Berlín símbolo, a su vez, de la victoria de la globalización neoliberal. Dicha derrota está en la raíz de la crisis política y teórica contemporánea de las razones revolucionarias y del marxismo, su principal exponente a escala global. Como analizamos en el primer capítulo, la actitud ante y el sentido que se construye sobre dicha derrota-crisis, definen la posición respecto las experiencias políticas revolucionarias, el significado y vigencia de la Revolución y, en ese marco, la visión de la obra de Marx y su herencia. En contraposición a quienes declararon la bancarrota de la Revolución tras el colapso soviético, García Linera repone la pregunta por las condiciones revolucionarias en su país y, con ello, la crítica, la polémica, la edi-

ción, entre otras acciones involucradas en el trabajo de las ideas, así como también la praxis militante, se enmarcan y alimentan de la voluntad política transformadora. De este modo, aunque sin perder su singularidad, esta como las anteriores derrotas, se inscribe en el espacio de experiencias de la lucha por el comunismo sin desconocer que el desmoronamiento de los socialismos reales dejó a la izquierda a la intemperie y casi sin referencias –con la excepción de la asediada Cuba- bajo las cuales abrigar los proyectos de liberación. La esperanza alumbrada a principios de siglo XXI en algunos países de Sudamérica, con Venezuela y Bolivia a la cabeza, luce, por ahora, insuficiente para capear el temporal. En definitiva, la actitud hacia la crisis adoptada por García Linera significa asumir los fracasos como contingencia y ubicarlos así en una dialéctica de la historia donde la Revolución permanece como apuesta y ya no como destino ineluctable. La *crisis* propicia, entonces, espacios-momentos para el examen de las ideas, la acción y sus límites y la formulación de nuevos paradigmas que aprehendan las enseñanzas históricas y postulen nuevas perspectivas para la acción.

La obra de García Linera se define, además, por su adscripción al campo del marxismo y, en especial, a la tradición crítica o heterodoxa marxista. A la hora de abordar el movimiento histórico del campo descartamos las clasificaciones ancladas en un liderazgo (estalinismo, trotskismo, maoísmo, guevarismo); en cambio, optamos por hacer foco en las concepciones políticas y sus presupuestos epistemológicos y referir a un polo ortodoxo-dogmático y otro heterodoxo-crítico. El marxismo ortodoxo, hegemónico en el siglo XX, alcanzó su versión más sistematizada con el marxismo-leninismo e irradió desde la Unión Soviética - con las particularidades propias de cada región- hacia todo el mundo. Lo definimos como tal en virtud de su asimilación a la narrativa del desarrollo y del progreso en un proceso que debe interpretarse como expresión orgánica de las tendencias del capitalismo moderno/colonial y de las tensiones al interior de las experiencias revolucionarias. De este modo, puede manifestarse como condensación teórico-política de la mejora de las condiciones de vida de lxs trabajadorxs en la sociedad capitalista, tal cual aconteció en los países centrales durante fines del siglo XIX y principios del XX y con los Estados de Bienestar en la posguerra. Asimismo, puede ser expresivo de la contradicción que alberga toda revolución obligada a impulsar el desarrollo económico para saldar la pésima situación de las masas laboriosas mientras se defiende del hostigamiento, asedio y ataques directos de las fuerzas contrarrevolucionarias y es tensada por la irrupción democrática que la hizo posible. La tensión que atraviesa el marxismo y lo atrae hacia el terreno de las ideologías del progreso se explica, entonces, por las contradicciones inmanentes a la lucha contra la dominación capitalista/colonial y a la dialéctica de todo proceso revolucionario. El carácter inmanente de estas contradicciones no implica que su desarrollo histórico ya esté prescrito o resuelto de antemano; “sencillamente” refiere a

las condiciones en las que se desenvuelve la acción de las personas.⁹⁸ El marxismo heterodoxo tiene entre sus objetos privilegiados la crítica de la ortodoxia para evitar que la obra de Marx se torne una fuerza productiva más del capitalismo. Su pulsión vital yace en la búsqueda por servir de brújula para la praxis política de las fuerzas del trabajo vivo que luchan por salir de las garras del capital y construir una nueva civilización. Para el polo crítico, las crisis del marxismo expresan en el terreno teórico los fracasos de las clases subalternas en su batalla para liberarse del dominio del capital y por eso hablamos de crisis teórico-política. Finalmente, dada la magnitud del colapso soviético, no es casual que su recuerdo oprima “como una pesadilla el cerebro de los vivos” (MARX K. , 1981, 16)

Contemporánea al eclipse de los ensayos socialistas y la expansión de la globalización neoliberal, la producción intelectual y política de García Linera es, también, un pensamiento *espacialmente* situado que escudriña en las tradiciones y realidades vigentes las potencias plebeyas para una estrategia revolucionaria en el país andino. En este contexto debe abordarse el desencuentro entre el marxismo y el indianismo. García Linera sostiene que, durante el siglo XX, la recepción del marxismo en nuestro continente generó en la mayor parte de la izquierda marxista obstáculos epistemológicos para interpretar la realidad de nuestras formaciones sociales y definir estrategias políticas adecuadas a nuestro contexto. Esta concepción del mundo predominante en la izquierda marxista -caracterizada por reproducir una visión lineal y teleológica de la historia, identificar al campesino indígena con el “atraso”, interpretar a la comunidad tradicional y agraria como un arcaísmo retrógrado y desconsiderar temas como las identidades culturales y nacionales al interior de los Estados latinoamericanos- hizo que el revitalizado movimiento indígena identificara a Marx y su legado con lo colonial y lo eurocéntrico. Para superar este divorcio entre marxismo e indianismo -que podríamos extender a otras tradiciones nacional-populares de Nuestramérica- García Linera emprende una profunda crítica de la ortodoxia marxista para recuperar el núcleo central del pensamiento de Marx (la teoría del valor y la crítica al fetichismo de la mercancía) y exhumar el proceso de elaboración de las categorías con las que éste estudió las formaciones sociales de la periferia capitalista. La segunda parte del texto la destinamos a estudiar las herramientas teóricas que (re)construye García Linera a partir de, por un lado, este examen crítico y, por otro parte, del ejercicio de traducción, es decir, de inscripción de la teoría general en interpretaciones de la realidad y estrategias revolucionarias situadas.

En primer término, indagamos la crítica de la visión lineal del desarrollo histórico propia de la modernidad y que el marxismo hegemónico en el siglo XX reprodujo mediante la asimilación de la historia mundial a una secuencia predeterminada y unilineal cuyos peldaños o estadios eran comunismo primitivo, esclavitud, feudalismo, capitalismo y socialismo-comunismo. Esta

⁹⁸ Como afirma Marx en *El 18 Brumario*, “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado” (MARX K. , 1981, 15)

tesis, sistematizada de forma cabal con el marxismo-leninismo, se constituyó a partir de una interpretación de las afirmaciones del propio Marx. La revisión crítica de García Linera permite comprender el eurocentrismo de Marx, analizar sobre qué lecturas se sostiene, registrar sus matices y contradicciones, y reconocer qué experiencias históricas suscitan su viraje hacia una mirada multilineal del desarrollo histórico que, al tiempo de develar el carácter colonial de la concepción lineal, habilita a concebir una pluriversidad de desarrollos autónomos. La concepción lineal de la historia de Marx se manifiesta a través de su hipótesis de que las sociedades de mayor desarrollo capitalista serían la avanzada de la transformación revolucionaria y que arrastrarían consigo al resto de las naciones. Ello se sostenía sobre una interpretación tecnicista del desarrollo de las fuerzas productivas como condición fundante y lineal del comunismo y llevó a Marx a caracterizar como un obstáculo a las fuerzas sociales agrarias y a los pueblos colonizados. En Bolivia, como en el resto de los países latinoamericanos, esta concepción condujo al marxismo ortodoxo a clasificar como feudales a las relaciones de producción campesinas comunitarias, desconocer toda potencialidad revolucionaria de las masas comunarias y negar la alianza del proletariado urbano con el campesino comunario “sin el cual la revolución en los países agrarios como el nuestro es imposible” (GARCÍA LINERA, 2011, 15). El tránsito de Marx hacia un enfoque multilineal le permitió subvertir la idea de que la sociedad “más avanzada” tracciona el desarrollo de la sociedad “atrasada” y proponer una mirada alternativa y relevante para las naciones periféricas: las sociedades más oprimidas, las extremidades del cuerpo capitalista, pueden ser la vanguardia de un proceso revolucionario.

La crítica de la linealidad de la historia cuestiona, entonces, la idea de que la superación progresiva del capitalismo es una consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas del capital. Esto nos conduce al segundo apartado del capítulo. Allí abordamos la concepción de las fuerzas productivas como trabajo objetivado, práctica social y creencias movilizadoras que expresan las relaciones de poder vigentes, así como también pueden ser re-significadas en el marco de las luchas sociales, culturales y políticas. De este modo, desecharmos cualquier interpretación fetichista que las reduzca a lo técnico y las conciba como fuerzas neutrales. Este enfoque discute la homologación entre avance tecnológico y desarrollo/progreso y, con ello, interpela la representación del cambio social como *continuum*. Entonces, desde la óptica marxiana, el desarrollo de las fuerzas productivas convocado por la sociedad genera condiciones para el advenimiento de una nueva sociedad, pero no las realiza: la superación sólo puede ser obra de la lucha de las personas humanas.

En el siguiente apartado, abordamos las categorías comunidad y nación a la que el marxismo ortodoxo trató, cuando lo hizo, como mero epifenómeno de la estructura económica. García Linera plantea que la organización social del proceso de trabajo es vertebradora de las relaciones sociales que producen a la comunidad sin que ello signifique que las otras dimensiones de la práctica social sean reductibles a aquella. Para García Linera, la recuperación de la

noción de comunidad es sustancial para comprender el indianismo ya que la comunidad tradicional-agraria y sus rebeliones contra el capitalismo moderno/colonial son el fundamento de lo “indígena” y condensan una de las fuerzas sociales vitales para construir el socialismo comunitario que tenga como horizonte el “buen vivir”.

Por último, examinamos el abordaje de García Linera sobre la categoría Estado a partir de las dos líneas teórico-prácticas que Marx hilvana a lo largo de su obra: la crítica del Estado moderno y el bosquejo del Estado en la transición socialista. En opinión de García Linera, es posible encontrar la médula de la crítica al Estado moderno en la teoría del valor de Marx y su crítica al fetichismo de la mercancía. En efecto, el ex-vicepresidente señala que la lógica de la *forma valor o forma dinero* y la *forma Estado* son equivalenciales. El Estado es una relación social constituida a partir de la institucionalización y reproducción de luchas entre clases, fracciones de clases y grupos políticos y sus correlaciones de fuerzas y que es paradójico porque es un monopolio de lo común. Interpelado por la pandemia de covid-19, en el *El Estado en tiempos de coronavirus*, García Linera actualiza la pregunta por el núcleo fundante del Estado y sostiene que debe buscarse en la autorización social que le permite monopolizar decisiones vinculantes. Dicha autorización social se sustenta, a su vez, en la creencia compartida por parte de un conjunto social que, ante riesgos que ponen en peligro su subsistencia y modo de vida, decide constituir una comunidad “que deviene en una comunidad política cuando todos deciden aceptar un modo de organización de recursos comunes que permita efectivamente detener, atenuar, derrotar los temores primarios inminentes o percibidos” (GARCÍA LINERA, 2020a, 5). Esta fecunda mirada de la relación estatal pone el foco en un elemento que suele ser “olvidado” por la teoría política y que retorna con fuerza en épocas como las que nos toca vivir.

Como dijimos anteriormente, García Linera recupera de la obra de Marx dos hilos argumentativos para conceptualizar al Estado. El primero refiere a la crítica marxiana del carácter fetichista del Estado moderno y el segundo, menos desarrollado por Marx, alude al Estado en la transición socialista. En este punto, además de la actividad teórica crítica y la interpretación situada de la realidad boliviana, consideramos que se destaca la experiencia de nuestro autor como vice-presidente del Estado Plurinacional de Bolivia y su vocación por “teorizar lo hecho” (Guevara, 1960). Observamos, por ejemplo, cómo los aprendizajes políticos se expresan en el enriquecimiento de la categoría hegemonía, en la representación del cambio social como “revolución por oleadas” y en la concepción del Estado en la transición socialista.

El camino transitado por estas páginas nos permite concluir que el intenso trayecto político de García Linera, su centralidad en la historia reciente del país andino y su prolífica actividad intelectual, en definitiva, su larga experiencia de las cosas modernas y continuo aprendizaje del pasado -“Lunga esperienza delle cose moderne e continua lezione delle antiche”, escribe Maquiavelo (1997) en la dedicatoria de *El príncipe*-, se traducen en aportes esenciales para las izquierdas latinoamericanas y el marxismo contemporáneos. En relación al marxismo,

consideramos que la revisión crítica del ex-vicepresidente revitaliza su capacidad interpretativa del capitalismo moderno/colonial y recrea su condición de guía para la práctica política revolucionaria situada. Formulado en los términos de Acha y D'Antonio, "el marxismo latinoamericano de hoy debe ser mundial por su objeto de crítica al capital, pero regional por su vocación de inscribirse en estrategias críticas y revolucionarias situadas, como puede ser nacional o incluso local." (ACHA & D'ANTONIO, 2010, 240)

En síntesis, consideramos que la referencia a García Linera es ineludible en una época signada por el fin de era que experimenta la globalización neoliberal. El tiempo en que nos toca vivir, donde lo viejo se resiste ferozmente a morir y lo nuevo no termina de nacer, demanda una filosofía política situada que, además del marxismo, reivindique las ideas nacidas en Nuestramérica al calor de las resistencias al capitalismo moderno/colonial. Un pensamiento que alumbre el pasado para encontrar brújulas para la acción en las experiencias fracasadas y que con audacia nutra la voluntad imprescindible para alzar la fuerza que pueda detener el desastre al que nos conducen las clases dominantes más destructivas de la historia de la humanidad. Una filosofía política que, sin renunciar a las contradicciones y a la demora inherente al ejercicio reflexivo, se ponga al servicio de la construcción de un mundo donde quepan todos los mundos.

- AAVV. (2017). *Los primeros cuatro Congresos de la Internacional Comunista*. Valencia, España: Edicions Internacionals Sedov. Obtenido de www.grupgerminal.org
- ACHA, O., & D'ANTONIO, D. (Junio de 2010). Cartografía y perspectivas del "marxismo latinoamericano". *A contra corriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina*, 7(2), 210-256. Obtenido de www.ncsu.edu/project/acontracorriente
- ANDERSON, P. (1987). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México DF, México: Siglo XXI.
- ARICO, J. (2010). *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BALIBAR, É. (1993). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires, Argentina: Nueva visión.
- BENJAMIN, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata, Argentina: Terramar.
- BERMAN, M. (2013). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. México DF, México: Siglo XXI.
- BOURDIEU, P. (2002). Algunas propiedades de los campos. En P. BOURDIEU, *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto* (págs. 119-126). Capital Federal, Argentina: Montessor.
- COLE, G. (1974). *Historia del pensamiento socialista* (Vol. 3). México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- CORTES, M. (2011). Un marxismo cálido para América Latina (apuntes. En E. (. GRUNER, *Nuestra América y el pensar crítico : fragmentos del pensamiento* (págs. 115-142). Capital Federal , Argentina: CLACSO.
- CORTÉS, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- DUNAYEVSKAYA, R. (2012). *Filosofía y revolución*. México DF, México: Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación de latinoamérica*. México DC, México: Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (2008). *Marx y la modernidad. Conferencias de La Paz*. La Paz, Bolivia: Rincon ediciones.
- DUSSEL, E. (2014). *16 Tesis de Economía Política: interpretación filosófica*. México DF, México: Siglo XXI.
- EXPÓSITO, J. (2018). *El marxismo inquieto. Sujeto, política y estructura en el capitalismo neoliberal*. Capital Federal, Argentina: Prometeo.
- FEDERICI, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación orginaría*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- FÉRNANDEZ RETAMAR, R. (2004). *Todo Calibán*. Buenos Aires: CLACSO. Obtenido de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100614104308/caliban.pdf>
- FOUCAULT, M. (2007). *Historia de la sexualidad*. México DF: Siglo XXI.
- GARCÍA LINERA, Á. (1991). *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista* (Vol. I). La Paz, Bolivia: Ofensiva roja.
- GARCÍA LINERA, Á. (SEPT-DIC de 2008). Marxismo e indianismo. (C. d. CELA, Ed.) *Tareas* (no. 130 sep-dic 2008), 107-120. Obtenido de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Panama/cela/20120717093956/marxismo.pdf>

- GARCÍA LINERA, Á. (2010). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- GARCÍA LINERA, Á. (2011). *La potencia plebeya*. La Habana, Cuba: Casa de las Américas.
- GARCÍA LINERA, Á. (9 de Mayo de 2020a). *El Estado en tiempos de coronavirus. El péndulo de la comunidad ilusoria*. Obtenido de <https://www.facebook.com/notes/338260980576232/>
- GARCÍA LINERA, Á. (2020b). Estado, democracia y socialismo. Una lectura a partir de Poulantzas. En J. SANMARTINO, *La teoría del Estado después de Poulantzas* (págs. 289-314). Capital Federal: Prometeo.
- GARCIA LINERA, Á. (2020c). Marx y la concepción multilineal de la historia. En AAVV, *Marx, 200 años. Presente, pasado y futuro* (págs. 59-76). Capital Federal, Argentina: CLACSO.
- GARCIA LINERA, Á. (2020d). *¿Qué es una revolución? Y otros ensayos reunidos*. Buenos Aires: Prometeo.
- GRAMSCI, A. (2006). *Antología*. Avellaneda, Argentina: Siglo XXI.
- GRÜNER, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires, Argentina: Edhasa.
- HARVEY, D. (1998). *La condición de la posmodernidad*. Avellaneda, Argentina: Amorrurtu.
- HARVEY, D. (2015). *Breve historia del Neoliberalismo*. Buenos Aires, Argentina: Akal.
- HEGEL, G. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid, España: Tecnos.
- HOBBSAWM, E. (2011). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Crítica.
- IGLESIAS, P. (2017). *100 años de la Revolución Rusa*. Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=kOE_lbuPEnl&t=5327s
- JAMESON, F. (abril-junio de 1998). El marxismo realmente existente. *Casa de las Américas*, 1-66.
- KAMEN, H. (2003). *Imperio. La forja de España como potencia mundial*. Madrid, España: Aguilar.
- KOHAN, N. (2003). *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado*. La Habana, Cuba: Centro de investigación y desarrollo de la cultura cubana Juan Marinello.
- KOHAN, N. (1 de Abril de 2019). *La Migraña - Revista de análisis político*. Obtenido de La Migraña - Revista de análisis político: <https://migrana.vicepresidencia.gob.bo/articulos/marx-y-el-cuaderno-kovalevsky/>
- KORSCH, K. (1971). *Marxismo y filosofía*. México DF, México: Era.
- KURZANOV, G., & GLEZERMÁN, G. (1973). *Materialismo Histórico*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Estudio.
- LOWY, M. (1980). *El marxismo en América Latina*. México DF, México: Era.
- LUKÁCS, G. (1985). *Historia y consciencia de clase*. Madrid, España: Hyspamerica.
- LUKACS, G. (2014). *Lenin*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones ryr y La Rosa Bilndada.
- MAQUIAVELO, N. (1997). *El príncipe*. Barcelona, España: Altaya.
- MARIÁTEGUI, J. C. (1995). *Textos básicos*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- MARIÁTEGUI, J. C. (2009). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- MARTINEZ HEREDIA, F. (2018). *Antología esencial*. Capital Federal, Argentina: CLACSO.
- MARX, K. &. (2004). *La ideología alemana*. Buenos Aires, Argentina: Nuestra América.

- MARX, K. (1981). El 18 Brumario de Luis Bonaparte. En K. MARX, & F. ENGELS, *Obras escogidas* (Vol. Tomo I, págs. 404-498). Moscú: Progreso. Obtenido de <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>
- MARX, K. (2015). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz, Bolivia: Ediciones Vicepresidencia de Bolivia.
- MARX, K. (2018). *Comunidad, nacionalismos y capital*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- MONEDERO, J. C. (2017). *Los nuevos disfraces del Leviatán. El Estado en la era de la hegemonía neoliberal*. Madrid, España: Akal.
- POULANTZAS, N. (1979). *Estado, poder y socialismo*. Madrid, España: Siglo XXI.
- QUIJANO, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 11-20.
- QUIJANO, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires, Argentina: No se.
- QUIJANO, A. (2009). Introducción. En J. C. Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- QUIJANO, A. (2014). *Cuestiones y horizontes. Antología Esencial*. Buenos Aires: CLACSO.
- QUIJANO, A., & WALLERSTEIN, I. (Diciembre de 1992). La americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 583-591.
- SALMÓN, J. (2018). *Valor y comunidad: reencuentro marxista y boliviano. Una conversación con Álvaro García Linera*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (1988). El marxismo en América Latina. *Dialéctica*, 11-28. Obtenido de <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/06/el-marxismo-en-america-latina.pdf>
- SANMARTINO, J. (2020). Estudio introductorio. En AAVV, *La teoría del Estado después de Poulantzas* (págs. 17-79). Capital Federal, Argentina: Prometeo.
- SAZBÓN, J. (1995). Crisis del marxismo: un antecedente fundador. *Estudios sociales*, 9-29.
- SOTELO, L. (2018). Prólogo. En J. EXPÓSITO, *El marxismo inquieto* (págs. 11-14). Rosario: Prometeo.
- THWAITES REY, M. (2007). Complejidades de una paradójica polémica: estructuralismo versus instrumentalismo. En M. (. THWAITES REY, *Estado y marxismo. Un siglo y medio de debates* (págs. 215 - 267). Capital Federal: Prometeo.
- TRAVERSO, E. (2017). Melancolía de izquierdas. La fuerza de una tradición oculta (siglos XIX - XXI). *Pasajes*, 78-94.
- TRICONTINENTAL. (8 de Febrero de 2021). <https://thetricontinental.org/>. Obtenido de <https://thetricontinental.org/>: <https://thetricontinental.org/es/dossier-37-marxismo-y-liberacion-nacional/>
- WALLERSTEIN, I. (2003). *El moderno sistema mundial*. México DF, México: Siglo XXI editores.
- WOLIN, S. (1960). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- ZAVALETA MERCADO, R. (1983). Ni piedra filosofal ni summa feliz.