



UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE  
SAN MARTÍN

ESCUELA  
HUMANIDADES

CENTRO DE ESTUDIOS  
LATINOAMERICANOS  
CEL

**Guillermina Lucía Genovese**

**TEMPORALIDAD, COMUNIDAD Y CIVILIZACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE  
ÁLVARO GARCÍA LINERA**

**Tesis para optar por el título de Magíster en Estudios Latinoamericanos**

**Facultad de Humanidades**

**Universidad Nacional de San Martín**

**Director: Andrés Kozel**

**Buenos Aires**

**2022**

## Resumen

El recorrido teórico-político de Álvaro García Linera conforma un campo problemático atravesado por múltiples tensiones. La lectura particular de cada coyuntura marca el pulso de los interrogantes constitutivos de su producción teórica: el trabajo intelectual de García Linera, que en su caso particular también se traduce en práctica política, está delimitado por el contexto sociohistórico. Sus formulaciones teóricas son el resultado de un proceso de traducción y articulación que es determinado por la contingencia de la especificidad boliviana y que dialoga con distintos actores y acontecimientos.

Desde una aproximación a determinadas vertientes de la historia intelectual y en diálogo con aportes provenientes del campo de la hermenéutica, esta investigación estudia un conjunto de núcleos problemáticos en el itinerario/obra de García Linera: i) la cuestión civilizacional; ii) la temporalidad y el horizonte político; y iii) la relación Estado-sociedad.

El vínculo con la temporalidad marca la obra de García Linera, quien ha procurado dar cuenta de la potencialidad emancipatoria del componente comunitario indígena en la construcción de una sociedad poscapitalista en Bolivia, tematizando de manera creativa legados, coyunturas, umbrales, esperas y horizontes. El horizonte político propuesto se vincula, por un lado, con la cuestión civilizacional como una de las perspectivas centrales desde la cual García Linera piensa las formas societales, y, por el otro, con la relación Estado-sociedad en la problematización de la particularidad de la forma social y estatal boliviana.

Palabras clave: Álvaro García Linera, temporalidad, enfoque civilizacional, relación Estado-sociedad, Bolivia, pensamiento latinoamericano.

## Abstract

Álvaro García Linera's theoretical and political journey shapes a problematic field crossed by multiple tensions. The particular reading of each conjunction marks the pulse of the constitutive questions of his theoretical production: García Linera's intellectual work, which in his particular case also translates into political practice, is delimited by the socio-historical context. Its theoretical formulations result from a process of translation and articulation determined by the contingency of the Bolivian specificity and that dialogues with different actors and events.

From an approach to certain aspects of intellectual history and in dialogue with contributions from the field of hermeneutics, this research studies a set of problems areas in García Linera's itinerary/work: i) the civilizational issue; ii) temporality and political horizon; and iii) the State-society relation.

The link with temporality marks the work of García Linera, who has sought to account for the emancipatory potential of the indigenous community component in the construction of a post-capitalist society in Bolivia, creatively thematizing legacies, junctures, thresholds, expectations, and horizons. The proposed political horizon is linked, on the one hand, to the civilizational issue as one of the central perspectives from which García Linera thinks about societal forms, and, on the other hand, to the State-society relation in the problematization of the particularity of the Bolivian social and state form.

Keywords: Álvaro García Linera, temporality, civilizational approach, State-society relation, Bolivia, Latin American thought.

## Índice

RESUMEN.....	02
ABSTRACT.....	03
AGRADECIMIENTOS.....	05
INTRODUCCIÓN.....	07
CAPÍTULO I: ACTIVISTA-MILITANTE (1988-1997).....	24
1.1. Las posibilidades para la emancipación.....	28
1.1.1. La lectura leninista.....	29
1.1.2. La lectura de los textos de Marx.....	32
1.1.2.1. La recepción de Marx en América Latina: el debate con José Aricó.....	34
1.1.2.2. Marx y el mundo agrario.....	40
1.1.3. La constitución política del sujeto revolucionario.....	44
1.2. La forma Estado como expresión del modo de producción capitalista.....	47
1.3. La forma comunidad.....	50
CAPÍTULO II: SOCIÓLOGO-TRADUCTOR (1998-2005).....	56
2.1. Las <i>formas</i> del sujeto revolucionario.....	60
2.2. Forma comunal y estatalidad.....	67
CAPÍTULO III: HOMBRE DE ESTADO-INTELECTUAL (2006-2019).....	76
3.1. El <i>proceso de cambio</i> en Bolivia: el carácter integral del Estado.....	79
3.2. Las tensiones creativas del <i>proceso de cambio</i> .....	89
3.3. Socialismo comunitario. Los ritmos del comunismo como horizonte de época.....	98
CAPÍTULO IV: DEPUESTO-EXILIADO (2019-2021).....	107
4.1. El clivaje étnico/racial como clave de lectura.....	108
4.2. Estado y horizonte político en un tiempo histórico liminal.....	113
CONCLUSIONES.....	119
BIBLIOGRAFÍA.....	125

## Agradecimientos

Esta tesis es el resultado de muchos años de trabajo. Ha sido una tarea muy gratificante que desarrollé con pasión y que intenté llevar a cabo con compromiso y responsabilidad. El proceso de investigación y de escritura académica se encuentra atravesado por diversas dificultades: a los vaivenes personales se le añaden las responsabilidades laborales y ciertos obstáculos estructurales y culturales que enfrentamos como mujeres y que inciden en nuestra trayectoria académica y profesional. Por ello, llegar al final de este proceso me genera una profunda emoción y gratitud hacia quienes han dado su apoyo material, institucional, intelectual y afectivo. Con la profunda convicción que la construcción de conocimiento es siempre una tarea colectiva, agradezco a:

A mi director, Andrés Kozel, por su generosidad y su guía permanente e imprescindible, por las oportunidades que me ha brindado a lo largo de estos años para crecer profesionalmente, por compartir su sabiduría y experiencia y por enseñarme una forma de trabajar. Sus correcciones y comentarios precisos y su lectura comprometida han sido fundamentales para el desarrollo de este estudio, así como sus reflexiones que en cada encuentro me han ayudado a abrir interrogantes y orientar este trabajo. Gracias por la confianza y la calidez.

A Álvaro García Linera, quien con humildad y generosidad puso a disposición su tiempo para conversar en un encuentro que fue muy enriquecedor para este trabajo y para mi trayectoria personal y profesional.

A quienes se comprometen con la educación pública, gratuita, inclusiva y de calidad, en especial a las autoridades y docentes del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Escuela de Humanidades de la Universidad de San Martín (CEL-UNSAM) y de la Universidad de Buenos Aires, en donde realicé mis estudios de posgrado y grado, respectivamente. Durante estos trayectos formativos aprendí que el conocimiento no puede estar aislado de los procesos colectivos de transformación social y desperté mi interés por los procesos sociales y políticos de América Latina.

A los y las docentes de la Maestría en Estudios Latinoamericanos (CEL-UNSAM) por brindarme herramientas fundamentales para acercarme a un pensamiento latinoamericano

ligado a las necesidades y problemas específicos de nuestra región. En especial, a Lucrecia Molinari por su orientación precisa y generosa en la elaboración del proyecto de tesis y la confianza que siempre me transmitió cada vez que nos encontramos. También a Marcelo González, Florencia Grossi y Julia Neville por los espacios de trabajo compartidos. Sus aportes han sido muy valiosos para este estudio.

A los compañeros y compañeras de la Maestría por la formación y las charlas compartidas.

A Jérica Lichinizer por el acompañamiento durante el proceso.

A mis amigos y amigas Cyn, Nacho, Agus, Romi, Jime, Lu, Seba, May, Eli, Cami, Marito, Córdoba, Eve, Mauge, por ser “trinchera” y amor, por el apoyo, por dar fuerzas cuando la angustia abundaba y por traer momentos de alegría en este largo proceso. También a los compañeros y compañeras de militancia política por la confianza que siempre me han transmitido y por los espacios de debate y de discusión en los que nos hemos formado colectivamente. A todos y todas quienes me escucharon con paciencia y se entusiasmaron con el proyecto.

A mi hermano Leandro, por la complicidad, por creer siempre en mí y mostrarme su orgullo.

Finalmente, y muy especialmente, a mi mamá y mi papá, Diana y Roberto, luchadores incansables, por la incondicionalidad, por darme la oportunidad de estudiar gracias a su esfuerzo de toda la vida, por acompañarme siempre, por su fuerza, honestidad e integralidad. También por transmitirme el valor de actuar desde el compromiso social. Sin su ayuda, amor y confianza, nada de esto hubiese sido posible.

## Introducción<sup>1</sup>

Álvaro García Linera es considerado uno de los intelectuales más influyentes y lúcidos de América Latina. Su recorrido teórico-político describe un campo problemático caracterizado por diversas tensiones. Su propia persona describe una tensión constante entre la reflexión teórica y la implicación política: al mismo tiempo que es un intelectual que teoriza sobre los procesos políticos contemporáneos, es un militante, e incluso un hombre de Estado, que interviene en la realidad de su tiempo. Su universo discursivo encierra, entonces, la complejidad de la escritura de un hombre político. Cualquier caracterización que se pretenda realizar de su obra exige un esfuerzo intelectual por interpretar las aristas, tensiones, deslizamientos y puntos de inflexión derivadas de tal situación.

El ciclo político inaugurado en Bolivia en 2006 a partir de la llegada al gobierno de Evo Morales, el primer presidente indígena del país andino, irrumpió en América Latina como una experiencia compleja y novedosa. La experiencia boliviana se convirtió en un objeto de estudio para las ciencias sociales latinoamericanas<sup>2</sup> y, junto con ella, la figura de Álvaro García Linera cobró un especial interés. Su llegada a la vicepresidencia de Bolivia en 2006 lo convirtió no sólo en el principal intérprete del proceso social y político boliviano, sino también en una de las referencias ineludibles del debate sociopolítico latinoamericano. Los trabajos de García Linera logran poner en discusión no sólo las tensiones enfrentadas por

---

<sup>1</sup> Este estudio forma parte de la indagación sobre el recorrido teórico-político de Álvaro García Linera que hemos realizado en los últimos años. Este trabajo interpretativo se ha materializado en algunas publicaciones (Genovese, 2016; Genovese, 2019) y en la presentación de las ponencias “Temporalidad y dimensión utópica en el pensamiento de Álvaro García Linera” en el Primer Congreso Internacional de Ciencias Humanas “Humanidades entre Pasado y Futuro” (UNSAM) realizado en 2019, y “Temporalidad, comunidad y horizonte político en el pensamiento de Álvaro García Linera (1988-2021)” en el XVIII Congreso Internacional FoMerco “30 años del Mercosur: Desafíos y trayectorias” (FoMerco) realizado en 2021. Esta última fue distinguida como mejor comunicación del Eje “Ideas, intelectuales y paradigmas: las trayectorias del Pensamiento Latinoamericano”.

<sup>2</sup> Para comprender el proceso social y político en Bolivia me apoyo, sobre todo, en Fernando Calderón (1999 [2017], 2005 [2017], 2012 [2017], 2019 [2017]). Resultan relevantes sus definiciones sobre el modelo de desarrollo en Bolivia a partir del proceso de cambio en 2006, al que denomina como un “neodesarrollismo indigenista”, esto es, la articulación entre un Estado interventor y la perspectiva indigenista basada en las formas comunitarias. También ha sido de consulta imprescindible, por un lado, su idea de la “cultura de la negación del otro” y, por el otro, la existencia de una sociedad no cohesionada caracterizada por la persistencia de múltiples intereses regionales para comprender la formación social boliviana y la historia de lucha de sus movimientos sociales. Varias de estas ideas serán referidas a lo largo del estudio. Sobre la realidad política y social boliviana también he acudido a los relevantes aportes de Almeyra (2011), Fornillo (2011) y Svampa, Stefanoni y Fornillo (2010).

Bolivia, sino también aspectos decisivos de los procesos políticos y sociales contemporáneos. Los estudios que abordan la obra de García Linera dan cuenta de este campo problemático. Buena parte de estos estudios observan que a partir de su asunción como vicepresidente tienen lugar desplazamientos significativos. Son estudios que, al decir de Ramiro Parodi (2019c), “reponen a la biografía como el lugar donde hay que ir a buscar explicaciones argumentativas”, analizando los textos a partir de una pretendida coherencia entre autor y obra, donde se espera que esta última refleje un sentido unívoco. Otros estudios piensan la obra de García Linera a partir de enfatizar las tensiones entre su trabajo teórico y su praxis política, atendiendo a los desplazamientos en su universo discursivo no de forma negativa, sino como parte de un proceso de traducción y de articulación que incorpora ideas y categorías traduciéndolas a las necesidades de cada tiempo histórico.

Ramiro Parodi (2019c) ha organizado el conjunto de los estudios sobre el pensamiento de García Linera en cuatro series: “Los textos de García Linera leídos como estrategia política del MAS”; “El lugar en las historias de García Linera”; “García Linera, un nuevo capítulo del marxismo latinoamericano”; “García Linera teórico de la coyuntura”. La primera serie trabaja sobre aquellos textos que García Linera escribe a partir de la llegada a la vicepresidencia en 2006, dando cuenta “de una suerte de uso estratégico por parte del Movimiento al Socialismo del reconocimiento simbólico que García Linera posee como intelectual” (Parodi, 2019c: 10). Estos estudios se inscriben dentro de aquella perspectiva que interpreta al lugar de la vicepresidencia como un quiebre en el universo discursivo de García Linera. Forman parte de esta serie los trabajos de Lewis (2011), Schavelzon (2018), Blanco Suárez (2013), Svampa (2016). La segunda serie abarca aquellos textos que analizan la producción teórica de García Linera anterior a la llegada a la vicepresidencia. En términos generales, estos estudios piensan el lugar de García Linera como un intelectual que produce sus reflexiones en las distintas organizaciones que ha participado, más que como su defensor. Algunos de los trabajos que conforman esta serie son Pulleiro (2015), Escárzaga (2017), Baker (2015). La tercera serie incluye aquellas investigaciones que abordan la interpretación del marxismo clásico realizada por García Linera como parte de los estudios sobre la recepción del marxismo en América Latina. Entre estos trabajos se encuentran Bartra Vergés (2014), Bosteels (2010), De la Rocha Rada (2014), Dove (2015), Ortega Reyna y Torres (2017), Sánchez Rodríguez (2016), Tzeiman (2018), Zárate Huayta (2014). Los abordajes que forman parte de la cuarta serie interpretan a García Linera como un lector guiado por el pulso de la



coyuntura, tal como lo realizan Feldman (2015), Cerrato (2015), Sicerone (2017) y De Alarcón (2010). Por último, si bien no forma parte de esta clasificación, la investigación realizada por Torres López (2018) resulta particularmente relevante para el trabajo aquí presentado ya que introduce la categoría de “lugares de enunciación” para periodizar la obra de García Linera. El concepto refiere a “la suma entre la producción intelectual en un momento determinado y la situación política y social en la que se escribieron” (Torres López, 2018: 12). El acento le permitió a Torres López analizar la obra de García Linera a partir de la articulación entre el contexto político y social en el que el autor escribe y su rol como lector y actor de la realidad que analiza. Torres López se propone problematizar los conceptos de “Comunidad” y “Estado” en la producción teórica de García Linera desde 1988 hasta 2017, identificando tres lugares de enunciación: 1) Lugar de enunciación carcelario (1992-1997): “el prisionero”; 2) Lugar de enunciación académica (1997-2005): “el intérprete”; 3) Lugar de enunciación institucional (2006-2017): “el vicepresidente”.

Sin dudas, Álvaro García Linera es un lector de su coyuntura afectado por las condiciones prácticas de su trayectoria política. El posicionamiento teórico de García Linera, que en su caso particular se traduce también en praxis política (Parodi, 2016), describe un trabajo intelectual que está marcado por el pulso del contexto sociohistórico: la lectura particular de cada coyuntura marca el pulso de los interrogantes constitutivos de su producción teórica, cuyas formulaciones son el resultado de un proceso de traducción que atiende a la multiplicidad de temporalidades que habitan la realidad boliviana. García Linera construye sus desarrollos teóricos desde el diálogo con los actores y acontecimientos sociales que van formando parte de su tiempo histórico a partir de un proceso de traducción y articulación. La lectura de García Linera de las teorías sociales generales es situada y circunstancial de modo tal que la teoría es determinada por la contingencia y la especificidad boliviana. La pregunta por las propias condiciones de existencia y, a su vez, por cómo producir conocimiento desde la particularidad más allá de las categorías teóricas generales es compartida por otros pensadores que, con mayor o menor grado de tensión y relevancia, forman parte también de una intelectualidad que ha desarrollado el trabajo de las ideas en articulación —no sin contradicciones— con la intervención en el campo político-social. En particular, el vínculo

entre el campo intelectual y el bloque de poder en Bolivia ha dado lugar a imbricaciones complejas, conformando una intelectualidad con rasgos propios<sup>3</sup>.

La pregunta por las propias condiciones de existencia y, a su vez, por cómo producir conocimiento desde la particularidad más allá de las categorías teóricas generales ha llevado a García Linera a definirse a sí mismo como “un marxista seducido por la insurgencia indígena”, es decir, un marxismo que describe como *situacional*. El pensamiento de García Linera se desarrolla desde una forma particular de comprender, e incluso, practicar el marxismo que se ancla en la realidad de cada tiempo histórico. En una entrevista que me concedió durante 2021, señaló al respecto:

Toda elaboración teórica, en general, y en particular, la elaboración teórica de quienes reivindican, utilizan herramientas, puntos de vista y horizontes del marxismo siempre está enmarcada o es hija de un momento específico (...) de tus necesidades, de tus angustias, de lo que estás viendo, de cómo estás intentando buscar un desenlace o un camino (...) El marxismo que se reduce a una recopilación meramente de reflexiones abstractas con el fin de tener una mirada general de ideas, si no está anclado en tu realidad actual, en tus exigencias actuales, es la acción de un historiador de las ideas y no de un marxista. El marxismo te exige ubicarte en el hoy, en la contradicción del hoy, en las angustias del hoy, en las luchas del hoy, en las posibilidades del hoy para alumbrar futuros distintos al que existe (García Linera, 2021).

El marxismo sólo se vuelve inteligible, por más abstractas que se presenten sus elaboraciones o herramientas, en las contradicciones de su tiempo:

No es que el marxismo subordine la inmediatez, pero es la inmediatez existencial de las personas lo que hace inteligible todo su pensamiento (...), sus herramientas para enfrentar el devenir. No puedo entender un marxismo que no sea situacional, es decir, anclado en las contradicciones de su tiempo, hijo de las contradicciones de su tiempo, que busca respuestas abstractas o concretas, más políticas, filosóficas o ideológicas a su tiempo. Es en

---

<sup>3</sup> El concepto de intelectual, al decir de Carlos Altamirano, es una categoría multívoca, imprecisa y polémica. El rol de los intelectuales en la vida social ha sido analizado desde distintas tradiciones teóricas que han dado respuestas diversas a este interrogante. Para Altamirano, el intelectual público "no se concibe como un magistrado del espíritu ni como un experto, sino como un ciudadano que busca animar la discusión de su comunidad y que se rehúsa por igual tanto al consenso complaciente como a simplificaciones, sean las del mesianismo político, sean las del discurso mediático" (Altamirano, 2013: 11). El ámbito en el que interviene el intelectual público es la esfera democrática, por lo que sus intervenciones están dirigidas a un público que excede su campo disciplinar.

Las relaciones entre los intelectuales y el poder político han reconocido diversas etapas a lo largo del tiempo. En efecto, el Estado "ha desempeñado papeles diferentes ante los intelectuales, para quienes fue, según los momentos y los países, alternativamente un adversario o un aliado, un mecenas o un aparato de persecución, una agencia de vigilancia ideológica o una fuente de alternativas culturales ante lo puramente "comercial" -el mercado-" (Altamirano, 2013: 127). El Estado moderno necesitó de la cooperación de quienes pudieran producir discursos de legitimidad para consolidar su dominación en el territorio.

ese anclaje en el tiempo donde tiene que demostrar la fuerza, su capacidad explicativa, su capacidad articuladora. Es un pensamiento para la acción, aun en su abstracción, y la acción posible es la que conoces en tu situación actual (...) Así yo entiendo el marxismo y ese es el marxismo que me ha gustado siempre leer de los autores y el que he intentado emular en mis reflexiones (*Ibidem*).

La producción teórica de García Linera se nutre de distintas corrientes teóricas: desde la lectura de Lenin y de ciertos textos menos conocidos de Marx, pasando por René Zavaleta Mercado y la sociología francesa de Pierre Bourdieu hasta el autonomismo italiano de Antonio Negri y la teoría del Estado de Nicos Poulantzas. El resultado de este trabajo teórico es un itinerario que se mantiene mayormente consistente a lo largo del tiempo y que no presenta grandes mutaciones ni quiebres definitivos. Sus formulaciones se presentan más o menos continuas con ciertos deslizamientos que tensionan, en algunos momentos más que en otros, su sistema teórico principal. Se trata de determinadas “microrevoluciones semánticas”<sup>4</sup> que implican reformulaciones, ajustes y acomodamientos de sus ideas.

La lectura que García Linera realiza de los sistemas teóricos que nutren su itinerario asume características particulares: se trata de una asimilación creativa y una apropiación irreverente de los conceptos y teorías que da como resultado textualizaciones complejas que ponen en diálogo categorías diversas. La forma en que García Linera lleva a cabo este proceso de apropiación comprende aspectos de la discusión sobre la originalidad del pensar desde América Latina. La historia de las ideas latinoamericanas se ha desplegado, en buena parte, alrededor de una premisa: las ideas locales no habrían realizado ningún aporte significativo ni original, sino que constituirían desviaciones de los modelos europeos. En palabras de Elías Palti (2014a):

La historiografía de ideas latinoamericanas gira toda, desde su origen, en torno de un interrogante particular. En la medida en que, según normalmente se acepta, los autores no han realizado ningún aporte de importancia al pensamiento universal, la cuestión que su estudio plantearía es cómo tornar significativos objetos culturales, poco densos intelectualmente, cuyo sentido no se encuentra en su propia letra (...) lo único que volvería relevante el estudio de la historia de las ideas locales sería el análisis de cómo los modelos europeos, una vez trasladado a una realidad, como la latinoamericana, que no le resultaría adecuada a sus postulados, sufrieron una serie de refracciones, introduciéndose así en ellos principios que le era extraños e incluso muchas veces incompatibles con los mismos (Palti, 2014a: 9).

---

<sup>4</sup>La noción “microrevolución semántica” fue introducida por Luciano Egido para caracterizar ciertos desplazamientos de sentido en el recorrido teórico de Unamuno. Véase Egido (2006).

La cultura latinoamericana, ¿es un mero reflejo de la cultura occidental o, en realidad, conforma una tradición singular desde la que se definen sentidos y expresiones propias?, ¿cómo se configuran y (re)constituyen los procesos identitarios en la relación con Occidente? Horacio Crespo recupera este debate alrededor del cual se articularon los trabajos de pensadores como Henríquez Ureña, José Gaos, Edmundo O’Gorman, Leopoldo Zea y Haroldo de Campos<sup>5</sup>. En la la nota preliminar a *En torno a la historiografía latinoamericana. Concepto y ensayos críticos* (2017), Andrés Kozel retoma las palabras publicadas en la contratapa de la edición mexicana. Allí se sostiene que América Latina es un “topos hermenéutico”, esto es, “una trama compartida de significados, un ethos cultural básico, una historia con posibilidades de enhebrarse en significantes comunes (...) Es básicamente, asimismo, un corpus de textos y de íconos, y una fascinante exégesis tejida sobre ellos: una intertextualidad constituyente”. Para Crespo, América Latina configura una “construcción cultural e histórica” vasta y polifacética con capacidad de una identidad emancipatoria. Crespo retoma el concepto de antropofagia que Haroldo de Campos introdujo para dar cuenta de la búsqueda de un topos americano original y autónomo respecto de Occidente: “El devorar antropofágico americano del otro universal implica la recusación de la sumisión cultural, un irrespetuoso ejercicio de libertad. Es el acto mismo de constitución de un lugar diferente. De esta manera el sujeto antropófago se constituye a sí mismo, en relación con el Otro devorado y desacralizado en un mismo movimiento” (Crespo, 2017: 29).

Ahora bien, ¿cómo se inserta la producción teórica de García Linera en este debate sobre la tradición latinoamericana? El proceso de traducción que lleva a cabo García Linera no sólo incorpora categorías de los sistemas de ideas europeos y las reconfigura desde las condiciones prácticas de la realidad de su tiempo, sino también que dialoga con cierta tradición del marxismo latinoamericano, en general, y del ecosistema intelectual boliviano, en particular. El trabajo teórico desplegado a partir de la experiencia mexicana lo ubica a García Linera dentro de una suerte de genealogía o corriente teórica que desde el pensador peruano José Mariátegui hasta el filósofo de origen ecuatoriano naturalizado mexicano Bolívar Echeverría, pasando por el teórico boliviano René Zavaleta Mercado ha sido denominada, de modo genérico, como *marxismo latinoamericano original*. En el pensamiento de estos

---

<sup>5</sup> La idea de América ha sido particularmente discutida por la corriente intelectual del historicismo mexicano en cuyo seno emergieron las obras de José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea. El trabajo de estos pensadores fue relevante para “el robustecimiento de una perspectiva latinoamericanista viva”, como para poner en disputa “la interpretación del sentido de la historia americana y a su justa ubicación en el canevá mayor de la historia universal” (Kozel, 2017a: 20).

autores hay una preocupación similar: comprender el tipo de modernidad que caracteriza al mundo indígena entendido como un espacio y tiempo donde coexisten desarticuladamente lógicas organizativas, económicas y simbólicas diversas. Aunque desde categorías analíticas distintas, las problematizaciones realizadas por estos pensadores remiten a una misma perspectiva teórica que postula el carácter colonial de la estructura social andina y recupera de una forma particular el concepto de *valor de uso* en la tradición marxista.

La recepción que García Linera hace de la obra de Marx —tanto de *El Capital*, que analiza exhaustivamente, como de los textos menos conocidos— conforma, en buena parte, el corpus principal sobre el que ha desplegado sus elaboraciones teóricas posteriores. La recepción de las ideas en América Latina encierra una enorme complejidad<sup>6</sup>. Horacio Tarcus (2007) define a la recepción como “la difusión de un cuerpo de ideas a un campo de producción diverso del original desde el punto de vista del sujeto receptor. Es un proceso activo por el cual determinados grupos sociales se sienten interpelados por una teoría producida en otro campo de producción, intentando adaptarla a (‘repcionarla’ en) su propio campo” (Tarcus, 2007: 16). Por su parte, Elías Palti (2014a, 2014b) discute con Roberto Schwarz, quien introdujo el término las “ideas fuera de lugar” para teorizar sobre el desarrollo problemático de las ideas en América Latina. Palti sostiene que, en realidad, las ideas pueden ser verdaderas o falsas, pero no pueden estar fuera de lugar ya que ello es una función del “contexto pragmático de enunciación”. Por ello, para Palti, más relevante que preguntarse por las ideas que estarían fuera de lugar, es interrogarse por “la historia de las ideas de las ideas fuera de lugar” porque es allí donde pueden verse los deslizamientos. Se trata de elaborar una historia de los lenguajes políticos, entendidos como formaciones conceptuales históricas, contingentes y singulares que remiten a la “dimensión simbólica inscrita en los propios sistemas de acciones, (...) a la serie de supuestos implícitos sobre los cuales se funda toda práctica política” (Palti, 2014a: 15). Desde una perspectiva de los lenguajes políticos, se trasciende la instancia textual para comprender las condiciones contextuales en las que el texto tiene lugar (quién habla, a quién, dónde, para qué, etc.)<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Entre los estudios sobre recepción de ideas en América Latina se destacan los elaborados por Jorge Dotti, Tzvi Medin y Horacio Tarcus. El primero ofrece una lectura filosófica de la recepción de Carl Schmitt dentro del campo cultural argentino; el segundo trata sobre la recepción e influencia de José Ortega y Gasset en Hispanoamérica; el tercero muestra cómo se dio históricamente en la Argentina la difusión del marxismo en las tres últimas décadas del siglo XIX y albores del siglo XX. Véanse Dotti (1989), Medin (1994) y Tarcus (2007).

<sup>7</sup> Eduardo Devés ha propuesto un modelo para pensar la recepción de ideas en América Latina a partir de su análisis de la teología de la liberación y su recepción en Sri Lanka. El modelo contiene cinco momentos:

Esta tesis estudia la producción teórica de Álvaro García Linera a partir de una hipótesis interpretativa: el pensamiento de García Linera conforma un entramado complejo en el que es posible identificar tres núcleos problemáticos: i) la cuestión civilizacional; ii) la temporalidad y el horizonte político; y iii) la relación Estado-sociedad. La temporalidad atraviesa la producción teórica de García Linera, la cual contiene una pregunta por el horizonte político: García Linera ha procurado dar cuenta de la potencialidad emancipatoria del componente comunitario indígena, esto es, las condiciones de la acción política para la construcción del socialismo en Bolivia desde la perspectiva de lo comunal como horizonte político. La formulación de este horizonte no ostenta en todos los casos el mismo tipo de vínculo con el presente y con el presente-futuro, unas veces aparece más próximo y hasta inminente, otras, más lejano, al término de una transición más o menos extensa. El abordaje del tipo de horizonte político proyectado contiene, a su vez, dos problemas teóricos centrales: por un lado, el enfoque civilizacional como una de las perspectivas desde la cual García Linera piensa las formas sociales universales y las configuraciones societales al interior de Bolivia; y, por el otro, la relación Estado-sociedad en la construcción de una forma estatal que resuelva la particularidad de la sociedad boliviana.

El objetivo de esta tesis es delinear una propuesta de periodización, que sigue fundamentalmente la idea de Torres López (2018) sobre los “lugares de enunciación”, de los acentos y deslizamientos que definen la producción teórica de Álvaro García Linera en relación con las tres dimensiones mencionadas: i) la cuestión civilizacional; ii) la temporalidad y el horizonte político; y iii) la relación Estado-sociedad. El seguimiento de estos núcleos problemáticos en sus textualizaciones y elaboraciones discursivas delimitó el corpus sobre el que se despliega el análisis. Del conjunto de la obra de García Linera, revisada hasta donde fue posible, se ha seleccionado un corpus específico conformado por aquellos textos publicados entre 1988 y 2021 donde García Linera aborda con mayor sistematicidad y profundidad los nodos conceptuales que aquí interesan. También se han revisado textos “menores”, conferencias, entrevistas publicadas en diarios y revistas digitales y otras intervenciones discursivas donde aparecen referencias importantes a los temas estudiados. El corpus fue revisado prestando atención a los planteamientos teóricos en que los temas son tratados de forma explícita e, incluso, mediante operacionalizaciones más

---

selección externa, selección interna, reelaboración simple, reelaboración compleja y bautizo del nuevo sistema eidético. Véase Devés y Kozel (2017).

implícitas, rastreando las continuidades y los deslizamientos y atendiendo a las *polémicas*, ya que en ellas los posicionamientos suelen formularse con mayor rotundidad.

En los párrafos que siguen definiremos las herramientas que orientan el dispositivo de lectura propuesto: el enfoque civilizacional, la temporalidad y la relación Estado-sociedad<sup>8</sup>. En primer lugar, la noción de civilización es una categoría problemática que ha sido ampliamente puesta en entredicho. No obstante, es también una categoría que, desde su pertinencia cultural y permanente actualidad, conserva espesor y densidad teórica para el abordaje de los procesos sociohistóricos. En particular, el enfoque civilizacional constituye una de las perspectivas disponibles para, en determinada escala analítica y conceptual, pensar América Latina como entidad histórica-cultural específica (Kozel, 2017b). De acuerdo con este autor, es heurísticamente relevante tener presente la distinción entre las acepciones civilizacional, civilizadora y civilizatoria del término.

La modulación civilizacional ha sido desarrollada en América Latina por distintos pensadores. Guillermo Bonfil Batalla, con su libro *México profundo, una civilización negada* (México, SEP, 1987) es un protagonista relevante de esta saga. Sus referencias a la cuestión civilizacional fueron revisadas por García Linera, quien se apoya en la definición de civilización de Bonfil Batalla para comprender la lógica organizativa de las comunidades indígenas. La premisa fundamental de *México profundo* es la caracterización del indio como categoría colonial, esto es, lo indio aparece como “una *categoría social de origen colonial* que no remite a contenidos culturales específicos y que en cambio denota el tipo de relación social (asimétrica y de dominación) que se establece entre los indios y los demás sectores sociales del sistema del que forman parte. Es, por lo tanto, una categoría social transétnica que expresa la condición estructural de la dominación del indio colonizado” (Bonfil, 1972; citado en Pérez Ruiz, 2013: 118-119, énfasis propio).

Bonfil piensa la idea de un México profundo de una manera que recuerda al enfoque civilizacional. La noción de civilización es definida por el autor como un

---

<sup>8</sup> Debemos advertir que brindaremos una aproximación a estas discusiones y no una definición acabada producto de una exploración exhaustiva ya que la densidad de cada uno de estos núcleos problemáticos nos exigiría un análisis que excede los fines de esta investigación. La presentación de los principales aspectos de estos planteos teóricos tiene el objetivo de establecer coordenadas generales que permitan delimitar el posicionamiento de García Linera.

nivel de desarrollo cultural (en el sentido más amplio e inclusivo del término) lo suficientemente alto y complejo como para servir de base común y orientación fundamental a los proyectos históricos de todos los pueblos que comparten esa civilización. No se trata, entonces, de un simple agregado, más o menos abundante, de rasgos culturales aislados, sino de un plan general de vida que le da trascendencia y sentido a los actos del hombre, que ubica a éste de una cierta manera en relación con la naturaleza y el universo, que le da coherencia a sus propósitos y a sus valores, que le permite cambiar incesantemente según los avatares de la historia sin desvirtuar el sentido profundo de su civilización, pero sí actualizándola. Es como un marco mayor, más estable, más permanente, aunque de ninguna manera inmutable, en el que se encuadran diversas culturas y, diversas historias se hacen comprensibles. Eso, nada menos: una civilización, es lo que crearon y nos legaron cientos de generaciones sucesivas que trabajaron, pensaron y soñaron aquí durante milenios” (Bonfil Batalla, 1987: 32).

Según Pérez Ruiz (2013), el despliegue teórico que realizó Bonfil Batalla en *México profundo* está al servicio de una propuesta política e ideológica consistente en denunciar la situación de subordinación cultural de los indígenas, así como *la permanente confrontación entre dos propuestas civilizatorias y de sociedad en México*: la de los pueblos indios con una matriz cultural propia, a la que caracterizó como un México profundo; y la impuesta por Occidente y sus ímpetus imperiales y colonizadores, a la que denominó como un México imaginario, colonialista, desarrollista, corrupto y globalizador. Esta confrontación, según Bonfil, se traducía en una disputa entre diferentes propuestas de desarrollo, de cultura y de sociedad. En la lectura del carácter colonial de la estructura estatal boliviana, García Linera recupera esta idea de lo indio como una civilización negada y oprimida. El Estado se presenta como monoétnico y monocultural a partir de la dominación de la blanquitud como regla legítima del ordenamiento social.

Fernand Braudel (1966), por su parte, leyó a América Latina desde su especificidad civilizacional. América Latina, luego de décadas de mirar hacia Europa, se abrió “a una poderosa vida autóctona, que no puede aceptar la herencia europea sin someterla a muy importantes revisiones y transformaciones. América Latina está fabricando una civilización original. Su civilización” (Braudel, 1966: 390-391; véase también Kozel, 2021).

Un punto de inflexión del enfoque civilizacional ha sido, sin dudas, el libro de Huntington *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (1997). La aparición de esta publicación (re)actualizó el uso de la categoría para pensar la especificidad de América Latina. Dentro de estos trabajos se encuentra el libro de Adolfo Colombres *América como civilización emergente* (2004). Al decir de Kozel (2017b), “el ensayo de Colombres es importante para los Estudios Latinoamericanos (...) en su condición de condensador de



aspectos medulares de la saga civilizacional (conviene recordar que el libro apareció justo cuando iniciaba la fase llamada posneoliberal); (...) en su carácter de potencial disparador de debates ligados a la instalación de la interculturalidad como horizonte e, igualmente, a las implicaciones políticas de la cuestión civilizacional (intelectuales, lingüísticas, ambientales, comunicacionales, educativas, artísticas) (Kozel, 2017b: 165). La propuesta de un proyecto civilizatorio propio para Colombres se fundamenta en la restitución de la cultura de América Latina, en su complejidad y heterogeneidad y en oposición a las formas de Occidente. En palabras de Colombres (2008):

tal multitud de matrices simbólicas, a las que no les faltan numerosos elementos comunes y se ven a menudo envueltas en situaciones de colonialismo interno, no podrá emerger como un conjunto si no encuentra un eje sobre el cual articularse, un concepto que trascienda la idea de cultura y que implique la unión de todas las identidades que se despliegan sobre una determinada base territorial y comparten en buena medida una historia y lenguas y tradiciones (Colombres, 2008: 14).

Colombres plantea que la emergencia civilizatoria de América debe partir de la crítica a la modernidad dominante, esto es, la “razón imperial”. Y apostar por una modernidad propia, “definir una racionalidad diferente”. En su propuesta, Colombres recuperó explícitamente los aportes de Bonfil Batalla y de Darcy Ribeiro.

En segundo lugar, la problematización del horizonte político o el tipo de sociedad futura contiene una pregunta filosófica por la temporalidad: mirar al futuro conlleva necesariamente un posicionamiento sobre el tiempo presente y sobre el pasado, esto es, el futuro no se piensa desde el vacío, sino que implica vincularnos con las otras dimensiones de la temporalidad y dialogando con otros puntos de vista a ese respecto, en una conversación donde los diferenciales de poder juegan también un papel (Kozel, Bergel y Llobet, 2019). La temporalidad, y la pregunta por el futuro, ha sido pensada desde ámbitos diversos, que transitan desde la Filosofía hasta el saber ambiental y los llamados “estudios de futuro”. Resulta relevante, y sin pretensión de ser exhaustivos, recorrer algunos pensadores y conceptos clave que han contribuido a definir los términos principales de este debate: Reinhart Koselleck, Paul Ricoeur y François Hartog.

Reinhart Koselleck (1993) introdujo las categorías de experiencia y expectativa para comprender el tiempo histórico. La presencia del pasado no es igual a la presencia del futuro.

Las categorías de experiencia y expectativa no son solamente conceptos opuestos, sino que dan cuenta de una tensión de la que deriva la idea de tiempo histórico:

la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. En la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieran ya, estar presentes en el saber. Además, en la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena. En este sentido, la Historia se concibió desde antiguo como conocimiento de la experiencia ajena. Algo similar se puede decir de la expectativa: está ligada a personas, siendo a la vez impersonal, también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud, pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad forman parte de la expectativa y la constituyen (Koselleck, 1993: 338).

La tesis de Koselleck es que la modernidad describe un tiempo histórico nuevo en el que la diferencia entre la experiencia y la expectativa es cada vez más grande:

El progreso se dirigía a una transformación activa de este mundo y no al más allá, por múltiples que puedan ser las conexiones que se establezcan desde la teoría de las ideas entre la expectativa de futuro cristiana y el progreso. Era novedoso que las expectativas que ahora se extendían hacia el futuro se separaran de aquello que había ofrecido hasta ahora todas las experiencias precedentes. Y todas las experiencias que se habían añadido desde la colonización de ultramar y desde el desarrollo de la ciencia y de la técnica no eran suficientes para derivar de ahí nuevas expectativas de futuro. Desde entonces, el horizonte de expectativa ya no encerraba al espacio de experiencia, con lo que los límites entre ambos se separaban (Koselleck, 1993: 347).

A partir de la Modernidad el horizonte de expectativas comenzó a separarse del espacio de experiencias: se supuso que el futuro dejaba de derivar de la experiencia y la expectativa comenzó a pasar por la idea que los avances científicos crearían un mundo nuevo. Para Koselleck este proceso comenzaría a mostrar signos de agotamiento a finales del siglo XX.

Paul Ricoeur, uno de los autores que más sistemáticamente abordó la cuestión del tiempo histórico, retoma este último punto en el tomo III de *Tiempo y narración* (1996). Este libro es una de las obras más influyentes para pensar la cuestión del tiempo desde el pensamiento filosófico. La tesis de Ricoeur es que “la temporalidad no se deja decir en el discurso directo de una fenomenología, sino que requiere la mediación del discurso indirecto de la narración” (Ricoeur, 1996: 991), es decir, la vinculación con el tiempo se da por medio del lenguaje. La narración, tanto en su modo histórico como ficcional, reconfigura continuamente el tiempo. En particular, Ricoeur advierte en el tercer tomo de *Tiempo y narración* sobre la necesidad

que la tensión entre horizonte de expectativa y espacio de experiencia no se convierta en un quiebre:

Es preciso, por otra parte, resistir a la reducción del espacio de experiencia. Para ello, hay que luchar contra la tendencia a no considerar el pasado más que bajo el punto de vista de lo acabado, de lo inmutable, de lo caducado. Hay que reabrir el pasado, reavivar en él las potencialidades incumplidas, prohibidas, incluso, destrozadas. En una palabra, frente al adagio que quiere que el futuro sea abierto y contingente y el pasado cerrado y unívocamente necesario, hay que conseguir que nuestras esperas sean más determinadas, y nuestra experiencia más indeterminada (...). Solo esperas determinadas pueden tener sobre el pasado el efecto retroactivo de revelarlo como tradición viva. Es así como nuestra meditación crítica sobre el futuro exige el complemento de una meditación análoga sobre el pasado (Ricoeur, 1996: 952-953).

François Hartog, por su parte, introdujo la noción de régimen de historicidad entendida como “una herramienta heurística —un ‘simple’ instrumento— que ayuda a aprehender, en la ‘crisis’ de los tiempos, las articulaciones entre pasado, presente y futuro. Las crisis de las experiencias del tiempo son las que ponen al descubierto las relaciones que el presente establece con el pasado y el futuro” (Mudrovic, 2013: 13). El régimen de historicidad permite comprender la articulación entre pasado, presente y futuro y las tensiones entre las categorías de experiencia y expectativa postuladas por Koselleck. Hartog sostuvo la tesis según la cual asistimos, desde finales de la década de los ochenta, a un cambio de época que dio lugar a un régimen de historicidad nuevo: la Caída del Muro de Berlín en 1989 introdujo una crisis del tiempo que inauguró un nuevo régimen de historicidad al que define como “presentista”, es decir, “una experiencia de tiempo en el que el presente es omnipresente” (Mudrovic, 2013: 13) y las utopías, en particular la del horizonte socialista, se han derrumbado. Esto no deja de ser relevante aquí, dado que es justo el momento en el cual dio inicio la producción escrita de García Linera.

En tercer lugar, la relación Estado-sociedad constituye una problemática nodal dentro de las ciencias sociales. Su conceptualización encierra una enorme complejidad teórica que ha sido abordada desde distintos enfoques: desde las teorías del contrato social, pasando por la sociología política weberiana hasta el marxismo clásico. No nos detendremos aquí en realizar un estado del arte de la cuestión, sino que revisaremos algunos aspectos de los aportes de René Zavaleta Mercado y Luis Tapia para pensar la relación Estado-sociedad en Bolivia, dado que García Linera retoma elementos del primero y ha escrito con el segundo.

Las referencias de René Zavaleta Mercado a la sociedad boliviana aparecen a lo largo de toda su obra. La noción de abigarramiento ha sido a lo largo de ese recorrido una de las ideas centrales que introdujo para explicar la particularidad de sociedades como la boliviana que no pueden ser comprendidas plenamente a partir de categorías con pretensiones universales como la de formación *económica-social*:

Quando se habla de formación social con un modo de producción dominante dentro de ella, parecería que se está describiendo una forma redonda y ya lograda de unidad interna de la sociedad. Es una descripción estática, pedagógica. En la articulación como es lógico, tanto el modo de producción dominante influye sobre los demás como los demás sobre el modo de producción dominante. De otra manera, si el modo de producción dominante lo fuera absolutamente, entonces la unidad ya se habría producido. Influyen unos en otros pero también luchan entre sí y se interparalizan. Lo que se llama unidad del Estado o centralización en realidad sólo se realiza completamente cuando el modo de producción capitalista ya se ha impuesto a plenitud (Zavaleta, [1973] (2011): 409).

Quando esa articulación no se produce, sino que, en su lugar, existe una superposición de diversos modos de producción, como en Bolivia, estamos frente a lo que Zavaleta Mercado define como una formación social abigarrada. En una de sus obras más relevantes, *Lo nacional popular en Bolivia* (1986), Zavaleta define la idea de abigarramiento como la superposición inarticulada de distintas épocas y formas de producción y organización social y política que no logran sintetizarse en una unidad homogénea. En palabras del autor:

Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que proviene de la construcción de la agricultura andina, o sea de la formación del espacio; tenemos por otra parte [...] el que resulta del epicentro potosino, que es el mayor caso de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no solo entre sí del modo más variado, sino también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y todos hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos (Zavaleta, 1983: 17).

En el caso de las sociedades abigarradas, el Estado asume una forma “aparente”, esto es, es un Estado que existe pero que no es real ya que representa una unidad de aquello que en realidad no logró constituirse en algo unificado. La forma estatal aparente, como la boliviana, es un Estado sin una nación construida mediante la autodeterminación de su sociedad.

Para Luis Tapia (2009), quien retoma la idea de abigarramiento social de Zavaleta Mercado, la diferenciación clásica entre Estado y sociedad civil propia de las sociedades modernas no es suficiente para pensar la realidad boliviana:

De manera paralela a esta distinción en el país, existen también territorios en los que no se ha producido esta diferenciación; existen más bien estructuras comunitarias que forman parte de una amplia diversidad de pueblos y culturas, y que no han sido reconocidos políticamente durante siglos. Esto implica que la composición política del país es compleja; no sólo hay una sociedad civil ampliamente diferenciada y una diferenciación ideológico-política a través de partidos, sino que además existe un conjunto amplio de estructuras de autoridad que corresponden a culturas comunitarias. Estas estructuras, que no forman parte del estado boliviano, son los principales espacios donde se hace vida política en el seno de estos pueblos y culturas (Tapia, 2009: 137).

Tapia describe a Bolivia como un país multisocietal ya que contiene varias sociedades que desde sus propias lógicas organizativas en lo político, social y productivo han persistido más allá de la dominación colonial y de los distintos gobiernos republicanos.

Como adelantamos, esta investigación estudia un conjunto de núcleos problemáticos o ejes temáticos en el itinerario/obra de García Linera a partir de un entramado hipotético<sup>9</sup>. En este sentido, si bien la investigación se aproxima a los estudios sobre *biografía intelectual*<sup>10</sup>, no constituye una biografía intelectual en sentido estricto. Aproximándose a ciertas vertientes de la *historia intelectual*,<sup>11</sup> la investigación dialoga también con los aportes del campo de la hermenéutica. En el *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un modelo de interpretación*

---

<sup>9</sup> Esta forma de trabajar sobre la obra de un autor, es decir, interpretar, comprender y contextualizar cómo determinados temas son tratados, puede ser explorada en Durán (2010), Kozel (2012, 2013, 2015, 2017a, 2018, 2019), Moyano (2018), Parodi (2017), entre otros.

<sup>10</sup> La biografía es un género híbrido que como ámbito de producción de conocimiento emerge dentro del campo historiográfico con un renovado interés hacia las décadas de 1970 y 1980. Al decir de Paula Bruno (2016),

si en el pasaje de lo macro a lo micro se intentaba recuperar lo individual y lo subjetivo y si se comenzaba a bregar por dar espacio a rostros y voces que habían sido diluidos en el marco de rótulos omnicomprendivos y englobadores; es decir, si se buscaba ‘humanizar’ las Ciencias Sociales y las Humanidades, la biografía parecía ser una fórmula eficaz para restituir la faz humana que el estudio de actores colectivos parecía haber sepultado (Bruno, 2016: 268).

La biografía aparece como una forma de dar respuesta a la crisis de los grandes paradigmas explicativos y de los esquemas mecánicos de interpretación, dando lugar a lo que François Dosse (2007a) llama la “etapa hermenéutica” dentro de la historia del género biográfico. Es decir, una etapa interpretativa donde la biografía se acerca a los análisis situados históricamente.

Esta tesis recupera, en parte, aquello que François Dosse (2007a) propone como la apuesta de la biografía intelectual: el estudio de la vida de un intelectual debe articular el estudio de sus obras con la comprensión de aquellos rasgos biográficos que permitieron la emergencia de esas obras en un momento determinado de su trayectoria. De allí que para Dosse la vida de un intelectual y su obra “no pueden tratarse como si estuvieran separadas por tabiques estancos, ni tampoco reducirse a un solo nivel” (Dosse, 2007: 387). Si bien esta tesis rastrea dentro de las huellas biográficas de García Linera para comprender su universo discursivo, no recorre exhaustivamente su vida. Sobre el género biográfico, véanse Bruno (2016), Dosse (2007).

<sup>11</sup> El objetivo de la historia intelectual es “informar sobre las obras, rutas, itinerarios, más allá de las fronteras disciplinarias” (Dosse, 2007b: 11), esto es, la historia intelectual busca establecer correlaciones entre los planteamientos contenidos en las obras de los autores y la existencia de redes y contextos de producción y circulación de sus ideas. Para un conocimiento más acabado de esta propuesta, véanse Altamirano (2010); Dosse (2007a).

(2000)<sup>12</sup>, Mauricio Beuchot define a la hermenéutica como “el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado. Son (...) textos hiperfrásticos, es decir mayores que la frase” (Beuchot, 2000: 15). La hermenéutica, a su vez, interviene donde hay pluralidad de sentidos. Se trata de interpretar, de *traducir*, es decir, de contextualizar: el acto interpretativo consiste en “poner un texto en su contexto” (Beuchot, 2000: 19)<sup>13</sup>.

Es importante aclarar que la investigación no se propone estudiar acabadamente las redes en las que se ha insertado García Linera o sus vínculos y estrategias institucionales. Más bien, busca realizar una lectura compenetrada de sus escritos, lectura que no es, sin embargo, únicamente interna, en la medida que pone atención a los contextos respectivos, es decir, a los procesos sociales y políticos en los que va teniendo lugar su escritura.

La tesis se desarrolla a lo largo de cuatro capítulos. Cada uno de ellos desarrolla las etapas en que hemos periodizado la producción teórica de García Linera, dando cuenta de cuáles han sido las preocupaciones teóricas centrales de cada momento, así como las lecturas desplegadas alrededor de la pregunta por el tipo de sociedad proyectada y su vinculación con el enfoque civilizacional y la relación Estado-sociedad. Para ello, se aborda un conjunto clave de textos y escritos y, en particular, de zonas específicas en las que aparecen más contundentemente planteados los núcleos principales de su recorrido teórico-político.

---

<sup>12</sup> El Tratado de hermenéutica ontológica de Beuchot se basa en distintas obras, entre las que se destacan *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer; *Tiempo y narración* y *Teoría de la interpretación* de Paul Ricoeur y *Los límites de la interpretación* de Umberto Eco.

<sup>13</sup> La hermenéutica estuvo asociada a la sutileza, en tanto forma de captar el sentido profundo (o los sentidos, incluso) de lo que el autor quiso decir. De allí que el método de la hermenéutica es la sutileza en sus tres dimensiones: implicación o sintaxis, en el que “se va al significado textual o intratextual e incluso al intertextual; explicación o semántica, que apunta “al significado del texto mismo, pero ya no como sentido sino como referencia, es decir en su relación con los objetos, y por ello es donde se descubre cuál es el mundo del texto, esto es, se ve cuál es su referente, real o imaginario”; y aplicación o pragmática, que es la dimensión más propiamente hermenéutica ya que “toma en cuenta la intencionalidad del hablante escritor o autor del texto y se lo acaba de insertar en su contexto histórico-cultural” (Beuchot, 2000: 24). Se trata de captar la intencionalidad del autor frente a la intencionalidad del lector mediante una articulación equilibrada en que la objetividad del texto no se pierda, pero sopesa la subjetividad del lector:

(...) el autor quiso decir algo, y el texto -al menos en parte-le pertenece todavía (...) Pero el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. Nosotros le hacemos decir algo más. Interpretamos desde una situación concreta. El significado o la verdad del texto comprende ambos significados o verdades: los del autor y los del lector: vive de la tensión entre ambos, de su dialéctica (Beuchot, 2000: 28).

El acto hermenéutico es un proceso complejo que comprende varios pasos: una pregunta interpretativa que tiene como finalidad la comprensión y que implica un juicio interpretativo por parte del lector —una tesis o hipótesis—, al que le sigue una argumentación interpretativa.

El primer capítulo, que llamamos de *activista militante* (1988-1997), revisa la producción teórica de García Linera de finales de la década de 1980 y principios de 1990 luego de su experiencia en México. El énfasis está puesto en comprender la forma en que García Linera rastrea en la obra de Marx referencias a las comunidades como sujetos de la lucha emancipatoria contra la lógica del valor mercantil. El segundo capítulo, denominado *sociólogo traductor* (1998-2005), recorre el ejercicio teórico-político realizado por García Linera a partir del ciclo de irrupción popular desatado en Bolivia a principios del siglo XXI. Para ello, se revisa su producción, escrita tanto en soledad como con el Grupo *Comuna*, en relación con las transformaciones de la composición del sujeto revolucionario en Bolivia ante la crisis del paradigma neoliberal. Se repasa el análisis realizado por García Linera de la condición obrera en el país andino y de la categoría de movimientos sociales, examinando la forma en que responde a la pregunta por el horizonte político en articulación con el enfoque civilizacional y la edificación de una nueva forma estatal. El tercer capítulo, que nombramos *hombre de Estado-intelectual* (2006-2019), está dedicado a comprender el universo discursivo de García Linera desde el lugar de vicepresidente. Se repasa su conceptualización de las transformaciones operadas en la estructura social, política y económica a partir de la llegada de Evo Morales al poder y sus tensiones y complejidades, por un lado, y se enuncian los desplazamientos identificados en el vínculo con el presente-futuro del horizonte político de sociedad imaginada, por el otro. Por último, el cuarto capítulo, llamado *depuesto-exiliado* (2019-2021), revisa el recorrido teórico de García Linera a partir de la experiencia del exilio político (2019-2020) en un escenario marcado por la excepcionalidad. Se analizan especialmente aquellos textos en el que García Linera problematiza la disputa por las narrativas e interpretaciones sobre el presente y el horizonte político.

## Capítulo I

### Activista-militante (1988-1997)

La producción de García Linera de finales de la década de los ochenta y los años noventa forma parte del desarrollo teórico temprano que el autor comenzó luego de sus años en México. Esta etapa de formación intelectual, que llamaremos *activista-militante*, comprende espacios de producción específicos que, aunque contienen una preocupación teórica común, describen contextos de producción diferenciados: la etapa guerrillera y la etapa carcelaria (Torres López, 2018). Durante estos años aparecen textos y escritos que conforman la plataforma sobre la que se despliegan sus elaboraciones teóricas posteriores. El teórico boliviano estableció un diálogo extenso y fructífero con la obra de Marx y los textos clásicos del marxismo, argumentando a favor de la tesis que recorre centralmente toda su trayectoria política e intelectual: el potencial de las comunidades campesino-indígenas en la lucha emancipatoria en una sociedad mayoritariamente agraria.

El acercamiento de García Linera a la vida política e intelectual sucede a principios de la década de los ochenta, en el marco de la recuperación democrática en Bolivia en 1982 y de la emergencia en el escenario político de las comunidades indígenas. En los relatos sobre su trayectoria de vida, García Linera hará referencia frecuentemente al significado que tuvo en su formación política y teórica temprana el gran bloqueo a La Paz efectuado en 1979 por comunidades aymaras nucleadas en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). En sus palabras: “es en La Paz donde vivo el bloqueo de 1979 que me influyó mucho: la presencia de los campesinos que bloquean la ciudad en el primer gran bloqueo que hubo y que, entonces, era difícil de entender (...) La sociología me llega en medio de ese ambiente” (En Stefanoni, Ramírez y Svampa, 2009: 9). Este acontecimiento delimitará tempranamente una preocupación teórica que irá volviéndose central en el recorrido teórico-político de García Linera: la cuestión étnica.

Posteriormente, García Linera se trasladó a México para estudiar Matemática en la Universidad Autónoma de México “porque creía que las ciencias ‘blandas’ podía aprenderlas yo solo” (En Stefanoni, Ramírez y Svampa, 2009: 9). La experiencia mexicana resulta particularmente relevante en el recorrido teórico-político de García Linera por dos razones principales: en primer lugar, el acercamiento a las experiencias de los movimientos armados



en Centroamérica<sup>14</sup> va a influenciar en la tarea de articulación que intentará hacer entre el clivaje de clase (marxista) y la cuestión étnica a lo largo de su obra, y, al mismo tiempo, va a modificar su trabajo teórico, pasando de “una orientación más filosófica y abstracta de *El Capital*, de la dialéctica de Hegel, de Kant, a una mirada más práctica”, comenzando así sus lecturas leninistas (En Stefanoni, Ramírez y Svampa, 2009: 10). En segundo lugar, va a asimilar una forma particular de trabajar la obra de Marx que subvierte la forma tradicional en que la izquierda clásica lo leyó y que remite a una constelación de lectura que tiene autores emblemáticos —como Bolívar Echeverría, Jorge Veraza y Andrés Barreda— y que da cuenta de una operación teórica sobre la obra de Marx, “alejada tanto de la concepción de la ‘filosofía de la praxis’ que en América Latina tuvo sus exponentes en Adolfo Sánchez Vázquez, Osvaldo Fernández o Ludovico Silva, pero también de la potente crítica althusseriana que emergió en los años setenta” (Ortega Reyna y Torres, 2017: 463). Es una operación teórica-metodológica que, desde la crítica de la economía política como fundamento de toda crítica, subvierte la forma tradicional en que la izquierda clásica leyó a Marx.

García Linera va a incorporar elementos de esta corriente a partir de conocer el trabajo de, por un lado, Javier Villanueva, un matemático que dictaba seminarios en la Universidad Autónoma de México, de quien va a aprender “la manera puntillosa de analizar el marxismo” y el método de la crítica de la economía política (En Patriglia, 2020: 238); y, por el otro, Bolívar Echeverría y los herederos de su forma de leer a Marx. Si bien no asistió a los seminarios sobre *El Capital* dictados por el filósofo ecuatoriano en la Facultad de Economía de la Universidad Nacional de México, sí pudo conocer sus publicaciones en la revista

---

<sup>14</sup> La Ciudad de México se convirtió durante los años setenta en un escenario de refugio y de trabajo político para los movimientos armados de América Latina, en particular de Centroamérica:

La Ciudad de México no sólo constituyó un espacio de refugio para militantes, simpatizantes, perseguidos o víctimas de las dictaduras militares y de las guerras civiles centroamericanas, también se erigió en teatro de operaciones políticas y logísticas que posibilitó a los militantes de diversos grupos insurgentes de la región apoyar de múltiples formas la lucha político-militar que entablaban en sus respectivos países (Pirker y Nuñez, 2011: 86).

Para Pirker y Nuñez (2011), las organizaciones armadas centroamericanas encontraron en la Ciudad de México, de permanente flujo internacional, un lugar de asilo político desde el cual organizaron buena parte de sus operaciones logísticas, establecieron contactos con autoridades gubernamentales y con otros grupos armados y difundieron sus acciones político-militares. En particular, la cercanía de México con El Salvador y la inserción de algunos académicos salvadoreños a sus universidades públicas hicieron de su ciudad capital un lugar de producción teórica sobre El Salvador y de reconexión de sus militantes con sus organizaciones.

*Cuadernos Políticos*<sup>15</sup> y, principalmente, la de sus herederos (Patriglia, 2020). En palabras del teórico boliviano:

Javier Villanueva me hace conocer los trabajos en economía de Jorge Veraza. En el año 1984, 1985 publica un texto crítico sobre el imperialismo. Lo leo y a partir de eso me voy a la Facultad de Economía a buscar su tesis tutorada por Bolívar Echeverría. Con su tesis me regreso a Bolivia (...) Mi encuentro con Bolívar Echeverría y su método de análisis de *El Capital*, no lo voy a poder vivir. No tengo esa experiencia virtuosa (García Linera, 2021).

El recorrido teórico-político de García Linera configura un discurso situado, por lo que el contexto sociohistórico en que se producen sus reflexiones no puede dejar de incorporarse en el análisis. La producción teórica que García Linera comienza a desarrollar al regresar a Bolivia, en 1985, va a desenvolverse en un proceso histórico caracterizado por el fracaso del gobierno de Hernán Siles Suazo de la Unión Democrática y Popular (UDP)<sup>16</sup>, lo que significó un retroceso de la izquierda tradicional boliviana, y la imposición del neoliberalismo en el país andino a partir del ascenso al poder de Víctor Paz Estenssoro. Las reformas neoliberales en Bolivia, de aplicación temprana en la región, implicaron una transformación radical de la estructura económica y social. La aplicación de esta reforma golpeó duramente al movimiento obrero, principalmente a los mineros, a partir de la promulgación del decreto 21.060, el cual implicó el desmantelamiento de los principales centros mineros y el consecuente despido masivo de trabajadores. La empresa de bandera, la Corporación Minera Boliviana, sucumbió ante el derrumbe de los precios internacionales del estaño y las políticas privatizadoras. Con la desarticulación de los resortes de la producción minera, los mineros, que habían sido la base de sustentación del movimiento popular boliviano durante cuarenta años, dejaron de existir como fuerza social relevante. En este contexto, García Linera y otros intelectuales, como su hermano Raúl y su compañera Raquel Gutiérrez, se acercaron a células mineras de base y a campesinos kataristas<sup>17</sup> liderados por Felipe Quispe, de cuya confluencia

---

<sup>15</sup> “Cuadernos Políticos” fue una revista que se publicó entre 1974 y 1990 en la que confluyeron distintos intelectuales críticos latinoamericanos que se habían exiliado en México en la década del setenta. Desde una perspectiva crítico-marxista, publicaron en la revista teóricos como Bolívar Echeverría, Carlos Pereyra, Ruy Mauro Marini, Neus Espresate, Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros.

<sup>16</sup> La Unión Democrática y Popular (UDP) es un frente de partidos de izquierdas: el Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda (MNR-I), el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el Partido Comunista de Bolivia (PCB)) y la salida de los partidos de izquierda tradicional del escenario electoral.

<sup>17</sup> El movimiento katarista recibe dicho nombre en reivindicación del caudillo aymara Túpac Katari. Los orígenes del katarismo se remontan a fines de la década de 1960, cuando un grupo de estudiantes aymaras de La Paz, inspirados en el pensamiento indianista de Fausto Reinaga, formaron distintas organizaciones para denunciar las condiciones de exclusión que enfrentaban los pueblos indígenas. En una primera fase, el movimiento katarista funcionó como un puente entre la ciudad y las comunidades aymaras del altiplano. En 1973 es publicado el Manifiesto Tiwanaku, donde se define como sujeto del katarismo a los campesinos quechua y aymara y se denuncia la opresión de los blancos sobre los indios. Más adelante, comienzan a diferenciarse dos tendencias ideológicas al interior del movimiento: la corriente indianista que postula al indio

emergió el movimiento de la Ofensiva Roja de los Ayllús tupakataristas que luego se convertiría en el Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK)<sup>18</sup>. El EGTK nucleaba a los ayllus rojos, liderados por Felipe Quispe, y las células mineras de base, es decir, en la base social de sustentación de la guerrillera estaban organizaciones de los movimientos indigenistas, por un lado, y de los trabajadores mineros, por el otro. El EGTK se presentó en el escenario social y político con un discurso radical de reconocimiento y autonomía de las comunidades campesino-indígenas “en un proceso de transformación radical de la sociedad boliviana y que planteaba la lucha armada como vía de acceder al poder político y la insurrección indígena como estrategia política” (Pulleiro, 2016: 12). El eje estaba puesto en la organización de una gran sublevación indígena a partir de la organización militar de las comunidades.

El accionar del EGTK no se desplegó principalmente a través de la lucha armada, exceptuando la realización de algunos atentados, sino en el campo del trabajo intelectual y propagandístico. De esta tarea se desprenden los siguientes escritos que García Linera publicó desde el sello editorial del EGTK, Ediciones Ofensiva Roja, y bajo el seudónimo de *Qhananchiri*<sup>19</sup>: *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia* (1988); *Introducción al Cuaderno Kovalevsky* (1989); *Crítica de la nación y la nación crítica naciente* (1990); *De demonios escondidos y momentos de revolución: Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista* (1991). La preocupación teórica principal de esta serie estuvo orientada a rastrear en la teoría marxista referencias a las comunidades, la cuestión étnica y la nación. El objetivo estaba puesto en identificar a las comunidades campesino-indígenas como sujetos de la lucha por la emancipación de la lógica del capital, de modo tal de poder articular marxismo e indianismo. Desde una lectura heterodoxa del marxismo, que tendrá fuertes vinculaciones con lo comunitario, se desprende de la interpretación linealista progresista del marxismo, que supone un progreso universal, ineludible y determinista de la

---

como sujeto político y prioriza el aspecto étnico sobre el de clase; y la corriente clasista que ubica al campesino como sujeto político, combinando la mirada étnica y la clasista. En 1978, estas tendencias se expresan en dos partidos políticos: el Movimiento Indio Túpac Katari (Mitka) y el Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK), respectivamente. El primero elige la estrategia de la participación electoral, mientras que el segundo opta por la vía sindical (de allí surge la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia - CSUTCB-, que constituye una compleja red que articula a las comunidades indígenas del país). En la década de 1990, se desarrolla una vertiente katarista de corte neoliberal, dirigida por el intelectual aymara Víctor Hugo Cárdenas, quien asumió la vicepresidencia con Gonzalo Sánchez de Lozada, convirtiendo al katarismo en un discurso multicultural de reconocimiento de la pluralidad indígena, pero sin avanzar en reivindicaciones sociales y económicas de la mayoría de la población india. Se trató de un katarismo pluri-multi o amarillo (Escárzaga, 2012).

<sup>18</sup> Para ampliar sobre las características del Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK), véanse Iturri Salmón (1992) y Escárzaga (2017).

<sup>19</sup> “Aquel que clarifica las cosas”, en aymara.

historia humana, en la que el proletariado se fortalecía a partir del despliegue de las fuerzas productivas del capitalismo. Comienza así una producción teórica, que se extendería durante más de quince años, configurando lo que años más tarde García Linera denominó una obsesión teórica política:

Empezamos entonces a escrudiñar los cuadernos, los textos de Marx sobre los ‘pueblos sin historia’ del año 1848 y los trabajos de Engels, pero también comenzamos a revisar su lectura de los *Grundrisse*, así como también los textos sobre la India, sobre China, después las cartas a Vera Zasúlich, y luego los manuscritos etnológicos (...) Comienza una obsesión, con distintas variantes, a fin de encontrar el hilo conductor sobre esa temática indígena desde el marxismo, pues creíamos que era posible que el marxismo pudiera dar cuenta de la fuerza de tal dimensión, del contenido y del potencial de la demanda étnica nacional de los pueblos indígenas” (En Stefanoni, Ramírez y Svampa, 2009: 13).

Al poco tiempo de iniciar acciones armadas, todos los integrantes de la dirección del EGTK fueron detenidos. García Linera fue apresado el 10 de abril de 1992 en la ciudad de El Alto y, luego de ser torturado, fue trasladado al penal de máxima seguridad de la ciudad de Chonchocoro, donde permaneció durante cinco años. Desde la cárcel comienza un trabajo intelectual que se va a cristalizar en *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal* (1995), su obra de mayor complejidad y abstracción teórica, y en *Las armas de la utopía. Marxismo: provocaciones heréticas* (1996), un libro de autoría colectiva. A partir de la articulación de desarrollos previos y la lectura rigurosa de *El Capital* y las obras posteriores de Marx, García Linera fundamenta la capacidad creadora y emancipatoria de la comunidad a partir de comprender la fuerza expansiva del capitalismo. La forma valor propia de la modernidad capitalista y la forma comunidad como lógica organizativa del mundo andino son presentadas como hechos civilizatorios contrapuestos, esto es, como lógicas organizativas en lo material y en lo simbólico que describen totalizaciones universales en oposición.

### 1.1. Las posibilidades para la emancipación

Las publicaciones que se dieron a conocer desde fines de la década de los ochenta constituyen el corpus principal sobre el que se despliegan las elaboraciones de García Linera sobre el potencial emancipatorio de las comunidades campesino-indígenas. Estos escritos describen el momento de mayor formalización teórica y radicalidad política en relación con su posicionamiento sobre las posibilidades del socialismo en Bolivia.

La lectura que García Linera realiza sobre el horizonte político está estrechamente vinculada a su conceptualización del Estado. A lo largo de esta primera etapa, que reconoce momentos de producción teórica diferenciados, el problema de la construcción de una forma estatal que resuelva la particularidad de la sociedad boliviana aparece con distintos acentos que van quedando delimitados por las condiciones prácticas de la coyuntura política. En la etapa guerrillera, y desde una lectura leninista, primero, y de los textos menos conocidos de Marx, luego, las elaboraciones teóricas de García Linera asumen una voz radicalizada: en el contexto de implementación de las reformas neoliberales en Bolivia, el horizonte político aparece bajo la forma de la autodeterminación de las comunidades indígenas y de la destrucción de lo que llamará el Estado burgués. En la etapa carcelaria, con énfasis en la lectura de *El Capital* de Marx, la conceptualización del Estado parte de la teoría de las formas del valor desarrollada por Marx en el capítulo I de *El Capital*, esto es, el Estado es concebido como la expresión política del modo de producción capitalista. Desde este desarrollo teórico, García Linera postula la universalización de la forma comunidad, contrapuesta a la lógica del valor del capitalismo, como forma de socialización distinta al Estado. La posibilidad de superar a la forma Estado es paralela a la superación de la forma mercancía.

### 1.1.1. La lectura leninista

Según indicamos, la producción teórica de García Linera de finales de la década de los ochenta comprende aquellos libros y escritos que el autor publica bajo el seudónimo de *Qhananchiri* luego de sus años en México. El primer libro publicado de esta serie es *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia. A propósito de obreros, aymaras y Lenin* (1988). Es un libro concebido desde la experiencia guerrillera, en el que García Linera asume quizás las posiciones más radicalizadas respecto a la autonomía de las comunidades indígenas e introduce tempranamente la pregunta por las posibilidades de construcción del socialismo a partir de las particularidades de la sociedad boliviana, donde el mundo agrario y las comunidades campesinas tienen un peso mayoritario. Lo hace desde una lectura leninista ya que considera que la teoría de Lenin es “la práctica del proletariado hecha pensamiento y su pensamiento hecha guía para la práctica” (Qhananchiri, 1988: 3).

En este extenso libro, el Estado es definido como “una máquina económica, ideológica y político-militar de una clase para dominar a otra” (Qhananchiri, 1988: 75), es decir, es presentado como una maquinaria al servicio de la burguesía como clase dominante. De allí

que hable frecuentemente en este libro del “Estado burgués”, el “Estado de clase” o el “Estado de los capitalistas”. Coincidimos con Ramiro Parodi (2019a) cuando señala que esta conceptualización leninista del Estado es tributaria de las condiciones históricas en las que está escribiendo García Linera. El teórico boliviano está pensando al Estado en el momento en que se están implementando en Bolivia las políticas neoliberales, por lo que “despliega aquí la crítica más feroz al Estado, en la medida en que este se presentaba como un aliado fundamental del neoliberalismo” (Parodi, 2019a: 24). El objetivo revolucionario pasa entonces por la superación de ese Estado a partir de destruir el aparato estatal, reemplazándolo “por una nueva máquina estatal revolucionaria que sea el punto de partida de una futura extinción de toda dominación y todo Estado” (Qhananchiri, 1988: 199).

Ahora bien, ¿cómo piensa García Linera el horizonte político?, ¿cómo aparecen las comunidades indígenas en la comprensión de las condiciones históricas para la emergencia de la revolución en Bolivia? En esta primera publicación, García Linera ya asume un posicionamiento distante de aquella interpretación lineal del marxismo, que supone un progreso universal, ineludible y determinista de la historia humana, en la que el proletariado se fortalecía a partir del despliegue de las fuerzas productivas del capitalismo. Para el teórico boliviano es un error pensar que para Lenin existían situaciones revolucionarias “con iguales ‘circunstancias especiales’, de un país a otro, de una revolución a otra” (Qhananchiri, 1988: 58). En definitiva, lo que estaba en cuestionamiento era la tesis sobre la proletarización total de la sociedad como camino al socialismo que había sido sostenida por la izquierda tradicional boliviana, representada históricamente por el Partido Obrero Revolucionario (POR) y el Partido Comunista de Bolivia (PCB). Para García Linera, la izquierda tradicional, un interlocutor con el que va a discutir a lo largo de todo su itinerario teórico-político, había cometido un error al “leer en clave economicista a las clases sociales en Bolivia” y, al hacerlo, “no buscaban en las comunidades indígenas la vía de la emancipación” (Parodi, 2019a: 28).

García Linera, o más bien *Qhananchiri*, va a emprender una lucha que no sólo se va a desplegar como práctica política al interior del EGTK, sino también como disputa teórica: para García Linera, era necesario incorporar la cuestión indígena en la discusión sobre las posibilidades de la revolución socialista en Bolivia, que había permanecido invisibilizada en el pensamiento y el accionar de la izquierda tradicional. Desde este momento de formación temprana, García Linera ya observa que el problema en Bolivia era la opresión de las

naciones indígenas excluidas desde la época colonial hasta la formación de la República y los sucesivos gobiernos. De allí que la nación se construyó para García Linera sobre la negación de lo indígena, conformando un problema fundante de la formación social boliviana<sup>20</sup>. La denegación histórica de la identidad indígena por parte de las elites blancas gobernantes había dado lugar a la construcción de una nación inconclusa (o lo que en sus reflexiones teóricas posteriores denominará como un “Estado aparente”). Como respuesta a este problema, García Linera va a recuperar primeramente el concepto de Lenin de “autodeterminación de las naciones” y va a postular, en el marco de las discusiones del EGTK y del Estado neoliberal, que “la autodeterminación implicaría la toma del poder de esas naciones a través de la reactivación de sus modos de producción y de sus prácticas superestructurales” (Parodi, 2019a: 22). En palabras del autor:

El derecho a la autodeterminación nacional amplía el campo de posibilidades históricas de las masas trabajadoras del campo andino, dentro de la propia Revolución Socialista. El derecho a un estado independiente no es una obligatoriedad, sino una posibilidad que dependerá del curso de la propia lucha campesina y comunal contra el dominio del capital, pero a su vez, la vigencia de este derecho histórico, plantea a la Revolución Proletaria triunfante, el ejercicio de una práctica del poder político estatal capaz de englobar y expresar la voluntad autodeterminativa de la nación aymara y de los diversos grupos étnicos dispersos, de tal forma que pueda producirse (...) la integración voluntaria de las diversas naciones del territorio boliviano en una Unión de Repúblicas y Naciones Socialistas. Unión que sólo y únicamente podrá darse políticamente bajo la forma de un estado de los trabajadores, esto es, a través del control y ejercicio del poder económico, ideológico y político-militar (...) por los propios productores (Qhananchiri, 1988: 172).

La autodeterminación de las naciones indígenas tendría lugar a partir de la recuperación por parte de las comunidades campesino-indígenas del control sobre el proceso de producción y el producto de su trabajo. Los trabajadores del campo se irían forjando como clase y nación revolucionaria: “un gigantesco y decisivo proceso de recuperación de la historia propia, de combates y sublevaciones contra los poderosos, habrá de brotar en la conciencia de todo campesino que ante el individualismo capitalista buscará conservar y re-encontrar (con avances y enormes retrocesos impuestos por el poderío del capital en el país) el COMUNITARISMO DE AYLLUS” (Qhananchiri, 1988: 125; énfasis en el original).

---

<sup>20</sup> La negación del otro ha sido comprendida dentro de la bibliografía especializada como una característica estructural de las formaciones sociales latinoamericanas. Para Fernando Calderón y Manuel Castells (2019), la Colonia instaló un tipo de estratificación social basado en la cultura de la negación del otro que aún delimita las relaciones sociales en la región: el otro, el diferente, “una vez diferenciado, era degradado para poder ser explotado y así legitimar religiosamente el poder de este sistema de estratificación” (Calderón y Castells, 2019: 183). La larga historia de resistencias y de luchas de los distintos movimientos sociales y culturales, con sus matices locales y nacionales, se ha conformado sobre esta cultura de la negación del otro.

De la lectura de estas citas se desprenden algunas ideas importantes: las posibilidades de la revolución socialista en Bolivia aparecen asociadas al derecho a la autodeterminación de las naciones indígenas. Esto supone la superación de la lógica de la producción como valorización de capital para avanzar en un proceso de producción desde las propias formas organizativas de las comunidades. Este proceso aparece como la producción de “valores de uso dirigidos a satisfacer las necesidades de los hombres y mujeres trabajadores”, transformándose en un proceso de producción comunista (Qhananchiri, 1988: 266). Aunque no lo desarrolla de manera sistemática en este primer libro, podemos ver que García Linera ya anticipa la relación que va a establecer entre el horizonte del comunismo como sociedad imaginada y la superación de la forma del valor mercantil a partir de la expansión de los procesos productivos de las comunidades.

### 1.1.2. La lectura de los textos de Marx

La preocupación por incorporar la idea del potencial emancipatorio de las masas “comunarias” en el debate sobre la lucha revolucionaria en el país andino, históricamente anulado por la izquierda tradicional, se tradujo en un diálogo extenso con la obra de Marx, en el que García Linera intentó rastrear la forma en que Marx había abordado las cuestiones de lo nacional y de las comunidades agrarias. A partir de la lectura de estos textos no tradicionales, García Linera no sólo se inserta en el largo debate sobre las relaciones conflictivas entre el discurso marxista y la especificidad de la realidad latinoamericana, sino también retoma una discusión nodal alrededor del marxismo, esto es, la dialéctica materialista (y su supuesto teleologismo) como una Filosofía de la Historia. En efecto, y teniendo en cuenta la línea argumentativa de Horacio Tarcus (2008), desde distintas tradiciones teóricas dentro de la literatura historiográfica y política se ha interpretado a la teoría marxista como una nueva versión de la Filosofía de la Historia, una Filosofía ahora materialista de la Historia, cuyo motor sería “el desarrollo de las capacidades productivas, materiales, del hombre: las formas sociales crecen o decaen en la medida en que permiten o impiden ese desarrollo” (Tarcus, 2008: 11). La historia era concebida como la sucesión de una serie de etapas históricas, necesarias, sucesivas y progresivas. Esta lectura parecía corresponderse con los propios textos de Marx, principalmente en el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859) y el primer tomo de *El Capital* (1867). En estas obras parecía confirmarse una visión progresista y secuencial de la historia dado que designaba “como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de



producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués” (Marx, 1973; citado en Tarcus, 2008: 9). Esta lectura en clave histórico-filosófica fue la perspectiva dominante en el campo marxista, abarcando tanto al marxismo ortodoxo de la socialdemocracia alemana de fines del siglo pasado y principios de este, como al marxismo soviético.

Entre los años cincuenta y ochenta del siglo XX esta visión progresista de la historia comenzó a ser cuestionada por al menos tres posturas teóricas distintas dentro del marxismo. En primer lugar, los estudios sobre el desarrollo y el subdesarrollo capitalistas que tuvieron lugar a partir de la década del cincuenta y que llevaron a cabo una relectura de los textos económicos de Marx, principalmente de *El Capital*, dando cuenta de ciertos pasajes donde se podía suponer una cierta teoría de desarrollo desigual del capitalismo. En segundo lugar, Eric Hobsbawm en el análisis que realiza de los *Grundrisse* y los manuscritos de 1857-58 sostuvo que las clásicas épocas del progreso humano —asiática, antigua, feudal y burguesa— señaladas por Marx en el *Prólogo de 1859* “tenían un carácter ilustrativo y provisional, y no uno necesario y secuencial (Tarcus, 2008: 18). En tercer lugar, otras revisiones provinieron de los estudios sobre la llamada *cuestión rusa*, cuya emergencia significó no sólo que el centro revolucionario pasaba de la Europa occidental a la oriental, sino también un desafío teórico y político para la concepción materialista de la historia en su totalidad. El propio Marx emprendió un estudio sistemático de la comuna rusa, lo que lo llevó a reconsiderar sus propias ideas sobre las comunidades agrarias y primitivas, esto es, “en los borradores de su carta a Vera Zasúlich (1881), Marx considera explícitamente la posibilidad de ahorrar a Rusia los tormentos del capitalismo, en la medida en que, gracias a una revolución rusa, la comunidad rural tradicional (...) pudiese ser la base de un desarrollo específico hacia el socialismo” (Tarcus, 2008: 21).

El trabajo de García Linera en estos años contiene varias referencias importantes para esta discusión. Para García Linera, en este debate con el marxismo del siglo XX sobre la interpretación de la historia, lo que estaba en juego, principalmente, era la comprensión de “las posibilidades revolucionarias de países en donde la ortodoxia capitalista parecía jugar una mala pasada a la simple homogeneización productiva” (García Linera, 2010 [1995]: 230), esto es, lo que se estaba debatiendo en los países de las extremidades del cuerpo capitalista, como Bolivia, con sociedades básicamente agrarias, era el tipo de horizonte social a alcanzar y cuáles debían ser las fuerzas sociales impulsoras de esa transformación. García Linera sostiene que sobre la naturaleza de las sociedades agrarias no

capitalistas operó un “asfixiante progresivismo teórico-filosófico”, cuyo fin era “justificar la inevitabilidad ‘progresista’ del ‘capitalismo puro’” (García Linera, 2010 [1995]: 231). Según García Linera, las investigaciones de Marx sobre la sociedad incásica y la utilización del concepto de “régimen asiático”, que aparece en los *Manuscritos de Grundisse* (1857-58), permitieron avanzar en la comprensión de las sociedades agrarias. En efecto, las formas de vida social comunitaria y de posesión de la tierra que estudia en los *Grundisse* y en los borradores de *El Capital* son para Marx “formas sociales particulares que han precedido indistintamente al surgimiento del régimen capitalista en distintas zonas geográficas del planeta, que amplían enormemente su punto de vista sobre (...) la existencia de una muy larga etapa de vida comunitaria de todos los pueblos ‘en la que el indolente individualismo de la propiedad privada no existía y, por otro lado, sobre la existencia de varias formas económica-sociales frente a las cuales surge el despótico régimen del capital’” (García Linera, 2010 [1995]: 235).

En este punto, García Linera cita una carta de Marx en la que se rechaza todo intento de convertir el desarrollo histórico del capitalismo en Europa occidental en una “teoría filosófica-histórica de la trayectoria general a la que se hallan sometidos todos los pueblos, cualquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos ocurran”. Para García Linera, Marx llama a estudiar “cada proceso histórico” particular por separado y hallar en él las fuerzas y posibilidades materiales que apuntan a su transformación en un nuevo régimen social. Las investigaciones sobre comunas agrarias le permiten a Marx señalar “las potencialidades contemporáneas de estas formas de sociedad comunal, para convertirse en ‘punto de partida’ y fuerza directa para la supresión del sistema capitalista mundial y la reconstrucción, en condiciones nuevas y superiores, de la comunidad primaria ancestral convertida ahora en una de carácter universal” (García Linera, 2010 [1995]: 237).

#### 1.1.2.1. La recepción de Marx en América Latina: el debate con José Aricó

Las relaciones entre el corpus marxista y la realidad latinoamericana han sido siempre objeto de disputas que atravesaron momentos históricos y fronteras nacionales diferentes. La recepción de la obra de Marx en América Latina ha conformado una suerte de tradición intelectual que reconoce interlocutores principales: desde los trabajos pioneros de Mariátegui, que leyó la cuestión nacional desde la óptica marxista, pasando por la interpretación canónica

de José Aricó sobre la existencia de un *desencuentro* entre Marx y América Latina, las definiciones del boliviano René Zavaleta Mercado en relación a la autodeterminación de las masas hasta la teorización del ecuatoriano Bolívar Echeverría sobre la singularidad de la modernidad latinoamericana. Desde una lectura heterodoxa del marxismo, que tendrá fuertes vinculaciones con lo comunitario, García Linera se inserta en esta tradición teórica, comenzando un ambicioso programa de trabajo que va a comprender el estudio de los temas fundamentales del pensamiento marxista (como la tesis sobre el desarrollo histórico y el papel de las fuerzas productivas) y los aportes de Marx y Engels sobre las problemáticas de lo nacional y lo campesino.

Un aspecto principal de esta empresa teórica es la lectura crítica que García Linera hizo de la tesis de José Aricó en el artículo “América” incluido en *De demonios escondidos y momentos de revolución: Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista* (1991). La discusión que García Linera establece con el intelectual marxista argentino resulta relevante no sólo porque se ha constituido como una de las discusiones centrales en el complejo y extenso recorrido de la traducción del marxismo a la realidad latinoamericana, sino también porque es uno de los textos donde García Linera transita con mayor especificidad lo dicho —y lo no dicho— por Marx sobre América Latina<sup>21</sup>. ¿Cuál ha sido la relación entre la obra de Marx, por un lado, y el pensamiento crítico latinoamericano y los movimientos populares, por el otro? La obra de Aricó con la que polemiza el teórico boliviano, *Marx y América Latina* (1980), y también el trabajo García Linera se enfrentaron a aquella matriz de pensamiento dentro del marxismo que, como hemos señalado, encasilló a la dialéctica materialista como cierta Filosofía de la Historia. Desde este punto de encuentro, ambos trabajos se insertaron en un contexto de producción particular: la llamada “Crisis del Marxismo” de mediados de la década de los setenta. Los principales aspectos de esta lectura aparecen en el trabajo de Martín Cortés, *Un nuevo marxismo para América Latina* (2015), quien señala que esta crisis tuvo dos enunciadores principales: Norberto Bobbio y su planteo de la ausencia de una teoría marxista del Estado, y Louis Althusser que, en esta misma línea, sostuvo que esa ausencia era parte de la finitud del marxismo como teoría, esto es, el marxismo tiene sus límites, pero, a la vez, son esas limitaciones las que permiten pensar en su continuidad como proyecto teórico para comprender la realidad. En su análisis, Cortés enfatiza que esta crisis adquirió rasgos propios en América Latina: el desarrollo teórico tuvo

---

<sup>21</sup> Para profundizar sobre la historia del marxismo latinoamericano, véanse Franco (1981), Scaron (1972, 2001 [1975]) y Tarcus (2013).

su correlato en la práctica política caracterizada por la derrota de la movilización popular y las organizaciones guerrilleras a partir del ciclo de dictaduras militares en América del Sur. Ramiro Parodi (2019b) señala que la obra de Aricó es tributaria de esta clave de lectura ya que aborda el legado de Marx como fundamental y finito a la vez. Para Aricó, la finitud del marxismo latinoamericano está dado por “el hecho de que muchos de sus textos están efectivamente incompletos, pero, a su vez, son las vicisitudes de la coyuntura las que van abriendo más y más a esta teoría y mostrando tanto sus límites como su necesidad de expansión” (Parodi, 2019b: 33).

La obra de Aricó es un texto fundador del debate alrededor de las formas específicas de la recepción del socialismo en América Latina. Según Carlos Franco (2010), esto se debe a varias razones: en primer lugar, el trabajo de Aricó contribuyó a instalar “en el plano de la reflexión teórica un problema entrevisto por la conciencia en la práctica política: el desencuentro de América Latina y el marxismo” (Franco, 2010: 49); en segundo lugar, identificó en el propio Marx el origen del desencuentro, lo que ubicaba el conflicto ya no en los marxismos sino en el pensamiento de aquel; y, en tercer lugar, fue “uno de los primeros intentos (...) de reconstruir genéticamente las condiciones internas del discurso de Marx que le impiden descubrir la especificidad histórica de América Latina” (Franco, 2010: 62). En *Marx y América Latina* (1980), Aricó intentó hallar las razones del desencuentro entre Marx y América Latina a partir de delinear “la relación entre la prejuiciosa perspectiva política antiautoritaria y antibonapartista —desde la cual Marx analizó concretamente el fenómeno bolivariano— y la revitalización de ciertas categorías de matriz hegeliana (...) en el examen de América Latina” (Aricó, 2010 [1980]: 76), emprendiendo una empresa teórica consistente en contextualizar a Marx y contrastar los análisis sobre Latinoamérica con las llamadas sociedades atrasadas respecto al desarrollo del capitalismo, como China, Turquía, Rusia, Irlanda y España (Crespo, 2010).

Si bien el análisis de la obra de Aricó excede los propósitos de este estudio, resulta necesario sintetizar sus principales argumentos para comprender la crítica esgrimida por García Linera. En *Marx y América Latina* (1980), Aricó se preguntó por las razones que condujeron a Marx a soslayar la realidad latinoamericana “en el mismo momento en que emprendía la compleja tarea de determinar la especificidad del mundo asiático. O (...) de las formaciones no capitalistas típicas”, aún más cuando América Latina representaba una pieza fundamental del sistema económico capitalista instituido en Inglaterra (Aricó, 2010 [1980]: 84). Para el

marxista argentino, las causas de esta indiferencia no debían buscarse en una supuesta postura “eurocéntrica” de Marx, sino a razones políticas y teóricas sustentadas en la revitalización de ciertas categorías hegelianas, principalmente aquellas referidas a los “pueblos sin historia” y la existencia de “una estructura económica-social” y “una fuerza social capaz de hegemonizar todo el proceso” como condiciones para que un pueblo devenga en nación, por un lado, y a la conceptualización según la cual el Estado era incapaz de producir la sociedad civil, por el otro. A partir de estos dos elementos, Aricó sostiene que Marx no fue capaz de observar cómo los procesos de construcción nacional que surgen en América Latina a partir de las luchas independentistas fueron principalmente un producto estatal, pero en el que subyacían flujos de la dinámica de las clases populares. De este modo, América Latina era definida por Marx como

una inexplicable multiplicación de Estados extremadamente débiles, manejados por restrictas oligarquías carentes de espíritu nacional, o por caudillos (...) incapaces de impedir la fragmentación territorial y de asegurar la presencia de un poder nacional (...) Las formaciones nacionales se le aparecían así como meras construcciones estatales impuestas sobre un vacío institucional y sobre la ausencia de una voluntad popular, incapaces de constituirse debido a la gelatinosidad del tejido social (...) la presencia oprobiosa de una clase dirigente cada vez más inclinada a identificar la nación con el Estado y la incapacidad manifiesta de las clases populares de ser portadoras de un proyecto de ‘regeneración social’ fueron todos elementos que (...) condujeron a Marx a ‘excluir’ de su pensamiento una realidad que se presentaba ante sus ojos como la potenciación sin contrapartida del bonapartismo y de la reacción europea (Aricó, 2010 [1980]: 146).

Aricó señala que esta operación teórica realizada por Marx mediante la cual identificó a los países latinoamericanos con el proyecto bonapartista se ve definitivamente plasmada en el artículo que escribe sobre Simón Bolívar en 1857<sup>22</sup>. Allí, Bolívar es señalado como un dictador bonapartista y su proyecto —y por extensión los procesos políticos latinoamericanos que dieron lugar a los Estados independientes— son vistos como autoritarios e irracionales. Marx no vio, según Aricó, lucha de clases en los procesos revolucionarios independentistas en América Latina por dos razones: en primer lugar, porque recupera la noción de Hegel de “pueblos sin historia”; y, en segundo lugar, no reconoce en el Estado una capacidad de producción de la sociedad civil y, por lo tanto, de la nación. Estos son los aspectos que para el intelectual argentino configuraron la “ceguera” teórica de Marx para comprender la dinámica real de la lucha de clases en las sociedades latinoamericanas —lectura que para Aricó sí tuvo en cuenta al analizar otras sociedades como las asiáticas—, donde el Estado tuvo un peso primordial en la construcción de la sociedad civil.

---

<sup>22</sup> Véase Marx (1972 [1858]).

García Linera lee críticamente las tesis de Aricó. En términos sintéticos: sostiene que Aricó no tomó en cuenta ciertos aspectos que para Marx eran decisivos en la formación nacional de los pueblos, esto es, “la constitución nacional estatal como acto social general” (Qhananchiri, 1991: 253). García Linera señala que Marx no halló esta condición en América Latina no por cierta “ceguera” teórica dada por la adopción de las concepciones hegelianas, sino porque no estaban presentes en el continente al momento en que Marx analizó la sociedad americana o lo estaban, al menos, de forma desarticulada. La presencia de las clases populares, como las comunidades indígenas —el sujeto histórico revolucionario en el que está pensando García Linera—, no fue masiva en los procesos revolucionarios independentistas, sino que “los ejércitos y las guerras” asumieron “el papel decisivo por encima de las sociedades” (Qhananchiri, 1991: 253).

Ahora bien, creemos que la traducción que García Linera hace del análisis de Marx sobre América Latina, y con ella la lectura crítica de la tesis de Aricó, no puede leerse aisladamente de la empresa teórica —y, a su vez, propuesta política— de sus años de producción temprana. García Linera está pensando desde el sistema teórico marxiano, en tanto horizonte conceptual crítico desde el cual comprender la realidad boliviana, las posibilidades emancipatorias de la propia sociedad en movimiento. De allí que García Linera coincida con Marx en señalar que no fueron las energías vitales de la sociedad en movimiento las que protagonizaron la construcción de las formaciones nacionales en América Latina a partir de los procesos revolucionarios independentistas, sino que se trató en realidad de un proceso “artificial” y “autoritario” donde el Estado tuvo un rol principal. En palabras del autor:

(...) La concepción de Marx sobre los Estados latinoamericanos como formaciones más *aparentes*, formales, sustentadas más por el arbitrio autoritario centralizado que por la condensación de iniciativa social general y, por tanto, el carácter inacabado, o mejor, a realizarse, de la construcción nacional estatal como tarea del futuro, no es un desliz hegelizante de un momento (que no impide la incorporación de razonamientos de Hegel), sino un conjunto de valoraciones orgánicas al cuerpo teórico del marxismo, que dan cuenta de la realidad nacional. ¿Y es que acaso la formación de los Estados nacionales latinoamericanos no fue en realidad el resultado de la acción de unos “ejércitos sin patria” y de unas elites comerciales-burocráticas semimonárquicas que, más que crear, se limitaron a sostener la formación de Estados como simple extensión formal de sus poderes y necesidades locales? (Qhananchiri, 1991: 254; énfasis propio).

Retomando lo planteado por Ramiro Parodi (2019b), en esta lectura de García Linera sobre las formaciones sociales latinoamericanas es posible hallar una huella teórica de René

Zavaleta Mercado y sus conceptualizaciones sobre las *formaciones aparentes*. La categoría de “Estado aparente” es introducida, al decir de Giller (2015), por el “segundo Zavaleta” que, en sus años de exilio en Chile en la década del setenta, halló en la forma estatal latinoamericana un obstáculo principal para la conformación de las naciones y, con ellas, la superación de la dependencia económica. Para el marxista boliviano, las teorías dependentistas habían incurrido en el error de buscar únicamente las causas de la dependencia en la estructura económica. En la categoría de “Estado aparente” subyace la crítica que Zavaleta Mercado le hace a aquellos marxismos que erróneamente observaron en el famoso “Prólogo de la Contribución a la crítica de la Economía Política” (1859) de Marx una supuesta determinación de la estructura (base económica) hacia la superestructura (el conjunto de relaciones políticas, jurídicas, filosóficas, etc. de una sociedad). Para Zavaleta Mercado, Marx nunca pensó así, sino que en realidad la estructura y la superestructura se determinan recíprocamente, es decir, “la simultaneidad de la base y la superestructura es el hecho central del conocimiento social (porque en el capitalismo no existe una parte desintegrada de la otra, así como los individuos no pueden existir para sí mismos), o sea que la sociedad existe aquí como una totalidad orgánica” (Zavaleta Mercado, 2009 [1978]: 80).

La no correspondencia inmediata entre estructura y superestructura fue denominada por Zavaleta Mercado como “correspondencia diferida”: según cuáles sean las características de la forma superestructural, la correspondencia entre ambos componentes puede ser crítica o sucesiva. Aquellas instancias superestructurales (forma estatal) que no representen a la sociedad civil en su conjunto mantienen una relación “sucesiva” con la base y pueden ser caracterizadas como *aparentes*:

La “formación aparente” de la sociedad no coincide jamás con lo que la sociedad es: la explotación está enmascarada como igualdad; las clases colectivas como individuos, la represión como ideología; el valor se presenta como precio, la base económica como superestructura y la plusvalía como ganancia. Todo está *travestido y disfrazado* (...) ¿Qué es pues todo ese conjunto de “formaciones aparentes”? Es la ideología burguesa. Ésta, a su turno, no es otra cosa que el análisis de la sociedad desde el punto de vista de la ganancia (...) o esta ideología de las formaciones aparentes o de las formas transfiguradas no pertenece sólo a la clase dominante, sino también a todos los que están bajo su dominación ideológica: es ideología burguesa la que induce a los obreros atrasados, por ejemplo, a no desnudar la “formación aparente” de la ganancia; es una clase obrera incapaz todavía del conocimiento al que sin embargo ha dado lugar (Zavaleta Mercado, 2009 [1978]: 106; énfasis propio).

Para García Linera, entonces, los Estados que se formaron luego de los procesos de independencia en América Latina fueron aparentes ya que —al ser conducidos por las elites, y no por las energías vitales de las clases subalternas (específicamente, las masas indígenas como sujeto histórico)—, no dieron lugar a verdaderos procesos de construcción nacional. García Linera refuta la tesis de Aricó, según la cual el rechazo de Marx a ver al Estado como productor de la sociedad civil y la nación lo había llevado a no comprender el movimiento real de las sociedades latinoamericanas y de allí que había revitalizado la noción de Hegel de “pueblos sin historia”. Para García Linera, lejos de estar equivocado, Marx había estado en lo cierto cuando no observó condiciones en las sociedades latinoamericanas para la construcción nacional real. El teórico boliviano utiliza el pensamiento de Marx sobre América Latina para ir aún más lejos en sus conclusiones y decir: “no hay pues revolucionarización social posible, y la consiguiente construcción nacional, desde el viejo Estado. Esta tarea sólo puede venir como movimiento de la sociedad para autoorganizarse, como impulso creativo y vital de la sociedad civil para organizarse como nación”. Las condiciones para una verdadera construcción de las formaciones nacionales no sólo no estaban presentes en el momento en que Marx observó a las sociedades latinoamericanas, sino que la construcción nacional constituye para García Linera un proyecto pendiente, resuelto recién en el siglo XX, en algunos casos, y siendo una tarea aún no alcanzada, en otros:

En todos estos países, y con más razón en los que se dieron grandes organizaciones sociales precolombinas como en Ecuador, Perú, Bolivia, México, etc., el proyecto de la construcción nacional y la reforma social ha sido un proyecto pendiente, resuelto recién en el siglo XX (y en algunos casos todavía no). El Estado en más de cien años no ha sido capaz de producir la sociedad como un todo orgánico, mucho menos de revolucionarla; los momentos cumbre de la organización social como nación y de reforma en cualquiera de estos países están ligados, por el contrario, a grandes movimientos de insurgencia de masas, de autoorganización de la sociedad frente 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 (Qhananchiri, 1991: 255).

No lo dice explícitamente, pero de la lectura de esta cita pareciera desprenderse buena parte del núcleo problemático principal de su obra: pensar las condiciones de posibilidad de la construcción nacional en Bolivia, tarea que al momento de la publicación de la crítica a Aricó aún la encuentra inconclusa y sobre la que argumentará —no sin matices y tensiones— a lo largo de su recorrido teórico-político.

### 1.1.2.2. Marx y el mundo agrario



*Introducción al Cuaderno Kovalevsky* (1989) es un texto donde García Linera revisa y problematiza buena parte del pensamiento de Marx sobre las sociedades agrarias. Para García Linera, este texto sintetiza la forma marxista de interpretar el desarrollo histórico de los pueblos comunitarios bajo formas de colonización y dominio, como los asiáticos y los americanos. La particularidad de estas sociedades es que la relación de dependencia no se da de forma individual sino a nivel comunal:

(...) quizá lo más significativo que muestra Marx a lo largo de todas sus notas, y que expresa claramente la situación vivida acá, es que en otros modos de producción distintos a la forma asiática, como el feudalismo, la dependencia —esto es, la sujeción a un señor feudal, la pérdida de libertad— es impuesta a las personas en forma individual. En cambio, en el llamado asiático o semiasiático, la no libertad o la relación de dependencia, ya sea con el poder estatal o con el poder colonial, personificados en autoridades o en el terrateniente, es comunal (Qhananchiri, 2008 [1989]: 35).

Una de las críticas fundamentales que Marx realiza en estas notas, y que es retomada por García Linera tiene que ver con el rechazo del primero a entender el desarrollo histórico de la India a semejanzas del feudalismo europeo: “Marx no sólo ironizará con el descubrimiento de supuestos ‘feudalismos’ que Kovalevsky querrá ver tras la colonización inglesa y la invasión turca a la India, sino que también se opondrá a sus intentos de aplicar fácilmente los esquemas interpretativos válidos para Europa occidental a una sociedad totalmente distinta y marcará la necesidad de entender, a partir de categorías ‘indias’, el desarrollo histórico de esa sociedad” (Qhananchiri, 2008 [1989]: 25).

Las notas de Marx a Kovalevsky contienen una serie de aspectos importantes para el trabajo de García Linera: en primer lugar, reafirman la concepción de Marx sobre el contenido multilineal de la historia que precede al capitalismo. El rechazo de Marx a aplicar la teoría del feudalismo europeo al desarrollo histórico de la India y Argelia vendría a afirmar esta premisa y a enfrentar “todo tipo de visión mecánica y lineal de la Historia, según la cual todos los pueblos del mundo tendrían que recorrer caminos similares a los de Europa” (Qhananchiri, 2008 [1989]: 26). Lo que demuestran estos estudios para García Linera es que hay en Marx “una concepción del desarrollo histórico que difiere antagónicamente de los esquemas linealistas” con que los manuales de “divulgación” marxista han intentado caracterizar al desarrollo histórico. Se tratan para García Linera de esquemas reaccionarios, “linealistas”, “esquemáticos” e incluso “racistas” que, sostenidos por la intelectualidad boliviana tradicional, postulan que la historia de los pueblos cumplimenta la sucesión

invariable de cinco modos de producción: comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo.

En segundo lugar, expresan una continuidad con lo trabajado por Marx en la redacción de *El Capital*, sobre las sociedades agrarias antiguas: la diversidad del desarrollo histórico de los pueblos del mundo. Según la lectura que nos ofrece García Linera de Marx, para este último los pueblos han avanzado desde la comunidad primordial, punto de inicio de la historia, hacia formas no capitalistas distintas que, si bien en determinado punto son arrastradas por el devenir histórico capitalista, la propia lucha contra esa imposición abre “la posibilidad de continuidad, en condiciones nuevas, de los cursos históricos comunitarios no capitalistas, pero como integrantes impulsores de un nuevo camino histórico: el comunismo, que representa, en parte, la continuidad con la antigua trayectoria no capitalista, pero también su superación” (Qhananchiri, 2008 [1989]: 26). Con esta afirmación, García Linera no sólo está operando una justificación teórica de su lectura de Marx en relación a la no progresividad de la historia, sino que, a partir de ella, está fundamentando también su práctica política: dar cuenta del potencial emancipatorio de lo comunitario como horizonte de época.

En tercer lugar, las notas de Marx a Kovalevsky le permiten a García Linera pensar la propia realidad de Bolivia y discutir con la forma en que la izquierda boliviana había entendido las relaciones agrarias en el país andino. En este aspecto, las notas de Marx le resultan útil a García Linera por dos motivos: por un lado, muestran la metodología que ha utilizado Marx para estudiar una sociedad no capitalista comunitaria, como la India; y por el otro, dan cuenta de la importancia que Marx le asignaba a los procesos de colonización de estas formas comunitarias y que, en condiciones distintas, pero como parte de un mismo proceso global, se dieron en América Latina con la dominación española. García Linera rechaza cualquier caracterización que se pretenda hacer de las relaciones comunitaristas de la producción campesina como feudales. Una caracterización de este tipo, como la que desde su perspectiva ha realizado la izquierda tradicional, corre el riesgo de:

desconocer el papel y las tendencias revolucionarias de las masas comunarias que sólo son vistas como residuos feudales que deben dar paso al ‘pujante capitalismo’; convirtiéndose así, estos teóricos del feudalismo, en pregoneros al servicio del capitalismo, que no sólo niegan el papel revolucionario de la comunidad frente al capitalismo, que no sólo niegan el papel revolucionario de la comunidad frente al capitalismo, sino que también le restan al proletariado la fuerza esencial: el campesino

comunitario, sin el cual la revolución en países agrarios como el nuestro es imposible (Qhananchiri, 2008 [1989]: 37).

García Linera introduce dos referencias teóricas importantes: José Carlos Mariátegui y René Zavaleta Mercado. La comprensión desde el marxismo del rol revolucionario de las masas campesinas encuentra en Mariátegui una excepción particular. No sólo por la lucidez revolucionaria del pensamiento del filósofo peruano, que se mostraba como una voz disonante dentro de la corriente marxista de la III Internacional después de la muerte de Lenin, sino porque buena parte de sus postulados fueron formulados sin conocer varios de los manuscritos de Marx que abonaban a esa posición. Mariátegui reconoció la existencia de un “socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena” y que, por tanto, era necesaria la Revolución Socialista en Perú, dirigida por el proletariado y apoyada en las “tradiciones más antiguas y sólidas” existentes en la comunidad (Qhananchiri, 2008 [1989]: 37). En efecto, Mariátegui es una referencia teórica para García Linera que está presente en sus intentos de compatibilizar los horizontes ideológicos del marxismo y el indianismo, esto es, un marxismo adaptado a la realidad andina en la misma línea de lo ensayado por el pensador peruano. También aparece citado el marxista boliviano René Zavaleta Mercado —*El poder dual en América Latina* (1974) y *Lo nacional popular en Bolivia* (1986)— quien para García Linera representó uno de los teóricos marxistas que más claramente observó el problema de la comunidad agraria en la caracterización de los modos de producción. Para Zavaleta Mercado el acto productivo fundamental desde la colonización ha estado caracterizado por relaciones comunitarias que distan de ser análogas a las relaciones que se han dado en los modos de producción feudales y esclavistas.

La lectura que García Linera hace de la obra de Marx tiene una finalidad teórica que es, a su vez, práctica. El objetivo estuvo puesto en rastrear en la teoría marxista elementos que le permitieran “entender las *fuerzas comunitarias* que junto a las que ha creado el capitalismo para negarlo, empujan a nuestra sociedad a la posibilidad del socialismo” (Qhananchiri, 2008 [1989]: 29; énfasis propio). Para García Linera, Marx estudió la historia de los pueblos bajo formas de producción no capitalistas comunitarias, intentando desentrañar sus lógicas de funcionamiento no para hacerlos encajar en algún esquema preestablecido, sino para hallar su riqueza en el desarrollo multilíneal y diverso de la historia. En los diferentes desarrollos de las sociedades antiguas de Europa, América, Asia y África, Marx va a encontrar “tendencias comunistas”. La forma de caracterizar a las relaciones agrarias en Bolivia, entonces, da cuenta de una discusión que no sólo es conceptual, sino principalmente política, esto es, de

lucha revolucionaria. Para García Linera, la comprensión de las relaciones productivas comunitarias como feudales ha llevado históricamente a invisibilizar y desconocer “las tendencias revolucionarias de las masas comunarias, que sólo son vistas como residuos feudales que deben dar paso al ‘pujante capitalismo’” (Qhananchiri, 2008 [1989]: 37). En este punto, García Linera no deja margen para la duda: sin el campesino comunitario no hay revolución posible en países agrarios como Bolivia.

Ahora bien, ¿cómo es ese horizonte político revolucionario?, ¿cuál es el rol de las fuerzas comunitarias en la construcción del socialismo en países como Bolivia? García Linera aporta en este escrito algunos elementos que serán tratados con mayor desarrollo conceptual en el resto de las publicaciones que conforman este período de formación temprana. El comunismo es el tipo de sociedad futura proyectada, que se presenta como la superación de las relaciones capitalistas a partir de la universalización de aquellos cursos históricos comunitarios que, junto con las masas proletarias, luchan por persistir frente a la imposición de la lógica del capital. El comunismo aparece como un horizonte político cuyo alcance parece no estar lejano en el tiempo: García Linera observa que las tendencias revolucionarias que Marx observó en la comunidad ancestral están presentes en la lucha de las fuerzas populares en Bolivia. En palabras del autor:

la comunidad ancestral sólo podía desarrollarse y hacer prevalecer sus rasgos colectivistas en la medida en que fuera capaz de promover levantamientos generales en contra del régimen capitalista, esto es, en tanto las masas comunarias llevaran a cabo una guerra revolucionaria como parte fundamental de la Revolución Socialista de trabajadores de la ciudad y el campo, que pusiera fin tanto a las fuerzas individualistas en el interior de la comunidad, como al régimen capitalista, que la acosa por todas partes (...) Estas condiciones revolucionarias, previstas por Marx hace ya cien años, son las que en la actualidad comienzan a despuntar con gigantesca fuerza en la lucha y en los preparativos revolucionarios de comunarios y proletarios del país y el continente (Qhananchiri, 2008 [1989]: 39).

### 1.1.3. La constitución política del sujeto revolucionario

En *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista* (1991) se condensa gran parte de la lectura que García Linera hace de Marx. Se trata de un “texto que tensa los principales presupuestos ya no del marxismo progresista, sino en la propia obra de Marx” (Ortega Reyna y Torres, 2017: 459). En las palabras preliminares de la obra, García Linera explicita la meta de su proyecto de

estudio: brindar “una explicación marxista del problema de las formas de autoorganización nacional en marcha y del significado de las luchas de las masas trabajadoras del campo en los últimos años en lo que hoy llamamos Bolivia”, es decir, “una crítica del Estado-nación burgués boliviano a la luz del movimiento autodeterminativo nacional Aymara-Qhiswa y social proletario-popular boliviano” (Qhananchiri, 1991: xii). En *De demonios escondidos y momentos de revolución* (1991), García Linera avanza en el estudio del pensamiento de Marx sobre la formación de la nación, de las clases campesinas y de las comunidades agrarias, revisando los escritos previos a la redacción de *El Capital*, incluidos sus borradores.

A lo largo de la obra, García Linera se opone a una lectura de Marx en clave de la Filosofía de la Historia, es decir, a una concepción de la historia como una sucesión lineal de etapas que se siguen invariablemente. En palabras del autor:

La sucesión trazada por Marx, no es pues el camino al que debería ceñirse la historia ni siquiera europea y mucho menos mundial (...) querer convertir esto en una línea de desarrollo histórico mundial es querer convertir, como el mismo Marx lo dice, a este compendio de una porción de historia real, en un recetario suprahistórico en el cual se quiere encajar la historia, esto es, reemplazar la “exposición de la acción práctica” en una filosofía de la historia por encima de esa acción práctica de los hombres contra la cual Marx precisamente llama a oponerse” (Qhananchiri, 1991: 60).

Para el teórico boliviano, cuando Marx y Engels dan cuenta en el *Manifiesto Comunista* (1848) de la historia de la Humanidad como la historia de la lucha de clases, no hay nada que haga referencia, a su vez, de la obligatoriedad de la sucesión de esas etapas históricas en todas las sociedades del mundo. Romper con esta linealidad de la historia se vuelve para García Linera no sólo un imperativo teórico sino también una exigencia de su propia práctica política. En efecto, “romper la linealidad de la historia resulta entonces en ensanchar nuestra consideración sobre el mundo, abreviar los desarrollos divergentes, las posibilidades de sobrevivencia de relaciones no capitalistas y la existencia de contingentes humanos anclados en una dimensión material y simbólica no mediada por la lógica abstracta del valor” (Ortega Reyna y Torres, 2017: 460). Es este distanciamiento con una lectura lineal de la concepción histórica bajo el mito del progreso lo que estructura, entonces, la unidad de propósito fundamental de su obra.

Al realizar esta operación teórica, García Linera efectúa una lectura de la obra de Marx que le permite descentrar al proletariado como referente único e invariable de la lucha política revolucionaria. Y no porque no crea en las potencias comunitarias universales contenidas en las luchas obreras a partir de las contradicciones del capital, sino porque, al estar pensando en las posibilidades de revolución en las sociedades de las extremidades del cuerpo capitalista, en las que no hay sólo obreros sino también indios y campesinos, debe necesariamente cuestionar las leyes que se desprenden de la Filosofía de la Historia según las cuales la clase obrera constituye de por sí un sujeto revolucionario. García Linera realiza, entonces, una lectura de la obra de Marx que le permite encontrar referencias para avanzar más allá de la noción de la lucha de clases contenida en la clásica dicotomía entre la burguesía y el proletariado. De su lectura del *Manifiesto Comunista* (1848), García Linera concluye que no es el proletariado por un designio histórico ineludible el sujeto revolucionario que derribará al régimen moderno capitalista, sino que esto será posible a partir de su constitución política. Este corrimiento desde un a priori universal hacia una opción política construida históricamente le permite a García Linera pensar a aquellos actores que se desarrollan en las extremidades del cuerpo capitalista, por ejemplo, las comunidades indígenas no sometidas a la lógica del valor de cambio del capitalismo (Ortega Reyna y Torres, 2017). En palabras del autor: “Marx nos muestra que estas luchas de estas masas no capitalistas pueden asumir un profundo carácter revolucionario al adoptar el ‘punto de vista del proletariado’, esto es, que las luchas de las masas trabajadoras no capitalistas contra el avance burgués en determinadas condiciones pueden asumir el mismo carácter progresivo y revolucionario que el que pueden adoptar en un momento determinado las del proletariado” (Qhananchiri, 1991: 112).

Para García Linera, los materiales producidos por Marx hacia 1857, en particular sus estudios sobre las sociedades no capitalistas, son un acercamiento determinante para dar cuenta de “la importancia decisiva del campesino en la revolucionarización de la sociedad” (Qhananchiri, 1991: 208). Se trata de un acercamiento que, aunque no termina de abordar en profundidad la destrucción de las comunidades por parte del avance del capital a partir de las políticas coloniales, llevará a Marx a estudiar a las masas comunitarias para comprender sus potencialidades asociativas y productivas en la conformación de una comunidad de trabajadores libres de carácter universal.

En la lectura que García Linera nos ofrece de Marx, no es el despliegue de las fuerzas productivas del capital el que desarrollaría la potencialidad revolucionaria del proletariado, sino que lo que debe ser incrementado es la fuerza productiva de la comunidad. Siguiendo el planteo propositivo de Ortega Reyna y Torres (2017), “es en el desarrollo de la comunidad en donde ‘el punto de vista del proletariado’ se desarrolla de una manera más prístina, pues permite un ejercicio de autodeterminación por parte de los productores, algo que desaparece con la emergencia totalizante del capital y las fuerzas productivas que él produce a partir de la explicitación del trabajo humano” (Ortega Reyna y Torres, 2017: 465). El horizonte político aparece nuevamente nombrado como comunismo, esto es, como movimiento real de la sociedad a partir del cual la lucha de las masas laboriosas no capitalistas se traduce en una “expropiación y superación de los logros universales creados a la sombra de la sociedad capitalista para su disfrute común y generalizado”, creando “una sociedad de productores libremente asociados que ponen bajo su control las riquezas materiales y espirituales sociales para superar comunitariamente la escasez que ha caracterizado la vida social hasta nuestros días” (Qhananchiri, 1991: 113). El comunismo, como nueva socialidad a crear, se presenta como una sociedad superior en lo técnico, lo productivo y lo humano que restituye la esencialidad comunitaria del hombre a escala universal.

## 1.2. La forma Estado como expresión del modo de producción capitalista

La conceptualización del Estado que realiza García Linera en estos años parte de la teoría de las formas del valor desarrollada por Marx en el capítulo I de *El Capital*. Se trata de una conceptualización fundacional sobre la que se van a fundamentar sus planteamientos teóricos posteriores: el Estado es concebido en relación al modo de producción capitalista, esto es, como una derivación de la forma mercancía. De allí que la posibilidad de superar a la forma Estado o, mejor dicho, al Estado burgués capitalista como un tipo de Estado particular, se presente en el posicionamiento de García Linera de manera paralela a la superación de la forma mercancía: la comunidad como una socialización en que las personas se vinculan bajo una misma red social y no como propietarios individuales.

La mercancía es definida como “una **forma social histórica específica de la riqueza material** producida”, cuya utilidad inmediata no se presenta de forma directa al individuo o el grupo social que lo produjo, como en la producción bajo específicas relaciones comunitarias, sino que “su valor de uso es para alguien que no es su poseedor” (García

Linera, 2010 [1995]: 46; énfasis en el original). La forma mercancía expresa un vínculo entre los individuos que es abstracto: el valor de uso objetiviza la interdependencia mutua de los individuos que necesitan de la materialidad del trabajo de los otros para reproducirse. Se trata de una relación fetichizada, fantasmagórica, que radica en que es el valor lo que determina su utilidad social, es decir, su realización como valor de uso. Los bienes en el régimen capitalista son resultado del trabajo individual y no de una producción social común. Por lo tanto, lo común entre estas posesiones independientes es “el ser valor, el ser cristalización de trabajo humano general” (García Linera, 2010 [1995]: 90). El valor es la forma de intercambio y relacionamiento entre los valores de uso, aquello que pone en relación a un producto con el otro:

El trabajo humano aparece así como **sustancia del objeto**, como parte de su corporeidad gracias a la cual es posible intercambiarse con otros objetos. Pero, además, esta autonomización de la actividad del individuo queda reafirmada a través de una segunda autonomización desprendida de la relación de valor de las mercancías, que consiste en que el valor de los productos, al ser puestos como **forma social** específica del producto o modo específico de intercambiabilidad, necesariamente se sustantiva en un cuerpo que aparece como el cuerpo puro de la abstracción a fin de que todas las demás mercancías puedan reconocerse como valores en ella y, luego entonces, medirse con las demás para su intercambiabilidad. La no existencia de esta abstracción sustantivada como cosa, en la que todas las mercancías se reconocen, llevaría a la incertidumbre desgarradora de la **relación de valor** entre las mercancías, y esta incertidumbre generalizada de la relación general de todos los valores de uso engendraría un caos explosivo y destructor, que es precisamente frente a lo que se alza la **forma de valor** como apaciguadora de la llamada “violencia fundadora” de toda forma social” (García Linera, 2010 [1995]: 91).

El trabajo humano abstracto es lo común a todas las mercancías, independientemente de su utilidad. La relación entre los individuos, entonces, está mediada por una abstracción: el trabajo humano abstracto, es decir, el valor de cambio de los bienes. En el régimen capitalista, el dinero aparece como la forma a través de la cual se manifiesta la socialidad de la actividad entre los individuos, esto es, “la medida del valor de cambio de cada producto en tanto forma de valor” (García Linera, 2010 [1995]: 84). El dinero se presenta como el equivalente general de todos los productos que permite su intercambio, es decir, la realización social de los valores de usos.

García Linera observa que, en el Estado-nación, que es la forma que asume la organización política de la burguesía, es posible hallar características de esta forma de organización del proceso de trabajo anclado en la lógica del valor. García Linera cree que es posible “rastrear un conjunto de determinaciones generales dadas por la forma celular de la relación del-



capital, sobre cuyo terreno fértil precisamente se vuelve inteligible la formación histórica específica de cada construcción nacional moderna como construcción nacional en-el-capital”. (García Linera, 2010 [1995]: 204).

La relación entre los individuos aparece como una relación abstracta que está mediada, en realidad, por la relación entre las cosas. Estos productos se relacionan entre sí a través de la forma valor que constituye “la forma específicamente social de la actividad del individuo” (García Linera, 2010 [1995]: 220). Se trata de una socialidad mediada que, erigida sobre la socialidad del valor de uso propia de la producción comunitaria, conforma el espacio social correspondiente y necesario para la formación de la nación en tanto espacio esencial para el dominio y el desarrollo de las relaciones mercantiles bajo la forma del valor. La nación es, entonces, la “socialidad politizada de los propietarios privados, o si se quiere, como nación del Estado. Es la ascensión de la subsunción real de la sociedad al valor mercantil, esto es, la creación de la intersubjetivación como producto específico de la (re)producción social organizada en el Estado: el valor como sustancia nacional materializada en el Estado” (García Linera, 2010 [1995]: 210).

Desde esta lectura, la superación de la forma nacional capitalista implica necesariamente la superación de la forma valor:

Cualquier forma no capitalista de construcción nacional tiene, por tanto, que partir de esta universalidad como materia prima e imprimirle una nueva forma: una forma de universalidad no subsumida a la forma de valor, no cosificada ni enfrentada como ajenidad al propio individuo. La forma nacional no capitalista antigua, basada en la organización comunal, despertada en sus potencias por la agresión de la forma de valor, está igualmente obligada a cohesionar sus fuerzas, a expandirse y a reconstruir sus propias expresiones vitales frente a la forma externa (real o formalmente) disgregadora; y sólo puede asumir una vitalidad nacional irreversible desde el momento en que sabe incorporar (bajo una nueva forma) la universalidad (no la homogeneidad) de las potencias y posibilidades de la actividad humana expropiadas y unilateralizadas por la forma burguesa, pero despertadas por ella (...) Es una nueva identidad y un nuevo espacio social-nacional sobre lo mejor de lo anterior y de lo existente, por tanto, superior a lo existente en cualquiera de sus formas. Lo ancestral del valor de uso como componente directo de la forma social del producto del trabajo queda ligado a lo nuevo del carácter universal del valor de uso, lo que da una síntesis superadora de todo lo existente: la comunidad social-universal o lo que hemos de denominar el Ayllu Universalizado (García Linera, 2010 [1995]: 226).

Para García Linera, la construcción de una forma de socialización distinta a la forma Estado implica necesariamente la superación de la lógica del valor. Una forma nacional no capitalista describe una socialización no subsumida a la forma valor basada en la producción

independiente de los individuos. Esa forma, que debe adquirir un carácter universal y generalizado, es la comunidad anclada en la producción social del valor de uso.

### 1.3. La forma comunidad

En *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal* (1995), su obra de mayor abstracción y complejidad teórica, García Linera asume en primera persona la crítica a la lógica del capital. Escrita en los años de prisión,<sup>23</sup> a partir de la articulación de desarrollos previos y de la lectura rigurosa de *El Capital*, García Linera trabaja en esta obra fundante<sup>24</sup> de su pensamiento la contraposición entre la forma valor propia de la modernidad capitalista y la forma comunidad como lógica organizativa del mundo andino. El texto fue redactado desde una lógica topológica, que había adquirido durante sus estudios matemáticos, y representó en su trayectoria un “curso acelerado de antropología andina, de etnohistoria andina y de economía agraria (En Stefanoni, Ramírez y Svampa, 2009: 23).

Lo que estaba detrás de este estudio, en el que ya articula la reflexión teórica con su propia práctica política, no era más que avanzar en lo que hemos visto despuntar en sus escritos precedentes: comprender el potencial comunista de las comunidades indígenas. Para ello, el autor creía que era necesario comprender la fuerza expansiva del capitalismo, cuya dinámica interna expropiaba esa capacidad productiva de la comunidad. Las lógicas del capital y de la comunidad son entendidas por García Linera como hechos civilizatorios contrapuestos, esto es, como lógicas organizativas que, en lo material y en lo simbólico, describen totalizaciones universales en oposición:

---

<sup>23</sup>La cárcel fue un espacio que García Linera recupera en sus relatos posteriores como un contexto de producción con signos particulares. En la “Introducción” a la edición del 2009 a *Forma valor y forma comunidad...*(1995), el teórico boliviano remarca que

(...) para avanzar en la obra, el resto era tiempo para pensar y escribir, que es algo que la cárcel ofrece de una manera generosa. Si a ello sumamos la paz que brinda el altiplano, a 4.000 metros sobre el nivel del mar, estábamos ante un escenario cuasi monástico para la reflexión. De hecho, nunca más en mi vida logré tal sintonía entre el tiempo sin apremios, el espíritu reposado ante la fatalidad del cerco, la naturaleza pródiga en silencios reveladores y el intelecto libre, libre y exaltado como nunca para escudriñar más allá de las rejas, de los muros, de las torretas armadas; más allá de cualquier control y con la capacidad de penetrar, como nunca antes, espacios lógicos (García Linera, 2010 [1995]: 14).

<sup>24</sup> El propio García Linera da cuenta en la introducción a la edición del 2009 el carácter fundacional de la obra en la estructura de su pensamiento posterior: “Considero que mis posteriores investigaciones sobre la condición obrera, los movimientos sociales, la formación del Estado, etcétera, son en parte derivaciones temáticas de la matriz conceptual trabajada en esta obra” (García Linera, 2010 [1995]: 16).

(...) entender el potencial comunista de la comunidad no podía hacerse desde la antropología o la historia porque desde allí sólo se la ve en su existencia fija, sin movimiento y sin potencia interna. Su fuerza emancipativa sólo puede ser entendible desde la comprensión de la fuerza que la comprime o la destruye a lo largo de estos siglos, es decir, a partir del desarrollo interno del capitalismo. De ahí que cuanto más quería llegar a entender las comunidades, más necesitaba entender el capitalismo, su núcleo fundante (García Linera, 2010 [1995]: 15).

La primera parte del libro está dedicada, entonces, a comprender la dinámica interna del capitalismo “desde su desarrollo inicial (las formas del valor) hasta el modo en que el capitalismo se produce expansivamente a sí mismo (la subsunción). Todo ello como un proceso totalizante de enajenación del trabajo en todas sus modalidades (material, inmaterial, emotivo, etcétera) y, por tanto, como hecho civilizatorio” (García Linera, 2010 [1995]: 15). Para ello toma el concepto de *trabajo vivo* de Antonio Negri, entendido como aquella fuerza que, en contraposición al trabajo objetivado, implica un proceso de autovalorización:

El trabajo vivo es la fuerza que desde dentro plantea constantemente no sólo la subversión del proceso de producción capitalista, sino también la construcción de una alternativa. Dicho de otra manera, el trabajo vivo no solo rechaza la abstracción en el proceso de valorización capitalista y de producción de plusvalor, sino que a su vez plantea un esquema alternativo de valorización, la autovalorización del trabajo” (Negri y Hardt, 2003: 13).

El capitalismo, en contraposición a las formas comunales, es “el espacio social de la no-autodeterminación” que se apropia de las capacidades creativas del trabajo vivo y, en consecuencia, establece una relación social que aparece como una relación objetiva mediante la cual la forma misma del valor construye el carácter material de los valores de uso y “la riqueza aparece bajo la modalidad de mercancía” (García Linera, 2010 [1995]: 45). Las necesidades materiales de los individuos no se satisfacen a través de una relación directa regulada por la utilidad de los valores de uso como en las relaciones comunitarias, sino que se da por una relación que adopta al valor “como precondition de su determinación social general como valor de uso para otros (García Linera, 2010 [1995]: 47). En otras palabras, bajo la relación social del capitalismo, el valor de uso sólo se realiza como tal en otro sujeto que no es su productor. La producción mercantil supone la creciente disolución de las formas de autosuficiencia de producción colectiva y de distribución del producto del trabajo social contenidas en las formas comunitarias y familiar-comunales.

Ahora bien, el modo en que el capitalismo se produce expansivamente a sí mismo recibe el nombre de “subsunción”<sup>25</sup>. La retórica de García Linera adquiere un tono particularmente complejo y tecnicista en este punto y no es el objetivo de este estudio comprender acabadamente el concepto de “subsunción” en la obra de Marx; sin embargo, vale la pena recorrer algunas ideas claves alrededor de esta categoría ya que para García Linera es un concepto “potente” que le permite “operacionalizar las maneras de sobreposición de sociedades, de lógicas políticas y culturales, de formas de producción” y de comprender cómo formaciones sociales distintas son “refuncionalizadas, subordinadas, sometidas, extraccionadas” (García Linera, 2021). García Linera, a partir de la lectura exhaustiva del capítulo VI de *El Capital* de Marx, recupera la distinción entre subsunción formal y subsunción real del trabajo al capital:

El despertar del desarrollo de la **productividad objetiva social-universal** creciente e ilimitada del trabajo en el régimen del capital es (...) resultado de la forma social que adopta el proceso de trabajo como proceso de autovalorización del valor. [...] En su inicio, este proceso se da sobre la base de las antiguas relaciones y medios tecnológicos correspondientes a otra forma social del proceso de trabajo; más el capital, al revolucionar esos medios tecnológico-organizacionales en su afán de la ampliación del valor autonomizado, empuja a que el proceso de trabajo como proceso de valorización se revolucione materialmente a sí mismo [...] Cuando este **carácter y contenido técnico** del proceso de valorización encuentra en la forma social-general de un medio de trabajo, en su estructura material y la forma de su utilidad o “forma social de explotación de dicho medio”, la objetivación de la cualidad de la forma social del proceso de trabajo capitalista, los medios de trabajo asumen entonces una **forma social tecnológicamente correspondiente a la forma social del proceso de trabajo** y, por tanto, si la **interconexión material** productiva de objeto, medio y trabajo ha asumido una forma objetiva del mismo contenido social, también —como resultado de la introducción de los nuevos medios de trabajo— estamos ante el inicio del proceso de subsunción real del proceso de trabajo al capital propiamente dicho (García Linera, 2010 [1995]: 145; énfasis en el original).

De esta cita larga se desprenden algunas conclusiones. La subsunción formal supone que el proceso de trabajo se convierte en el instrumento de autovalorización del capital, es decir, de la creación de plusvalía. El proceso de trabajo como creador de valores de uso es común a todos los modos de producción. Lo que distingue a la producción capitalista es que el proceso de trabajo es sometido por el capital para la creación de plusvalor, convirtiendo al trabajo en un instrumento del capital como valor que se autovaloriza. Esta primera subsunción es la

---

<sup>25</sup> El concepto de “subsunción” es una categoría que ha sido recuperada por ciertas corrientes críticas dentro del pensamiento marxista y su relevancia radica en que permite pensar la relación social entre trabajo y capital, esto es, pensar al capital como parte de una relación social en la que el trabajo es el otro polo constitutivo. Siguiendo la interpretación de Pedro Scaron (2001 [1975]), traductor de la edición crítica al español de *El capital*, el concepto de “subsunción” traduce el sustantivo “subsumtion” que significa tanto “subordinación” como “inclusión”. Para ampliar sobre los conceptos de subsunción real y formal, véase Pagura (2008).

forma general del proceso de producción capitalista que, como momento histórico inicial de este modo de producción particular, es permanentemente reproducido. La subsunción real, que presupone la subsunción formal, implica que el capital ya no se asienta en formas de saber y de producción provenientes de los modos de producción anteriores, sino que es el propio capital, con la introducción de nuevos medios de producción, el que controla tecnológicamente el proceso de producción.

El trabajo vivo es, entonces, la fuente de la que el capital se alimenta y expande. El trabajo vivo es “inherente al capital”: sus instituciones lo constriñen, pero al mismo tiempo encuentra espacios para destruirlas. García Linera observa que el trabajo vivo contenido en la comunidad tiene potencialidades emancipatorias y colectivas que, creadas históricamente, pueden resistir a la forma valor. Dejando espacio a la argumentación del autor: “El trabajo vivo no es valor, pues es justamente el ‘trabajo-no-objetivado’, el no valor; tampoco posee valor porque no contiene trabajo pasado; la que posee valor es la capacidad de trabajo de la que brota, el trabajo-vivo es ‘actividad fluida’, creadora, que en el proceso de valorización existe como ‘creadora del valor’, es decir, lo que es directamente su no-ser, el valor” (García Linera, 2010 [1995]: 119).

Como indicamos, las lógicas del capital y de la comunidad constituyen para García Linera hechos civilizatorios contrapuestos. La lógica de funcionamiento de la comunidad se caracteriza por la unificación vivificante e indisoluble entre objeto, medio y trabajo. El trabajo individual se presenta como fuerza de trabajo social dirigida a un fin específico y alrededor del cual girará “el conjunto de funciones sociales circulatorias, rituales y simbólicas que caracterizan a las entidades comunales y definen la específica **forma social en la que los miembros de la comunidad quedan fusionados vívidamente**” (García Linera, 2010 [1995]: 272; énfasis en el original). La forma que asume la realización de la capacidad de trabajo en las sociedades agrarias no es individual, como en el capitalismo, sino que es colectiva: la familia nuclear (en la comuna agrícola) o la comunidad como un todo (en la comuna ancestral o arcaica).

La economía comunitaria se basa en la producción de valores de uso que circulan socialmente:

En la economía comunitaria, es el valor de uso potenciado socialmente el que se expresa a través del cuerpo consuntivo cósmico o simbólico del valor de uso del producto del trabajo. De aquí el amplísimo margen moral, sentimental y religioso que porta y regula cada uno de los procesos de circulación de bienes en la economía comunitaria en general y en la comunidad agrícola en particular. La profundidad de la identidad comunal va adherida al producto en circulación. (García Linera, 2010 [1995]: 333).

En contraposición a la economía capitalista, aquí el valor de uso no aparece como un pretexto del valor para realizarse como sustancia social de las relaciones entre los individuos a través de los bienes, sino que sostiene y realiza la utilidad social, tanto consuntiva como simbólica, de los productos.

Para García Linera, la forma comunidad tiene que adoptar necesariamente una forma universal capaz de superar y sustituir la totalización del capital. El énfasis está puesto en la universalización de la potencia creadora de las lógicas comunales y en el comunismo como densificación material superior y territorialmente universalizada de la civilización comunitaria:

La superioridad perversa de la nueva civilización sobre la ancestral radica en su universalidad totalizadora que encumbra al ser humano y sus potencias laborales científicas como patrimonio común-universal, pero enajenado de sus propios creadores de carne y hueso, de los productores; como fuerza productiva entonces de las cosas y de los propietarios privados de esas cosas. Esta totalización universal solo puede ser superada por otra totalización igualmente universal desenajenada, descosificada, que restituya al ser humano concreto-real, al hombre y mujer trabajadores, el dominio de sus fuerzas universales creadoras, de su versatilidad multifacética, de tal forma que la tiranía homogeneizante como caricatura de socialidad universal sea sustituida por la rica individualidad universal, en la que el despliegue de las diferencias creadoras sea la forma del aporte particular de la unidad universal general, y esta última exista realmente en la intencionalidad, en el control y la realidad técnico organizativa del proceso de producción social (García Linera, 2010 [1995]: 365).

Esta actividad creadora y transformadora contenida en las formas comunales sólo va a provenir como “*autodeterminación* general de la sociedad” (García Linera, 2010 [1995]: 19; énfasis propio). La superación del capital como orden civilizatorio sólo será posible a partir del propio movimiento de la sociedad. No puede ser impuesto por ninguna vanguardia política:

Hay que abandonar, por tanto, de una buena vez, la idea vulgarizada de la “conquista del poder” que se ha traducido en la ocupación del poder ajeno, luego de la propiedad ajena y la organización ajena por una élite esclarecida que más tarde ha devenido en administradora de ese poder, de esas propiedades y de esa organización ajenas a la sociedad. De lo que se trata es de que la sociedad construya su poder para emanciparse del poder privado

prevaleciente e instaure el poder de la sociedad como única forma del poder en la sociedad (García Linera, 2010 [1995]: 22).

Se trata de “trazar relaciones de fuerza, de energía, de oposición, construcción e iniciativa que reivindiquen las auténticas potencias humanas creadas históricamente (la comunidad), que verifiquen la autodeterminación y lo más profundo de la *naturaleza* humana (la naturaleza como objeto íntimo de realización) (García Linera, 2010 [1995]: 23).

## Capítulo II

### Sociólogo-traductor (1998-2005)

En este segundo momento de la producción teórica de García Linera, al cual llamaremos etapa del *sociólogo-traductor*, su figura adquirió notoriedad pública. Sus roles como comentarista político en los medios de comunicación y como asesor de los sindicatos cocaleros y campesinos lo elevaron como una voz legítima de los movimientos sociales. Fue, a su vez, desde un lugar de enunciación académico que García Linera mantuvo discusiones con la intelectualidad de la época. En esta etapa, las producciones teóricas de García Linera estuvieron orientadas a *traducir* a las clases medias urbanas la cosmovisión de los pueblos indígena-campesinos históricamente negados. Comenzó un ejercicio teórico-político destinado a comprender los cambios en una sociedad boliviana en la que, de acuerdo con su interpretación, el obrero minero comenzaba a deteriorarse como sujeto colectivo, emergiendo en su lugar formas *multitudinarias* de acción colectiva que desafiaban no sólo el análisis teórico, sino también la propia práctica de la izquierda tradicional.

Estas discusiones se desarrollaron en una Bolivia atravesada por una creciente inestabilidad política-institucional. A finales de los años noventa asumió la presidencia el ex dictador Hugo Banzer (1997-2001), quien implementó una de las medidas que explicarán, en parte, el ciclo de irrupción popular que tuvo lugar en el país andino años después: la erradicación del cultivo de la hoja de coca, política que surgió con fuerza a partir del intervencionismo de Estados Unidos en el territorio boliviano. Bajo el impulso estadounidense y en consonancia con el ciclo de reforma neoliberal en Bolivia, la ofensiva contra el cultivo de la hoja de coca dio lugar a la implementación de distintas políticas y programas tendientes a eliminar al primer eslabón de la cadena productiva de la materia prima, esto es, los productores. En ese contexto, surgió un pensamiento-acción que cuestionó y resistió a las prácticas y políticas neoliberales. Se trató de un sistema de significados que emergió en la superficie social, cobrando visibilidad y sentido nacionales.

El año 2000 fue un punto de inflexión para la sociedad boliviana, en general, y para el recorrido político-intelectual de García Linera, en particular. Con la llamada “Guerra del



Agua” (2000)<sup>26</sup> se abrió una oleada de movilizaciones y levantamientos, marcada por el protagonismo de los movimientos sociales, que quebró la hegemonía de la trayectoria neoliberal y significó la articulación de lo nacional-popular-indígena en el debate público. A partir de distintas acciones colectivas de lucha y resistencia, se pusieron de manifiesto los antagonismos étnicos de la estructura social boliviana, todo lo cual derivó en la irrupción del *evismo*, como proyecto político de transformación social, económica y cultural (2006-2019). Este ciclo de insurrección popular robusteció las preocupaciones teóricas que García Linera venía desarrollando desde finales de los años noventa y delimitó, a su vez, el recorrido por nuevos itinerarios que aportaron elementos novedosos a la cuestión de la temporalidad. Dice el autor sobre esta oleada de movilizaciones: “Lo que ha sucedido puede ser calificado como la emergencia de un bloque social y político cohesionado en cuanto a ciertas líneas fuertes de acción, el tema de la participación, de la propiedad de los recursos naturales (...) Se trata de un bloque social de varias clases, múltiples identidades que entiende el poder como la capacidad de influir o definir sobre ciertos asuntos” (En Stefanoni, Ramírez y Svampa, 2009: 36).

Con el ciclo de protestas inaugurado en el año 2000, se procesó desde el mundo intelectual una reactualización del pensamiento crítico y de izquierda, golpeado por la crisis minera y el debilitamiento del movimiento obrero tradicional. García Linera describe este momento con estas palabras:

(...) yo creo que [...] es toda una fuerza social la que obliga a modificar los parámetros de reflexión. Hasta entonces uno hacía sus publicaciones, pero era marginal y quedaba restringido a la lectura de diez o veinte colegas, cuates, pero lo que ocurre en Cochabamba - esa sublevación inesperada, en un momento en que se suponía que teníamos, como mínimo, diez años más de neoliberalismo, y que éramos el modelo de las reformas estructurales del mundo eterno, con un sistema político estable, una economía que supuestamente iba a tener

---

<sup>26</sup> Siguiendo el planteo propositivo de Raquel Gutiérrez Aguilar (2008), las movilizaciones y levantamientos que se producen en Bolivia en el 2000 marcan el punto de quiebre y el inicio de la matriz político organizativa de acción colectiva que dio sustentó a la “revolución social” que se desplegó en Bolivia en los años subsiguientes. El ciclo de protestas se inició con la llamada Guerra del Agua en Cochabamba, una rebelión urbano-rural que desembocó en la expulsión de la empresa trasnacional de agua que estaba a cargo de su concesión. En abril de ese año, se sucedieron varios levantamientos y movilizaciones indígenas-comunales principalmente aymaras del Altiplano paceño; y entre 2000 y 2003 tuvieron lugar distintas movilizaciones y bloqueos de caminos en defensa de la coca protagonizados por los cocaleros del Chapare. Durante el 2003, coincidieron distintas luchas: la llamada primera Guerra del Gas, una ola de movilizaciones en contra de la exportación de gas a México y Estados Unidos por medio de Chile; una insurrección popular en la ciudad de El Alto que obligó al presidente Sánchez de Lozada a huir a Estados Unidos; y la movilización, bloqueos de caminos y cerco a la ciudad de los comunarios aymaras. En el 2005, se produjo la segunda Guerra del Gas, en la que se reclamaba por la nacionalización de los hidrocarburos.

pujanza a largo plazo - abre la opinión pública y rompe el espejo donde el neoliberalismo se miraba narcisísticamente (En Stefanoni, Ramírez y Svampa, 2009: 31).

Esta tarea de actualización teórica la compartió con otros intelectuales con quienes conformaron el grupo *Comuna*. El grupo *Comuna* requiere de una particular atención por el rol que desempeñó en el proceso de movilización, en general, y porque comprende buena parte de la trayectoria y práctica intelectual de García Linera, en particular. En sus palabras:

Comuna surge donde se abre un espacio de disponibilidad a las nuevas creencias que van creciendo y a las nuevas interpretaciones totalizadoras del ámbito social y político. Ello acontece en medio de un repliegue deliberado de las interpretaciones liberales que descalifican como irracional y como rayo en cielo sereno (...) El grupo Comuna realiza un esfuerzo global de entender qué estaba pasando; aquellos críticos que desde tiempo atrás habían mostrado que el liberalismo no había solucionado los problemas económicos —pero que no eran escuchados por nadie— hallan entonces un mayor espacio de recepción (En Stefanoni, Ramírez y Svampa, 2009: 35).

El grupo estaba compuesto por Álvaro García Linera, Raúl Prada Alcoreza, Raquel Gutiérrez Aguilar, Luis Tapia y Óscar Vega, quienes comenzaron a reunirse regularmente, a organizar debates públicos semanales y a publicar una serie de libros de intervención en la coyuntura. El objetivo de *Comuna* era realizar un ejercicio teórico-político capaz de aprehender los cambios en la sociedad boliviana que habían hecho decaer la centralidad proletaria y la emergencia de formas *multitudinarias* de acción colectiva que desafiaban el análisis político y social, pero también las formas de hacer política desde la izquierda. Se proponían como una suerte de “intelectuales-traductores” entre el mundo indígena-rural y el urbano, en un contexto en el que aún resultaba difícil entender las recomposiciones políticas en marcha, generalmente surgidas en regiones aisladas de las grandes ciudades. Las vertientes teóricas para este ejercicio intelectual abarcaban desde René Zavaleta Mercado hasta la sociología y la filosofía crítica francesas (Pierre Bourdieu, Jacques Rancière), pasando por el marxismo crítico, los textos menos conocidos de Marx, el autonomismo italiano de Antonio Negri y la moderna sociología de la acción colectiva<sup>27</sup>. De estas lecturas, surgieron las categorías de *forma sindicato*, *forma comunidad* y *forma multitud* tendientes a comprender las transformaciones en las formas de agregación política y acción colectiva luego de las

---

<sup>27</sup> Tanto en sus debates e intervenciones en los medios de comunicación como en sus libros colectivos, el grupo *Comuna* tuvo la capacidad de penetrar en los discursos de la izquierda. No obstante, el triunfo del binomio Evo Morales-García Linera en las elecciones del 2005 conduciría al fin de *Comuna*. Prada Alcoreza, que participó en el gobierno como asambleísta constituyente y viceministro, abandonó el gobierno denunciando el carácter “neocolonial” y autoritario del *evismo*. Por su parte, Luis Tapia también se distanció y apoyó al Movimiento sin Miedo (centroizquierda), asumiendo que el nacionalismo propuesto por el *evismo* era incompatible con el plurinacionalismo.

reformas neoliberales. Por cierto, la categoría *forma comunidad* tenía un antecedente en el libro de 1995, estudiado en el capítulo anterior.

Durante estos años se dieron a conocer un conjunto de publicaciones de García Linera, algunas de las cuales escribió en soledad y otras junto a integrantes del Grupo *Comuna*. Entre las primeras cabe mencionar: “Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión indígena como reinención de la política” (1998b); “Comunidad, capital y explotación: comentarios al libro de Félix Patzi, economía comunera y la explotación capitalista” (1998a); *Reproletarización: nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998)* (1999); “Ciudadanía y democracia en Bolivia 1900-1998” (1999); “¿Es el manifiesto comunista un arcaísmo político, un recuerdo literario? Cuatro tesis sobre su actualidad histórica” (1999); “La muerte de la condición obrera del siglo XX” (2000); “Los ciclos históricos de la condición obrera minera en Bolivia (1825-1999)” (2000); *La condición obrera, estructuras materiales y simbólicas del proletariado de la minería mediana (1950-1999)* (2001); “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y autonomía política en Bolivia” (2001); “Crisis estatal y muchedumbre” (2003); “Democracia liberal vs democracia comunitaria” (2003); “Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias” (2004); “Crisis del Estado y sublevaciones indígena-plebeyas en Bolivia” (2004); y *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política* (2004); “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”; “La lucha por el poder en Bolivia” (2005). Con el Grupo Comuna escribió *Bourdieu leído desde el sur* (2000); *Pluriverso: teoría política boliviana* (2001) y *Memorias de octubre* (2004). El interés principal de la labor de García Linera en esta etapa de su producción teórica estuvo puesto, entonces, en comprender la composición del sujeto revolucionario en Bolivia en la construcción de un proyecto emancipatorio a partir de lo que él denomina el “ocaso del ciclo estatal neoliberal”. Para ello, realiza un extenso análisis de la condición obrera en Bolivia, en general, y de la estructura sindical, en particular, a partir de las reformas neoliberales de finales de los años ochenta, para acudir luego a la categoría de *movimientos sociales*, desde la cual explica el accionar de las clases oprimidas y las condiciones de posibilidad emancipatorias de las formas de autoorganización social. ¿Cómo aparece la perspectiva de lo comunal como horizonte político en este período?, ¿cómo es procesada la articulación entre la temporalidad y el clivaje civilizatorio en la identificación de la dimensión utópica

propiciatoria del tipo de sociedad imaginada?, ¿de qué modo aparece el Estado en esa edificación? Para intentar dar respuesta a estos interrogantes abordaremos un conjunto clave de textos y en particular de zonas específicas de éstos en las que aparecen de forma más contundente ejes y núcleos vinculados a nuestras inquietudes.

## 2.1. Las *formas* del sujeto revolucionario

En obras como *Reproletarización: nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998)* (1999); “Los ciclos históricos de la condición obrera minera en Bolivia (1825-1999)” (2000) y “La muerte de la condición obrera del siglo XX” (2000), correspondientes a investigaciones realizadas en la Universidad Mayor de San Andrés, donde fue docente luego de su salida de la cárcel, García Linera se dedicó a analizar las transformaciones de la clase obrera, en general, y del proletariado minero boliviano, en particular, polemizando, una vez más, con la intelectualidad del país andino que había sentenciado la desproletarización de la sociedad boliviana. Dice retrospectivamente García Linera sobre esta etapa de su producción intelectual: “en los años noventa, hago un par de investigaciones con trabajo de campo sobre el tema de la reconfiguración de la estructura material de la clase obrera en Bolivia. Mi interés era generar otra línea de interpretación en torno a la tesis de la modificación de la base material y de la condición obrera” (En Stefanoni, Ramírez y Svampa, 2009: 16). Se trataron de estudios casi etnográficos del mundo del trabajo desde lo que él denomina “una lectura más *hard* del marxismo a partir del análisis del proceso de trabajo inmediato”, ya que éste le permitía observar el entrecruzamiento entre los componentes culturales, simbólicos y económicos de las clases sociales. Al contrario de algunas lecturas que veían una desproletarización de la sociedad boliviana y mundial producto de cierto debilitamiento del capitalismo, García Linera entendía que las reformas neoliberales habían modificado la estructura productiva, lo que había producido la fragmentación de la clase trabajadora y, en consecuencia, la muerte de la condición obrera del siglo XX. En sus palabras:

La idea de que la sociedad boliviana y mundial se estaba desproletarizando, que se había equivocado Marx, que se habían equivocado las lecturas marxistas y que lo que había era esta hibridez de propietario, trabajador, emprendedor, dueño de sí mismo, liberado de las ataduras sindicales (...) hay algo que ha pasado, pero no es cierto que haya desaparecido el capitalismo para llegar a esa conclusión. Al revés, el capitalismo está más boyante, mira las empresas mineras, mira las fábricas, mira los bancos [...] La manera de abordar eso fue justamente la muerte de la condición obrera del siglo XX (...) Había dado lugar a otra

condición obrera y es cuando hago, en la carrera de sociología, una investigación que se llama reproletarización y me voy con los estudiantes a buscar datos. Primero a las fábricas como un trabajo de campo casi etnográfico, ¿qué había pasado con los centros industriales? ¿cómo se habían desagregado en pequeños núcleos? (En Patriglia, 2020: 245).

La formación de la condición obrera se corresponde con las grandes etapas de las características organizativas de la producción minera: 1) El obrero artesano de empresa (1850-1900); 2) El obrero de oficio de gran empresa (fines de la primera década del siglo XX); 3) El obrero de especialización industrial flexible (años ochenta). Con matices, la subjetividad de la clase obrera durante ese período extenso se ha caracterizado “por la cohesión corporativa otorgada por los grandes centros mineros donde vivían y trabajaban dos, tres o cinco mil obreros, junto con la subjetividad atomizada del ‘cooperativista’ y los hábitos agrarios esquivos del obrero temporario” (García Linera, 2008 [2000b]: 151). Había una fuerte cohesión identitaria que se traducía en núcleos organizativos altamente representativos que generaban el “sentimiento de pertenencia a una comunidad de destino” (Beaud y Pialoux, 1999; citado en García Linera, 2008 [2001]: 293): los sindicatos. Con las reformas neoliberales y la implementación de un nuevo modelo de desarrollo empresarial, se introdujeron cambios en la organización laboral que “deterioraron la narrativa del tiempo histórico de las clases trabajadoras y produjeron una devaluación de los significantes organizadores de ese colectivo” (Parodi, 2019a: 43).

Ahora bien, los pulsos del tiempo histórico marcarán, una vez más, las preocupaciones teóricas del autor. Frente a la muerte de la condición obrera del siglo XX, García Linera observa la emergencia de formas novedosas de acción colectiva en el escenario social boliviano. Comienza entonces un esfuerzo por intentar comprender estas formas de organización social emergentes, el que se observa con fuerza en “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y autonomía política en Bolivia” (2001), escrito que forma parte del libro *Tiempos de Rebelión* que firma junto a Felipe Quispe, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Luis Tapia. En ese capítulo, el análisis sobre la *forma comunidad* que aparece en las lecturas marxistas de los primeros escritos continúa, pero bajo una (re)actualización teórica. Coincidiendo con Torres López (2018), la pregunta por el potencial emancipatorio de las comunidades campesino-indígenas se articula ahora con la categoría de “movimientos sociales”.

Para avanzar desde esta premisa teórica, lo primero que realiza es un análisis de las reformas neoliberales acontecidas en Bolivia desde fines de los años ochenta, explicando las transformaciones producidas en la estructura económica productiva boliviana. El modelo de acumulación, que llamará de “orden empresarial”, es caracterizado en las primeras páginas del texto como “un híbrido que unifica en forma escalonada y jerarquizada estructuras productivas de los siglos XV, XVIII y XX a través de tortuosos mecanismos de exacción y extorsión colonial de las fuerzas productivas domésticas, comunales, artesanales, campesinas y pequeñoempresariales de la sociedad boliviana” (García Linera, 2008 [2001]: 270). Se trató de un proceso que reconfiguró las formas de agregación colectiva de las clases e identidades en Bolivia que repercutió en la centralidad que hasta entonces había tenido la Central Obrera Boliviana (COB) en la representación y organización de la subjetividad y la vida colectiva. A partir de las reformas neoliberales, se produce lo que García Linera ha observado como una proletarianización social, pero “sin arraigo organizativo, desterritorializada”. Se dedica, entonces, a analizar los procesos de reconfiguración de la vida social, haciendo un extenso y detallado análisis de las condiciones de posibilidad y las potencialidades históricas de las distintas *formas*<sup>28</sup> de organización social: *forma sindicato*, *forma multitud* y *forma comunidad*<sup>29</sup>. En sus palabras, estas formas organizativas:

---

<sup>28</sup> La idea de *forma* es una categoría que García Linera adopta de sus lecturas de *El Capital*: “El valor de Marx que es el núcleo de su teoría es una forma de expresión del trabajo, no es el trabajo (...). Esta expresión es el núcleo, esta forma que supuestamente tiene adentro un contenido, la forma misma, la forma de ser de las cosas, es lo que pone en movimiento al mundo de las mercancías y luego del capitalismo” (En Patriglia, 2020: 246).

<sup>29</sup> Hay una cuarta categoría que García Linera no termina de desarrollar en profundidad: la *forma muchedumbre*. En “Crisis estatal y muchedumbre” (2003), el autor caracteriza a esta forma de acción colectiva como un actor colectivo urbano compuesto por sujetos carentes “de una filiación organizativa primordial, y que por tanto son capaces de actuar de manera electiva en torno a un objetivo sin rendir cuentas a nadie, sin seguir a nadie y sin tener ningún comportamiento que no emanara de su criterio individual, de sus expectativas individuales, de sus angustias e intereses personales” (García Linera, 2003a: 58). La lógica individualista de la modernización neoliberal impregnó también los procesos de agregación social, esto es,

La muchedumbre es la manifestación colectiva de una individuación vaciada, de un desarraigo de las tradiciones sin sustituto cognitivo, de un porvenir cerrado, sin rumbo y sin más meta que el sobrevivir a como dé lugar. Esta muchedumbre es la coalición temporal y facciosa de individuos provenientes de los más diversos oficios que no le deben nada a nadie, ni al sindicato, ni al gremio ni a la junta de vecinos, y mucho menos a un Estado que los ha abandonado a su suerte o sólo existe para exaccionarlos. Son personas nacidas en la precariedad, la exclusión y el cierre a cualquier ascenso social planificable [...] La fuerza de la muchedumbre radica en su capacidad de decir no, esto es, de resistir, de oponerse, de destruir; pero a la vez, acabada su tarea, se repliega, se disuelve en el anonimato de sus intereses. Expresa un malestar pero, a diferencia de la forma multitud, de la forma comunidad y la forma sindicato, no abraza vías de resolución de la indignación ni las formas organizativas para alcanzarlas (García Linera, 2003a: 58-59).

El rasgo principal de la forma muchedumbre parece ser, entonces, la expresión individualizada del descontento sin anclaje en formas organizativas duraderas.

(...) se han convertido en fuerzas de renovación de la acción política, del ideario social y estratégico de reforma del Estado, de demanda de derechos políticos y culturales y (...) de comunidades que se plantean como alternativa al poder. La idea del poder como el escenario final donde muchas de sus demandas se podrán resolver ya no es extraña al horizonte político de las organizaciones: tienen una dimensión *estatal*, ya no son simplemente acciones de resistencia” (En Stefanoni, Ramírez y Svampa, 2009: 46; énfasis propio).

Para avanzar en el análisis de estas distintas formas de expresión social, recupera la categoría de *movimientos sociales* que, discutiendo con la lectura de la intelectualidad dominante, no considera a la acción colectiva como meramente esporádica, sino como “como movilización proactiva de la sociedad, es decir con proyectos de sociedad, como acción fundada en razones, estrategias, tácticas”, en un intento por comprender el horizonte político que presentaba la acción colectiva emergente (En Stefanoni, Ramírez y Svampa, 2009: 39). Para el estudio de los acontecimientos en Bolivia, y dentro de las vertientes teóricas disponibles para el abordaje de los movimientos sociales, García Linera elige a Oberschall, Tarrow, Tilly, Jenkins, Poupeau y Eckert. Recuperando elementos brindados por estos autores, define a los *movimientos sociales* como “estructuras de acción colectiva capaces de producir metas autónomas de movilización, asociación y representación simbólicas de tipo económico, cultural y político” (García Linera, 2008 [2001]: 274). Esta definición contiene algunos aspectos relevantes: las condiciones de posibilidad material que habilitan ámbitos de interacción social, las estructuras de agregación corpuscular y molecular de los sujetos movilizados, las técnicas y los recursos de movilización, los objetivos explícitos e implícitos de la acción social, el fundamento cultural y simbólico de autolegitimación del yo colectivo, y las dimensiones política (estatal o antiestatal) y democrática. Esta conceptualización de los movimientos sociales contiene una premisa fundamental: las formas de acción colectiva no se organizarían alrededor sólo de reivindicaciones temporales, sino que tendrían un proyecto político.

De manera análoga y repitiendo el mismo esquema metodológico, analiza y compara cada uno de estos aspectos en la *forma sindicato* y en las formas de interunificación social y acción colectiva que emergieron ante las transformaciones de la estructura productiva, así como el consecuente debilitamiento de las condiciones materiales y simbólicas de posibilidad de la condición obrera: *forma multitud* y *forma comunidad*. ¿Cómo se articulan estas estructuras de acción colectiva en la formación del sujeto capaz de movilizar un proyecto emancipatorio en Bolivia?, ¿cómo es pensada la comunidad como forma de socialización en este momento de su producción teórica?

La *forma multitud* es entendida como un “bloque de acción colectiva que articula estructuras organizadas autónomas de las clases subalternas en torno a construcciones discursivas y simbólicas de hegemonía, que tienen la particularidad de variar en su origen entre distintos segmentos de clases subalternas” (García Linera, 2008 [2001]: 294). La *forma multitud* va a contener a aquellos grupos de base surgidos al calor de las consecuencias generadas por las reformas neoliberales sobre la estructura social y productiva. El modelo de “modernización” impuesto había consolidado “un régimen de acumulación híbrido y fractalizante de una lógica de escasa ‘modernización’ de enclaves económicos transnacionalizados (minería, banca, petróleo, telecomunicaciones, cocaína), sobrepuesta y parcialmente articulada, bajo modalidades de exacción, dominación y explotación a estructuras económicas no modernas de tipo agrario-comunal, pequeño-campesina, artesanal, microempresarial, doméstico-familiar, etc.” (García Linera, 2008 [2001]: 291). En términos de las lecturas marxistas de los primeros años, se trata, para el autor, de un modelo de desarrollo compuesto por espacios de subsunción formal mayoritarios alrededor de los cuales se articularon precariamente espacios de subsunción real de estructuras de circulación y consumo bajo la lógica de capital. Será alrededor de las demandas por la gestión de los recursos naturales (como el acceso al agua y los servicios públicos) que comenzarán a aglutinarse estas redes organizativas emergentes<sup>30</sup>. En sus palabras,

Son el agua y los servicios lo que atraviesa a campesinos, obreros fijos, obreros y obreras temporarias, pequeños comerciantes, talleristas, artesanos, desocupados, estudiantes, dueñas de casa, etc., quienes, a pesar de la diversidad de sus ocupaciones y prácticas culturales, tienen una necesidad en común: el acceso al agua y a los servicios públicos, como componentes esenciales y mayoritarios de su reproducción (poseedores de escasos recursos), el hecho de tener acceso a esos bienes bajo modalidades tradicionales o modernas en cuanto ‘valores de uso’ (‘usos y costumbres’/ servicios públicos), pero además, se trata de personas que, por lo general, ‘no viven del trabajo ajeno’” (García Linera, 2008 [2001]: 302).

La *forma multitud* es producto de la extinción de las formas organizativas tradicionales del mundo obrero. Presenta un fuerte anclaje territorial urbano y se agrega colectiva y temporalmente alrededor de un tema sin llegar a estructurar una dirección hegemónica única en su interior. La *forma multitud* aparece como

---

<sup>30</sup> La “Coordinadora del Agua y de la Vida” fue una de las maneras que adoptó la *forma multitud*. Se trató de una red horizontal entre iguales que, afectados por la problemática del acceso al agua, tenían los mismos derechos de intervención y acción, y que fueron creando discursos y demandas unificadas. Esta red tuvo capacidad de movilización autónoma respecto al Estado o cualquier otra institución (García Linera, 2008 [2001]).



una asociación de asociaciones de varias clases e identidades sociales sin una hegemonía única dentro de sí. Pueden sumarse campesinos, regantes, estudiantes, obreros sindicalizados, desocupados, intelectuales, individuos sueltos, y la hegemonía se mueve alrededor de temas, de circunstancias, movilizaciones temáticas, autonomía de cada organización en función de sus repertorios, estructuras y sus maneras de cumplimiento; subsiste, sin embargo, una voluntad de acción conjunta en torno a un tema y a liderazgos móviles y temporales. A ese conjunto de elementos yo le llamaría ‘forma multitud’ que es, además, la forma más novedosa que surge en Bolivia (...) Tiene que ver con los procesos de extinción del mundo obrero, de la precarización de la sociedad y de su propia urbanización (...) La ‘forma multitud’ se convierte en el escenario fundamental de la acción colectiva en cuanto a una agrupación temporal de múltiples identidades y agregaciones colectivas territoriales” (En Stefanoni, Ramírez y Svampa, 2009: 41-42).

Ahora bien, coincidimos con Torres López (2018) en afirmar que los movimientos sociales son la expresión neoliberal del componente comunitario-indígena, esto es, “los movimientos sociales tienen características de la comunidad que permiten entender que, en la etapa de ‘intérprete’, García Linera, al teorizar sobre ellos está viendo el potencial que también observó en sus períodos anteriores en las relaciones comunitarias” (Torres López, 2018: 138). En la *forma multitud* es posible rastrear la influencia de la comunidad no sólo porque está formada por redes de asociación con base comunal o tradicional, sino porque las relaciones que allí se establecen son horizontales, autónomas y ancladas territorialmente.

Del mismo modo que en los primeros escritos de García Linera, la *forma comunidad* es caracterizada como trabajo vivo, pero, como indica Torres López (2018) “ahora la capacidad de insubordinación está relacionada a la capacidad disruptiva que adopte esta como movimiento social”, esto es, “los movimientos sociales son expresión del trabajo vivo y sería una forma que asume la comunidad en tiempos de neoliberalismo consolidado” (Torres López, 2018: 172). De esta manera, la noción de *forma comunidad* describe aquellos movimientos sociales que condensan las reivindicaciones de las comunidades y ayllus movilizados del altiplano y valles circundantes durante los levantamientos populares ocurridos a partir del año 2000. Las estructuras productivas, culturales y de filiación de estas comunidades movilizadas tenían un carácter híbrido, al combinar

modos de organización tradicionales con vínculos con el mercado, la migración urbana y pausados procesos de diferenciación social interna. La tenencia de la tierra mezcla formas de propiedad o posesión familiar con la comunal; las reglas de posesión territorial están engranadas con responsabilidades políticas dentro de la comunidad-ayllu; los sistemas de trabajo asentados en la unidad doméstica mantienen formas no mercantiles de circulación de la fuerza de trabajo y de la laboriosidad colectiva para la siembra y la cosecha; el sistema ritual y de autoridades locales vincula la responsabilidad rotativa de cada familia en el ejercicio de la autoridad sindical y el ciclo de celebraciones locales con la legitimidad y continuidad de la tenencia familiar de las tierras de cultivo y pastoreo, y las técnicas

productivas básicas, que están dirigidas por patrones culturales de reproducción de la unidad comunal (García Linera, 2008 [2001]: 309).

Al igual que en sus primeros escritos, específicamente en *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal* (1995), la comunidad se presenta como una forma antagonica a la lógica del capital como trabajo objetivado: el trabajo vivo en sus distintas formas corpóreas. García Linera observa que en la forma comunidad anida la expresividad del trabajo como “energía creadora de la humanidad”, en tanto forma antagonica del trabajo como enajenación de sí mismo (el capital), capaz de crear un “sentido de totalidad contestataria al orden civilizatorio del capital (García Linera, 2008 [1999b]: 132). El componente comunitario-indígena constituye una lógica civilizatoria contrapuesta a la modernidad capitalista y es desde allí que García Linera vuelve a postular su potencial emancipatorio:

hablamos de las comunidades y los ayllus como estructuras civilizatorias portadoras de sistemas culturales, temporales, tecnológicos, políticos y productivos estructuralmente diferenciados de las constituciones civilizatorias del capitalismo dominante. El encuentro de estas configuraciones societales, y la formación de relaciones de subsunción de las primeras a las segundas, se dio inicialmente como colonialismo político y mercantil (colonialismo español), para luego desembocar en un colonialismo estatal productivo y cultural (la república). La manera en que esta arbitraria relación de dominación-explotación fue somatizada, primero, y luego ‘naturalizada’, fue a través del racismo” (García Linera, 2008 [2001]: 310).

La capacidad creadora y emancipatoria de la comunidad es pensada en relación con el carácter colonial de Bolivia. Según García Linera, la temprana República de Bolivia fundada a partir de la independencia de 1825 se creó sobre una base colonial y racista perpetuada en las constituciones posteriores, consolidándose “una ciudadanía de casta para los herederos del poder colonial y una exclusión institucionalizada de derechos políticos para las poblaciones indígenas lingüística, cultural y somáticamente estigmatizadas” (García Linera, 2008 [2001]: 311). Hay, entonces, en la *forma comunidad* un fuerte componente identitario anclado en procesos históricos profundos de exclusión que contiene, a su vez, una propuesta civilizatoria basada simbólica y materialmente en la producción de lo común como estructura contrapuesta a la forma valor de la lógica mercantil. Esto es, en la acción de las comunidades,

en su simbolismo, en su discurso corporal y en su manera de escindir el mundo entre q’aras y aimaras hay toda una recuperación de la historia, una denuncia del racismo que acompaña la vida republicana y una propuesta de democratización del poder, de lo público, de la producción de lo común. Y precisamente ‘la oportunidad política’ —en el sentido propuesto por Sidney Tarrow, que ha permitido ‘gatillar’ como rebelión social este conjunto de potencialidades sociales y de seculares escisiones civilizatorias— ha sido, por una parte, la

intención gubernamental de mercantilizar el agua controlada por las comunidades (García Linera, 2008 [2001]: 318).

Avanzaremos sobre este núcleo central en el próximo apartado, pero creemos que en la lectura de la estructura colonial del Estado boliviano y la afirmación de democratización del poder desde lo común como propuesta civilizatoria aparece la cuestión del Estado. Ahora bien, algunos autores han considerado que en García Linera es posible identificar dos posturas respecto a la forma estatal: una como guerrillero, donde critica y niega al Estado; y otra como vicepresidente, donde lo considera la única vía para alcanzar la emancipación<sup>31</sup>. Desde esta perspectiva, la vicepresidencia aparece como la única variable, sin mediaciones, para explicar los desplazamientos en su producción teórica, en tanto fuese el resultado de la adopción de cierto oportunismo político. Creemos que esta aseveración solicita un importante nivel de ajuste conceptual, por lo que siguiendo el planteo de Parodi (2019a) consideramos que las ideas de García Linera no pueden ser leídas en abstracto, sino que “es necesario revisar cuándo y bajo qué condiciones García Linera critica o reivindica al Estado, y, (...) observar sobre qué forma de Estado produce sus críticas y reivindicaciones” (Parodi, 2019a: 33). La lectura particular de cada coyuntura marca el pulso de los interrogantes constitutivos de la producción teórica de García Linera. Esta característica de su labor intelectual, y también política, implica entender los matices e, incluso, deslizamientos en sus elaboraciones teóricas desde una perspectiva que ponga en diálogo las tensiones con la materialidad de su coyuntura. En efecto, en este segundo momento de su producción teórica, previo al lugar de vicepresidente, ya hay una búsqueda por cristalizar las transformaciones que se estaban dando en la esfera social en la construcción de un tipo nuevo de estatalidad que supere el carácter colonial y monocultural del Estado boliviano y comprenda la condición multicivilizacional de la sociedad andina.

## 2.2. Forma comunal y estatalidad

Al igual que en la etapa precedente, el Estado es pensado desde la fetichización de las relaciones sociales. Sin embargo, ahora la formulación se enmarca en la conflictividad social desatada a partir de la Guerra del Agua (2000). El posicionamiento teórico de García Linera

---

<sup>31</sup> Esta interpretación de la trayectoria política-intelectual de García Linera es realizada, entre otros, por Maristella Svampa y Pablo Stefanoni, quienes observan que la llegada al llegar a la vicepresidencia se produce un pasaje, casi sin mediaciones, entre las posiciones más “autonomistas” del autor de los primeros años a la defensa del Estado como síntesis de la voluntad general. Para profundizar sobre esta lectura, véase Svampa (2016).

sobre el Estado en este período dialoga con la materialidad de su coyuntura: los acontecimientos del año 2000 abrieron una época revolucionaria en Bolivia que condujo a una crisis estatal. Las referencias al Estado durante este período estuvieron delimitadas, entonces, por el pulso de la práctica política concreta que en el escenario social estaban desplegando los movimientos sociales. Coincidimos con Torres López (2018) en señalar que “las referencias a la composición estructural del Estado, es entendida a partir de cómo, en la práctica, los movimientos sociales son capaces de subvertir su orden” (Torres López, 2018: 119). García Linera está pensando en estos años en cómo institucionalizar el proceso de cambio en Bolivia ante el ocaso de la hegemonía neoliberal.

En “Crisis del Estado y sublevaciones indígena-plebeyas en Bolivia” (2004), García Linera aporta elementos relevantes para la definición del Estado. Siguiendo a Antonio Gramsci, uno de sus principales referentes teóricos, aborda al Estado desde un sentido integral<sup>32</sup>, es decir, como la suma de la sociedad política y la sociedad civil en tanto “la sociedad civil es el momento constitutivo del Estado que, a su vez, mediante el andamiaje de sus instituciones, sintetiza el ideal de eticidad de una colectividad, esto es, las costumbres, valores y creencias que los miembros de una sociedad comparten” (García Linera, 2008 [2004b]: 332). El Estado se define a partir de tres componentes estructurales: la correlación de fuerzas, el sistema de instituciones y las creencias movilizadoras. En palabras del autor,

es posible distinguir en la organización del Estado al menos tres componentes estructurales que regulan su funcionamiento, estabilidad y capacidad representativa. El primero es el *armazón de fuerzas sociales* tanto dominantes como dominadas, que definen las características administrativas y la dirección general de las políticas públicas [...] En segundo lugar, está el *sistema de instituciones*, de normas y reglas de carácter público, mediante las cuales todas las fuerzas sociales logran coexistir, jerárquicamente, durante un periodo duradero de la vida política de un país [...] Como tercer componente de un régimen de Estado, está el sistema de *creencias movilizadoras*” (García Linera, 2008 [2004b]: 333).

Las distintas formas estatales que se van sucediendo a lo largo del tiempo se corresponden con la lucha entre las fuerzas sociales que pugnan por el control y la posesión del capital estatal. En tanto, el sistema de instituciones da cuenta de la materialización de esa correlación de fuerzas en un sistema legal y normativo que regula el funcionamiento estatal. Por último, el Estado constituye siempre “una estructura de categorías de percepción y de pensamientos comunes”, que es capaz de construir un consenso entre dominantes y dominados sobre el

---

<sup>32</sup> El concepto de Estado integral aparece con fuerza en el recorrido teórico de García Linera durante sus intervenciones como vicepresidente así que avanzaremos en su análisis en el próximo apartado.

sentido del mundo “que se materializa mediante los repertorios y ritualidades culturales del Estado” (García Linera, 2008 [2004b]: 333).

Ahora bien, cuando alguno de estos elementos comienza a resquebrajarse se produce lo que el autor llama una *crisis de Estado*, esto es, hay un quiebre entre Estado y sociedad. Las crisis estatales presentan una doble dimensión: larga duración y corta duración. La primera tiene que ver con “un deterioro radical y cuestionamiento de las certidumbres societales, institucionales y cognitivas que atraviesan de manera persistente los distintos ordenamientos estatales de la vida republicana, a las que llamaremos estructuras de invariancia estatal”; en tanto que la segunda tiene que ver con el “modo ‘neoliberal’ o reciente de configuración del Estado, al que llamaremos estructuras estatales temporales” (García Linera, 2008 [2004b]: 334). La irrupción popular del año 2000 abrió una crisis estatal de corta duración, vinculada con el carácter neoliberal de la forma estatal, y una de larga duración, referida a la construcción racializada, colonial y excluyente de lo indio de la estatalidad boliviana.

Esto último adquiere una relevancia teórica particular durante estos años. García Linera dará cuenta de la situación de colonialismo interno<sup>33</sup> en Bolivia, en primer lugar, a partir de

---

<sup>33</sup> La categoría de colonialismo interno fue pensada desde distintas tradiciones académicas para dar cuenta de aquellas relaciones de dominación y sujeción que se daban entre las etnias y naciones al interior de los propios países y ya no a partir del dominio colonial externo. El colonialismo interno configura una realidad de complejidades subyacentes, que se estructura en torno a una serie de contradicciones heredadas de la situación colonial que son reproducidas en distintas capas y niveles en la contemporaneidad de las sociedades. Dichas esferas de dominación emergen en los modos de producción, los sistemas políticos y las construcciones culturales. La teoría del colonialismo interno tiene su origen en los trabajos sociológicos de principios de los años sesenta, cuya principal preocupación giraba en torno al “subdesarrollo” y los procesos de opresión de unos grupos sociales sobre otros. Era necesario determinar los alcances de dicha opresión en momentos en que en los países emergentes de las luchas por la independencia estaban sucediéndose nuevas formas de subordinación (Valenzuela Arce, 1998). Los principales propulsores de la categoría de colonialismo interno para analizar la realidad latinoamericana fueron Rodolfo Stavenhagen (1981[1965]) y Pablo González Casanova (1965). En “Siete Tesis equivocadas sobre América Latina”, Rodolfo Stavenhagen (1981) introduce la categoría de colonialismo interno para explicar las estructuras de sujeción al interior de las ex-colonias en América Latina que no podían ser comprendidas desde los análisis clasistas de la teoría marxista clásica. Según Stavenhagen, durante la época colonial, la sociedad indígena como un todo se enfrentaba al yugo colonial, por lo que las relaciones coloniales y de clase eran parte de un mismo proceso histórico. Empero, la expansión de la economía capitalista a fines del siglo XIX, y con ella de la ideología del liberalismo económico, modificó las relaciones entre indios y mestizos, dando lugar a una segunda forma de colonialismo: el colonialismo interno. El tipo de relaciones que se dio entre las colonias y la metrópoli se replicó al interior de los países coloniales, de modo tal que algunas zonas se desarrollaron en detrimento de otras. En palabras de Stavenhagen:

En las áreas ‘arcaicas’ o ‘tradicionales’ de nuestros países acontece lo mismo que en los países coloniales con respecto a las metrópolis (...). Las regiones subdesarrolladas de nuestros países hacen las veces de colonias internas, y en vez de plantear la situación en los países de América Latina en términos de ‘sociedad dual’ convendría más plantearla en términos de *colonialismo interno*” (Stavenhagen, 1981: 17; énfasis propio).

cuestionar la idea de ciudadanía, la cual se presenta como una realidad objetiva, pero no es más que una construcción ficticia edificada históricamente por el Estado republicano a partir de la exclusión del indio. La discusión sobre la lucha en torno a la ciudadanía se vincula, en consecuencia, con la superación de la colonialidad. En segundo lugar, García Linera pondrá énfasis en las características de la forma valor mercantil, de modo tal que el colonialismo interno sería consecuencia de la sumisión de las relaciones sociales de producción de carácter comunal a las condiciones del capitalismo dominante.

La temprana República de Bolivia fundada a partir de la independencia de 1825 se creó sobre la base colonial: el poder político pasó de manos de los españoles a las élites ilustradas de la colonia, pero “dejando en pie estas estructuras coloniales que consagraban prestigio, propiedad y poder en función del color de piel, del apellido, el idioma y el linaje” (García Linera, 2008 [2005b]: 357). Esta lectura sobre el carácter colonial de la estatalidad boliviana está claramente cristalizada en “Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinención de la política” (1998), donde el autor da cuenta, en buena parte, de la estigmatización de lo indio como fuente de legitimidad de prácticas de exclusión económica, cultural y política:

Lo indio es pues, para la racionalidad estatal, la purulencia social en proceso de displicente extirpación; es la muerte del sentido histórico de lo válido [...] Y, sin embargo, todo brota y vuelve ineludiblemente a él: la riqueza, el poder, el colonialismo, la república son distintos nombres dados a la confiscación de las facultades creadoras que emanan de los músculos y las mentes indias” (García Linera, 2008 [1998]: 193).

---

Para Stavengahen, el colonialismo interno tiene lugar dentro de una totalidad social interrelacionada y no como estructuras sociales cerradas y estancas que co-habitan dentro del mismo Estado-nación. Estas últimas, aunque segmentadas, constituirían parte de la misma formación histórica.

Por su parte, Pablo González Casanova (1965) define al colonialismo interno como

una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales) es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales) sino de diferencias de civilización (González Casanova, 1965; citado en Valenzuela Arce, 1998: 73)

El hecho colonial dentro de las propias estructuras del Estado-nación da cuenta de relaciones prolongadas de dominación cultural y explotación material entre grupos sociales y culturales heterogéneos, esto es, entre las clases dominantes nativas y los pueblos indígenas. Los grupos dominantes ejercen un control colonial sobre el resto de los grupos sociales preexistentes a la formación del Estado-nación, reproduciéndose la misma dinámica de dominación que los países desarrollados mantienen respecto a los países periféricos.

La narrativa del mestizaje permitió a las élites bolivianas redefinir las categorías de explotación económica, sujeción colectiva, exclusión política y exterminio cultural del indio. El entramado institucional republicano se asentó sobre el discurso del ciclo liberal, que creó un imaginario social en torno a la ficción del mestizaje, la occidentalización y la igualdad ciudadana. Los procesos de mestizaje republicanos, en una pretendida homogeneización de la nación boliviana que estaba naciendo, refundó las relaciones de vasallaje y la estratificación excluyente de la sociedad. Las distintas formas políticas que se produjeron hasta 1952 no modificaron sustancialmente este sistema de estratificación y exclusión social.

La exclusión étnica continuó siendo el eje de la cohesión estatal incluso luego de los procesos de democratización y homogeneización cultural iniciados a partir de la revolución de 1952. Según García Linera, este ciclo populista, que se presenta en el análisis historiográfico como el período de mayor democratización de Bolivia, invocaba la construcción de un modelo mestizo homogéneo modernizante, que borraba los rastros de heterogeneidad y diversidad. Se construyó una ciudadanía colonizada, mediada por una estructura de relaciones clientelares y prebendarias, que encubría la opresión económica y étnica cultural que sufría la mayoría de la población, de origen indígena: “con la construcción del individuo abstracto o sindicalizado como modos de existencia ciudadana estatalmente reconocidos, el Estado, más que emblematicar la nación, aparecerá como la nacionalización misma de la población, capturada por los límites territoriales de su influjo” (García Linera, 2008 [1998]: 194). La nación construida generó una “forzada descomunitarización de las poblaciones urbanas y suburbanas y su encapsulamiento pasivo en una comunidad abstracta distinguida por la falsa igualación de derechos públicos de personas económica, cultural e históricamente profundamente diferenciadas” (García Linera, 2008 [1998]: 195). El castellano se convirtió en el idioma oficial, generando un “aplanamiento lingüístico y organizativo” sobre las comunidades indígenas, por lo que continuó perpetuándose una etnicidad legítima frente a otra estigmatizada.

Este recorrido sobre la estructura colonial del Estado es recuperado años después en “Democracia liberal vs. Democracia comunitaria” (2003) y en “Autonomías indígenas y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias” (2004), en el que la lectura del Estado adquiere un enfoque civilizacional. La modulación civilizacional, que ya había aparecido en su producción temprana como una de las perspectivas centrales desde la cual

García Linera piensa las configuraciones histórico-culturales, es retomada en este segundo momento para abordar las configuraciones societales al interior de Bolivia.

Aunque son escasas y no se desarrollan de forma extensa, aparecen algunas referencias teóricas desde las que García Linera piensa la cuestión civilizacional. Se trata, fundamentalmente, de *El proceso de la civilización* (1993) de Norbert Elías y *Civilización material, economía y capitalismo* (1984) de Fernand Braudel. El régimen civilizatorio es definido entonces como

el entramado social y las pautas del comportamiento por medio de las cuales las personas están acostumbradas a vivir. Esto supone los modos de diferenciación de las funciones sociales, las formas de constitución de los institutos del monopolio de la violencia física e impositiva, las maneras de simbolizar las previsiones prolongadas de secuencias en las relaciones entre las personas (la técnica), y los mandatos y prohibiciones que modelan el vínculo entre las personas. Se trata, por tanto, de un conjunto coherente de estructuras generativas de orden material, político y simbólico que organizan de manera diferenciada las funciones productivas, los procesos técnicos, los sistemas de autoridad, la organización política, además de los esquemas simbólicos con los que colectividades extensas dan coherencia al mundo. Un régimen civilizatorio es mucho más que un modo de producción, pues integra la matriz cognitiva y los procedimientos de autoridad que regulan la vida colectiva; asimismo, una civilización puede atravesar varios modos de producción, como por ejemplo, la comunidad arcaica y la comunidad rural que, siendo dos modos de producción diferentes, compartieron matrices organizativas de la vida similares. Igualmente, una civilización puede abarcar varios territorios discontinuos y varios pueblos o naciones, como la civilización capitalista mundial, que abarca más de un centenar de naciones-Estado, o la civilización comunal, que abarca por igual aimara y quechuahablantes que radican en comunidades agrarias” (García Linera, 2008 [2004a]: 231).

Como en sus escritos desde la prisión, analizados en el capítulo precedente, la forma valor-mercantil y la forma comunidad aparecen como dos lógicas organizativas en lo material y en lo simbólico que describen totalizaciones universales en oposición. La preocupación está puesta en comprender la lógica organizativa de las comunidades indígenas, por lo que se apoya en la definición de civilización de Guillermo Bonfil Batalla, quien en *México profundo. Una civilización negada* (1987) define a la civilización como “un nivel de desarrollo cultural (en el sentido más amplio e inclusivo del término) lo suficientemente alto o complejo como para servir de base común y orientación fundamental a los proyectos históricos de todos los pueblos que comparten esa civilización” (Bonfil Batalla, 1987; citado en García Linera, 2008 [2004a]: 234).

García Linera describe a la sociedad boliviana como una sociedad multicivilizatoria en la que coexisten “varias nacionalidades y culturas regionales sobrepuestas o moderadamente



articuladas” (García Linera, 2008 [2004a]: 225)<sup>34</sup>. Estas comunidades e identidades étnicas constituyen configuraciones civilizaciones distintas

portadoras de diferentes configuraciones simbólicas, de visiones del mundo, de formas organizativas, de saberes y prácticas culturales y de apegos territoriales. Sin embargo, la mayoría de estas referencias cognitivas y prácticas nunca ha sido integrada a la conformación del mundo simbólico y organizativo estatal legítimo, debido a que las estructuras de poder social se hallan bajo el monopolio predominante de la identidad étnica boliviana; por tal razón, se puede decir que el Estado republicano es un Estado de tipo monoétnico o monocultural y, en tal sentido, excluyente y racista” (García Linera, 2008 [2004a]: 228).

El autor parte aquí del concepto de “lo abigarrado” de Zavaleta Mercado entendido como la “coexistencia sobrepuesta de varios modos de producción, de varios tiempos históricos y sistemas políticos”. Bolivia conformaría una formación social abigarrada en la que coexisten cuatro grandes regímenes civilizatorios: moderna mercantil-industrial; doméstica, artesanal o campesina; comunal y amazónica<sup>35</sup>. Vale la pena detenernos una vez más en el contraste trazado entre la civilización moderna mercantil-industrial (forma valor) y la civilización comunal (forma comunal), las cuales configuran para García Linera hechos civilizatorios contrapuestos, esto es, lógicas organizativas en lo material y en lo simbólico que describen totalizaciones universales en oposición: la civilización moderna mercantil-industrial implica el ordenamiento social y productivo a partir de la racionalidad mercantil y acumulativa y abarca a personas que han atravesado procesos de individuación y desarraigo comunitario tradicional; en tanto, la civilización comunal basa sus principios organizativos en la gestión de la tierra familiar y comunal como producto de la colectividad. Esta última junto con la

---

<sup>34</sup> La condición multicivilizatoria de Bolivia es una característica que, para García Linera, puede encontrarse también en otras sociedades latinoamericanas, especialmente aquellas con una fuerte incidencia de la tradición agraria. En palabras del autor:

No hay una sola civilización, la del capitalismo, sino que hay otras que pueden venir de las comunidades agrarias, de las formas populares del trabajo individual o familiar. En Bolivia hay varias de esas civilizaciones distintas en el tiempo político, en la organización de la cultura, en la manera de interpretar el destino. Se puede aplicar a varios países de América Latina, especialmente a aquellos países que tienen una fuerte incidencia agraria tradicional: Perú, Ecuador, México, Guatemala, zonas del Brasil, minoritariamente zonas del sur de Chile, por ejemplo. En el caso de Bolivia, Perú, Ecuador y México, aparecen no como trazos minoritarios sino como presencias incluso mayoritarias en la sociedad y quizás cosas así vas a encontrar en África y por supuesto en la India, en Pakistán, en China (cada vez menos, pero sí)...allí donde hay presencia de estas sociedades, civilizaciones agrarias, que no solamente son modos de producción, sino que también son modos de imaginación, de organización de la vida, de sistemas políticos, de significación de lo social (García Linera, 2021).

<sup>35</sup>El régimen civilizatorio de tipo doméstico, artesanal o campesino describe una actividad mercantil simple cuyos sujetos son portadores de una racionalidad gremial o corporativa. Una buena parte de la llamada actividad económica informal corresponde a este régimen civilizatorio La civilización amazónica, por su parte, se caracteriza por una actividad productiva itinerante, una técnica basada en lo individual y la ausencia de Estado (García Linera, 2008 [2004a]).

doméstica, artesanal o campesina y amazónica conforman las estructuras cognitivas, simbólicas y mercantiles en las que viven la amplia mayoría de la sociedad boliviana.

Ahora bien, García Linera observa, movilizándolo nuevamente su lectura del carácter colonial de la estructura estatal, que en Bolivia el Estado es monoétnico y monocultural, ya que recoge sólo las disposiciones y el tipo de acción política de la civilización moderna mercantil capitalista que se presenta como legítima y dominante. Es un Estado que, al desconocer o destruir “otros términos culturales de lectura y presentación de los recursos territoriales, vive con una legitimidad bajo permanente estado de duda y acecho por parte de las otras identidades culturales y étnicas y de otras prácticas de entendimiento de la responsabilidad sobre el bien común, excluidas de la administración gubernamental” (García Linera, 2008 [2004a]: 236). En este punto va a adelantar el principio de un desarrollo teórico que aparecerá con fuerza en el siguiente momento de su itinerario teórico: la dicotomía entre Estado aparente y Estado integral. Recuperando nuevamente al marxista boliviano Zavaleta Mercado, García Linera va a definir a este Estado boliviano como un Estado aparente y gelatinoso porque, al fundarse a partir de la blanquitud como regla dominante, ha demostrado “su incapacidad de articular estructuralmente a las fuerzas sociales que cohabitan en su espacio de influencia geográfica” (García Linera, 2008 [2004a]: 236). Es precisamente esta capacidad de articulación la que devendrá, como veremos en el próximo capítulo, en la característica principal del Estado integral. El punto nodal es la puesta de relieve del desencuentro entre el Estado y las características de la formación social y económica boliviana que es “pre-moderna, multicivilizatoria y pluricultural”.

En esta etapa de su itinerario, las elaboraciones de García Linera asumen un tono no sólo descriptivo sino también propositivo. En sus intervenciones teóricas es posible identificar una dimensión utópica propiciatoria del tipo de sociedad imaginada. Creemos que el horizonte político durante estos años contiene una idea de Estado, esto es, García Linera está pensando en cómo materializar el proceso de cambio y el accionar colectivo de los movimientos sociales en una forma estatal nueva que, anclada en la comunidad como propuesta civilizatoria basada en lo común y acorde a la condición abigarrada de la sociedad boliviana, permite construir una nación incluyente con un horizonte compartido. En contraposición al Estado colonial monoétnico propone “diseñar una nueva estructura estatal, capaz de integrar en todo el armazón institucional, en la distribución de poderes y en normatividad”, la condición abigarrada de la formación social boliviana. A esta nueva forma estatal la

denomina Estado *multinacional y multicivilizatorio*, el cual se fundamenta en la desmonopolización de la etnicidad del Estado, “permitiendo a las otras etnicidades dominadas y excluidas compartir las estructuras de reconocimiento social y de poder político” (García Linera, 2008 [2004a]: 248). El autor apunta a la conformación de una estructura estatal no monoorganizativa que permita una verdadera igualdad de las prácticas políticas, las instituciones y los sistemas de autoridad pertenecientes a las diversas matrices civilizatorias que coexisten desarticuladamente en el territorio boliviano (García Linera, 2008, [2004a]). Se trata de la edificación de una unidad política común que logre articular la pluralidad en una sociedad multicivilizatoria, otorgando autonomías regionales por comunidad lingüística y cultural con determinado grado de autogobierno político<sup>36</sup>. De alguna manera, esta prefigurada la *plurinacionalidad* aquí.

Ahora bien, lejos de pretender establecer continuidades que simplifiquen el itinerario intelectual de García Linera, podemos observar que esta forma de estatalidad no sólo anticipa aspectos que el autor va a desarrollar en el período vicepresidencial y que estudiaremos en el próximo capítulo, sino que también recupera el núcleo problemático principal de su producción teórica, que ya conocemos: la potencialidad emancipatoria de la forma comunidad. La contraposición entre la forma valor y la forma comunidad, en tanto hechos civilizatorios en oposición, postulada en los primeros años de su itinerario teórico-intelectual, (re)aparece en esta etapa de *traductor* con una particular relevancia y con un interesante deslizamiento. La centralidad va a estar puesta en comprender y, a su vez, materializar en una forma política nueva y superior la potencia creadora de socialización y producción colectivas de las lógicas comunales que, a partir de la irrupción popular del año 2000, va a configurarse en el escenario social bajo formas de acción colectivas novedosas. La comunidad en tanto forma superior de producir autónomamente la vida en común se presenta como el fundamento del sujeto revolucionario en Bolivia que, en esta etapa, irrumpe como acción colectiva de los movimientos sociales. Y se detecta una búsqueda explícita por institucionalizar esa potencia creadora en una estatalidad opuesta a las estructuras de dominación colonial y civilizatoria que durante siglos perpetuaron la exclusión de lo indio.

---

<sup>36</sup> La autonomía, siguiendo los aportes de Rotchild y Hartzell, es definida como aquel arreglo institucional que “delimita una entidad o a una serie de identidades de carácter regional con administración propia dentro de un Estado, de manera que tengan responsabilidades explícitas en la elaboración de políticas en uno o más ámbitos de tipo político, económico o cultural [...] El objetivo de la autonomía territorial es ceder responsabilidades sobre materias específicas y, en algunos casos, permitir un cierto grado de autodeterminación a un grupo que constituye la mayoría dentro de los límites de una determinada región” (Rotchild y Hartzell, 2002; citado en García Linera, 2008 [2004a]: 249).

### Capítulo III

#### Hombre de Estado-intelectual (2006-2019)

El tercer momento del recorrido teórico-político de García Linera, que llamaremos de *hombre de Estado-intelectual*, estuvo delimitado por su llegada a la vicepresidencia luego del triunfo del “Movimiento al Socialismo” (MAS) en las elecciones presidenciales del 2005. El ciclo político que se inauguró con el *evismo* (2006-2019) configura el momento más extenso de su trayectoria y en el que, en buena parte, se puede observar con mayores elementos la articulación, no sin tensiones y desplazamientos, entre su trabajo teórico y su praxis política. El universo discursivo de García Linera durante estos años estuvo orientado a conceptualizar aquello que denominó como el *proceso de cambio* en el país andino, esto es, las transformaciones operadas en la estructura social, económica, política y cultural boliviana a partir de la llegada al gobierno de Evo Morales, el primer presidente indígena en la historia de Bolivia, y de los movimientos indígena-campesinos como base de su núcleo social de legitimidad.

El triunfo del binomio presidencial Evo Morales-Álvaro García Linera en las elecciones de finales de 2005 con el 53,7% de los votos inauguró un nuevo ciclo político que se presentó como un proyecto de *descolonialidad*, tendiente a subvertir el orden de opresión instituido por la Corona española y sostenido posteriormente por las distintas experiencias republicanas. El ciclo político que se inaugura con el *evismo* retoma la tesis del colonialismo interno como parte de la reinención de una narrativa de corte étnico de la historia de Bolivia: “Evo simboliza el quiebre de un imaginario y un horizonte de posibilidades restringidos a la subalternidad de los indígenas”, sintetizó García Linera (En Svampa y Stefanoni, 2007: 147). Se inició una “revolución democrática y cultural”, denominación que el gobierno otorgó al cambio de rumbo desplegado en el país andino desde enero de 2006, cuyo objetivo fue la refundación del Estado a partir de un modelo societal incluyente. Este proceso de cambio se materializó tempranamente en la nacionalización de los hidrocarburos y en la convocatoria a una Asamblea Constituyente, que finalizó con la aprobación mediante referéndum (2009) de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia<sup>37</sup>. Se trató de un largo ciclo

---

<sup>37</sup> El trabajo realizado por Cristina Oyarzo Varela (2021) aporta elementos interesantes para problematizar la idea de plurinacionalidad en la Constitución Política de Bolivia de 2009. La hipótesis de la autora es que en la formulación de la plurinacionalidad se produjo una suerte de captura por parte de la categoría de Estado, esto es, la cuestión institucional adquirió una mayor relevancia que el proceso político en la redefinición de las

político que no se desarrolló sin conflictos, incluso al interior del bloque de poder, ni sin polarizaciones sociales y regionales, siendo el enfrentamiento entre el bloque de poder liderado por el MAS y respaldado por los movimientos sociales, y el bloque regional de la oligarquía de la medialuna boliviana (Santa Cruz, Tarija, Beni y Pando), que devino en el intento de golpe de Estado de 2008, un punto de quiebre en la disputa por el control del Estado entre dos bloques de poder antagónicos.

Durante este período, las publicaciones de García Linera asumieron un carácter que, si bien no fue uniforme, reconoce algunos rasgos principales: los textos y artículos que comienza a producir desde el lugar de la vicepresidencia adquirieron un tono más bien didáctico, explicativo y divulgativo. En efecto, una buena cantidad de las publicaciones que aparecieron en esos años fueron editadas por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional, para ser distribuidas de manera gratuita<sup>38</sup>. Desde la mirada gubernamental, el objetivo de esta política estatal era acompañar al proceso de cambio que se estaba dando en la esfera social, política y económica con una profunda reflexión teórica académica. La serie textual está compuesta por las siguientes publicaciones: “El evismo: lo nacional-popular en acción” (2006); “El ‘capitalismo andino-amazónico’” (2006); “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación” (2008); “Cómo se derrotó al golpismo cívico-prefectural” (2008); “El Estado plurinacional” (2009); “Del Estado aparente al Estado integral” (2010); “El socialismo comunitario. Un aporte de Bolivia al mundo” (2010); “La construcción del Estado” (2010); *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio* (2011); *El “oenegismo” enfermedad infantil del derechismo (o como la “reconducción” del Proceso de Cambios es la restauración neoliberal)* (2011); *Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista* (2012); *Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y*

---

relaciones interétnicas e interculturales. Esta tensión en los lenguajes políticos alrededor de la plurinacionalidad, que se plasmaron en el texto de la constitución política en Bolivia, fue el resultado de debates que venían desarrollándose desde hacía varias décadas:

En Bolivia, el concepto de plurinacionalidad surgió como una respuesta pragmática a las asimetrías interétnicas e interculturales que recreaba constantemente la herencia colonial. En ella, había un fuerte anclaje en las trayectorias de tensiones y negociaciones entre comunidades políticas diferenciadas dentro del Estado. Sin embargo, los debates predominantes en la década de 1990 desplazaron el énfasis de la imaginación política hacia abordajes más tecnocráticos. En el segundo momento, la idea de plurinacionalidad quedó constreñida por la cuestión de la estatalidad, y, consiguientemente, a una lectura institucional (Oyarzo Varela, 2021: 40).

La autora sostiene que, en el pasaje desde la disputa política a la institucionalización de la plurinacionalidad, el Estado pasó de ser un medio para reinventar las relaciones interétnicas a ser un fin en sí mismo. Véase Oyarzo Varela (2021).

<sup>38</sup> Desde 2006, la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia no sólo editó libros y publicaciones de García Linera, sino también de otros autores sobre los que se consideró que su producción teórica debía ser conocida y difundida como parte de la reflexión teórica que acompañó al proceso de cambio en Bolivia. Es el caso de la obra de Bolívar Echeverría (*Antología*) y de Bruno Bosteels (*Nuevos caminos al comunismo*).

*plurinacionalidad* (2014); “El Estado y la vía democrática al socialismo” (2015); *Socialismo comunitario, un horizonte de época* (2015); *¿Qué es una Revolución? De la Revolución Rusa de 1917 hasta la revolución en nuestros tiempos* (2017); “¿Fin del ciclo progresista o proceso por oleadas revolucionarias?” (2017).

En general, la serie obedece a dos intereses principales: por un lado, el de conceptualizar el proceso de cambio en Bolivia a partir de 2006, dando cuenta de las características principales de la nueva forma estatal y, en los años posteriores a la sanción de la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, de sus tensiones y complejidades, particularmente en el marco del debate sobre el desarrollo en el país andino. Por el otro, el de enunciar el vínculo con el presente-futuro del horizonte del comunismo en Bolivia.

Ahora bien, García Linera despliega en esta serie teórica una estrategia argumental que refleja la tensión existente entre la reflexión teórica y su implicación política. Su producción teórica aparece como una escritura política llevada a cabo luego de un proceso de traducción impulsado por la necesidad de intervenir en su coyuntura. La vicepresidencia como lugar de enunciación describe, en efecto, un campo problemático en el que se ponen de manifiesto tensiones y determinados movimientos teóricos. Esta particularidad solicita un importante nivel de ajuste conceptual y metodológico a cualquier aproximación que se pretenda realizar sobre el estatuto de las elaboraciones discursivas de García Linera a partir de la vicepresidencia. Esto no implica entender a dicha instancia como la variable única para explicar los desplazamientos en su producción teórica, sino atenderla desde una perspectiva que ponga en diálogo las tensiones con la materialidad de su coyuntura.

La formulación del horizonte del comunismo continúa recuperando los viejos temas, pero incorpora matices y elementos nuevos importantes. El vínculo con el tiempo presente y presente-futuro se modifica: aquello que en las obras de fines de la década de los ochenta y principios de los noventa refería al horizonte del comunismo como una concreción más próxima, aparece en las elaboraciones del 2006 en adelante como algo que cristalizaría al cabo de una transición más o menos extensa. Entonces, ¿es posible el comunismo en Bolivia? El horizonte de sociedad imaginada continúa siendo el de la universalización de las “formas de vida privada y comunitaria” de la comunidad agraria boliviana, pero su concreción es descrita más bien como una esperanza posible de alcanzar al cabo de un período de

transición extenso dado por las condiciones organizativas que se puedan ir gestado desde el Estado Plurinacional instituido.

### 3.1. El *proceso de cambio* en Bolivia: el carácter integral del Estado

Con la llegada de Evo Morales al gobierno en 2006, y de los movimientos indígenas-campesinos como base de su núcleo social de legitimidad, se inició en Bolivia un nuevo ciclo político caracterizado por profundas transformaciones en sus estructuras políticas, sociales, económicas y culturales. Al calor de la coyuntura, y al mismo tiempo que en su condición de vicepresidente del Estado boliviano iba adoptando decisiones en materia de políticas públicas, García Linera emprendió la tarea de acompañar este *proceso de cambio* con una profunda reflexión teórica. De algún modo, lo que subyace en los escritos de este período es la intención de edificar cierto sentido común de época que acompañe las transformaciones materiales que se estaban gestando en los distintos espacios de la sociedad boliviana. García Linera se dedicó, entonces, a conceptualizar y explicar los rasgos principales del *proceso de cambio* en Bolivia.

La reflexión sobre el Estado, concepto nodal de su producción teórica, adquiere una dimensión particular durante el período vicepresidencial: la lectura de las luchas sociales y el accionar colectivo desde el propio espacio estatal le va a permitir completar el desarrollo teórico que había iniciado en el período de *sociólogo-traductor* sobre el Estado como una correlación de fuerzas en permanente disputa. Coincidimos con Ramiro Parodi (2019a) cuando señala que, desde el lugar de vicepresidente, García Linera reflexiona sobre el Estado “como un proceso y no como algo dado de antemano. En este sentido, ya no se trata de ‘elegir’ un Estado u otro, sino de, a partir de su carácter contradictorio, habilitarlo de un modo que sea fiel a su herencia nacional y puje por un porvenir común” (Parodi, 2019a: 48).

Desde esta zona del trabajo teórico de García Linera, ¿cómo podría (re)pensarse la discusión que mantuvo con Aricó a principios de la década de los noventa?, ¿qué lugar ocupa el Estado en relación con la lucha de los pueblos en movimiento? En los planteamientos desde el lugar de vicepresidente, García Linera parece darle la razón a Aricó, esto es, observa que detrás de los procesos de construcción nacional como producto estatal subyace la lucha de las fuerzas populares. García Linera está pensando ya desde el período anterior en cómo institucionalizar

la lucha de las fuerzas populares en una nueva forma estatal, esto es, parece observar, al igual que Aricó, un rol principal del Estado en la configuración de las formaciones nacionales. Ahora bien, no hay un deslizamiento en García Linera desde una postura de rechazo al Estado en el momento que polemiza con Aricó hacia una lectura favorable a la forma estatal cuando asume la vicepresidencia, sino que se trata de un acercamiento al Estado que debe comprenderse como resultado de una lectura que responde a las condiciones prácticas de la realidad de su tiempo y que postula a las comunidades indígenas como el sujeto político de la construcción nacional. El Estado es siempre, para García Linera, la cristalización de la lucha del sujeto revolucionario en movimiento. Hay una fidelidad teórica, y, de algún modo, política, en García Linera a comprender la realidad boliviana desde una lectura indianista y situacional. Por ello, cuando lee críticamente a Aricó en “América” García Linera estaba pensando en cómo los Estados-nación que se habían conformado tras los procesos de independencia en América Latina lo habían hecho sobre la base de la denegación de las comunidades indígenas, dando lugar a naciones inconclusas. ¿Qué sucede cuando, desde la perspectiva de García Linera, el Estado es la condensación de las luchas sociales de esa masa comunitaria en movimiento?

Retomando los planteamientos teóricos de García Linera sobre el Estado en este período, en “La construcción del Estado” (2010), transcripción de una conferencia dictada por García Linera en la Universidad de Buenos Aires en 2010, define al Estado como

(...) un aparato social, territorial, de producción efectiva de tres monopolios —recursos, cohesión y legitimidad—, en el que cada monopolio, de los recursos, de la coerción y de la legitimidad, es un resultado de tres relaciones sociales (...) Un Estado es un monopolio exitoso de la coerción —lo estudió Marx, lo estudió Weber—; un Estado es un monopolio exitoso de la legitimidad, de las ideas-fuerza que regulan la cohesión entre gobernantes y gobernados —lo estudió Bourdieu—; y un Estado es un monopolio de la tributación y de los recursos públicos -lo estudió Norbert Elías y lo estudió Lenin (García Linera, 2010c: 14).

Estos monopolios están compuestos por tres componentes: la correlación de fuerzas, la institucionalidad y las ideas-fuerza que cohesionan<sup>39</sup>. De este modo, el Estado se presenta no

---

<sup>39</sup> En “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación” (2008), define al Estado

(...) por una parte, como una correlación política de fuerzas entre bloques y clases sociales con capacidad de influir (...) en la implementación de decisiones gubernamentales o (...) como construcción de una coalición política dominante; por otra, como una maquinaria donde se materializan esas decisiones en normas, reglas, burocracias, presupuestos, jerarquías, hábitos burocráticos, papeles, trámites, es decir, como institucionalidad. Estos dos primeros componentes hacen referencia al Estado como relación material de dominación y conducción política. Finalmente, en tercer lugar, el Estado como idea colectiva, como sentido común de época



cómo una maquinabilidad externa a los sujetos sociales, sino, al mismo tiempo, como una *idealidad relacional* que está en la sociedad y por fuera de ella. La transformación del Estado, entonces, no responde meramente a “un hecho de voluntad o de decreto”, sino que da cuenta de “un largo proceso de deconstrucción de la estatalidad en su dimensión ideal, material e institucional en la propia sociedad” (García Linera, 2010: 14). La tarea de desentrañar el potencial comunitario y emancipador en la transformación del Estado lo conduce en 2015 a recuperar al marxista heterodoxo Nicos Poulantzas. En “El Estado y la vía democrática al socialismo” (2015) toma dos conceptos claves del pensamiento de Poulantzas: el Estado como relación social y campo de lucha, y la vía democrática al socialismo. El Estado es visto como un fetichismo que adopta la misma lógica del fetichismo de la mercancía que Marx describe en el primer tomo de *El Capital*:

Tanto el dinero como el Estado, recrean ámbitos de universalidad o espacios de socialidad humanas. En el caso del dinero, permite el intercambio de productos a escala universal, y con ello facilita la realización del valor de uso de los productos concretos del trabajo humano, que se plasma en el consumo (satisfacción de necesidades) de otros seres humanos. No cabe duda que ésta es una función de socialidad, de comunidad. Sin embargo, se la cumple a partir de una abstracción de la acción concreta de los productores, validando y consagrando la separación entre ellos, que concurren a sus actividades como productores privados. La función del dinero emerge de esta fragmentación material de los productores-poseedores, la reafirma, se sobrepone a ellos y, a la larga, los domina en su propia atomización/separación como productores-poseedores privados; aunque únicamente puede hacer todo ello, puede reproducir este fetichismo, porque simultáneamente recrea socialidad, sedimenta comunidad, aun cuando se trata de una socialidad abstracta, de una ‘comunidad ilusoria’ fallida, pero que funciona en la acción material y mental de cada miembro de la sociedad. De la misma forma, el Estado cohesiona a los miembros de una sociedad, reafirma una pertenencia y unas tendencias comunes a todos ellos, pero lo hace a partir de una monopolización-privatización del uso, gestión y usufructo de esos bienes comunes” (García Linera, 2015a: 151).

De esta cita larga se desprende una premisa fundamental: el análisis de las formas del valor que realiza García Linera en los primeros años de su producción teórica, principalmente en *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos*

---

que garantiza el consentimiento moral entre gobernantes y gobernados. Con este tercer componente nos referimos al Estado como relación de legitimación política (García Linera, 2008 [2008]: 393).

Entendiendo al Estado a partir de estos componentes, García Linera concluye que la articulación Estado-sociedad da cuenta de una relación paradójica ya que el Estado es materia, en lo físico y administrativo (monopolio de la coerción, de la administración de los impuestos como núcleo íntimo y fundante), pero, al mismo tiempo, opera a partir de la creencia colectiva de la necesidad o, si se prefiere, inevitabilidad de su funcionamiento. Es una paradoja que, según García Linera, se manifiesta incluso al interior de la maquinaria estatal: el Estado es el único ámbito del campo político en que la idea deviene materia. Las decisiones pensadas por los administradores del Estado se convierten inmediata y necesariamente en materia estatal (informes, documentos, leyes, recursos financieros, etc.). El Estado, entonces, es “la constante condensación de la contradicción entre la materialidad y la idealidad de la acción política” (García Linera, 2008 [2008]: 393).

*civilizatorios que preceden al ayllu universal* (1995), continúan siendo el núcleo de su lectura sobre el Estado y el poder. De allí que, para García Linera, la posibilidad de superar a la forma Estado moderno capitalista sea paralela a superar a la forma mercancía, esto es, a avanzar hacia una forma de socialización basada en la universalización de las fuerzas productivas comunitarias ancladas, no en la forma valor mercantil, sino en la lógica del valor de uso. ¿Cómo se avanza hacia esa nueva forma de socialización? La respuesta, para el autor boliviano, pasa por el Estado. Tomando el concepto de socialismo democrático de Poulantzas, García Linera afirma que, si el Estado es la institucionalización material de una determinada correlación de fuerzas, entonces, el socialismo, que expresa la transformación radical de la relación social del Estado moderno capitalista, tiene que atravesar indefectiblemente al propio Estado. ¿Cómo lo hace? Avanzando hacia mayores grados de democratización y descentralización de las decisiones sobre la gestión de los bienes colectivos, es decir, desmonopolizando “la producción de los universales cohesionadores”, las “condiciones materiales y simbólicas de la existencia social”. En palabras de García Linera:

Si el Estado es esta dualidad de lo común por monopolios, ¿cómo haces para potenciar lo común y debilitar lo monopólico? Creo que ahí radica la clave de los progresismos: va a haber monopolio, pero la clave de la democratización y la radicalización del progresismo mundial, latinoamericano, boliviano es el debilitamiento de lo monopólico y la ampliación de lo común (García Linera, 2021).

En este punto, García Linera está discutiendo con el marxismo dominante del siglo XX, que concibe al Estado como una máquina monolítica al servicio de una clase, perspectiva que anula cualquier espacio para la posible emancipación por parte de los sectores populares y, desde una posición elitista, promueve la liberación únicamente de la mano de una vanguardia iluminada. Para García Linera, en las relaciones de dominación hay “grietas intersticiales”, que actúan como márgenes desde los cuáles es posible que los sectores populares se movilicen y den lugar a un nuevo sentido común, que cuando se materializa en acuerdos y leyes, deviene en Estado. Las creencias movilizadoras que se presentan como posibilidades emancipatorias anidan y surgen en los intersticios del propio Estado como monopolio de decisiones universales. Cuando esas fuerzas se proponen “sustituir los profundos esquemas mentales con los que la gente organiza moral y lógicamente su vida cotidiana” y construir nuevas formas de gestión de los asuntos comunes estamos, para García Linera, antes una crisis general de Estado que, dependiendo de la capacidad de las fuerzas subalternas, puede decantar en una nueva forma estatal.

Esto es lo que ha sucedido en Bolivia a partir de la irrupción plebeya durante la Guerra del Agua en el 2000, la cual generó lo que el autor denominará una “crisis estatal”. Toda crisis estatal atraviesa cinco etapas: la primera, el “develamiento de la crisis de Estado”, se identifica con el resquebrajamiento de los pilares de la dominación estatal (institucionalidad, correlación de fuerzas entre gobernantes y gobernados) y de develamiento de las contradicciones internas de la estructura estatal, social y económica. Cuando el cuestionamiento de las clases subalternas da lugar a la constitución de un bloque social con capacidad de movilización territorial y voluntad de poder, se despliega la segunda fase del proceso revolucionario: el “empate catastrófico”, en el que dos bloques de poder antagónicos se disputan el orden estatal. La tercera etapa se despliega de manera solapada a la segunda y tiene lugar con la instauración de un nuevo orden simbólico que radicaliza el antagonismo de los dos proyectos de sociedad al interior del mismo Estado. La cuarta fase da cuenta del momento en que los bloques antagónicos deben dirimir su existencia a través de la confrontación. Se trata de un “punto de bifurcación”, en el que los bloques antagónicos dirimen abiertamente el control de poder del Estado, consolidándose alguno de los dos proyectos (García Linera, 2008 [2008]).

García Linera está pensando al Estado desde esta última etapa de la crisis estatal en Bolivia, es decir, el momento en que se estaba dirimiendo el *punto de bifurcación* en la escena política boliviana<sup>40</sup>. La caracterización del Estado que realiza García Linera, entonces, es la de un *Estado en transición* en el que “las jerarquías, los procedimientos y los hábitos de la relación-Estado pierden su anclaje estructural primordial” (García Linera, 2008 [2008]: 392) y se está construyendo una nueva forma estatal. Retomando aquello que venía señalando en el período anterior sobre la condición aparente y gelatinosa del Estado boliviano, García Linera entiende que el Estado que comienza a construirse en Bolivia desde 2006 asume un carácter integral. El autor toma el concepto de *Estado integral* del andamiaje teórico de Gramsci, quien lo define como la suma de la relación orgánica óptima y la hegemonía histórica, en tanto componentes de la estatalidad: el primero supone la condensación política de la sociedad civil

---

<sup>40</sup> García Linera escribe este texto en una coyuntura particular: el 10 de agosto de 2008 se llevó cabo un Referéndum Revocatorio, en el que se dirimió sobre la permanencia del binomio presidencial y de ocho prefectos departamentales. El resultado ratificó a Evo Morales con el 67% de los votos. Tras esta derrota, la oposición proveniente de los sectores de la llamada “medialuna” boliviana (Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija) intentaron un golpe de Estado. García Linera leyó este momento como un punto de bifurcación: las dos fuerzas de la estructura social boliviana (las antiguas clases dominantes y el nuevo bloque de poder emergente) se enfrentaron abiertamente por el control del poder estatal (García Linera, 2011b).

en el Estado; el segundo refiere a la capacidad de un bloque de clases de constituirse como poder estatal, logrando promover el consenso sobre su liderazgo político-social y sus acciones al resto de las clases sociales (García Linera, 2010a).

Cuando no existe una relación orgánica óptima entre sociedad civil y Estado, es decir, “cuando el Estado es y se presenta abiertamente como organización política exclusiva de una parte de la sociedad en apronte, contención y exclusión de otras partes mayoritarias de la sociedad civil” se está frente a lo que Zavaleta Mercado ha denominado un Estado aparente (García Linera, 2010a: 11). Según García Linera, este es el tipo de Estado que ha primado en Bolivia desde la fundación de la República hasta 2006: un Estado que fue colonizado por un bloque social minoritario que ha impuesto sus intereses sobre la mayoría social. Esto se tradujo en que “desde la fundación de la República, una porción mayoritaria del país —los indígenas y las clases laboriosas— se haya sentido excluida y haya vivido gran parte de su actividad política al margen de la institucionalidad pseudo-modernizante con la que las élites adornaban al Estado” (García Linera, 2010a: 12). El Estado aparente presentaba, según el autor en estudio, tres “fallas tectónicas”: 1) un carácter colonial y racial, que reforzó las estructuras de castas y los mecanismos de segregación y exclusión; 2) una ausencia de territorialización: desde su fundación, el Estado boliviano no tuvo presencia soberana en todo el territorio; 3) un modelo de desarrollo productivo externalizador del excedente económico y privatizador de los recursos públicos (García Linera, 2010a).

En contraposición, la forma estatal que se eleva en Bolivia a partir de 2006 va a configurar lo que García Linera denominó *Estado integral*, esto es, un Estado tendiente a articular la condición de abigarramiento de la formación social y económica boliviana. Para el autor, la propuesta de una refundación estatal a partir del reconocimiento de la superposición de varias cosmovisiones, temporalidades, estructuras societales y racionalidades productivas, provenientes de la dominación colonial, primero, y neocolonial, luego, estaba ya contenida en la irrupción popular de principios del siglo XXI. Los movimientos sociales y las distintas expresiones de acción colectiva que emergieron en la escena pública a partir de la “Guerra del Agua” (2000) se propusieron “la superación del desencuentro catastrófico entre formación social y formación estatal” (García Linera, 2010a: 12). Para García Linera, en la agenda de

las sublevaciones populares entre 2000 y 2005<sup>41</sup> estaba construir un nuevo bloque de poder con capacidad hegemónica, es decir, no sólo construir una nueva forma de Estado sino también conducirla. Esta agenda se va a cristalizar en el proceso Constituyente de 2006, y la posterior sanción de la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia en 2009<sup>42</sup>, que subvirtió y replanteó la configuración del andamiaje político-institucional y territorial del Estado y la estructura societal, al reconocer su carácter plurinacional:

La nueva Constitución Política del Estado no sólo es la consagración legal e institucional de una nueva correlación de fuerzas sociales en el Estado y de un nuevo bloque de poder histórico; es, a la vez, por la naturaleza clasista y cultural del bloque de poder constituyente nacional-popular, el proyecto político-material de resolución real, de superación de esas fallas tectónicas de larga data que hicieron del Estado boliviano un Estado aparente, sin hegemonía histórica ni óptimo orgánico con la sociedad civil (García Linera, 2010a: 15).

El proceso de constitución del Estado Plurinacional dio cuenta de la materialización de un *Estado integral*, que reconoció transformaciones en distintos aspectos: políticos, sociales, económicos y étnicos/culturales. Estos cambios fueron explicados y, de algún modo, fundamentados por García Linera en varios de los escritos publicados desde el lugar enunciativo de la vicepresidencia. En particular, los desarrollos teóricos que realizó alrededor del proyecto de reconfiguración política y étnica/cultural, y el modelo de desarrollo productivo del *evismo* resultan relevantes ya que contienen claves de lectura no sólo para comprender la forma en que el autor procesó discursivamente las tensiones que irán surgiendo alrededor del *proceso de cambio*, sino también para comenzar a desentrañar el horizonte político que está contenido en el *Estado integral*.

El triunfo de Evo Morales en 2005, que significó la victoria político-electoral de un gobierno de movimientos sociales articulados en torno a organizaciones indígenas, integración que, como veremos más adelante, no se dio sin tensiones, cambió la estructura del Estado y la composición del bloque dirigente (García Linera, 2014). La emergencia de una fuerza política

---

<sup>41</sup> Fruto de esta oleada de protestas, los movimientos sociales delinearon la llamada “Agenda de Octubre” (2003), donde se sintetizaron los objetivos de reapropiación de los recursos hidrocarbúricos y de otros bienes comunes entregados a las empresas transnacionales durante la hegemonía de la ortodoxia neoliberal, y de realización de una asamblea constituyente que se convirtiera en el proceso fundacional de una nueva nación boliviana (Gutiérrez Aguilar, 2008). Esta agenda se tradujo en el plano electoral en el triunfo de Evo Morales en 2005.

<sup>42</sup> La llamada “Agenda de Octubre”, resultado de la rebelión popular de octubre de 2003, demandaba la nacionalización, recuperación e industrialización de los hidrocarburos; y la convocatoria a una Asamblea Constituyente de la que resultase la redacción de una nueva constitución. La Asamblea Constituyente, comenzada en 2006, sancionó la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia en 2007, la cual entró en vigencia en 2009 tras ser aprobada mediante referéndum. Para conocer más sobre el proceso constituyente, véase Cuba Rojas (2006).

dominante —el MAS<sup>43</sup>— y de agrupaciones ciudadanas que desplazaron al tradicional sistema de partidos permitió la visibilización de nuevas estructuras de significados, demandas e identidades colectivas en la escena política. La propia presencia del primer presidente indígena, Evo Morales, significó un quiebre definitivo del horizonte de sentidos que se había articulado en torno a un sistema social de exclusión étnica. Desde entonces, lo indio fue reelaborándose como base de un discurso y un proyecto político de descolonización, cuyo objetivo era acabar con las estructuras de dominación neocolonial y refundar el Estado y la sociedad desde un modelo incluyente. Se erigió, simbólica y materialmente, un proyecto político de *descolonialidad* que retomó la tesis del colonialismo interno<sup>44</sup>. *Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad* (2014), libro editado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, es quizás el escrito donde García Linera expone con mayores argumentos la transformación étnica/cultural emergente en Bolivia a partir de 2006:

Las principales identidades indígenas —organizadas como movimiento indígena— decidieron dejar en el camino la latente opción de autodeterminación nacional, que habría abierto la posibilidad de fragmentación territorial, optando por otra forma de realización estatal de la identidad nacional indígena, que no se había previsto ni estaba en ningún manual: la victoria estatal popular-indígena (Estado Plurinacional y gobierno de movimientos sociales), en el marco de la unidad territorial con el resto de las naciones (identidad nacional-estatal-boliviana) y el respeto y reforzamiento cultural de las identidades indígenas. (García Linera, 2014: 53).

Con la llegada de Evo Morales al poder, ya no será el ciudadano de origen mestizo ni el minero como sujeto revolucionario el *nosotros* que sustentará simbólica, discursiva y

---

<sup>43</sup>Los orígenes del MAS se remontan a 1995 cuando el Congreso Tierra y Territorio aprobó el llamado “Instrumento Político”, que “dio lugar a un complejo movimiento construido a partir de las estructuras de los sindicatos campesinos. El núcleo duro de esa articulación de organizaciones rurales eran los cocaleros del Chapare, los colonizadores (...), los campesinos de los valles de Cochabamba y la Federación de Mujeres Bartolina Sisa” (Stefanoni, 2010: 6). El MAS-IPSP sustentó su fundamento político en la lucha en defensa de la hoja de coca de los productores cocaleros del Chapare durante la década del noventa, a partir del liderazgo de Evo Morales. El sindicalismo campesino ha sido portador de una nueva matriz social y cultural sobre la que articuló, en buena parte, la fuerza política del MAS:

Se trata de migrantes, sobre todo campesinos, de distintos ámbitos culturales y sociales andinos, de regiones con importantes rasgos de comunidad (...) Pero también son el resultado de las crisis y los fracasos económicos en distintos momentos históricos, como la crisis del estaño y las reformas estructurales de los años ochenta, y de la atracción inercial que ejercen la economía y el precio de la coca. Como sea, en su diversidad son fundadores de una nueva configuración multicultural y social (Calderón y Castells, 2019: 193-194).

Los cocaleros se convirtieron en la vanguardia de la movilización popular y la defensa de la identidad nacional y dotaron al MAS de una fuerte impronta indígena-campesina. El discurso del MAS-IPSP giró en torno a una matriz nacional-popular que postulaba la recuperación de los recursos naturales, organizaba el campo político a partir de la disputa pueblo-oligarquía, y se presentaba como fuertemente antineoliberal y antiimperialista.

<sup>44</sup> Para más referencias sobre la teoría del colonialismo interno, recogida por el pensamiento boliviano contemporáneo en el marco de la irrupción en la escena política de los movimientos sociales, véase el capítulo II de este estudio.

prácticamente la conformación de la nación y las acciones estatales, sino que el *nosotros* se identificará con la identidad étnica que, al asociarse con el conjunto de la nación, se propondrá refundarla a partir del nuevo sujeto constituido por las comunidades indígenas. Las naciones indígenas, en tanto sujeto social colectivo, devienen Estado y convierten la diversidad societal en complejidad estatal y horizonte plural. La identidad colectiva se articuló en clave étnica indígena, es decir, se ha producido una *indianización* del Estado y de la identidad estatal boliviana, de modo tal que lo étnico se convirtió en la trama del contenido y la forma nacional boliviana (García Linera, 2014):

La constitución de una nación estatal aymara, y tal vez de una quechua, se abrió como posibilidad ante el blindaje anti-indígena del Estado republicano, especialmente en su forma neoliberal. Pero la historia transcurrió por otro camino. Las construcciones de hegemonía cultural, de habilidad articuladora de los movimientos indígenas tomaron (...) un rumbo más gramsciano que leninista, en relación a la consolidación estatal de las identidades indígenas; de tal forma que en vez de optar por la autodeterminación nacional indígena (...), las luchas discurrieron por la opción de la indianización del estado boliviano, y la creciente indianización de la identidad boliviana, como el lugar de unificación de las diversas identidades indígenas y no indígenas, paralelamente al reforzamiento cultural de la propia identidad indígena (...) Las principales identidades indígenas —organizadas como movimiento indígena— decidieron dejar en el camino la latente opción de autodeterminación nacional, que habría abierto la posibilidad de fragmentación territorial, optando por otra forma de realización estatal de la identidad nacional indígena, que no se había previsto ni estaba en ningún manual: la victoria estatal popular-indígena (Estado Plurinacional y gobierno de movimientos sociales), en el marco de la unidad territorial con el resto de las naciones (identidad nacional-estatal-boliviana) y el respeto y reforzamiento cultural de las identidades indígenas. (García Linera, 2014: 53).

La conformación del Estado Plurinacional significó al mismo tiempo la radicalización de la idea de democracia, ajena a la tradición del republicanismo liberal, y la institucionalización de la identidad indígena como sujeto colectivo identitario de la naciente nación. El Estado que había sido construido en el siglo XIX bajo la hegemonía de los ideales de la nación moderna, que derivó en una noción abstracta de ciudadanía, subvirtió frente a la emergencia de un Estado Plurinacional, a partir del cual fue posible replantear los esquemas de ciudadanía y democracia. El reconocimiento de los pueblos indígena-originario-campesinos como sujetos de derecho dio forma a un nuevo contexto histórico y político que rompió, aunque de manera intermitente, la figura restringida del ciudadano votante, limitado en sus derechos a la propiedad privada y en su participación política a la dinámica partidaria propia de la democracia procedimental.

Según la Constitución Política del Estado, “es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española” (Constitución Política del Estado, 2009). En este marco, el Estado Plurinacional reconoció los derechos colectivos de las naciones indígenas, institucionalizó los sistemas de autogobierno indígena en la elección de autoridades y oficializó la enseñanza de los idiomas indígenas. Este proceso de descolonización no se limitó, entonces, a abolir las desigualdades económicos-sociales, sino que también buscó avanzar sobre las correspondientes a las esferas culturas, simbólicas y étnicas de poder. El quiebre de este imaginario y horizonte de posibilidades no se tradujo sólo en la simbología, sino también, a nivel administrativo, en el llamado proceso de indianización del Estado, el cual supuso el desplazamiento de las élites políticas y de las clases sociales en la toma de decisiones políticas fundamentales (García Linera, 2010d).

En lo económico, el *Estado integral* se tradujo en la conformación de lo que García Linera llamará tempranamente como un *capitalismo andino-amazónico* (2006) o, en textos posteriores, el *modelo económico nacional productivo*. La conceptualización que el autor realiza sobre las transformaciones en la estructura económica de la sociedad boliviana contiene elementos importantes sobre el vínculo con el presente-futuro del horizonte político del socialismo en Bolivia desde la perspectiva de lo comunal. La categoría de *capitalismo andino-amazónico* se fundamenta en la condición plural de la estructura económica boliviana, en la que conviven diversas temporalidades, esto es, ámbitos mercantiles-industriales modernos con la actividad comunitaria. El *capitalismo andino-amazónico* es, para García Linera, la forma de desarrollo económico que mejor se adapta a esa Bolivia plural, y en la que el autor no observa la posibilidad de una transformación comunista en el corto plazo. En “El ‘capitalismo andino-amazónico’” (2006) atribuye esa imposibilidad a dos causas: por un lado, la existencia de un proletariado demográficamente minoritario y políticamente inexistente; y, por el otro, el debilitamiento de la actividad comunitaria en sus formas agraria y urbana. Las posibilidades se reducen, entonces, a desarrollar un capitalismo con impronta andina, esto es, un modelo económico basado en “la construcción de un Estado fuerte” que regule “la expansión de la economía industrial”, extraiga “sus excedentes” y los transfiera “al ámbito comunitario para potenciar formas de autoorganización y de desarrollo mercantil propiamente andino y amazónico” (García Linera, 2006a: párr.3). El Estado se convierte en un actor central en la tarea de potenciar aquellas redes comunitarias que aún persisten en la



formación social y productiva del país andino, pero, advierte el autor, se trata de un “mecanismo temporal y transitorio”.

Vale la pena recorrer esta cita larga del autor para fundamentar su conceptualización sobre el rol del Estado:

Somos un país que tiene una amplia presencia de economía comunitaria agraria, hoy cercenada y asfixiada por el colonialismo y el capitalismo depredador. Tenemos que romper esas cadenas que atormentan la estructura comunitaria y liberar las fuerzas productivas que están contenidas en el comunitarismo. Tenemos, también, importantes sectores de mediana y gran empresa que, igualmente, deben ser respaldadas para consolidar su actividad y expandirla. Pero cada una de estas capacidades y esferas económicas son débiles para enfrentar, por sí mismas, una estructura planetaria que explota, destruye o subordina a estas capacidades productivas. La única manera de proteger a cada una de estas esferas de la economía plural boliviana, de articularlas y de inyectarles recursos para su crecimiento, es la presencia de un Estado económicamente fuerte en las actividades estratégicas del país, que permita generar excedente económico y reinvertirlo en cada una de las otras actividades económicas de los bolivianos. No se trata de que el Estado ocupe todo el espectro económico, eso es imposible, sino de que el Estado lidere la economía en los niveles estratégicos que generen excedente y pueda distribuirlo al resto de los sectores productivos. (García Linera, 2010b: 12).

En esa transición, la opción es clara: se deben fortalecer los resortes del Estado para dirigir un proyecto de nacionalismo económico incluyente que, a partir de la nacionalización de los hidrocarburos y otros recursos estratégicos<sup>45</sup>, se apropie del excedente con fines redistributivos, tanto para generar políticas sociales de reducción de pobreza como para potenciar las distintas esferas de la economía plural boliviana.

### 3.2. Las tensiones creativas del *proceso de cambio*

El desarrollo del Estado plurinacional no se desplegó sin tensiones. La conceptualización de las mismas formará parte del desarrollo teórico de García Linera a lo largo de este período, principalmente aquellas referidas al modelo de desarrollo del país andino, cuyos términos se pusieron de manifiesto a partir de la decisión de Evo Morales en 2011 de construir una carretera desde Villa Tunari hasta San Ignacio de Moxos, que pasaría por el núcleo del TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Seure). Este conflicto visibilizó las

---

<sup>45</sup> Una de las primeras medidas económicas adoptadas por el gobierno de Evo Morales fue la sanción del Decreto de Nacionalización N°28.701 (2006) que le permitió al Estado recuperar la propiedad, la posesión y el control total y absoluto de los hidrocarburos.

tensiones y oscilaciones entre el imaginario desarrollista y el paradigma de matriz comunitaria del *Vivir Bien*, en tanto aspectos del debate sobre el desarrollo en Bolivia.

A fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI, se produjo un reposicionamiento de la categoría de desarrollo en el escenario latinoamericano. Con la irrupción de lo que en el ámbito académico se han denominado gobiernos posneoliberales (Sader, 2008; Guillén, 2009; Thwaites Rey, 2010), el campo problemático del desarrollo ha vuelto a ocupar un lugar central tanto en el plano teórico como en el político. No sólo para dar cuenta de las rupturas y continuidades con las políticas implementadas en las décadas anteriores, sino también para elaborar herramientas teóricas que contribuyeron a comprender las transformaciones operadas. En particular, la emergencia de gobiernos de nuevo signo en la región andina dotó de rasgos diferenciales al debate sobre el desarrollo. Fundamentalmente, porque su base social de sustentación residió en gran parte en los movimientos sociales de composición indígena y campesina, que han puesto en el centro de la discusión categorías novedosas derivadas de su cosmovisión ancestral. En los últimos años, la deriva conceptual del desarrollo ha dado lugar a la proliferación de distintas perspectivas, sistemas de ideas y tendencias reflexivas que, con matices, deslizamientos e incluso antinomias entre y dentro de las posiciones en juego, han delimitado la discusión.

En particular, el debate sobre el desarrollo en Bolivia ha dado cuenta no sólo de la (re)actualización de elementos tradicionales del debate sobre el vínculo entre Estado y desarrollo en América Latina, sino también de elementos asociados con la excepcionalidad del *proceso de cambio* en Bolivia: por un lado, la visión estatalista y el imaginario desarrollista de la matriz nacional-popular de los años cincuenta que se reactualizó en la región luego del quiebre del paradigma neoliberal y que, respondiendo al tradicional interrogante sobre la disputa por el excedente, planteó un reposicionamiento del rol Estado en la economía. Por el otro, un pensar situado desde la propia realidad andina, que incorporó una dimensión decolonial, utópica, subjetiva e identitaria del desarrollo, a través de la cosmovisión de los pueblos indígenas que desde su propia perspectiva espiritual, ética y cultural cuestiona las bases epistemológicas y filosóficas de la categoría misma de desarrollo, plantea una relación armoniosa con la naturaleza e intenta restablecer la matriz comunitaria arraigada en la estructura social boliviana: la categoría del *Vivir Bien* (*Suma Qamaña*) da cuenta de un nuevo sistema de significados, que conlleva desafíos, expectativas de

emancipación y horizontes utópicos específicos<sup>46</sup>. Como mencionamos en la introducción de este estudio, Calderón ha definido al proceso de cambio en Bolivia como un “neodesarrollismo indigenista” (Calderón, 2017 [2005]). Este modelo político y económico significó la instauración de un Estado fuerte e interventor sustentado en el liderazgo de Evo Morales, por un lado, y el fortalecimiento de una lógica indigenista que, basada en formas comunitaristas, instaló nuevas formas de participación y organización social, por el otro. El neodesarrollismo se tradujo, entonces, en “una tensión dinámica y ambivalente entre el Estado y una lógica comunitaria o semicomunitaria profundamente indigenista, a partir de la cual se reestructuró el conjunto de las relaciones sociales y políticas” (Calderón y Castells, 2019: 195).

El conflicto sociopolítico en torno al TIPNIS mostró las tensiones entre la forma plurinacional del Estado y la centralidad hegemónica estatalista en la toma de decisiones. ¿Cómo conciliar el clivaje indianista y la construcción de una determinada hegemonía anclada en un proyecto fuertemente estatista de carácter desarrollista?, ¿cómo satisfacer las demandas de inclusión social y, a su vez, de las de tipo étnico-cultural? El TIPNIS es un área de la Amazonía de Bolivia que se halla en la frontera entre dos departamentos: al sur del Beni (departamento enteramente amazónico) y al norte de Cochabamba (región de los valles), dando cuenta de una diversidad de ecosistemas. Al interior del TIPNIS conviven distintas prácticas productivas y dinámicas económicas: en primer lugar, una economía étnica amazónica de subsistencia que practican los pueblos y comunidades indígenas de la zona, que basan su reproducción socioeconómica en torno al uso, acceso y aprovechamiento de los bienes del bosque de forma colectiva. Esta forma productiva se combina con una economía comunitaria que realiza un uso sostenible de los bienes del bosque y un manejo territorial comunitario. En segundo lugar, una dinámica vinculada con la expansión de los cultivos de coca y avasallamiento del territorio indígena. En tercer lugar, las políticas gubernamentales más vinculada a procesos de producción capitalistas. La construcción de la carretera generó la reacción de las organizaciones indígenas del TIPNIS, que protagonizaron dos grandes marchas (2011 y 2012), exigiendo el respeto a su territorialidad y la consulta de los pueblos

---

<sup>46</sup> Para profundizar sobre las diversas perspectivas que conforman el debate sobre el desarrollo, véanse: el saber ambiental (Leff, 2010); el neodesarrollismo (Bresser Pereira, 2007; Marini, 2007; Ferrer, 2008); el posdesarrollo (Mansilla, 2003; Escobar, 2005; De Sousa Santos, 2009); el pensamiento decolonial (Mignolo, 2005; Quijano, 2010); los paradigmas de desarrollo desde una visión biocéntrica y la alternativa del Buen Vivir (Acosta, 2009; Gudynas, 2009); y la crítica al extractivismo entendido como maldesarrollo (Harvey, 2005; Svampa, 2012). Sobre la especificidad andina en el debate sobre el desarrollo, véanse: Acosta (2009), Calderón (2005, 2008, 2019), Fornillo (2011), Hidalgo Flor (2011), Houtart (2011), Stefanoni (2007) y Svampa (2012).

indígenas como establece la Constitución Política del Estado boliviano y los convenios internacionales como el 169 de la OIT. El TIPNIS fue reivindicado por las poblaciones indígenas del lugar, no solo por su condición de parque natural –y por tanto área protegida-, sino por ser territorio indígena reconocido como parte de los Derechos de las Naciones y Pueblos Indígenas Originarios.

García Linera se convirtió en un enunciador principal del debate sobre el desarrollo en Bolivia. Sus formulaciones quedaron explicitadas mayormente en las siguientes publicaciones editadas por la Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia: *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio* (2011); *El “onegismo”, enfermedad infantil del derechismo (o cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal* (2011); y *Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista* (2012). Estos escritos constituyen una suerte de saga en la que García Linera, en un tono bastante técnico y economicista para el caso de las últimas dos, se introduce en la discusión sobre si el esquema productivo en Bolivia a partir de 2006 se trataba de un modelo de desarrollo extractivista que, basado en la explotación y exportación de los recursos naturales, lejos estaba de los principios de la economía plural y el paradigma comunitario del *Vivir Bien* contenidos en la Carta Magna. García Linera está discutiendo, una vez más, con ciertos integrantes de la intelectualidad boliviana, a los que denomina “onegeistas restauradores”<sup>47</sup>, que caracterizaban al modelo de desarrollo del *evismo* como un proceso neoextractivista. Cabe considerar a estos escritos como una respuesta a estos sectores; de allí que asuman una retórica bastante directa e, incluso, defensiva.

Para García Linera, la revolución social que se inauguró en Bolivia a partir del ciclo de acción colectiva del año 2000 se desplegó en fases. Luego del conflicto separatista con la región de la medialuna en 2008 y la posterior victoria electoral del *evismo* en las elecciones de 2009, se consolidó el bloque nacional-popular en el poder y se abrió, para García Linera, la quinta fase del proceso de cambio en Bolivia. Esta fase estaría caracterizada por la

---

<sup>47</sup>La referencia alude a un grupo de intelectuales que ejercieron distintos cargos en el gobierno de Evo Morales y luego abandonaron sus funciones en medio de críticas a las políticas gubernamentales. La lista incluye a Alejandro Almaráz, ex Viceministro de Tierras; Raúl Prada, ex constituyente, ex Director General de Normas y Gestión Pública del Ministerio de Economía y Finanzas Públicas y ex Viceministro de Planificación Estratégica; Gustavo Guzmán, ex Embajador de Bolivia en Estados Unidos; Víctor Hugo Sainz, ex Superintendente de Hidrocarburos; entre otros.

presencia de tensiones creativas, que tienen la potencialidad de motorizar el proceso de cambio, deviniendo en “*fuerzas productivas objetivas y subjetivas de la revolución*” (García Linera, 2011b: 24; énfasis propio). Las “tensiones creativas de la revolución” refieren a las contradicciones y tensiones que poseen

dos características fundamentales. La primera, que a diferencia de lo que sucedía años atrás, no propugnan un nuevo tipo de sociedad ni plantean un nuevo horizonte de Estado o economía, sino la ralentización o la radicalización del proceso pero en el marco del horizonte de época de la plurinacionalidad (...) La segunda, que como son contradicciones al interior de los tres principios ordenadores de la realidad y de las luchas por transformarla (plurinacionalidad, autonomía y economía plural), son también contradicciones al interior del amplio bloque popular que conduce y sostiene el Proceso de Cambio (García Linera, 2011b: 11).

Se trata de tensiones que, desplegadas al interior del bloque plebeyo, no cuestionan lo que, para García Linera, es un horizonte de época compartido: un republicanismo comunitario, sustentado en la plurinacionalidad descolonizadora, la autonomía y la economía plural, esto es, “un proceso civilizatorio que a la larga tiende a diluir el Estado en la sociedad, en lo que se ha denominado la perspectiva socialista y comunitaria de un Estado integral” (García Linera, 2011: 10). Son conflictos y contradicciones no antagónicas, y también necesarias, en el seno de las fuerzas populares sobre el avance, los ritmos y los alcances del proceso de cambio. García Linera describe cuatro tensiones creativas: 1) relación entre Estado y movimientos sociales; 2) flexibilidad hegemónica frente a la firmeza en el núcleo social; 3) intereses generales frente a intereses particulares y privados; 4) el socialismo comunitario del *Vivir Bien*. Nos detendremos en esta última ya que revela elementos claves para comprender el posicionamiento de García Linera sobre el horizonte del comunismo en este momento de su recorrido teórico-político.

Las contradicciones y oscilaciones alrededor de la definición del modelo de desarrollo constituyen la cuarta tensión de la quinta fase del proceso revolucionaria. Esta tensión estaría marcada por la contradicción entre la demanda de industrialización de bienes naturales y manufacturas, y la necesidad del *Vivir Bien* entendido como el respeto y diálogo con la naturaleza. Se trata de una tensión que encontraría su origen en la condición de abigarramiento de la formación social y la estructura productiva bolivianas. Esta característica endémica da cuenta de una modernización pluralista, que articula formas modernas (capitalistas) y tradicionales de la economía (comunitario-microempresariales), con una fuerte intervención del Estado en la orientación de los recursos. En sus palabras,

Si el Estado es el principal generador de riquezas, debe comenzar a transferir recursos y tecnología hacia los sectores microempresariales y campesinos. Ahí, este proyecto se distancia del desarrollismo que predominó en los años cuarenta y cincuenta, según el cual todos debían convertirse en obreros o burgueses. Acá estamos imaginando una modernización pluralista, con renovación tecnológica, especialización y diversificación, acceso a mercados, provisión de servicios, pero dentro de la propia lógica microempresarial y campesina comunitaria. Hay tres modernizaciones en paralelo, mientras que el desarrollismo cepalino impulsaba una sola vía de modernización (En Svampa y Stefanoni, 2007: 146).

De esta manera, García Linera distingue distintos tipos de bienestar y modernización económica. La visión capitalista y productivista que está detrás del crecimiento industrial como modelo de desarrollo, y que entraría en contradicción con el paradigma civilizatorio del *Vivir Bien*, funcionaría sólo como un generador de excedente económico que a través de la intervención del Estado sería orientado para potenciar las modernizaciones familiares y comunitarias. El autor sostiene que la industrialización se plantea como una segunda etapa de la nacionalización iniciada en la primera fase del gobierno de Evo Morales que se lanzó a nacionalizar las empresas estatales anteriormente privatizadas durante el neoliberalismo:

La nacionalización de los recursos naturales no puede completarse y expandirse si no se pasa a una segunda fase que es la industrialización de esos recursos. Se trata ciertamente de un tema de mejora en los ingresos del Estado pues los productos industrializados y semi-industrializados son portadores de un mayor valor agregado con el potencial de beneficiar económicamente al país en mayor medida a la actual simple exportación de materias primas [...] la industrialización crea una capacidad productiva nacional, un manejo tecnológico y un conjunto de saberes científicos que dan al país una base para impulsar crecientes variedades de actividades industriales, intensivas en tecnología y mano de obra, que podrán transformar la rezagada infraestructura laboral primario-exportadora (García Linera, 2011b: 63).

La industrialización impulsada por el Estado Plurinacional se diferencia, para García Linera, de las experiencias previas del capitalismo de Estado ya que el excedente generado no es acumulado privadamente, sino que es redistribuido por el Estado desde una lógica inclusiva tendiente a satisfacer las necesidades por encima de la ganancia. Esta orientación de la política económica del *evismo* es defendida por García Linera en *El "oenegismo", enfermedad infantil del derechismo (o cómo la "reconducción" del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)* (2011), libro en el que, desde una lectura principalmente economicista, brinda datos sobre las principales variables macroeconómicas de los años de gobierno.

Para García Linera, el Estado Plurinacional ha priorizado el *valor de uso* por encima del *valor de cambio*. Dejando espacio a la argumentación del autor,

(...) el Estado Plurinacional que redistribuye la riqueza acumulada entre todos los sectores sociales, simultáneamente prioriza el *valor de uso* y la *necesidad* por encima del *valor de cambio*, es decir, la satisfacción de necesidades por encima del lucro y la ganancia (...) el Estado, a través del excedente generado en la industrialización, comienza a desprenderse gradualmente de la lógica capitalista de la apropiación privada como norma económica e introduce expansivamente la lógica del valor de uso, de la satisfacción de necesidades, de fundamento comunitario y comunista, como principio rector de actividades económicas (García Linera, 2011b: 67).

García Linera no niega el efecto nocivo que la práctica productivista tiene sobre la naturaleza, e incluso sobre el ser humano, pero desde una lectura cuasi dialéctica lo justifica como una tensión inherente a todo proceso económico que se plantee el desarrollo de las fuerzas productivas con fines inclusivos. La satisfacción de las necesidades sociales requiere indefectiblemente de la profundización de un proceso industrial que genere excedente, y que en el devenir de su desenvolvimiento conlleva una contradicción en relación con el entorno natural y social. Se trataría de lo que el autor llama un “destino fatal” que está en la base del capitalismo.

Ahora bien, ¿cómo eludir ese destino?, ¿cómo continuar el proyecto productivo de inclusión y, al mismo tiempo, preservar las capacidades naturales para las futuras generaciones? García Linera realiza en este punto un análisis que se inserta en la pregunta por el potencial emancipatorio del componente comunitario indígena como horizonte político. Para el autor estudiado, “la *fuerza de la comunidad agraria se presenta como un horizonte*, como un principio ordenador de la relación entre las necesidades del ser humano y las de la naturaleza como totalidad viva” (García Linera, 2011b: 68; énfasis propio). Las fuerzas productivas comunitarias, ancladas en la lógica del valor de uso, contienen una mirada sobre el vínculo con la naturaleza contrapuesta a la lógica capitalista de la valorización del valor. La naturaleza es concebida como un organismo vivo, del que el ser humano es sólo una parte dependiente y que, por ello, el usufructo de sus capacidades productivas y creativas se realiza desde una práctica dialogante con esa naturaleza. Esta forma social del desarrollo de las fuerzas productivas en la que la naturaleza es vista como la prolongación orgánica de la subjetividad humana es, dice García Linera en *Las tensiones creativas de la revolución* (2011), lo que Marx llamaba el comunismo y que en Bolivia ha adoptado la forma del *Vivir Bien*. Vale la pena esta cita larga para clarificar los postulados en juego:

A eso le llamaba Marx el comunismo, la realización de la lógica total del ‘valor de uso’ de la naturaleza en el ser humano y del ser humano realizado en la naturaleza. En eso consiste el *Vivir Bien*: es utilizar la ciencia, la tecnología y la industria para generar riqueza (...), satisfacer las necesidades básicas y crecientes de la sociedad. Pero a la vez necesitamos preservar la estructura fundamental de nuestro entorno natural para nosotros y las generaciones que vendrán. [...] Industrializar sin destruir el fondo estructural del entorno natural-social de la vida, preservar las capacidades naturales para las futuras generaciones de todos los seres vivos, pero a la vez producir riqueza para satisfacer las actuales necesidades materiales insatisfechas de la población, esa es la tensión, la contradicción viva que nos plantea el presente que no puede ser respondida por el capitalismo como tal (García Linera, 2011b: 70).

¿Cómo resuelve García Linera este dilema? Avanzaremos sobre esto en el próximo apartado, pero podemos adelantar que la respuesta parece encontrarse en la idea de *socialismo comunitario*. La satisfacción de las necesidades sociales que, requiere indefectiblemente de la profundización de un proceso industrial generador de excedente, y que en el devenir de su desenvolvimiento implica efectos en el entorno natural y social, describe una tensión. El procesamiento de esta tensión, dice García Linera en este escrito, es el *Vivir Bien* o lo que en algunos párrafos después llama el “socialismo comunitario del vivir bien”: la satisfacción de las necesidades humanas a partir de un vínculo dialogante con la naturaleza, que lo preserve para el presente y las generaciones futuras (García Linera, 2011b). Se trata de “vivir la tensión permanentemente, desplegando las capacidades técnicas del conocimiento que afectan el entorno natural pero que también son capaces de reproducir el fondo estructural de ese entorno natural es el gran desafío para eludir y superar las formas ‘grises’ o ‘verdes’ de la vorágine capitalista” (García Linera, 2011: 71-72). La retórica de García Linera en este punto se vuelve algo confusa e imprecisa: el *socialismo comunitario* parece mostrarse primero como una realidad del presente observado, esto es, la forma en que se despliega y desarrolla la tensión creativa del *proceso de cambio*, y, más adelante, parece describir un desafío que se presenta como un horizonte deseado.

Las referencias a las tensiones alrededor de la matriz productiva y económica que se desarrolló en Bolivia a partir del ascenso de Evo Morales al poder y la forma de comprender, e incluso procesar, esas contradicciones continúan en *Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista* (2012). En particular, el centro de las reflexiones allí contenidas gira alrededor de la discusión sobre el carácter extractivista del modelo de desarrollo boliviano y las condiciones de posibilidad de superar al capitalismo como modo de producción. Se trata de una lectura que va a estar delimitada por el lugar de hombre de Estado de García Linera, esto es, al mismo tiempo que piensa teóricamente la



realidad, es parte del proceso de cambio en Bolivia y, como tal, debe tomar decisiones. Desde este lugar, no sin complejidades y tensiones, García Linera señala que la distribución del excedente se modificó en el país andino, pero aquello no ha significado al mismo tiempo una transformación sustantiva del modo de producción. Esto, nos dice, no se debe al carácter extractivista o no del esquema productivo:

¿Con que superar al extractivismo? (...) *retrocediendo* en la satisfacción de los medios materiales básicos de existencia, tal como lo sugieren sus críticos? ¿No es esta más bien la ruta del incremento de la pobreza y el camino directo a la restauración de los neoliberales? ¿El amarrar las manos al proceso revolucionario en aras del rechazo extractivista, no es acaso lo que más desean las fuerzas conservadoras para asfixiarlo? (...) *¿Acaso no es posible utilizar los recursos que brinda la actividad primaria exportadora controlada por el Estado para generar los excedentes que permitan satisfacer condiciones mínimas de vida de los bolivianos, y garantizar una educación intercultural y científica que genere una masa crítica intelectual capaz de asumir y conducir los emergentes procesos de industrialización y de economía del conocimiento? ¿Acaso dejando de producir materias primas el socialismo tocará la puerta?* (García Linera, 2012: 109; énfasis propio).

Para García Linera, el eje del debate no debería pasar por abandonar o no determinado esquema extractivista, sino por superar al capitalismo como modo de producción global. Los interrogantes constitutivos de estas lecturas obedecen nuevamente al núcleo problemático principal de su producción teórica: dar cuenta de las condiciones de posibilidad de las fuerzas revolucionarias de construir un nuevo paradigma civilizatorio que sustituya al capitalismo como orden social. En palabras del autor:

El comunismo o es planetario o jamás se dará. Y mientras haya una predominancia general del capitalismo, en cuyo interior emergen destellos y tendencias de luchas de un potencial nuevo modo de producción que no puede existir localmente, éste sólo podrá estar presente como eso: una tendencia, una lucha, una posibilidad; ya que su existencia solamente será posible cuando exista en una dimensión geopolítica planetaria (García Linera, 2012: 104).

El socialismo o el comunismo, tratados de forma indistinta y sin demasiadas precisiones semánticas, es pensado en este escrito como un horizonte que no constituye una realidad acabada ni, tampoco, un destino manifiesto. Su concreción dependería de la potencialidad emancipatoria de la acción política de las fuerzas subalternas y comunales en la comunitarización del control de los procesos productivos y la distribución del excedente generado. Entonces, ¿cuál es el rol del Estado Plurinacional en la edificación de ese horizonte? En este punto, resulta conveniente bifurcar y precisar el análisis: es posible encontrar elementos para evaluar la significación del *evismo* como experiencia política en relación con los alcances y limitaciones de la concreción de ese horizonte político, pero ¿es posible nombrarlo?, ¿qué es el *socialismo comunitario*?, ¿socialismo o comunismo?

Avanzaremos sobre estas ideas en el próximo apartado a partir de rastrear la forma en que García Linera formula el horizonte de sociedad deseada y su vínculo con el presente-futuro.

### 3.3. Socialismo comunitario. Los ritmos del comunismo como horizonte de época

La posibilidad de construir otra forma de socialización que no sea el Estado moderno capitalista, es decir, de avanzar hacia una forma civilizacional basada en la expansión de las potencias y energías autónomas y comunitarias-universales de los sindicatos y ayllus, continúa siendo el gran reto para García Linera. Pero, la formulación de este horizonte político en el período de *hombre de Estado-vicepresidente* va a incorporar matices y elementos nuevos importantes: el vínculo con el tiempo presente y presente-futuro se modifica respecto a los escritos de los períodos anteriores. Esta modificación no representa un quiebre del total de su sistema teórico, sino que funciona como un desplazamiento interno que logra tensionar, por momentos, algunas de sus configuraciones teóricas precedentes. La concreción del tipo de sociedad imaginada es descripta más bien como una esperanza posible de alcanzar a largo plazo y a partir de las condiciones de posibilidad que se puedan ir conformando desde el Estado Plurinacional. La teorización sobre el horizonte de época aparece más contundentemente desarrollada en los siguientes escritos del período: *El socialismo comunitario. Un aporte de Bolivia al mundo* (2010); *Socialismo comunitario, un horizonte de época* (2015); y *¿Qué es una Revolución? De la Revolución rusa de 1917 hasta la revolución en nuestros tiempos* (2017). La definición del tipo de sociedad proyectada se adentra en una ambigüedad conceptual expresiva de una retórica confusa y poco precisa: el horizonte de época aparece a veces designado como comunismo, otras veces como socialismo, socialismo comunitario o *Vivir Bien*. Esta complejidad, que no refiere meramente a una discusión semántica, exige comprender las formulaciones de García Linera sobre el horizonte de época como un campo problemático.

El socialismo comunitario es definido en varios pasajes de sus escritos como aquella forma de socialización comunitaria y universal que, opuesta a la lógica del valor mercantil, es pensada y construida desde la propia realidad de Bolivia: “cuando hablamos del socialismo, hablamos de algo distinto, podemos llamarle comunitarismo o buen vivir, pero en el fondo estamos hablando de algo distinto a la sociedad capitalista que genera tanta pobreza,

desigualdad, muerte y destrucción de la naturaleza” (García Linera, 2010c: 8). Para García Linera, existen posibilidades de avanzar hacia formas poscapitalistas de organización de la vida en común en la medida en que, dentro de la lógica del *valor de cambio* —como orden civilizacional planetario—, se vayan abriendo intersticios para el *valor de uso* “como modo de relacionamiento de las personas con las cosas (las riquezas) y de las personas con las personas a través de las cosas” (García Linera, 2017b:67). El socialismo comunitario es el nombre que adopta la construcción de un socialismo de raíces indígenas, esto es, la lucha por superar el capitalismo desde la particularidad boliviana: “llamamos socialismo a la lucha por superar el capitalismo, por acabar con la explotación, por detener la destrucción de la naturaleza, por suprimir la división de clases sociales. Es una esperanza, una lucha, un sueño, pero también es una materialidad realista” (García Linera, 2010c: 14). Es un socialismo que asume una condición comunitaria porque se fundamenta en la filosofía del *Vivir Bien* de las comunidades campesino-indígenas, en tanto constituyen la corporización como sujeto político de las distintas formas del trabajo vivo que mantienen una relación de intercambio vivificante entre el ser humano y la naturaleza.

El socialismo comunitario es pensado por García Linera desde un enfoque civilizacional/civilizatorio: el capitalismo como lógica organizativa universal tiene que ser superada por otra forma social que también se desarrolle a escala planetaria. En palabras del autor:

Lo que algún día tendrá que sustituir al capitalismo como sociedad, necesariamente tendrá que ser otra civilización que libere e irradie a escala mundial todas esas fuerzas y poderes comunitarios hoy existentes, pero sometidos al lucro privado. Marx llamaba a esto la Comunidad Universal; otros le llaman el Ayllu Planetario; otros el Vivir Bien. No importa el nombre, sino el contenido de comunitarización universal y total de todas las relaciones humanas y de los humanos con la naturaleza (García Linera, 2015b: 69).

El socialismo comunitario aparece aquí como un horizonte civilizacional distinto a la lógica del capitalismo. Pero, y retomando lo señalado por Torres López (2018), más adelante García Linera sostiene que el socialismo comunitario recoge también aspectos del capitalismo, noción que también cabe detectar en zonas de la obra de Marx:

Tenemos que recoger del capitalismo la ciencia y la tecnología y de la estructura comunitaria el trabajo social y comunitario. Estas son las fuentes de nuestro socialismo: por un lado la clase obrera, ciencia y tecnología y por el otro, comunitarismo, distribución comunitaria; la suma de mundo obrero y mundo comunitario, de ciencia y tecnología contemporánea y de trabajo y propiedad comunitaria, son las fuentes del socialismo

comunitario que podemos diseñar, reforzar e irradiar, porque este planteamiento se basa en nuestra propia experiencia, realidad y potencialidad [...] Los pilares de nuestro Estado y nuestra economía son las comunidades indígenas campesinas y el movimiento obrero organizado. Un brazo emerge del capitalismo desarrollado, el brazo obrero, y el otro, el brazo indígena emerge de lo que no fue destruido por el capitalismo. La ciencia y la tecnología, procedentes del capitalismo, y el mundo agrario comunitario, que resistió al capitalismo por 500 años, están aquí, pueden y deben irradiarse, expandirse y universalizarse (García Linera, 2010c: 16).

El horizonte de época parece consistir en este pasaje no en una nueva forma civilizacional contrapuesta al capitalismo, sino en una suerte de híbrido que recoge, de algún modo, la condición de abigarramiento de la formación social boliviana, esto es, la articulación, no sin complejidades, de varias temporalidades y modernidades. Se trataría, así, de la superación del carácter inconcluso del Estado a partir de la articulación de lo abigarrado.

Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para alcanzar este horizonte político?, ¿al cabo de qué procesos?, ¿se trata de un objetivo a largo plazo? La relación con el tiempo indefectiblemente se modifica, pero, vistas en su conjunto, las formulaciones teóricas del período de vicepresidente nos muestran un aspecto de la construcción ideológica del pensamiento y la praxis política de García Linera que venía ya conformándose en la etapa segunda (1998-2005): la acción emancipatoria se fundamenta en la lucha política por el Estado. Para García Linera, una de las funciones del Estado, en tanto creencia movilizadora, es la construcción de consensos sobre el sentido común de la época. Y esa articulación hegemónica, en la que se transita de un modelo neoliberal de dominación hacia su superación antagónica, crea las posibilidades históricas de un proyecto civilizatorio comunitario que tiende a diluir el Estado en la sociedad. La opción por el Estado, es decir, la búsqueda por institucionalizar la potencia emancipatoria y creadora de las fuerzas comunitarias en una estatalidad nueva que tienda a superar la lógica capitalista no aparece tanto cuando García Linera deviene hombre de Estado, sino en el análisis que realiza en el propio devenir de la lucha colectiva que irrumpe en Bolivia a partir de la Guerra del Agua (2000). Vale la pena repasar este fragmento extenso de una entrevista que García Linera otorgó al llegar a la vicepresidencia:

Mis momentos de mayor lectura autonomista, autogestionaria y de posibilidad comunista son los momentos anteriores a la movilización social. En los momentos en que comienzan a desplegarse las movilizaciones vemos sus enormes potenciales, pero también tenemos muy claras las limitaciones que van aflorando (...) No vemos aún comunismo [...] El horizonte general de la época es comunista. Y ese comunismo se tendrá que construir a partir de capacidades autoorganizativas de la sociedad, de procesos de generación y distribución de

riqueza comunitaria, de autogestión. Pero en este momento está claro que no es un horizonte inmediato, el cual se centra en la conquista de igualdad, redistribución de riqueza, ampliación de derechos. La igualdad es fundamental porque quiebra una cadena de cinco siglos de desigualdad estructural, ese es el objetivo de la época, hasta donde puede llegar la fuerza social, no porque lo prescribamos así, sino porque lo vemos (En Stefanoni, Ramírez y Svampa, 2009: 74).

La relación del horizonte del comunismo con la temporalidad se vuelve problemática: las posibilidades de su construcción no aparecen como un horizonte inmediato en la elaboración discursiva de García Linera, lo cual parece responder a la lectura que realiza de la realidad de su tiempo. Es un interrogante, entonces, que va a quedar delimitado por las condiciones materiales de su coyuntura, principalmente por aquellas referidas al despliegue de un determinado modelo de desarrollo en el país andino: no hay posibilidades de comunismo aún porque la necesidad de los tiempos requiere de la inclusión de las grandes mayorías en un proyecto de igualdad y ampliación de derechos. García Linera observa que las energías comunitarias contenidas en las distintas esferas de la economía plural boliviana son aún débiles para enfrentar a la estructura capitalista que es universal y planetaria. Por ello, la expansión territorial de “la comunitarización del uso de lo común y la universalización de la satisfacción de las necesidades humanas” debe darse a través de un Estado fuerte, generador y redistribuidor del excedente económico (García Linera, 2011b: 35):

Quando entro al gobierno lo que hago es validar y comenzar a operar estatalmente en función de esa lectura del momento actual. Entonces, ¿dónde queda el comunismo?, ¿qué puede hacerse desde el Estado en función de ese horizonte comunista? Apoyar lo más que se pueda el despliegue de sus capacidades organizativas autónomas de la sociedad, hasta ahí llega la posibilidad de lo que puede hacer un Estado de izquierda, un Estado revolucionario: ampliar la base obrera, y la autonomía del mundo obrero, potenciar formas de economía comunitaria allá donde haya redes, articulaciones y proyectos más colectivistas, sin controlarlos. No hay un proceso de cooptación ni de generación desde arriba de comunitarismo (En Stefanoni, Ramírez y Svampa, 2009: 76).

Este Estado revolucionario es para García Linera el que comenzó a edificarse en Bolivia a partir de 2006: el *Estado integral*. Esta forma estatal aparece como una transición más o menos extensa (más “más” que “menos”, podríamos decir) que supone la creciente expansión democratizadora de las funciones sociales y públicas del Estado. El *Estado integral* constituye la superación dialéctica de la tensión entre Estado, como máquina que concentra decisiones, y movimiento social, como máquina que democratiza decisiones, esto es, el *Estado integral* supone “una creciente pérdida de las funciones monopólicas del Estado para convertirse meramente en funciones administrativas y de gestión de lo público” (García

Linera, 2010d: 21)<sup>48</sup>. Para el autor, esta forma estatal describe aquel espacio y tiempo en el que el Estado como centro monopólico de decisiones comienza a disolverse en la sociedad y, esto es así, por la naturaleza clasista del bloque de poder constituyente: son las “clases sociales laboriosas y autoorganizadas de la sociedad civil” las que construyen Estado con la llegada de Evo Morales al poder y lo hacen indefectiblemente disolviendo de forma progresiva al Estado como monopolio-coerción y expandiendo al Estado-gestión y en la sociedad civil y ésta en el Estado (García Linera, 2010a: 16). El *Estado integral* supone la sustitución del Estado como “comunidad ilusoria” por una “comunidad real de productores libremente asociados que gestionen a escala social universal sus medios de vida materiales” (García Linera, 2017b: 53). En otras palabras, el *Estado integral*, en tanto Estado revolucionario, trabaja para la disolución de la lógica del valor de cambio en la organización material de la vida social. Se trata de una modernidad que contiene un horizonte político socialista, pensado desde Bolivia, ya que tiende a irradiar y potenciar aquellas fuerzas comunales que perduran en la formación social boliviana. Sin embargo, la retórica de García Linera vuelve a tornarse imprecisa ya que en *Socialismo comunitario. Un horizonte de época* (2015) el socialismo no aparece como el horizonte a alcanzar, sino como un período de transición:

Para que esta nueva civilización comunal triunfe se requiere un largo y complicado proceso de transición; un puente. Y a ese puente es que llamamos Socialismo [...] El Socialismo es el campo de batalla dentro de cada territorio nacional entre una civilización dominante, el capitalismo aún vigente, aún dominante, pero decadente, enfrentado contra la nueva civilización comunitaria emergente desde los intersticios, desde las grietas y contradicciones del propio capitalismo (García Linera, 2015b: 69).

García Linera es contundente al señalar que el socialismo no se trata de un horizonte civilizacional distinto. El nombre del nuevo horizonte civilizacional/civilizatorio es el de comunitarismo, esto es, una sociedad poscapitalista basada en la universalización de la lógica organizativa, material y simbólica de la forma comunidad:

---

<sup>48</sup> La relación Estado-movimientos sociales es una de las tensiones creativas de la quinta fase del proceso de cambio en Bolivia. Para García Linera, Bolivia ha constituido desde 2006 un *gobierno de los movimientos sociales*, lo cual encierra una contradicción: (...) el Estado es por definición concentración de decisiones, monopolio sobre la coerción, la administración de lo pública-estatal, e ideas-fuerza que articulan a una sociedad. En cambio, los movimientos sociales son por definición democratización de decisiones, (...) socialización de deliberaciones y decisiones sobre asuntos comunes” (García Linera, 2011b: 28). Es una tensión que García Linera observa como dialéctica, necesaria y productiva entre concentración y descentralización de decisiones, entre monopolización y socialización, que el gobierno de los movimientos sociales tiene y debe vivir continuamente (García Linera, 2010d; García Linera 2011b).

El socialismo no es una nueva civilización, no es una economía o una nueva sociedad. Es el campo de batalla entre lo nuevo y lo viejo, entre el capitalismo dominante y el comunitarismo insurgente. Es la vieja economía capitalista aún mayoritaria, gradualmente, asediada por la nueva economía comunitaria naciente. Es la lucha entre el viejo Estado que monopoliza decisiones en la burocracia y un nuevo Estado que cada vez democratiza más decisiones en comunidades, en movimientos sociales, en la sociedad civil. (García Linera, 2015b: 69).

El socialismo comunitario como período de transición, y no como punto de llegada, vuelve a ser postulado en *¿Qué es una revolución? de la Revolución Rusa de 1917 a la revolución en nuestros tiempos* (2017). Allí el socialismo es definido como un período histórico transicional de estallidos revolucionarios esporádicos que se plantean la superación de la lógica del valor de cambio y accionan para la creciente democratización de las funciones estatales, pero que, dado que constituyen luchas fragmentadas a escala nacional o regional, no llega a ser comunismo, el cual indefectiblemente supone un nuevo orden económico-social civilizacional a escala planetaria. García Linera sostiene que el socialismo es

la fluidez social que ‘brota de la propia sociedad capitalista’, que contiene dentro de sí al propio capitalismo, pero también a las luchas económicas y políticas que lo niegan de manera práctica, a escala local, nacional o regional. A esta “primera fase” —según Marx— que no es capitalismo ni comunismo en pleno, sino la lucha abierta y descarnada entre capitalismo y comunismo, se le puede dar un nombre provisorio, aunque necesariamente distinguible: socialismo, socialismo comunitario (García Linera, 2017b: 53).

Sin desatender estas ambigüedades conceptuales, y lejos de pretender caer en análisis reduccionistas, estos diferentes nombres del tipo de sociedad proyectada sí parecen compartir una condición común: el horizonte de época no es una realidad definida ni ineludible, sino que su alcance, advierte García Linera una vez más, está delimitado por la materialidad de la coyuntura: la fuerza de las luchas de las naciones indígenas y clases subalternas autoorganizadas y la vitalidad de la forma comunal determinarán el tránsito, e incluso los tiempos, hacia una sociedad poscapitalista anclada en la expansión de lo común como lógica civilizatoria. En palabras del autor:

Se trata ciertamente de un proceso que no puede ser resuelto a corto plazo y que requerirá un largo proceso histórico, de avances y retrocesos, de desequilibrios que parecieran inclinar la balanza a favor de uno u otro polo poniendo en riesgo ora la eficacia de gobierno, ora la democratización de las decisiones (...) La lucha y sólo la lucha podrá mantener viva la contradicción durante décadas o siglos para que en un momento dado esta disolución del Estado en la sociedad al final pueda realizarse como resolución histórica de esta contradicción (García Linera, 2011b: 30).

En lo inmediato, el autor observa que, en Bolivia, como en otras partes del mundo, se ha avanzado hacia formas sociales posneoliberales, pero no poscapitalistas porque éstas necesariamente deben darse como acción mancomunada y universal a escala planetaria. Esta conclusión se articula con el análisis que el autor realiza de la categoría *revolución*, noción que, de modo más o menos explícito, forma parte de su sistema teórico principal, pero que adquiere una relevancia particular en los escritos publicados entre 2016 y 2017. Aparecen dos textos importantes: “¿Fin del ciclo progresista o proceso por oleadas revolucionarias?” (2017) y *¿Qué es una revolución? de la Revolución Rusa de 1917 a la revolución en nuestros tiempos* (2017), los cuales son escritos en un escenario marcado por el reflujo de las experiencias progresistas en la región. Desde la lectura de ese contexto particular, García Linera reflexiona sobre la idea de revolución y sus alcances en los procesos históricos concretos, configurando un análisis que va a funcionar tanto como lección edificadora para las experiencias revolucionarias de la región y del mundo como una suerte de justificación teórica de las limitaciones para la construcción de una sociedad poscapitalista en el país andino.

Las revoluciones son definidas como *oleadas*: “las revoluciones se presentan, no como líneas ascendentes infinitas, sino como oleadas (Marx) con flujos y reflujos, con momentos excepcionales de universalismo en la acción colectiva, y largos períodos de reflujo, de corporativismo, de cotidianidad desmovilizada” (García Linera, 2017a: 27). Las iniciativas revolucionarias de acción colectiva y creadora de las clases subalternas se manifiestan por temporalidades y es, en esos momentos —en los que para García Linera no hay aún comunismo porque necesariamente debe darse como una transformación de las relaciones sociales de producción a escala planetaria y a partir de la iniciativa autónoma de la propia sociedad—, que el Estado debe crear las condiciones materiales para la expansión e irradiación de las “iniciativas comunitarias de la propia sociedad” y “mejorar las condiciones de vida de la población” (García Linera, 2017a: 12). Esto parece ser lo ocurrido en Bolivia desde la llegada de Evo Morales al gobierno a partir de un proyecto político que se planteó la ruptura con la articulación hegemónica construida alrededor del neoliberalismo como orden social existente.

El horizonte del comunismo/comunitarismo/socialismo/socialismo comunitario/*Vivir Bien*/poscapitalismo/nuevo orden civilizatorio se presenta, entonces, como una esperanza posible de alcanzar luego de un extenso proceso de transición. Su materialización aparece



como un objetivo a largo plazo, denotando una relación problemática con el tiempo. Para García Linera, todo proceso revolucionario necesita tiempo como una condición necesaria para transformar los esquemas morales y lógicos de las clases trabajadoras, es decir, para construir nuevos sentidos comunes. La construcción de una determinada hegemonía, en el sentido gramsciano del término, sintetiza una de las principales preocupaciones del recorrido teórico y político de García Linera: la importancia de disputar y edificar el sentido común de la época se vuelve una idea recurrente en las intervenciones discursivas del autor durante este período, quizás influenciado por el contexto de retroceso de los gobiernos progresistas en la región. Para García Linera, todo proceso revolucionario que se pretenda victorioso no sólo debe transformar económicamente a la sociedad, sino que debe tener la capacidad material para disputar el horizonte de época simbólico, discursivo e institucional del bloque social dominante, esto es, avanzar hacia una profunda revolución cultural: “el gran reto, que todo proceso revolucionario duradero tiene, es acompañar la redistribución de la riqueza, la ampliación de la capacidad de consumo, la ampliación de la satisfacción material de los trabajadores, con un nuevo sentido común y con una nueva manera cotidiana de representar, orientar y actuar en el mundo, que renueve los valores de la lucha colectiva, la solidaridad y lo común como patrimonio moral” (García Linera, 2017a: 17).

El tiempo en los procesos revoluciones deviene una condición principal para que la sociedad avance hacia la construcción de decisiones comunes sobre la gestión de los bienes colectivos. El tiempo es necesario, dice el autor, para abrir resquicios de comunismo a través de la actividad práctica de los trabajadores en el ámbito de la producción y el consumo. En sus palabras:

Una vez que estalla por circunstancias excepcionales en algún país, lo que una revolución social necesita es tiempo, tiempo y más tiempo. Tiempo para aguardar el estallido de otras revoluciones en otros países, a fin de no quedar aislada e impotente frente a las exigencias de una nueva economía y de una nueva sociedad que solo podrá construirse a escala mundial. Tiempo para convertir el poder cultural, la hegemonía política y la capacidad de movilización popular, que le llevaron a la toma del poder de Estado, en formas organizativas comunitarias y cooperativas en la producción, en el comercio (...)” (García Linera, 2017b: 232).

El Estado, vuelve a enfatizar el autor, debe “dilatarse, habilitar y proteger el tiempo” para que las distintas formas del accionar colectivo y en autodeterminación de las clases subalternas puedan desplegar, en los márgenes del capitalismo imperante, “formas de creatividad histórica emancipativa” y construir “espacios irradiantes de comunidad y de cooperación

voluntaria en todas las esferas de la vida”. En los avances y retrocesos de esas luchas a escala nacional, van emergiendo en los intersticios del orden capitalista las condiciones para que esos espacios de socialización comunal devengan en forma sincrónica en una nueva civilización universal como libre despliegue del trabajo vivo de la comunidad (García Linera, 2017b: 98). Sin ese horizonte alternativo, en tanto subjetividad materialmente sustentada, es imposible unificar las luchas atomizadas en la sociedad y transformar el malestar en objeto de lucha. En este sentido, el autor desarrolla una imagen de la noción de horizonte de época que conlleva su propia condición de perdurabilidad: es un desafío que se plantea como un punto de llegada y un punto de partida a la vez. El advenimiento de una época es siempre la materialización subjetiva de las disputas sociales y culturales que la hicieron posible y, al mismo tiempo, aquella otra que crea las condiciones históricas de posibilidad para la realización de sí misma.

## Capítulo IV

### Depuesto-exiliado (2019-2021)

El golpe de Estado ocurrido en Bolivia el 10 de noviembre de 2019 inauguró claramente una nueva fase dentro del itinerario teórico-político de García Linera. Esta fase fue transicional, ya que su retorno al país andino tras la recuperación democrática con el triunfo del MAS-IPSP en las elecciones presidenciales de octubre de 2020<sup>49</sup> podría estar configurando una etapa nueva, eventualmente más duradera. En algunas entrevistas otorgadas durante estos años recientes, García Linera manifestó su intención de retomar los papeles asociados a sus etapas de militante e intérprete, por fuera de los roles institucionales, aportando a la formación política militante de las clases populares<sup>50</sup>. Sin embargo, su futuro personal es un interrogante que permanece abierto al momento de finalizar el presente estudio. El estudio del período transicional presenta ciertos desafíos desde el punto de vista de proponer una reconstrucción sistemática y decantada de los principales nodos teóricos de su producción. El carácter “próximo” de la etapa solicita considerar los análisis ofrecidos aquí apenas como una aproximación provisional.

La experiencia de exilio político (2019-2020), primero en México, y luego, en Argentina, se desarrolló en un escenario marcado por la excepcionalidad: el 11 de marzo de 2020, la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró la pandemia por un nuevo coronavirus, SARS-CoV-2, que causa la enfermedad por coronavirus COVID-19. La aparición de la pandemia ha abierto un escenario de disputa por las narrativas e interpretaciones sobre el presente y el horizonte político del que las intervenciones discursivas de García Linera no han permanecido ajenas.

---

<sup>49</sup> El 18 de octubre de 2020 se llevaron a cabo elecciones presidenciales en Bolivia. El binomio Luis Arce-David Choquehuanca se impuso con más del 50% de los votos, permitiendo al Movimiento al Socialismo (MAS) volver al poder a solo un año de la ruptura del orden constitucional. Luis Arce fue Ministro de Economía del gobierno de Evo Morales (2006-2017; 2019) y el responsable del llamado “Modelo Económico, Social, Comunitario y Productivo” que, desde diversas lecturas, fue calificado como “el milagro boliviano”. Para ampliar sobre el triunfo del MAS en 2020, véanse Ortiz et al (2020).

<sup>50</sup> En la entrevista realizada por la autora el 28 de noviembre de 2021, García Linera manifestó que entre sus planes futuros se encuentra “estar en televisión para dar la disputa por el sentido común” y “levantar un pequeño instituto de formación de nuevos cuadros políticos sindicales, de las fábricas, de las universidades, de los barrios” para “vincular a las colectividades, especialmente de jóvenes, que han emergido en la resistencia a la dictadura”.

Durante el exilio político en Argentina, García Linera retomó un ámbito desde el cual leer la coyuntura que le era conocido: el académico. Se incorporó como docente de la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES- UNSAM), donde dictó los seminarios de posgrados “Conocer, Jugar, Actuar: La espontaneidad social del cuerpo”<sup>51</sup> y “Notas para una topología del Estado moderno”; y del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). También brindó numerosas entrevistas, dictó conferencias virtuales y participó de conversatorios. La producción teórica de García Linera durante estos años comprende pocos escritos, de extensión más bien breve y publicados mayormente en revistas y periódicos digitales: “El agravio a los muertos” (2019); “El odio al indio” (2019); “‘Curva de elefante’ y clase media” (2020); “El Estado en tiempos de coronavirus. El péndulo de la ‘comunidad ilusoria’” (2020); y “Tiempo histórico liminal” (2021)<sup>52</sup>. Esta producción, aunque no constitutiva de una serie teórica articulada, permite entrever al menos dos propósitos principales: por un lado, comprender el golpe de Estado de 2019 a partir de una clave de lectura étnica/racial; y, por el otro, caracterizar el tiempo histórico que se abre con la pandemia como momento de excepcionalidad, retomando discusiones nodales de su sistema teórico principal, como la cuestión del Estado, e incorporando elementos a la pregunta por el horizonte político. En ambos abordajes se identifica una retórica tendiente a examinar la experiencia pasada para, desde allí, pensar los desafíos para las fuerzas progresistas en el escenario político próximo.

#### 4.1. El clivaje étnico/racial como clave de lectura

El afán de comprensión de los cambios que tienen lugar en la sociedad boliviana ha constituido siempre un aspecto central del trabajo teórico y la praxis política de García Linera. En la nueva coyuntura, va a intentar comprender las causas del golpe de Estado en

---

<sup>51</sup> García Linera dictó el seminario virtual “Conocer, juzgar, actuar. La espontaneidad social del cuerpo” en septiembre de 2020 en CLACSO e IDAES. El curso se introdujo en la problematización del cuerpo como relación social. Se trata de un análisis que no forma parte del andamiaje teórico principal de la obra del autor boliviano o, al menos, no había sido planteado como un interrogante sistemático en sus elaboraciones teóricas. En los fundamentos del curso, García Linera argumenta que “el estudio del cuerpo como el lugar de los vínculos sociales permite restituir la fragilidad y contingencia de las relaciones sociales diarias, pero también los pesados anclajes en la que las historias de las relaciones sociales pasadas están depositadas en las distintas memorias del cuerpo, y en sus probables cursos de acción”. Para desandar estas premisas, articula elementos trabajados por diferentes autores (Marx, Foucault, Mauss, Birthwistell, Goffman, Elias, Bourdieu, Gramsci) que le permitirán pensar en la posibilidad de los cambios sociales.

<sup>52</sup> El corpus que se analizó para describir este período de la trayectoria política-intelectual de García Linera incluye algunas intervenciones discursivas que aparecen en conversatorios, entrevistas y seminarios dictados por el autor durante los años del exilio político. La inclusión responde a que los medios de comunicación y las instituciones universitarias han constituido en esta etapa los ámbitos desde los cuales el autor introdujo discusiones importantes.

Bolivia en 2019, y el escenario de conflictividad social desatado, a partir de la lectura de las transformaciones operadas en la estructura social y económica boliviana durante los años del *evismo*. El clivaje de clase, que en Bolivia adopta la forma de un sistema étnico/racial jerarquizado, aparece como un elemento central del ejercicio reflexivo que García Linera ensaya desde el exilio político para pensar la interrupción del mandato constitucional en Bolivia. En los escritos “El agravio a los muertos” (2019); “El odio al indio” (2019) y “‘Curva de elefante’ y clase media” (2020); y en el conversatorio que mantuvo en 2020 con el Centro Estratégico Latinoamericano de Geopolítica (CELAG), el autor recupera una forma de entender lo social que es nodal en su recorrido teórico-político y, a su vez, incorpora elementos nuevos: la etnicidad como componente de la condición de clase, que en Bolivia se tradujo en el carácter colonial y racializado de su estatalidad, es, en efecto, el andamiaje conceptual desde el que va a caracterizar a América Latina como un escenario de disputa por la forma de entender la democracia.

En sociedades poscolonizadas, como la boliviana, las diferencias étnicas (idiomáticas, culturales o somáticas) sobre las que se había asentado el vínculo colonial se (re)configuran, una vez que éste es roto, “en bienes igualmente monopolizables que demarca[n] distinciones con efecto material en una economía de valoraciones y devaluaciones, según se exhiba alguno de los polos”. La etnicidad se convierte en un componente de la condición de clase y “es usado para establecer estrategias de contención, devaluación o ascenso social” (En CELAG, 2020: párr.10). García Linera observa que en el escenario latinoamericano actual la forma de entender, e incluso, practicar la democracia está atravesada por la etnicidad como discursividad y materialidad. América Latina describe la disputa entre dos formas antagónicas de definir lo democrático: la *democracia de igualdad* y la *democracia de contención*, esto es, la democracia entendida como construcción ampliada de derechos e igualdades sociales para las clases subalternas y la democracia entendida como (o utilizada para) la consolidación de las desigualdades sociales. Estas formas opuestas de entender y practicar lo democrático constituyen un terreno conflictivo en el que ninguna de ellas ha logrado consolidarse definitivamente, configurando en toda la región un escenario de “equilibrio catastrófico”. En palabras del autor:

Por una parte están las fuerzas conservadoras, neoliberales y neofascistas, para quienes democracia es y tiene que ser el endurecimiento de los roles, los lugares y las fronteras entre los que mandan, por sus destrezas políticas, y los que obedecen, por su hábito de sumisión; entre los que tienen méritos, conocimientos y son exitosos, y los que son

ignorantes y por ello atrasados; entre los que tienen riqueza por sus elevadas competencias, y los pobres que son los fracasados. Para ellos la democracia es sólo un mecanismo de selección rutinaria de los más fuertes, competitivos y astutos para contener y disciplinar a los perdedores.

[...]

Frente a ellos, está una manera plebeya de entender, practicar y defender la democracia como un continuo movimiento de ampliación de derechos, comenzando por los derechos políticos a participar en la toma de decisiones de la vida en común, culminando en la ampliación del derecho a participar en el disfrute de los bienes económicos de una sociedad, de la riqueza colectiva, de los bienes colectivos y de la propiedad (En CELAG, 2020: párr. 1-2).

Ahora bien, para García Linera la *democracia de igualdad* debe necesariamente disolver el “capital étnico” sobre el que se naturalizan las desigualdades sociales y se asientan los privilegios de determinados sectores sociales. Es en contra de esos procesos de igualación social que las clases medias tradicionales reaccionan: exacerbando las fronteras étnicas para defender sus privilegios de clase, adscribiendo a cualquier forma fascistizada del poder estatal (CELAG, 2020). Desde su lectura, eso es lo que explica, en buena parte, la ruptura del orden constitucional del Estado Plurinacional de Bolivia. El golpe de Estado de 2019, y también el de 2008, tuvieron a la clase media tradicional en la base de la movilización social, aunque no fueron procesos estrictamente análogos:

(...) en el 2019 la rebelión de las clases medias tradicionales tuvo una presencia territorial extendida a todas las principales ciudades de Bolivia; ya no era una movilización regional circunscrita a las regiones del Oriente, como el 2008. La diferencia decisiva que modificó drásticamente la correlación de fuerzas fue la inclinación de la Policía y luego las Fuerzas Armadas hacia el golpe de Estado. Al final esto fue lo que definió la victoria de los restauradores (En CELAG, 2020: párr. 29).

Para García Linera, la restauración conservadora fue en ambos casos consecuencia de la reacción de las clases medias tradicionales<sup>53</sup> ante “los procesos de igualdad y participación social” alcanzados a partir del proyecto político del *evismo*. Este proceso de democratización en el acceso a los bienes sociales y de igualdad material se tradujo en la emergencia de una “nueva clase media de origen popular e indígena”, que aparece como portadora de nuevos capitales asociados con los vínculos sindicales y colectivos. Esta nueva clase media se presenta como una clase con una nueva cosmovisión de la realidad, pero cuyas narrativas no tienen capacidad de irradiación hegemónica, esto es, la construcción del sentido común dominante continúa siendo una prerrogativa de las clases medias tradicionales que han

---

<sup>53</sup> La categoría de clases medias tradicionales refiere a aquel sector social que, de acuerdo con García Linera, se formó después de la revolución de 1952 y que actúa en el mundo a partir de la jerarquización racial de las relaciones sociales (García Linera, 2020a).

podido “expandir retazos de su modo de ver el mundo más allá de la frontera de clase, incluso en partes de las nuevas clases medias y sectores populares” (García Linera, 2020 [2019b]: 261). García Linera concibe que las nuevas clases medias constituyen, en realidad, una clase estadística que no ha logrado aún traducir su nueva condición social material en una cultura propia capaz de irradiar sentido común al resto de las clases.

Cabría preguntarse aquí si la problemática implicada en la emergencia de esta nueva clase media no podría haber sido abordada por García Linera a partir de sus propios aportes sobre el tema civilizacional. La nueva clase media, ¿no puede explicarse acaso a partir de la categoría de civilización negada que eventualmente va dejando de serlo, adquiriendo en ese proceso nuevas características, en buena medida paradójales?, ¿no son las comunidades indígenas históricamente excluidas las que se presentan en el escenario social como portadoras de nuevas demandas de igualdad material? La identidad social de las nuevas clases medias se caracteriza por la articulación entre formas colectivistas y tradicionales propias del componente comunitario indígena y el acceso a patrones de consumo y comportamiento asociados a la forma valor del capitalismo global. Esta paradoja en la estructura identitaria de las nuevas clases medias, ¿no reactualiza la problematización que García Linera hizo en las etapas anteriores sobre la contraposición entre la forma valor y la forma comunidad como hechos civilizatorios contrapuestos?, y, a su vez, ¿por qué la forma comunal parece no subsistir ante las demandas de las nuevas clases medias?, ¿existe esa condición diferenciada arraigada desde un determinado ethos latinoamericano? Si bien “el último” García Linera no avanza en esta dirección, da la impresión de que se trata de una dimensión interesante para pensar, desde orientaciones cultivadas por él mismo en fases previas, las cuestiones identitarias, culturales, civilizaciones desde una perspectiva sensible al devenir histórico.

Ahora bien, las nuevas clases medias indígena-populares son portadoras de capitales que se presentan con un “mayor valor y reconocimiento estatal para pugnar por los bienes públicos disponibles” (García Linera, 2020 [2019a]: 254) respecto de aquellas prerrogativas que históricamente habían funcionado para las clases medias tradicionales como “mecanismos de intermediación hacia el Estado”. En sus palabras:

Se trata por tanto de un desplome de lo que era característica de la sociedad colonial, la etnicidad como capital, es decir del fundamento imaginado de la superioridad histórica de la

clase media sobre las clases subalternas, porque aquí en Bolivia la clase social solo es comprensible y se visibiliza bajo la forma de jerarquía raciales. El que los hijos de esta clase media hayan sido la fuerza de choque de la insurgencia reaccionaria es el grito violento de una nueva generación que ve como la herencia del apellido y la piel se desvanece ante la fuerza de la democratización de bienes (García Linera, 2020 [2019a]: 255).

La construcción colonial de una superioridad racial basada en la blanquitud como capital se derrumba frente al avance democratizador de los bienes públicos. El rechazo a la igualdad se va a traducir en un “proceso de fascistización” de la clase media tradicional como “respuesta conservadora a su decadencia social” (García Linera, 2020 [2019b]: 260), esto es, un lenguaje político anclado en el odio racial como respuesta a la devaluación no de su patrimonio económico, sino de su capital social históricamente legitimado.

En este proceso reinterpretativo, y como parte de las respuestas que ensaya alrededor del golpe de Estado, García Linera va a realizar una lectura de los desaciertos de los proyectos políticos que llegaron al poder a principios del siglo XXI. Desde una suerte de retórica edificadora, dirigida a las fuerzas progresistas, García Linera concluye que los proyectos nacionales y populares de ampliación de derechos que se han dado en América Latina en los últimos decenios no han sido capaces de procesar las expectativas y demandas de esos nuevos sectores medios de origen popular emergentes de las propias transformaciones igualitarias que impulsaron las experiencias políticas progresistas. De esta manera, los proyectos populares fueron erosionando su núcleo social de legitimación al “mantener el discurso anquilosado en una realidad social inicial de la que partieron, pero que ahora está modificada precisamente por el éxito de las políticas sociales implementadas” (En CELAG, 2020: párr. 41). Esto deja algunos aprendizajes importantes que el autor sintetiza en los siguientes puntos: en primer lugar, el bloque de poder inicial debe necesariamente transformarse en otro bloque de poder que se corresponda con los ciclos de movilización social ascendente. En segundo lugar, los avances democratizadores y de igualdad social deben defenderse dentro del Estado y por fuera de este con la movilización de las fuerzas populares. Se trata de una contradicción con que las fuerzas progresistas deben convivir en la construcción de mayor igualdad. Por último, los procesos revolucionarios no deben sólo dirimirse en el terreno de lo discursivo, sino que deben materializarse en “una manera de reorganizar el uso de los bienes comunes, de producir y redistribuir la riqueza de tal manera que se vaya creando mayor igualdad y mejoras a las clases plebeyas (En CELAG, 2020: párr. 20).



## 4.2. Estado y horizonte político en un tiempo histórico liminal

La comprensión del tiempo histórico aparece como una preocupación central en las enunciaci3nes de García Linera entre 2019 y 2021. Esta clave interpretativa no es nueva en su producci3n te3rica, sino que forma parte principal de su sistema de ideas: los interrogantes constitutivos de su reflexi3n te3rica y su acci3n pol3tica van quedando delimitados por el pulso de la coyuntura y las necesidades de cada momento hist3rico. La pandemia por la propagaci3n del COVID-19, declarada por la Organizaci3n Mundial de la Salud (OMS) en marzo del 2020, se convirti3 en un eje de an3lisis para García Linera o, en otras palabras, la pandemia como momento de “excepcionalidad” o de “inflexi3n hist3rica” es el marco desde el cual revisa al Estado (según sabemos, una de las categor3as nodales de su obra), y aporta elementos para caracterizar la 3poca actual y para pensar en los escenarios del futuro pr3ximo. Ahora bien, ¿qu3 sucede con la pregunta por la potencialidad emancipatoria del componente comunitario ind3gena en las intervenciones te3ricas de estos ańos?, ¿c3mo caracteriza el horizonte pol3tico?, ¿se presenta bajo la forma del socialismo comunitario como en el per3odo anterior? Para responder a estos interrogantes nos aproximaremos, en primer lugar, al desarrollo que el autor realiza de la categor3a de Estado, dando cuenta de las articulaciones entre su definici3n tradicional y las condiciones particulares del momento de excepcionalidad. En segundo lugar, y partiendo de esa conceptualizaci3n de los procesos de estatalizaci3n de la vida social, avanzaremos en su lectura del horizonte pol3tico y las posibilidades de emancipaci3n de las fuerzas populares.

El Estado es una categor3a nodal en el estudio de las ciencias sociales, en general, y en la producci3n te3rica de García Linera, en particular. La teorizaci3n sobre el Estado recorre cada uno de los per3odos en que hemos dividido el itinerario te3rico-pol3tico de García Linera, convirti3ndose en lo que llamar3 a una suerte de “obsesi3n personal”. En el texto “El Estado en tiempos de coronavirus. El péndulo de la ‘comunidad ilusoria’” (2020) y en el seminario “Notas para una topolog3a del Estado moderno”, que dict3 en 2020 en la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Mart3n (IDAES- UNSAM)<sup>54</sup>, García Linera recupera su trabajo sobre el Estado a partir de revisar algunas de sus discusiones principales, en el contexto de excepcionalidad abierto por la

---

<sup>54</sup>Algunos de los argumentos aqu3 esgrimidos corresponden a citas obtenidas por la autora en el seminario “Notas para una topolog3a del Estado moderno” (IDAES-UNSAM, septiembre-noviembre 2020).

emergencia de la pandemia y a la luz de la experiencia política recogida luego de haber estado 14 años en el Estado:

Bueno, aprendes mucho ¿no? 14 años es mucho tiempo. Y quizás un resumen abstracto de lo que he aprendido es el texto “El Estado en tiempos de coronavirus. El péndulo de la ‘comunidad ilusoria’” que he escrito recientemente. Lo puedes ver en esa clave. El Estado como una cosa, un hecho muy imaginado, a la vez como una correlación de fuerzas. Y siempre, aún en su debilidad, aún en su fragmentación, el Estado como un Estado de la sociedad. Es una manera de estar organizada las moléculas de la sociedad como Estado. Tienes el estado líquido, el estado gaseoso, el éter, en fin, y el estado es un estado de la materia social, también. Que no la veías. Porque como marxistas de lectura clásica, por más que Marx te diga otras cosas, pensabas al Estado más como una cosa ¿no?, como aquel edificio, que parece malvado (señala el edificio de la embajada norteamericana). Y no es así, pude ver desde las entrañas cómo el Estado son relaciones constituidas por personas de carne y hueso, son vínculos, una manera de organizar los vínculos, de imaginar, de imponer, de ilusionar, o de ejecutar vínculos reales. Ese texto creo que es un buen resumen abstracto de mis enseñanzas en los últimos 14 años. El poder y el límite del Estado, su dimensión relacional, carnal, verbalizada, imaginada, ilusionada, de esta cosa que es mágica. Porque es mucha ilusión también, mucha creencia. Pero también tiene una dimensión material, bien palpable, como el pasto, tú lo tocas. Creo que se puede hablar mucho más, pero un buen resumen ahí lo encuentras, en ese texto (En Patriglia, 2020: 247).

Los trabajos del año 2020 anteriormente citados presentan densidad teórica. En ellos, García Linera se propone repensar el concepto de Estado a partir de “estirar categorías (...), jalnearlas”, manteniendo no “un vínculo religioso hacia los textos, sino más bien malvado”, en el que enfrenta categorías derivadas de sus lecturas tradicionales con la práctica política del Estado. En palabras del autor: “esa práctica me permitió dejar de lado categorías, potenciar otras, ponerle nombre a ciertas cosas”<sup>55</sup>. Esta empresa teórica la llevará a cabo, a su vez, en el contexto de la pandemia, momento excepcional que “ha develado la composición básica de la relación estatal al presentarla como el único y último espacio social de protección ante el riesgo de muerte y la catástrofe económica (...) Lo que sucede ahora es que es un momento de inflexión histórica que abre una nueva fase de los procesos de estatalización de la vida social” (García Linera, 2020b: 202). La humanidad asiste desde la emergencia de la pandemia a un renovado protagonismo del Estado, que se evidencia, por un lado, en la aceptación generalizada por parte de las poblaciones de las medidas de confinamiento adoptadas por las instituciones estatales como mecanismos para frenar la expansión del virus; y en el poder que ha tenido el Estado para paralizar la acumulación capitalista. Se trata de un “hecho extraordinario”, de “apertura cognitiva” que está poniendo a prueba muchas de las

---

<sup>55</sup> Apuntes tomados por la autora en el seminario “Notas para una topología del Estado moderno” (IDAES-UNSAM, septiembre-noviembre 2020).

categorías con las que hasta ahora había sido pensado el Estado y, al mismo tiempo, habilita nuevas formas de acercamiento a la realidad social.

En “El estado en tiempos de coronavirus. El péndulo de la ‘comunidad ilusoria’” (2020) García Linera intenta responder a la pregunta por el funcionamiento estatal, esto es, se interroga sobre la capacidad que tiene el Estado de definir permanentemente “los esquemas dominantes de comprensión de la realidad con los que la sociedad se relaciona con el Estado” (García Linera, 2020b: 193). Para ello recupera elementos que son constitutivos de su sistema teórico alrededor de la categoría de Estado: la forma estatal es definida nuevamente como una relación paradójica entre monopolio y comunidad, esto es, la tensión entre el Estado como monopolio o como democratización de las decisiones<sup>56</sup>. De allí que, en una primera instancia, el Estado se entienda como “una comunidad política de creencias 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, 2020b: 195). Esta condición del Estado como una comunidad política de protección y dirección colectiva de las creencias compartidas, materializada en recursos materiales e instituciones, explica la adherencia casi acrítica al Estado en medio de momentos excepcionales como la catástrofe desatada por la pandemia.

Sin embargo, se trata, nos dice García Linera, de lo que Marx (1980) definiera como una “comunidad ilusoria” ya que los bienes comunes, las creencias compartidas y los esquemas lógicos y morales con que las personas desarrollan su vida colectiva son “administrados monopólicamente por un segmento específico, permanente o rotativo, de la sociedad” (García Linera, 2020b: 197). En esta constitución paradójica del Estado de adoptar decisiones con efecto vinculante en todas las personas, pero administrado por unos pocos reside su irresistibilidad:

Los monopolios hablan ciertamente de una forma y de procesos de apropiación de lo que es de todos, pero que se lo hace a nombre de la protección de esos bienes de todos. Es una ilusión, pero es una ilusión bien fundada, es decir, objetivamente sostenida por la persistencia, pequeña o grande, de esos bienes colectivos. Por ello “comunidad ilusoria” porque lo común permanece concentrado en pocos como capacidad de mando y dirección de esos bienes o a veces como propiedad privada de una parte de ellos. Por todo ello, el Estado puede ser definido como una forma de organización procesual del gobierno de los

---

<sup>56</sup> García Linera había aportado elementos a la conceptualización del Estado como relación paradójica en “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación” (2008) y en “El Estado y la vía democrática al socialismo” (2015), los cuales han sido analizados en el capítulo III de este estudio.

recursos colectivos, las creencias comunes y los derechos de una sociedad por medio de monopolios de decisión con efecto vinculante a todas las personas que habitan un territorio definido (García Linera, 2020b: 199).

El Estado recorre permanentemente los dos polos de su constitución paradójica. El Estado nunca será una socialización plena porque, aún en momentos de mayor irradiación de las clases populares, hay una centralidad de su dirección, pero tampoco será un monopolio privado de una clase porque su condición se sustenta en representar aquellos bienes y derechos que son comunes. Lo que sucede en determinados momentos es que alguna de estas dos tendencias se refuerza hasta el extremo, dando lugar a procesos de menor monopolio y mayor democratización de las decisiones y viceversa.

Ahora bien, la pandemia ha configurado un momento de quiebre histórico en que esta relación paradójica del Estado se va a manifestar en un escenario de disputa por el excedente económico y la administración de los bienes comunes. Frente a ello, la formulación del horizonte político continúa recuperando la pregunta por las condiciones de posibilidad de las clases subalternas de construir un nuevo esquema cognitivo. García Linera sostiene que los Estados van a oscilar entre una mayor monopolización o una mayor democratización, esto es, van a inclinarse por alguno de los polos de la paradoja estatal. La resolución de esta disputa no parece tener en los planteamientos del autor un destino manifiesto, pero sí hay una apuesta por la capacidad de las fuerzas plebeyas de avanzar hacia una mayor democratización de las decisiones sobre los espacios en común y del orden lógico y moral a través del cual se administren los bienes colectivos.

En “El Estado en tiempos de coronavirus. El péndulo de la ‘comunidad ilusoria’” (2020), el horizonte político se presenta como la posibilidad de reforzar la dimensión comunitaria del Estado a partir de “construir un nuevo sentido común sobre una manera diferente de organizar la vida en común hoy y en el futuro, sustentados claramente en la justicia, la igualdad, la democratización permanente y la *comunidad*” (García Linera, 2020b: 204-205; énfasis propio). La materialización de este horizonte no parece ser un destino manifiesto, sino que depende, una vez más en la teorización de García Linera, de las luchas de las clases plebeyas como “fuerza colectiva movilizadora, territorial y temáticamente, con efectos de reorganización de la vida en común en torno a algunos nuevos principios morales, instrumentales, lógicos y procedimentales” (García Linera, 2020b: 205). Desde una línea argumentativa semejante, pero quizás más difusa en la definición sobre aquello que el autor

entiende como horizonte político, el proyecto de sociedad de las clases populares aparece en “Tiempo histórico liminal” (2021) como una posibilidad, es decir, como un intento por construir la dirección del sentido común de la sociedad cuya materialidad no se presenta como una realidad inmediata y definitiva, sino como una posibilidad en disputa. Dejando espacio a su modo de argumentarlo:

No será una tarea fácil y no existe ninguna garantía de éxito. Por si fuera poco, este interregno de reblandecimiento de las creencias dominantes dura poco, y muchas veces es más cómodo volver a entregar la elaboración del horizonte social imaginado a los portadores de los grandes poderes económicos planetarios. En cambio, un horizonte propio, desde abajo y dirigido por las clases laboriosas requerirá una gigantesca voluntad de poder democratizado, capacidad de articular diversidades y fragmentos que siempre caracterizan la subalternidad, producción común de acuerdos temáticos y flexibles, desprendimiento para luchar por los demás, movilización para gobernar con la legalidad del voto y la legitimidad de las calles, etc. (García Linera, 2021: párr. 27).

Las palabras de García Linera apuntan a interpelar a un interlocutor claro: las izquierdas o fuerzas progresistas situadas frente a la oportunidad y el desafío de erigir un nuevo orden lógico y moral de la sociedad. Para García Linera, el escenario político que se ha desplegado a partir de la emergencia de la pandemia ha abierto un momento de “apertura cognitiva”, de excepcionalidad en el que el futuro se muestra descarnadamente tal como es: contingente y provisorio. La época actual es un *tiempo liminal*. La liminalidad es un concepto que García Linera retoma del antropólogo escocés Victor Turner, quien lo utiliza para dar cuenta de “esos singulares momentos de vaciamiento de sentido del destino de las personas”. Se trata de un tiempo histórico confuso, en el que el presente se muestra contingente y el horizonte predictivo se ha derrumbado frente a la ausencia de un porvenir compartido y “espacios de expectativas colectivas de mediano y largo plazo”. El tiempo liminal es un tiempo histórico suspendido, dilatado, que adquiere una suerte de condición transicional ya que supone una época en la que el anterior horizonte predictivo alrededor del cual las sociedades organizaban la vida en común se ha derrumbado, pero no ha sido aún sustituido por una nueva certidumbre. Son aquellos “momentos en que las sociedades entran a un umbral histórico, a un pórtico que separa un tiempo histórico cansado, meramente inercial, que deambula como un zombi, de un nuevo tiempo histórico que aún no llega, que tampoco se anuncia, que no se sabe cómo será, pero que todos esperan que algún rato llegue” (García Linera, 2021: párr. 1). Los eventos se suceden de forma caótica y desarticulada.

Ahora bien, ¿cuál y cómo es ahora el horizonte predictivo en relación con las fuerzas plebeyas? Es un horizonte que no es caracterizado como socialismo comunitario ni, tampoco, explícitamente como poscapitalista. Sin embargo, sí es posible inferir que se trata de un horizonte cognitivo contrapuesto al orden neoliberal, dado que la pandemia puso de manifiesto la ausencia de una respuesta única sobre la organización y funcionamiento de la economía mundial o, en otras palabras, aceleró el proceso de fragmentación de los horizontes dominantes. García Linera recupera en este punto un argumento que venía trabajando en los últimos años de la etapa de hombre de Estado-intelectual y que abona a su lectura sobre el horizonte de época: la “muerte” de la globalización como destino final de la humanidad<sup>57</sup>, esto es, el colapso del relato de la globalización como proyecto político-ideológico y horizonte deseado e insuperable de la humanidad y, junto con él, el resquebrajamiento del consenso neoliberal:

en muy corto plazo, todos los anteriores instrumentos dominantes fetichizados como los garantes de un futuro cierto e inevitable se han derrumbado, enterrando ingenuidades colectivas: los mercados no cohesionan a las sociedades ni sustituyen a los Estados; la globalización no apacigua a los descontentos; la ciencia sometida a la rentabilidad no protege a los pueblos y pareciera ser que hay un límite humano a la reparación de los efectos destructivos de las propias acciones humanas (García Linera, 2021: párr. 17).

El tiempo histórico actual es presentado como “un momento de democratización de la capacidad enunciativa de horizontes posibles”, es decir, actualmente todas las narrativas alrededor de las expectativas colectivas tienen una capacidad simbólica de irradiación semejante. La modulación discursiva de García Linera transita en este punto por la tensión que caracteriza a su trayectoria política-intelectual: al mismo tiempo que reflexiona teóricamente sobre la realidad, está interviniendo en ella. En el posicionamiento teórico y político del autor en el período que va de 2019 hasta el presente se identifica nuevamente una dimensión utópica del horizonte político imaginado: la lectura de la época actual como un proceso de apertura cognitiva contiene un llamamiento a las clases plebeyas de “poner a prueba” aquellas propuestas de un nuevo horizonte predictivo en un campo de batalla que será conflictivo, y de destino incierto, pero al que deben lanzarse las luchas populares para construir un nuevo orden moral y social.

---

<sup>57</sup> La muerte de la globalización neoliberal como relato, esto es, como horizonte político-ideológico capaz de encauzar las esperanzas y expectativas colectivas en un destino ineludible es una discusión que García Linera introdujo con cierta sistematicidad desde 2016. La oleada de gobiernos progresistas en América Latina a principios del siglo XXI, el triunfo de Trump como presidente de Estados Unidos en 2009 y la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea en 2016 son algunos de los signos del desmoronamiento de la globalización neoliberal como relato de época (García Linera, 2016).

## Conclusiones

El itinerario teórico-político de García Linera conforma un campo problemático caracterizado por la tensión entre la reflexión teórica y su implicación política. Su universo discursivo, así como los desplazamientos allí identificados, forman parte de un proceso de traducción y de articulación que incorpora ideas y categorías poniéndolas “al servicio” de las necesidades de cada tiempo histórico. La obra de García Linera mantiene una relación particular con el tiempo histórico, esto es, está delimitada por la lectura de cada coyuntura: la teoría es determinada por la necesidad de comprender, y actuar políticamente sobre, la especificidad boliviana. Esta forma de producir conocimiento lo ha llevado a definirse como un “marxista *situacional*”: las herramientas prácticas y teóricas del marxismo son utilizadas no desde la mera abstracción, sino desde las necesidades y contradicciones de la realidad de su tiempo. Ahora bien, esta forma de operar sobre la realidad no equivale a pensar que existe una correspondencia lineal entre sus postulados teóricos y la coyuntura, de modo tal que las tensiones en su andamiaje conceptual sólo pueden entenderse a partir de un oportunismo político que conduce a un acomodamiento acrítico de las ideas ante las situaciones, pero sí supone sostener que hay efectivamente una lectura del tiempo histórico que, desde cierto pragmatismo, contiene una fuerte dosis de realismo.

La temporalidad atraviesa la producción teórica de García Linera, la cual contiene una pregunta por el horizonte político: ¿cuáles son las condiciones de la acción política del componente comunitario-indígena para la construcción de una sociedad poscapitalista desde la perspectiva de lo comunal? La formulación de este horizonte se vincula en la producción teórica de García Linera con el problema civilizacional. García Linera se ha preguntado por aquellas formas de socialización que, en contraposición a la de la lógica del capital como hecho civilizatorio, puedan resolver el carácter aparente de su forma estatal, construida sobre la denegación histórica y estructural del componente comunitario indígena. El enfoque civilizacional en la obra de García Linera, algunas veces desarrollado de forma rigurosa, otras veces de modo menos preciso e incluso soslayado en tanto tal, resulta un aspecto no sólo central de su propuesta, sino, quizás, uno de los más fecundos. La referencia a la civilización en su modulación civilizacional aparece en las elaboraciones de García Linera como una de las perspectivas centrales desde la que piensa el horizonte político de la sociedad posible/deseable. Lo hace a partir de dos usos: uno, para dar cuenta de las formas sociales

universales que conforman lógicas organizativas de orden material, político y simbólico contrapuestas; y otro, para abordar las configuraciones societales al interior de Bolivia de modo tal de postular desde allí el concepto de plurinacionalidad.

García Linera realiza una apropiación del marxismo en tanto tradición viva de pensamiento y de acción política para abordar críticamente las necesidades de la realidad de su tiempo. Las exploraciones teóricas de García Linera son un intento por reconstruir desde la perspectiva de la diversidad étnica y racial en América Latina, en general, y en Bolivia, en particular, aquellos elementos del pensamiento de Marx que le permitan comprender y articular dos perspectivas teóricas e históricas en permanente tensión: el marxismo y el indianismo. Desde una reapropiación del Marx tardío, García Linera se pregunta por la capacidad emancipatoria de las formas comunales en la construcción de una socialización contrapuesta a la lógica del capital.

El análisis de García Linera parte desde las particularidades locales, es decir, las condiciones existentes en Bolivia, pero contiene, a su vez, una fuerte referencia a un horizonte de escala planetaria. En efecto, García Linera fundamenta la capacidad creadora y emancipatoria de la comunidad a partir de comprenderla como un hecho civilizatorio contrapuesto a la forma valor propia de la modernidad capitalista. La forma comunidad como lógica organizativa del mundo andino y la forma valor configuran formas sociales que en lo material y en lo simbólico representan totalizaciones universales en oposición: mientras que en el capitalismo la realización de la capacidad de trabajo es individual, en las sociedades agraria es colectiva, es decir, la comunidad se caracteriza por la unidad vivificante entre objeto, medio y trabajo. La dimensión utópica propiciatoria del tipo de sociedad imaginada anclada en la acción de las comunidades contiene, entonces, una propuesta civilizatoria a escala planetaria: para García Linera, la acción de las comunidades debe adoptar necesariamente una forma universal capaz de superar y sustituir la totalización del capital. El interés teórico central está puesto en el comunismo como densificación material superior y territorialmente universalizada de la civilización comunitaria. Ahora bien, ¿en dónde radica el potencial teórico, y político, de rescatar el potencial revolucionario de las comunidades campesino-indígenas como sujeto político?, ¿por qué en el contexto de la globalización y de los debates políticos contemporáneos García Linera ha reflexionado sobre la supervivencia de las prácticas y los saberes ancestrales de las comunidades frente al capitalismo, en especial en su versión neoliberal?, ¿por qué continúa pensando en la construcción de una forma de socialización de



la vida en común a escala planetaria que supere al capitalismo como horizonte político? García Linera es un sujeto político cuya búsqueda teórica no cumple un rol meramente descriptivo, sino que está movilizadado por la necesidad de intervenir en su coyuntura. Preguntarse por la persistencia de las formas comunales en la construcción de un horizonte político superador de la lógica del capital, aun cuando en sus propias reflexiones su concreción adquiera matices y parezca alejarse en el tiempo, resulta una apuesta por constituir un pensar situado desde América Latina, en función de su temporalidad específica. El sentido de sus posicionamientos teóricos parece sostenerse no tanto en su factibilidad práctica sino en la conformación de cierta forma de pensar que apunta a recuperar un potencial revolucionario en las fuerzas populares en América Latina para avanzar hacia mayores grados de democratización de las relaciones políticas, sociales y económicas.

García Linera observa que Bolivia es una sociedad multicivilizacional en la que coexisten sobrepuestas o desarticuladamente varias comunidades e identidades étnicas que constituyen configuraciones civilizacionales distintas a las que cabe sintetizar en dos formas principales: la forma valor mercantil y la forma comunidad. Ahora bien, el Estado boliviano, construido sobre la denegación estructural del componente mayoritario indígena, ha recogido sólo las disposiciones de la civilización moderna capitalista, configurando un Estado monoétnico y monocultural. La superación de esa forma de socialización, entonces, implica necesariamente la superación de la lógica del valor. Esa forma nacional no capitalista da cuenta de una socialización no basada en la producción independiente de los individuos propia de la forma valor, sino que comprenda la condición multicivilizacional de la sociedad andina. Se trata de la universalización de la comunidad anclada en la producción social del valor de uso.

La formulación de este horizonte político no ostenta en la obra de García Linera el mismo vínculo con el tiempo presente y presente-futuro. Lo hace con distintos énfasis que encierran la complejidad de la escritura de un hombre político. Así, en las lecturas que forman parte de su producción temprana —etapa a la que hemos llamado *activista-militante* (1988-1997)— la potencialidad emancipatoria de la forma comunidad en la construcción del comunismo en Bolivia aparece como una realidad más próxima. Este modo de ver remite a su disposición sobre el tiempo histórico: desde una lectura leninista, primero, y de los textos menos explorados de Marx, luego, García Linera observa que, en el marco de implementación de las políticas neoliberales en Bolivia, la única vía emancipatoria posible es la autodeterminación de las comunidades campesino-indígenas y la destrucción del Estado. Pero no de cualquier

Estado, sino del Estado burgués en tanto expresión política del modo de producción capitalista. La conceptualización del Estado parte de la teoría de las formas del valor desarrollada por Marx, por lo que la forma de superar a esa forma estatal que oprime a las mayorías indígenas transita por la universalización de la forma comunidad, es decir, la superación de la lógica del valor del capitalismo.

La preocupación por comprender al sujeto revolucionario en Bolivia a partir del ciclo de insurrección popular inaugurado a partir del 2000 contiene también una preocupación por el horizonte político. En este segundo momento de su obra —que denominamos de *sociólogo-traductor* (1998-2005)—, García Linera intentó comprender las formas de autoorganización social emergentes y sus condiciones de posibilidad en la construcción de un proyecto emancipatorio frente al ocaso de la hegemonía neoliberal. El posicionamiento teórico de García Linera sobre la perspectiva de lo comunal como horizonte político, y su vinculación con la cuestión estatal, dialoga, una vez más, con la materialidad de su coyuntura: predomina en estos años, previo al lugar de vicepresidente, una búsqueda por institucionalizar el proceso de cambio en Bolivia en un tipo nuevo de estatalidad que, anclado en la potencialidad creadora de la forma comunidad, ahora cristalizada en el accionar de los movimientos sociales surgidos al calor de los acontecimientos del 2000, sea capaz de superar el carácter colonial y monocultural del Estado boliviano y comprenda la condición multicivilizacional de la sociedad andina. Aparece aquí una primera aproximación a la idea de plurinacionalidad como propuesta de forma estatal.

En este recorrido, ¿cómo pensar el estatuto de sus elaboraciones a partir de la llegada a la vicepresidencia en 2006? Esta instancia como lugar de enunciación describe, en efecto, un campo problemático que pone en tensión buena parte de su andamiaje conceptual. La llegada a la vicepresidencia no es la única variable que explica estas “microrevoluciones semánticas”, pero sí es un factor crucial, que le exigió importantes niveles de ajuste conceptual y metodológico. La vicepresidencia describe la instancia en la que aparece con mayor contundencia aquella tensión principal que encierra la escritura, e incluso, la figura de García Linera: hablamos de la articulación compleja entre su trabajo intelectual y su práctica política. Si bien la materialidad de la coyuntura dialoga permanentemente con su producción teórica, la escritura que lleva a cabo desde el lugar de la vicepresidencia adquiere la estrategia argumental de un hombre de Estado que debe tomar decisiones de carácter público y justificarlas por escrito.

En las intervenciones del periodo que hemos denominado *hombre de Estado-intelectual* (2006-2019) se detectan los mayores deslizamientos en relación con la formulación del horizonte del comunismo y su vínculo con el presente-futuro: el comunismo aparece ahora diferido, adviniendo luego de una transición más o menos extensa, cuyo alcance depende de las condiciones políticas que se vayan construyendo al calor del proceso de cambio en Bolivia. La definición del horizonte político se vuelve confusa y poco precisa: la ambigüedad conceptual para nombrar al tipo de sociedad proyectada (aparece algunas veces nombrado como comunismo, otras como socialismo o socialismo comunitario) no es sólo una imprecisión semántica, sino que responde a la complejidad que encierra la discusión sobre el horizonte político en García Linera. La sociedad deseada continúa siendo la universalización de la forma civilizacional de la comunidad agraria boliviana, pero su concreción, que aparecía más próxima en sus escritos tempranos, es descripta ahora como una esperanza posible de alcanzar a largo plazo y delimitada por las condiciones que se puedan ir gestado desde el Estado Plurinacional.

Vale la pena detenernos aquí en algunos aspectos de las elaboraciones teóricas de García Linera alrededor del debate sobre el modelo de desarrollo en Bolivia ya que contienen claves de lectura relevantes para comprender el estatus de su universo discursivo sobre el horizonte político. La discusión sobre el desarrollo en el país andino, (re)actualizada a partir del ascenso al gobierno de Evo Morales en 2006, configura un campo problemático en el que conviven elementos de la visión estatalista y el imaginario desarrollista que se reposiciona en la región a principios del siglo XXI, y otros que corresponden a las novedades introducidas por el proceso de cambio en Bolivia, es decir, un pensar situado desde la región andina que, a partir de la cosmovisión de las comunidades campesino-indígenas, cuestiona la matriz filosófica de la categoría de desarrollo y propone restablecer una perspectiva comunitaria basada en una relación armoniosa con la naturaleza. La categoría del *Vivir Bien* contiene una expectativa emancipatoria y un horizonte político disruptivo propio. Ahora bien, García Linera se dedica durante el periodo de *hombre de Estado-intelectual* (2006-2019) a conceptualizar, entre otras, las tensiones que se desplegaron alrededor del modelo de desarrollo en Bolivia a partir de la instauración del Estado Plurinacional. ¿Cómo conciliar la forma plurinacional del Estado basada en un proyecto estatalista desarrollista y el imaginario indianista del *Vivir Bien*? García Linera responde a este interrogante a partir de la idea de “tensiones creativas”. La tensión entre el modelo de desarrollo industrializador de los

recursos naturales y el paradigma civilizatorio del *Vivir Bien* es una contradicción arraigada en la propia condición multicivilizacional de la formación social y productiva boliviana, en la que conviven elementos de la modernidad capitalista y otros propios de la lógica organizativa y económica de las comunidades campesino-indígenas. ¿Es posible la superación de esta tensión? La resolución de este dilema se inserta para García Linera en la pregunta por el potencial emancipatorio de las formas comunales como horizonte político. Las fuerzas productivas comunitarias, basadas en un vínculo vivificante con la naturaleza, describen una forma social del desarrollo que, mencionado como comunismo, socialismo comunitario o *Vivir Bien*, se presenta en la retórica de García Linera como una realidad del presente observado, primero, y como un horizonte deseado, luego.

Finalmente, ¿fue alcanzada para García Linera esa forma de socialización superadora a la lógica de la forma valor mercantil? En lo inmediato, García Linera observa que, en Bolivia, y en otras partes del mundo, se ha avanzado hacia formas sociales posneoliberales, pero no, todavía, poscapitalistas: éstas deben darse como una acción universalizada. Se trata de un interrogante abierto sobre el que García Linera continúa brindando algunas claves de lectura tras su salida de la vicepresidencia en 2019. Desde una suerte de lección edificadora sobre las experiencias revolucionarias de la primera oleada de gobiernos progresistas en América Latina, García Linera problematiza hoy las posibilidades y limitaciones de las fuerzas populares para avanzar hacia una mayor democratización de la vida en común.

## Bibliografía

- Acosta, A. y Martínez, E. (2009). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Almeyra, G. (2011). “Bolivia: neodesarrollismo o alternativa al capitalismo”, en *La Jornada*. México.
- Altamirano, C. (dir.) (2010). *Historia de los intelectuales en América Latina*. Buenos Aires: Katz.
- Altamirano, C. (2013). *Intelectuales: Notas de investigación sobre una tribu inquieta*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Aricó, J. (2010 [1980]). *Marx y América Latina*. Buenos Aires: FCE.
- Baker, P. (2015). “The Phantom, The Plebeian and the State: Grupo Comuna and the Intellectual Career of Álvaro García Linera”, en *Viewpoint Magazine. Dossier: Álvaro García Linera: A Bolivian Marxist Seduced*.
- Bartra Vergés, A. (2014). “Pensar la comunidad. Navegaciones en torno al marxismo indianismo de García Linera”, en Zárate Huayta, A. (comp.) *Hacia el Gran Ayllu Universal. Pensar el mundo desde los Andes*. México: Altepétl Editores.
- Beuchot, M. (2000). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un modelo de interpretación*. México D.F.: Itaca.
- Blanco Suárez J.O. (2013). “La teoría y el poder: Álvaro García Linera y la nueva utopía boliviana”, en *Revista República*, n°14, págs. 211-240, Colombia.
- Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo. Una civilización negada*. México: SEP/CIESAS.
- Bosteels, B. (2010). “La hipótesis izquierdista: el comunismo en la era del terror”, en Hounie, A. (comp.) *Sobre la idea de comunismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Braudel, F. (1966). *Las civilizaciones actuales: estudio de historia económica y social*. Madrid: Tecnos.
- Braudel, F. (1984). *Civilización material, economía y capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Bresser Pereira, L. (2007). “Estado y mercado en el nuevo desarrollismo”, en *Nueva Sociedad* (Buenos Aires) N° 210, julio-agosto.
- Bruno, P. (2016). “Biografía, historia biográfica, biografía-problema”, en *Prismas*, vol. 20, n. 2. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S185204992016000200017&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185204992016000200017&lng=es&nrm=iso). ISSN 1852-0499.

Calderón, F. (2017 [1999]). “Bolivia. Un siglo de luchas sociales”, en Calderón, F. *La construcción social de los derechos y la cuestión del desarrollo: antología esencial de Fernando Calderón Gutiérrez*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Calderón, F. (2017 [2005]). “La participación local como factor estratégico de la reforma del Estado”, en Calderón, F. *La construcción social de los derechos y la cuestión del desarrollo: antología esencial de Fernando Calderón Gutiérrez*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Calderón, F. (2017 [2012]). “Diez tesis sobre el conflicto social en América Latina”, en Calderón, F. *La construcción social de los derechos y la cuestión del desarrollo: antología esencial de Fernando Calderón Gutiérrez*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Calderón, F. y Castells, M. (2019). *La nueva América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CELAG (2020). *Conversatorio con Álvaro García Linera*. 22 de enero de 2020. Disponible en: <https://www.celag.org/conversatorio-alvaro-garcia-linera/>.

Cerrato, M. (2015). “Nation Form, Community Form: Nationalisation and Dialectic in García Linera’s Thought”, en *Revista Culture, Theory and Critique*, n° 56, 333-348, Londres.

Colombres, A. (2008). *América como civilización emergente*. Buenos Aires: Catálogos.

Cortés, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Crespo, H. (2010). “El marxismo latinoamericano de Aricó. La búsqueda de la autonomía de lo político en la *falla* de Marx”, en Arico, J. (2010 [1980]) *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Crespo, H. (2017). *En torno a la historiografía latinoamericana. Conceptos y ensayos críticos*. Buenos Aires. URL: <https://www.teseopress.com/historiografia>.

Cuba R., L. (2006). *Bolivia, movimientos sociales, nacionalización y Asamblea Constituyente*. Buenos Aires: OSAL, CLACSO.

De Alarcón, S. (2010). “Socialismo comunitario”, en *Bolivian Research Review*, vol. 8, número, 2, Bolivia.

De la Rocha Rada, P. (2014). “Estado y estatalidad en René Zavaleta Mercado y Álvaro García Linera”, en *Bolivian Research Review*. Bolivia.

De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México D.F.: Siglo XXI, CLACSO.

Devés. E. y Kozel, A. (2017). *Estudios eidéticos*. Buenos Aires. URL: <https://www.teseopress.com/estudios>.

Dosse F. (2007a). *La apuesta biográfica: escribir una vida*. Valencia: Universitat de València.

Dosse F. (2007b). *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*. Valencia: Universitat de València.

Dotti, Jorge (1989). *Carl Schmitt en Argentina*. Buenos Aires: Homo Sapiens.

Dove, P. (2015). “The Desencuentros of History: Class and Ethnicity in Bolivia”, en *Revista Culture, Theory and Critique*, n° 56, 313-332, Londres.

Durán, M. (2010). “El concepto de ciudadano en el pensamiento de Simón Rodríguez: igualdad y universalidad”, en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 12(1), 9-21.

Egido, L. (2006). *Agonizar en Salamanca: Unamuno*, julio-diciembre de 1936. Barcelona: Tusquets, p. 34.

Elías, N. (1993). *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.

Escárzaga, F. (2012). “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe”, en *Política y Cultura*, N° 37, 2012, pp. 185-210, México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26723182009>.

Escárzaga, F. (2017). *La comunidad insurgente. Perú, Bolivia y México*. México-Bolivia: Plural Editores/UAM.

Escobar, A. (2005). “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social”, en Mato, D. (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.

Feldman, I.A. (2015). “The Re-encounter of Indianismo and Marxism in the Work of Álvaro García Linera”, en *Dossier Álvaro García Linera: A Bolivian Marxist Seduced, Viewpoint*, n°1, 2015, Estados Unidos.

Ferrer, A. (2008). “Globalización, desarrollo y densidad nacional” en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, N°4, enero. Buenos Aires: CLACSO.

Fornillo, B. (2011). “La Bolivia de hoy: ¿neodesarrollismo o socialismo comunitario?”, en *3ras. Jornadas Internacionales de Problemas Latinoamericanos: Movimientos Sociales, Estados y Partidos Políticos en América Latina: (re)configuraciones institucionales, experiencias de organización y resistencia* (Mendoza).

Franco, C. (1981). *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.

Franco, C. (2010). “Presentación”, en Arico, J. (2010 [1980]) *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

García Linera, Á. (1998). “Comunidad, capital y explotación: comentarios al libro de Félix Patzi, economía comunera y la explotación capitalista”, en *Temas Sociales*, 30.

García Linera, Á. (1999). *Reproletarización: nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998)*. La Paz: Muela del Diablo.

García Linera, Á. (2001). *La condición obrera, estructuras materiales y simbólicas del proletariado de la minería mediana (1950-1999)*. La Paz: Muela del Diablo.

García Linera, Á. (2003a). “Crisis estatal y muchedumbre”, en *OSAL*, Observatorio Social de América Latina (año IV no. 10 ene-abr 2003). Buenos Aires: CLACSO.

García Linera, Á. (2003b). “Democracia liberal vs. Democracia comunitaria”, en *El juguete rabioso*, N°79, del 11 al 24 de mayo de 2003.

García Linera, Á. (2004). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. Cochabamba/La Paz: NCCR Norte-Sur/Plural Editores/AGRUCO.

García Linera, Á. (2006a). “El ‘capitalismo andino-amazónico’”, en *Le Monde Diplomatique*, edición chilena, enero 2006.

García Linera, Á. (2006b). “El evismo: lo nacional popular en acción”, en *OSAL*, Observatorio Social de América Latina (año VI no. 19 ene-abr 2006). Buenos Aires: CLACSO.

García Linera, Á. (2008 [1998]). “Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión indígena como reinención de la política”, en García Linera, Á. (2008). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Antología y presentación de Pablo Stefanoni. Buenos Aires: Prometeo Libros.

García Linera, Á. (2008 [1999a]). “Ciudadanía y democracia en Bolivia 1900-1998”, en García Linera, Á. (2008). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Antología y presentación de Pablo Stefanoni. Buenos Aires: Prometeo Libros.

García Linera, Á. (2008 [1999b]). “¿Es el manifiesto comunista un arcaísmo político, un recuerdo literario? Cuatro tesis sobre su actualidad histórica”, en García Linera, Á. (2008). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Antología y presentación de Pablo Stefanoni. Buenos Aires: Prometeo Libros.

García Linera, Á. (2008 [2000a]). “La muerte de la condición obrera del siglo XX”, en García Linera, Á. (2008). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Antología y presentación de Pablo Stefanoni. Buenos Aires: Prometeo Libros.

García Linera, Á. (2008 [2000b]). “Los ciclos históricos de la formación de la condición obrera minera en Bolivia (1825-1999)”, en García Linera, Á. (2008). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Antología y presentación de Pablo Stefanoni. Buenos Aires: Prometeo Libros.



García Linera, Á. (2008 [2001]). “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y autonomía política en Bolivia”, en García Linera, Á. (2008). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Antología y presentación de Pablo Stefanoni. Buenos Aires: Prometeo Libros.

García Linera, Á. (2008 [2004a]). “Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias”, en García Linera, Á. (2008). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Antología y presentación de Pablo Stefanoni. Buenos Aires: Prometeo Libros.

García Linera, Á. (2008 [2004b]). “Crisis del Estado y sublevaciones indígena-plebeyas en Bolivia”, en García Linera, Á. (2008). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Antología y presentación de Pablo Stefanoni. Buenos Aires: Prometeo Libros.

García Linera, Á. (2008 [2005a]). “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”, en García Linera, Á. (2008). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Antología y presentación de Pablo Stefanoni. Buenos Aires: Prometeo Libros.

García Linera, Á. (2008 [2005b]). “La lucha por el poder en Bolivia”, en García Linera, Á. (2008). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Antología y presentación de Pablo Stefanoni. Buenos Aires: Prometeo Libros.

García Linera, Á. (2008 [2008]). “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación”, en García Linera, Á. (2008). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Antología y presentación de Pablo Stefanoni. Buenos Aires: Prometeo Libros.

García Linera, Á. (2008). “¿Cómo se derrotó al golpismo cívico-prefectural?”, en *Discursos&Ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

García Linera, Á. (2009). “El Estado Plurinacional”, en *Discursos&Ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

García Linera, Á. (2010 [1995]). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. Buenos Aires: Prometeo Libros: CLACSO.

García Linera, Á. (2010a). “Del Estado aparente al Estado integral”, en *A Closer Look: Bolivia's New Constitution (Spanish)*. International IDEA.

García Linera, Á. (2010b). “Del Estado aparente al Estado integral. La construcción democrática del socialismo comunitario”, en *Discursos&Ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

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

García Linera, Á. (2010d). “La construcción del Estado”, Conferencia magistral. Facultad de Derecho, UBA, 9 de abril de 2010.

García Linera, Á. (2011a). *El “oenegismo” enfermedad infantil del derechismo (o como la “reconducción” del Proceso de Cambios es la restauración neoliberal)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

García Linera, Á. (2011b). *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

García Linera, Á. (2012). *Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

García Linera, Á. (2014). *Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

García Linera, Á. (2015a). “El Estado y la vía democrática al socialismo”, en *Nueva Sociedad*, N°259, septiembre-octubre de 2015.

García Linera, Á. (2015b). *Socialismo comunitario, un horizonte de época*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

García Linera, Á. (2016). “La globalización ha muerto”, en *Vicepresidencia del Estado Plurinacional*.

García Linera, Á. (2017a), “¿Fin del ciclo progresista o proceso por oleadas revolucionarias?”, en Emir Sader (coord.), *Las vías abiertas de América Latina*. Venezuela: CELAG.

García Linera, Á. (2017b). *¿Qué es una Revolución? De la Revolución Rusa de 1917 hasta la revolución en nuestros tiempos*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

García Linera, Á. (2020 [2019a]). “El odio al indio”, en García Linera, Á. *Posneoliberalismo: tensiones y complejidades*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO/Prometeo.

García Linera, Á. (2020 [2019b]). “El agravio a los muertos”, en García Linera, Á. *Posneoliberalismo: tensiones y complejidades*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO/Prometeo.

García Linera, Á. (2020 [2020a]). “‘Curva de elefante’ y clase media”, en García Linera, Á. *Posneoliberalismo: tensiones y complejidades*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO/Prometeo.

García Linera, Á. (2020b). “El Estado en tiempos de coronavirus. El péndulo de la ‘comunidad ilusoria’”, en *Revista Sociedad*, No. 40, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. ISSN 2618-3137.

García Linera, Á. (2021). “Tiempo histórico liminal”, en *Revista Jacobin*. Recuperado de: <https://jacobinlat.com/2021/01/05/tiempo-historico-liminal/>.

García Linera, A., Gutiérrez Aguilar, R., Iturri Salmón, J., Prada Alcoreza, R., Spedding, A., Suárez, H., Velarde Chávez, A. (1996). *Las armas de la utopía. Marxismo: provocaciones heréticas*. La Paz: CIDES-UMSA.

García Linera, Á.; Gutiérrez, R.; Benavente, C.; Patzi, F.; Prada, R.; Suárez, H. (2000). *Bourdieu leído desde el sur*. La Paz: Plural editores.

García Linera, Á., Tapia, L., Gutiérrez Aguilar, R. y Prada Alcoreza, R. (2001). *Pluriverso teoría política boliviana*. La Paz: Muela del Diablo.

Genovese, G. (2016). “La tarea de la izquierda en la disputa por el sentido común de la época”, en *Cuadernos del CEL*, Año I, N°1, Febrero 2016. Buenos Aires: CEL.

Genovese, G. (2019). “Álvaro García Linera y la lectura marxista de la historia”, en *Revista Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Año 4, Vol. 4, N°16. Quito: CLACSO. ISSN 2477-9083.

Giller, D. M. (2015). “René Zavaleta mercado frente a la “Teoría de la dependencia”: algunas cuestiones en torno de la noción de la determinación dependiente y la forma primordial”, en *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 4(8), 115–132. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/12667>.

González Casanova, P. (1965). *La democracia en México*. México D.F.: Era.

Gudynas, E. (2009). “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual”, en VV.AA. *Extractivismo, política y sociedad*. Quito: Centro Andino de Acción Popular/Centro Latinoamericano de Ecología Social.

Guillén, Arturo 2009 “Estrategias alternativas de desarrollo y construcción de nuevos bloques de poder en América Latina”, en VV.AA. *Postneoliberalismo. Cambio o continuidad*. La Paz: CEDLA.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008). *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Harvey, D. (2005). *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO.

Hidalgo Flor, F. (2011). “Buen vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana* (Maracaibo) N° 53, abril-junio.

Houtart, F. (2011). “Los indígenas y los nuevos paradigmas del desarrollo humano”, en Farah H. I. y Vasapollo, L. (coord.) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*. La Paz: CIDES/UMSA.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Kozel, A. (2012). “Ethos y desarrollo en Leopoldo Zea”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9. México D.F.

Kozel, A. (2013). “Ética, mística y política en Ezequiel Martínez Estrada y Leopoldo Zea”, en *Acta Sociológica*. México D.F.

Kozel, A. (2015). “Diamantes y herrumbre: Leopoldo Zea y el espíritu de comunidad”, en *Cuadernos PROLAM/USP*. San Pablo.

Kozel, A. (2017a). *La idea de América en el historicismo mexicano*. Buenos Aires. URL: <https://www.teseopress.com/america>.

Kozel, A. (2017b). “Presentación”, en *Dossier América Latina como ‘civilización’*, Cuadernos del CEL, vol. II, N°3. Buenos Aires.

Kozel, A. (2018). “Darcy Ribeiro y el concepto de civilización”, en *Cuadernos Americanos Nueva Época*.

Kozel, A. (2021). “Fernand Braudel y la civilización latinoamericana”, en *Dossier América latina y el enfoque civilizacional*. Cuadernos Americanos Nueva Época. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, N°177, julio-septiembre del 2021, vol. 3.

Kozel, A., Bergel, M. y Llobet, V. (2019). *El futuro: miradas desde las Humanidades*. Buenos Aires: UNSAM EDITA.

Huntington, S. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.

Iturri Salmón, J. (1992). *EGTK: la guerrilla aimara en Bolivia*. La Paz: Vaca Sagrada.

Leff, E. (2010). “Imaginario social y Sustentabilidad”, Seminario Permanente de Cultura y Representaciones Sociales, en *Revista electrónica*, N° 9, setiembre.

Lewis, T. (2011). “The politics of ‘Andean-Amazonian capitalism’”, en *International Socialist Review*, n°83, Chicago.

Mansilla, H. (2003). “Desarrollo como imitación. La marcha victoriosa de la racionalidad instrumentalista en el Tercer Mundo”, en *Boletín de Psicología* (Valencia) N°78, julio.

Marx, K. (1972 [1858]). “Bolívar y Ponte”, en *Cuadernos de Pasado y Presente*, No. 30, 1972, escrito en 1858 y publicado en *The New American Encyclopedia*.

Marini, R. M. (2007 [1978]). “Las razones del neodesarrollismo (respuesta a F.H. Cardoso y J. Serra)”, en Martins, C. (comp.) *América Latina, dependencia y globalización*. Buenos Aires: Prometeo/CLACSO.

Medin, T. (1994). *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: FCE.

Mignolo, W. (2005). “Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: la lógica de la colonialidad y la postcolonialidad imperial”, Conferencia Inaugural del Programa de Estudios Postcoloniales, en el *Centro de Estudios Avanzados*, de la Universidad de Coimbra (Enero 14, 2005). Trad. por Eduardo Restrepo.

Moyano, J. (2018). “El concepto de América Latina en el pensamiento de Manuel Ugarte y Deodoro Roca”, en *Estudios Digital*, (40), 115–143. Disponible en: <https://doi.org/10.31050/re.v0i40.20954>.

Mudrovic, M. I. (2013). “Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente”, en *Historiografías*, 5 (Enero-Junio).

Negri, A., y Hardt, M. (2003). *El trabajo de dionisios, una crítica a la forma-Estado*. España: AKAL, p. 12-13.

Ortega Reyna, J. y Torrés, T. (2017). “El rechazo de lo inerte: Álvaro García Linera y sus primeras lecturas de Marx”, en *Revista Kavilando*, Vol. 9, N°2.

Ortiz, P., Molina, F., Rocha Fuentes, V. y Córdova Villazón, J. (2020). “¿Por qué volvió a ganar el evismo? Lecturas de las elecciones bolivianas”, en *Nueva Sociedad*, octubre de 2020.

Oyarzo Varela, C. (2021). “Plurinacionalidad en la Constitución de Bolivia: ¿una noción capturada por el Estado?” *HYBRIS. Revista de Filosofía*, Vol. 12 N° Especial. Procesos constituyentes latinoamericanos. ISSN 0718-8382, Abril 2021, pp. 11-44.

Pagura, N. (2008). *Las formas actuales de subsunción del trabajo y sus repercusiones en la constitución de subjetividades*, VII Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata.

Palti, E. (2014a). *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia político-intelectual latinoamericana*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.

Palti, E. (2014b). “Roberto Schwarz y el problema de ‘las ideas fuera de lugar’: Aclaraciones necesarias y contradicciones inevitables cuarenta años después”, en *Revista Avatares Filosóficos*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía. Disponible en: [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/44810/CONICET\\_Digital\\_Nro.f4ee46fb-041d-4814-8575-dac05fb628a5\\_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/44810/CONICET_Digital_Nro.f4ee46fb-041d-4814-8575-dac05fb628a5_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y).

Parodi, R. (2016). “Claves althusserianas para leer el marxismo de Álvaro García Linera”, en *Pasado y presente de las políticas y prácticas de control y vigilancia de la migración en Sudamérica*, N°17.

Parodi, R. (2017). “Memoria y sujeto político en el pensamiento de Álvaro García Linera”, en *Aletheia*, volumen 8, número 15.

Parodi, R. (2019a). *Álvaro García Linera: una escritura incompleta*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Parodi, R. (2019b). “¿Un nuevo desencuentro entre Marx y América Latina? José María Aricó y Álvaro García Linera: una discusión sobre la finitud del marxismo”, en *Revista Sociedad*, N° 38 (mayo 2019 a octubre 2019) Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires ISSN: 2618-3137.

Parodi, R. (2019c). “Presentación del dossier. La irrupción del nombre ‘García Linera’: un campo de estudios en constitución”, en *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4 (16), 9-22.

Patriglia, J. P. (2020). “Siempre hablo de un marxismo situacional. Entrevista a Álvaro García Linera”, en *Religación. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 5(26), 236-251. Recuperado de: <https://doi.org/10.46652/rgn.v5i26.752>.

Pérez Ruiz, M. (2013). “Guillermo Bonfil Batalla. Aportaciones al pensamiento social contemporáneo”, en *Cuicuilco*, vol. 20, núm. 57, mayo-agosto. México D.F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Pirker, K. y Nuñez, O. (2011). “Puente, retaguardia y voz: la ciudad de México en el trabajo político -militar del FMLN”, en *Revista Izquierdas*, núm. 10, agosto-septiembre, 2011, pp. 85-96. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile.

Pulleiro, A. (2015). “Ideólogo guerrillero, académico e intelectual-funcionario. Notas para una trayectoria intelectual de Álvaro García Linera”, en *Revista Épocas*, n°1, Buenos Aires.

Pulleiro, A. (2016). “De ideólogo guerrillero a intérprete y copiloto del proceso boliviano. Seis momentos cruciales en la trayectoria intelectual de Álvaro García Linera”, en *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea*, Año 2, N°4.

Qhananchiri (1988). *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin)*. La Paz: Ofensiva Roja.

Qhananchiri (1990). *Crítica de la nación y la nación crítica naciente*. La Paz: Ofensiva Roja.

Qhananchiri (1991). *De demonios escondidos y momentos de revolución: Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista*. La Paz: Ofensiva Roja.

Qhananchiri (2008 [1989]). “Introducción al Cuaderno Kovalevsky de Karl Marx”. La Paz: Ofensiva Roja, en García Linera, A. (2008). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Antología y presentación de Pablo Stefanoni. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Quijano, A. (2000). “El fantasma del desarrollo en América Latina”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas) N°20. Disponible en <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/56.pdf>>.

Ricoeur, P. (1996). *El tiempo narrado*. México: Siglo XXI. Tomo III *Tiempo y narración*.

Sader, E. (2008). *Refundar el Estado. Posneoliberalismo en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO/CTA.

Sánchez Rodríguez, J. (2016). “José Carlos Mariátegui y Álvaro García Linera. Dos representantes en los extremos de la historia del marxismo latinoamericano”, en *Revista Rebelión*, Buenos Aires.

Scaron, P. (1972). “Preparación, traducción, notas y advertencia”, en Marx, K. y Engels, F. *Materiales para la historia de América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente (núm, 30), 1972.

Scaron, P. (2001 [1975]). “Advertencia del traductor”, en Marx, K. *El Capital: Crítica de la Economía Política*, t.i, v.i., Libro Primero: El proceso de producción del capital. Buenos Aires: Siglo XXI.

Schavelzon, S. (2018). “Teoría de la revolución en Álvaro García Linera: centralización estatal y elogio de la derrota”, en *Rebelión*, Argentina.

Sicerone, D.A. (2017). “Estado, poder y revolución. Traducciones gramscianas y poulantzeanas”, en Álvaro García Linera, en *Revista Demarcaciones*, n° 5, 1-15, Argentina.

Stavengahen, R. (1981 [1965]). “Siete Tesis equivocadas sobre América Latina”, en *Sociología y Subdesarrollo*. México: Nuestro tiempo.

Stefanoni, P. (2007). “La ‘indianización’ del nacionalismo en Bolivia. Identidades, movilizaciones y participación”, artículo preparado para el *Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales* de FLACSO-Ecuador

Stefanoni, P. (2010). “Bolivia después de las elecciones: ¿a dónde va el evismo?”, en *Nueva Sociedad*, N°225, enero-febrero de 2010.

Stefanoni, P., Ramírez, F. y Svampa, M. (2009). *Las vías de la emancipación. Conversaciones con Álvaro García Linera*. México D.F.: Ocean Sur.

Svampa, M. (2012). “Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas?”, en VV.AA. *Más allá del desarrollo*. Buenos Aires: Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburgo/América Libre.

Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Edhesa.

Svampa, M. y Stefanoni, P. (2007). “Entrevista a Álvaro García Linera: ‘Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas’”, en *OSAL*, Año VIII, N°22, septiembre.

Svampa, M, Stefanoni, P. y Fornillo, B. (2010). *Debatir Bolivia. Perspectivas de un proyecto de descolonización*. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.

Tapia, L. (2009). *La coyuntura de la autonomía relativa del Estado*. La Paz: CLACSO.

Tapia, L., García Linera, A. y Prada, R. (2004). *Memorias de Octubre*. La Paz: Muela del Diablo.

Tarcus, H. (2007). *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Tarcus, H. (2008). “¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la ‘cuestión rusa’”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 4, núm. 8, junio, 2008, pp. 7-32.

Tarcus, H. (2013). “El marxismo en América Latina y la problemática de la recepción transnacional de las ideas”, en *Temas De Nuestra América Revista De Estudios Latinoamericanos*, 29(54), 35-86. Recuperado de: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/6342>.

Thwaites Rey, Mábel (2010). “Después de la globalización neoliberal: ¿Qué Estado en América Latina?” en *OSAL*. Buenos Aires: CLACSO. N°27, abril.

Torres López, T. (2018). *Comunidad y Estado en Álvaro García Linera: Un análisis a través de sus lugares de enunciación (1988-2017)*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

Tzeiman, A. (2018). “Álvaro García Linera: aportes teóricos sobre el Estado y la transición en el Siglo XXI latinoamericano”, en *Religación*, n°3, 42-56, Quito.

Valenzuela Arce, J. M. (1998). *El color de las sombras. Chicanos, Identidad y Racismo*, El Colegio de la Frontera Norte. México, D.F.: Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés.

Zavaleta Mercado, R. [1974] (2011). “El poder dual en América Latina. Estudios de los casos de Bolivia y Chile”, en *Obra completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*, La Paz: Plural editores, pp. 453- 454.

Zavaleta Mercado, R. (1983). “Las masas en noviembre”, en *Bolivia, hoy*. México: Siglo XXI.

Zavaleta Mercado, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

Zavaleta Mercado, R. (2009 [1978]). “Las formaciones aparentes en Marx”, en Zavaleta Mercado, R. *La autodeterminación de las masas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. CLACSO.

Zárate Huayta, Á.R. (2014). “Qhananchiri: Nuestro Mariátegui”, en Zárate Huayta, A. (comp.) *Hacia el Gran Ayllu Universal. Pensar el mundo desde los Andes*. México: Altepétl Editores.



Otras fuentes:

Entrevista realizada por la autora a Álvaro García Linera (2021). Referida en el cuerpo del texto como “(García Linera, 2021)”.

*Nueva Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia.* Aprobada en el Referéndum de 25 de enero de 2009 y Promulgada el 7 de febrero de 2009. La Paz: U.P.S Editorial.